

## De sujets à objets de l'histoire : la métamorphose des ancêtres dans les Andes du XVI<sup>e</sup> siècle

Isabel Yaya

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/actesbranly/713>

ISSN : 2105-2735

### Éditeur

Musée du quai Branly Jacques Chirac

### Référence électronique

Isabel Yaya, « De sujets à objets de l'histoire : la métamorphose des ancêtres dans les Andes du XVI<sup>e</sup> siècle », *Les actes de colloques du musée du quai Branly Jacques Chirac* [En ligne], 7 | 2016, mis en ligne le 15 novembre 2016, consulté le 08 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/actesbranly/713>

---

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.

© Tous droits réservés

---

# De sujets à objets de l'histoire : la métamorphose des ancêtres dans les Andes du XVI<sup>e</sup> siècle

Isabel Yaya

---

## 1 Mme Isabel YAYA

Bonjour. Je voudrais tout d'abord remercier les organisateurs du colloque de m'avoir invitée à cette table. Cet événement est également l'occasion de saluer la mémoire de deux autres grandes figures de l'ethnohistoire andiniste qui nous ont quittés très récemment à des âges particulièrement vénérables, et qui ont durablement réformé la discipline. Discuter l'apport de Nathan WACHTEL à l'ethnohistoire du moment colonial initié par la conquête espagnole des Andes, comme je propose de le faire aujourd'hui, c'est également évoquer en filigrane les œuvres de Tom ZUIDEMA et de María ROSTWOROWSKI. Le premier était un anthropologue formé à l'école structuraliste hollandaise et la seconde une historienne autodidacte, grande spécialiste des chefferies provinciales de l'Empire inca et de leur trajectoire sous la domination espagnole. J'évoque ces noms parce qu'avec Nathan WACHTEL tous trois ont participé à un renouvellement profond de l'historiographie andiniste.

2 Je voudrais tout d'abord retracer avec vous les grandes lignes de ce changement de perspective qui s'opère à partir du milieu des années 1960. Ce tournant porte sur l'analyse des documents de l'époque coloniale espagnole qui constituent nos seules sources textuelles sur le monde andin sous domination impériale, une période qui débute bien avant ladite conquête de 1532 par les *conquistadores*. Les sociétés andines sont en effet tombées sous l'autorité successive de deux puissances coloniales : celle des Incas qui ont mis en place le plus vaste système impérial des Amériques à partir du début du XV<sup>e</sup> siècle de notre ère. Puis, comme vous le savez, ce territoire bascule sous l'autorité de la couronne hispanique.

3 Or l'histoire de cet ensemble politique composite que fut l'Empire inca, le fonctionnement de ses institutions, les pratiques religieuses et les dynamiques sociales qui ont opéré en son sein nous sont uniquement connus par des documents postérieurs

à la chute du dernier souverain inca. En effet, d'une part, nous ne sommes pas parvenus à déchiffrer le système d'écriture andin et, d'autre part, les matériaux iconiques incas qui ont servi de supports à la transmission de l'histoire dynastique ont été détruits peu de temps après l'invasion espagnole. Les seules sources textuelles dont nous disposons sur l'Empire inca ont donc été compilées à partir d'histoires orales locales, d'enquêtes officielles et de témoignages recueillis ou déposés par des administrateurs, des missionnaires, des militaires ou encore des membres de la noblesse indigène. C'est-à-dire, tout un ensemble d'acteurs coloniaux pour qui l'écriture de l'histoire des Andes préhispaniques permettait de légitimer le nouveau *statu quo* colonial, d'asseoir ainsi le statut de certains individus dans cette nouvelle conjoncture ou, parfois, d'en condamner certains aspects. Comment, dès lors, restituer l'histoire sociopolitique du monde andin sur le long terme ? Comment restituer des formes de pensée et des productions locales sans « faire la part belle » aux normes et aux actions des colonisateurs espagnols ?

- 4 L'ambition majeure de Nathan WACHTEL dans *La vision des vaincus* a été de penser à nouveau frais la notion d'acculturation afin d'éclairer les processus de diffusion, d'adaptation et de résistance des transferts culturels dans les Andes sous domination espagnole. Cette problématique appelait nécessairement une double démarche méthodologique à l'analyse des sources textuelles : celles de l'histoire économique dans la lignée des travaux de John MURRA, mais aussi celle de l'histoire des mentalités dans sa version sociologique élaborée par Marc BLOCH. Cette démarche était associée à l'ethnologie dans son approche structuraliste. Sur ce dernier point, l'influence lévi-straussienne a été maintes fois soulignée, mais il est également important de rappeler l'apport de l'orientation anthropologique de l'École de *Leiden* à l'ethnohistoire andiniste, principalement à travers les travaux de Tom ZUIDEMA. Ce dernier a importé dans les Andes le cadre analytique dit du « champ d'études ethnologique » qui deviendra plus tard « le champ d'étude anthropologique ». Cette approche décrit l'étude comparative et diachronique des constantes et des variations culturelles au sein d'un ensemble régional préalablement identifié comme homogène. Cet outil conceptuel a été appliqué en particulier à l'étude des schèmes de classification dualiste, à l'origine dans l'archipel indonésien puis transposé sur le terrain andin. D'autre part, le structuraliste de *Leiden* a transmis à l'ethnohistoire andiniste une attention pour l'analyse des textes historiques en langue vernaculaire (et donc pour la philologie) qui avait infléchi de manière significative la recherche ethnologique hollandaise dans l'Insulinde.
- 5 À partir de cet héritage théorique – dont je n'ai esquissé que quelques traits – et à partir d'une réflexion novatrice sur la notion d'acculturation, Nathan WACHTEL a composé une œuvre rendant compte de l'impact non seulement démographique, matériel et institutionnel de l'invasion espagnole, mais aussi et avant tout de son impact dans ce que nous appellerions aujourd'hui « l'imaginaire andin » avec pour fil conducteur la restitution sur la longue durée des logiques sociales sous-jacentes au déroulement des événements historiques.
- 6 Le thème de cette session « Le retour des ancêtres » illustre d'ailleurs clairement cette approche. En relisant *La vision des vaincus* pour préparer cette communication, j'ai noté un passage en particulier qui anticipe (comme nous le savons) le cadre analytique des *Îles dans l'Histoire* de Marshall SAHLINS publié dix ans après *La vision des vaincus*. Dans les Andes et au Mexique préhispaniques, comme à Fidji et dans de nombreux terrains

océaniens, nous retrouvons le motif récurrent de l'ancêtre divinisé dont le retour cyclique parmi les hommes assure l'ordre cosmique. Ce qui a fait dire à Nathan WACHTEL à propos de l'évènement brutal de la rencontre : « La stupeur des Indiens revêt une forme particulière. Ils perçoivent les évènements à travers la grille du mythe et ils conçoivent l'apparition des Espagnols comme un retour des Dieux ». Nous retrouvons ici en germe les éléments d'une théorie qui fera légion, c'est-à-dire la description d'un processus d'intégration de l'évènement historique à des schémas culturels préexistants, eux-mêmes susceptibles d'adaptation.

- 7 Pour l'histoire andiniste, les implications de cette posture heuristique ont été multiples. J'en citerai trois qui découlent les unes des autres, avant de développer l'une d'elles plus longuement à partir d'un exemple qui a occupé ma recherche. En premier lieu, cette posture a requalifié la domination espagnole des sociétés andines dans le temps long de l'histoire régionale. Il est apparu que le récit européen-centré de l'expansion espagnole devait être contrebalancé par l'étude des pratiques locales du pouvoir et par celle des formes de pensée qui ont précédé, parfois favorisé, l'implantation des nouveaux colons et de leurs apports culturels. En second lieu, elle a rééquilibré de fait le jeu des acteurs sociaux en dégageant la pluralité des attitudes en situation coloniale, aussi bien les attitudes des colons que celles des populations subordonnées (une catégorie particulièrement plurielle en soi). Ainsi, cette posture a ouvert la voie à une historiographie des sources indigènes « à parité », pour employer une expression désormais consacrée, avec les documents de l'administration espagnole. L'analyse croisée de l'ensemble de ces matériaux a permis depuis de dégager par contraste des réseaux d'intérêts concurrents, des formes d'historicité et des genres narratifs locaux qui nous permettent aujourd'hui de restituer le cadre sociologique dans lequel ces écrits ont été élaborés. Enfin, une telle posture a redéfini les dynamiques d'interaction en situation coloniale qui n'ont plus été uniquement appréhendées de manière dialectique entre résistance ou soumission aux éléments étrangers. J'emploie le terme « uniquement » car il ne s'agit pas de nier l'extrême violence de la colonisation, ni de nier l'importance des mouvements de résistance indigènes. Il s'agit de considérer que les bouleversements causés par la conquête militaire et politique et par l'implantation missionnaire n'ont pas entièrement anéanti les formes de pensée locale. Cela signifie que les pratiques sociales se sont adaptées ou ont été transposées dans de nouveaux lieux d'action à travers des processus qui restent à déterminer. Et qu'en résumé, rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme.
- 8 C'est sur ce dernier point que je souhaiterais m'attarder en prolongeant ce renversement de perspective initié par *La vision des vaincus* au travers d'une discussion sur la fabrique de l'histoire dans les Andes au XVI<sup>e</sup> siècle. Comme je l'exposerai, les formes locales d'historicité étaient indissociables du rapport du collectif à l'ancestralité et au territoire. L'interaction entre ces différents domaines de la vie sociale andine associant pratiques rituelles, production du corps humain, mémoire et topographie a échappé à l'entendement des observateurs européens qui n'ont vu dans la persistance du culte des ancêtres qu'un acte de résistance à l'imposition du catholicisme. Or le croisement des sources historiques, la lecture de ces documents « à contrepoint » de leurs prismes interprétatifs, le recours à la philologie et l'emploi d'une démarche analytique issue de l'anthropologie permettent de mettre en évidence cette construction particulière du rapport au temps et au territoire dans les Andes préhispaniques.

- 9 Ma porte d'entrée vers la compréhension de ce phénomène est un document dont parlait Vincent précédemment et qui répertorie les pratiques idolâtres des Incas. Il a été rédigé au début des années 1560, soit une trentaine d'années après l'invasion espagnole. Ce document bien connu des historiens, quoique d'origine incertaine, a été reproduit presque un siècle après sa rédaction par le père jésuite Bernabé COBO dans son *Historia del Nuevo Mundo* publié en 1653. Il liste quelque quatre cents lieux de culte (nommés comme tels) situés à l'intérieur et aux alentours de la cité de Cuzco, le berceau de la royauté inca. Ces sites étaient principalement des formations naturelles singulières : des sources d'eau, des rochers, des grottes, des collines, des plaines, des ravins, mais aussi parfois des constructions artificielles comme des habitations, des routes ou des enclos – qui servaient traditionnellement d'enceintes de protection aux unités domestiques et au bétail. L'aménagement spatial de ces sites sur les terres de Cuzco obéissait à des principes particulièrement complexes. La cité était notamment conçue comme le centre d'un système de lignes imaginaires qui irradiaient ses alentours depuis le temple principal, chaque ligne traversant un certain nombre de lieux de culte. Je reprends ici le schéma que Nathan WACHTEL a publié dans *Structuralisme et Histoire*.
- 10 **M. Nathan WACHTEL**  
Cela est de Tom ZUIDEMA.
- 11 **Mme Isabel YAYA**  
Oui, cela est adapté de Tom ZUIDEMA. La charge culturelle des sites situés sur une ligne revenait à l'un des groupes sociaux de Cusco. Je ne rentrerai pas dans le détail de ces principes d'organisation particulièrement complexes puisqu'ils ont été amplement étudiés. Ce qui m'intéresse aujourd'hui ce sont les pratiques sociales et principalement les dispositifs rituels et les discours associés aux entités qui ont occupé ces lieux de culte, appelés localement *wak'a*, leurs propriétés physiques, leurs capacités d'actions sur le monde et leur trajectoire historique.
- 12 Notre document fournit un aperçu très succinct sur ces points. Il indique que les *wak'a* étaient localement perçus soit comme des individus exceptionnels pétrifiés – de grands chefs guerriers ou des ancêtres fondateurs de groupes sociaux – soit il s'agissait de lieux que ces individus exceptionnels avaient occupés à une étape de leur vie et qu'ils avaient visiblement imprégnés d'une partie de leurs propriétés. Par exemple : les grottes d'origine des différents groupes sociaux de la région (chacun ayant procédé, d'après les histoires orales, d'un ancêtre qui aurait émergé hors de terre depuis une cavité géologique). Nous retrouvons également parmi ces lieux de culte les maisons où certains souverains incas étaient nés, avaient vécu et où ils étaient décédés. Nous trouvons des sources d'eau où certains avaient l'habitude de se baigner, l'endroit où l'un d'eux avait rêvé d'une victoire à venir ou encore une loge de chasse où un autre passait régulièrement son temps libre. Quelques résidences d'épouses royales apparaissent également.
- 13 Le document qui les répertorie est attribué à un juriste, administrateur de la Couronne espagnole, qui prétendit avoir découvert dans « les registres des Indiens » une carte, aujourd'hui disparue, de l'emplacement de ces sites. Il affirme que les populations indigènes continuaient à y déposer des libations trente ans après l'invasion espagnole, mais aussi que tous les anciens centres importants de l'empire possédaient une cartographie semblable qui associait les actions et les corps des ancêtres à la topographie de leur territoire. Et en effet, dans les années 1580, un prêtre séculier,

Cristóbal de Albornoz, effectua lui aussi un relevé de nombreux lieux de culte dans les anciennes provinces méridionales de l'Empire inca. Nous y retrouvons pêle-mêle d'anciens chefs locaux et des dirigeants incas lithomorphosés. Tous ces sites étaient associés à un récit, à un discours sur le passé qui exposait soit les actions que l'ancêtre avait accompli sur ce lieu-dit, ou expliquait l'origine de sa métamorphose. Malheureusement, la plupart de ces récits ne nous sont pas parvenus ou ont été trop brièvement résumés par les chroniqueurs. Ce qui apparaît néanmoins de ces traditions historiques, c'est que les manifestations ancestrales andines étaient unies par des liens d'affinité ou de consanguinité (point sur lequel je reviendrai). Enfin, le document mentionne parfois les motifs des offrandes déposées auprès de ces *wak'a*, chaque dépôt étant adressé en exclusivité à l'ancêtre qui avait laissé son empreinte matérielle sur le site. Pour les lieux associés aux souverains incas défunts, ces libations visaient à assurer leur « prospérité » et celle de leur royaume, leur « santé », leur « force » ou encore leur « quiétude ». Concernant les autres sites, il s'agissait de complaire aux entités qui contrôlaient, par exemple, les tremblements de terre, les pluies ou le gel afin d'assurer une bonne régulation de ces phénomènes.

- 14 Au premier niveau de l'analyse, nous observons donc que la topographie andine était conçue comme un univers matériellement façonné par la trajectoire des ancêtres à l'origine des différents groupes sociaux ayant occupé le territoire. Les souverains incas s'inséraient également dans cette cartographie puisque, d'après les récits dynastiques, à la mort d'un chef illustre sa descendance formait – « créait » disent les chroniques – un nouveau lignage autonome à l'intérieur du clan royal. Ensuite, la topographie n'était pas seulement visiblement marquée par le cheminement des ancêtres dans l'espace et à travers le temps de leur biographie, elle était aussi consubstantielle à leur être. Ainsi, le paysage était peuplé d'autant d'incarnations d'un même ancêtre que de sites associés aux moments marquants de sa vie passée.
- 15 Cet ancrage sensible de l'histoire des groupes sociaux se retrouve également dans la langue. Le terme vernaculaire qui désigne « l'époque », présente ou passée, était le même terme qui désignait le lieu, c'est-à-dire *pacha* en quechua. Ce même terme est encore utilisé aujourd'hui. Sa signification première est « le lieu », « l'endroit ». Le linguiste César ITIER relève par ailleurs que pour décrire un événement passé, proche ou lointain, un quechuaphone employait (emploie toujours) l'expression *ñawpa pacha* que l'on traduit aujourd'hui par « autrefois » mais qui signifie littéralement « le lieu devant les yeux ». Cette expression est en effet construite sur la base nominale *ñaw-* de *ñawi* c'est-à-dire « les yeux », « la vue ». Encore aujourd'hui le quechua de Cuzco est une langue qui marque peu le temps. Elle possède en revanche toute une série de suffixes (c'est une langue agglutinante) qui sert à exprimer l'orientation dans l'espace des acteurs, des événements et des processus.
- 16 Maintenant, il ne suffit pas de mettre en lumière cette articulation du passé ancestral au territoire. Encore faut-il mettre en évidence les processus par lesquels se construit la fabrique de l'histoire et donc la fabrique de l'ancestralité dans les Andes au moment de l'intrusion espagnole. Pour dégager quelques éléments de réponse, il convient d'abord de cerner les capacités d'action de l'ancêtre sur le monde et en particulier sur la collectivité à laquelle il est lié. À ce sujet, les premiers documents coloniaux sur l'intendance des terres et les rapports missionnaires fournissent des données relativement précises que je résumerai.

- 17 Au moment de la chute de l'Empire inca, l'un des traits caractéristiques de cet ensemble régional était l'organisation des populations en *ayllu*. L'*ayllu* désignait une collectivité associée à une unité territoriale dont les membres partageaient des obligations économiques et rituelles en vertu de leur ascendance à un ancêtre commun putatif. Cet ancêtre commun était considéré comme le maître des ressources collectives, c'est-à-dire les terres cultivables et les sources d'eau associées au territoire. L'accès à ces ressources collectives était subdivisé en autant de segments hiérarchiques internes à la collectivité également désignés par le terme d'*ayllu*. Comme je l'ai évoqué, l'ancêtre était réputé avoir émergé d'une cavité géologique avant de constituer un nouveau territoire, généralement par la guerre, exploitable par sa descendance.
- 18 Les travaux du philologue Gérard TAYLOR ont démontré que le lien unissant l'ancêtre fondateur et sa descendance était contenu dans la notion de *kamay* qui désignait l'action d'insuffler une force vitale à un réceptacle qui devenait animé par ce transfert d'énergie. Chaque catégorie locale d'animaux, de plantes ou de minéraux possédait sa propre source d'énergie en la forme d'un ancêtre prototype chargé de leur procréation et de leur multiplication. Ces entités étaient désignées par le terme de *Kamaq*, littéralement « celui qui insuffle la force vitale ». Dans cet univers, les ancêtres fondateurs d'*ayllu* étaient la source de l'essence vitale de leur progéniture humaine. Ce principe avait également la particularité d'être fluctuant. Il pouvait dépérir à la source et mettre en danger la vigueur des êtres vivants qui lui était associée. Les hommes se devaient donc de nourrir leur ancêtre afin d'assurer le flot continu d'énergie vitale dont dépendait leur prospérité. Un ancêtre affamé était un ancêtre affaibli et contrarié qui laissait se propager une multitude d'afflictions et de maladies. Gérard TAYLOR note par exemple dans les récits des Andes centrales du XVI<sup>e</sup> siècle (Huarochiri) que les ancêtres « sont définis en termes de capacité relative en tant que *camac*. Certains sont très *camac*, d'autres moins, d'autres encore sont en pleine déchéance » (1974 : 234). Inversement, la prospérité d'un *ayllu* était le signe ostentatoire de la vitalité de son *kamaq*. C'est pourquoi, sans doute, le champ sémantique de *kama-* s'étend également à des notions d'autorité et de commandement.
- 19 Enfin, le bien-être des ancêtres ne reposait pas uniquement sur leur nourrissage. Leurs descendants assuraient également leur intégrité physique et protégeaient à cet effet leur enveloppe corporelle de tous sévices. C'est ici que nous commençons à cerner le processus d'ancestralisation des individus exceptionnels. Les documents de l'époque coloniale répertorient deux formes d'incarnation ancestrale dans les Andes : les êtres lithomorphosés (décrits notamment dans le texte de Bernabé COBO) et ce que les missionnaires ont décrit comme « le culte généralisé aux morts », c'est-à-dire les ancêtres momifiés. En effet, les cadavres de certains chefs de guerre, et notamment ceux des souverains incas, recevaient un traitement particulier. Ils étaient desséchés généralement par déshydratation naturelle en altitude et préservés de la sorte de toute détérioration putride. Ils étaient ensuite alimentés quotidiennement et participaient aux affaires collectives de l'*ayllu* par la voix d'un porte-parole. Ils prenaient également part à plusieurs festivités annuelles au cours desquelles leurs exploits étaient publiquement contés.
- 20 Or là où les colons n'ont vu que des pratiques idolâtres hétéroclites adressées à ces dépouilles morbides et aux différents éléments de la nature, l'analyse ethnohistorique révèle une construction locale de l'ancestralité. Plus particulièrement, l'étude du lexique vernaculaire du XVI<sup>e</sup> siècle portant sur les notions de personne, de substance

vitale et sur leur processus de transformation met en évidence que la momification des individus exceptionnels n'était qu'une étape dans un *continuum* où la forme d'ancestralité la plus permanente était l'incarnation géologique dans le paysage.

- 21 Je résume ici une série de travaux, notamment par Bruce MANNHEIM, Frank SALOMON et Catherine ALLEN qui signalent que l'existence d'un individu était conçue à travers une métaphore végétative où le corps d'un nouveau-né était perçu comme charnu, mou, mobile et se développant rapidement comme une jeune pousse. Puis, avec le temps, le corps s'endurcit plus lentement pour finalement se décharner à la vieillesse et devenir statique telle la graine de semence. Si tous les individus traversaient la vie par ces étapes, seuls certains d'entre eux possédaient des qualités si exceptionnelles qu'ils recevaient un culte après leur mort impliquant la préservation de leur corps. Et effectivement, le terme vernaculaire désignant le corps momifié de l'ancêtre guerrier était le même terme (*malki*) qui désignait le plant de végétal semé par l'homme et destiné à produire des fruits.
- 22 Quant à l'ancrage sensible du récit de vie des ancêtres fondateurs, il allait de pair avec la pérennisation de leur corps. Il me semble que ce phénomène s'articulait pour la première fois au cours des secondes funérailles. Les chroniques espagnoles qui compilent l'histoire dynastique inca affirment qu'il était formellement interdit de raconter les agissements du roi de son vivant comme il était défendu de prononcer son nom. À sa mort, les membres influents de son *ayllu* se regroupaient pour décider si le défunt méritait que ses actions soient consignées. S'il n'avait pas augmenté le domaine royal, s'il s'était montré fainéant ou craintif, son règne tombait dans l'oubli. En revanche, d'après le chroniqueur CIEZA DE LEON, s'il s'était montré « valeureux et bon gouverneur de son royaume sans avoir perdu les provinces que son père lui avait laissées (...) il était permis et ordonné que soient composés des chants en son honneur ». Il fallait alors au moins un an pour que son corps soit entièrement décharné. Au terme de cette période, ses secondes funérailles étaient l'occasion de commémorer les actions du défunt par un pèlerinage de quinze jours. À cette occasion, hommes et femmes de la noblesse inca déambulaient dans Cuzco et ses alentours pour parcourir un à un les sites que le défunt avait fréquentés de son vivant. Les participants visitaient « les terres que le défunt avait semées et moissonnées », ainsi que les lieux « où il avait fait halte » et « où il s'était assis de son vivant » (Juan de BETANZOS). Par ailleurs, les participants transportaient avec eux des objets qui avaient appartenu au défunt (vêtements, armes et outils agricoles) et à chaque fois qu'ils rejoignaient un nouveau site, ils s'emparaient de l'un de ces objets et interpellaient le mort (ce qui était interdit de son vivant) pour lui rappeler les exploits qu'il avait accomplis avec ces objets sur ces lieux.
- 23 Ainsi, l'ancrage physique du chef guerrier dans la topographie et l'énonciation de son récit de vie constituait l'étape ultime d'un processus d'ancestralisation par lequel il investissait le territoire de l'empreinte pérenne de sa prospérité. Dès lors, ses descendants devaient périodiquement assurer le maintien de sa force vitale par des dépôts d'offrande et des actions rituelles de revitalisation de son corps qui assuraient ensemble le bien-être de la collectivité issue de lui-même. Le temps de ses exploits fondateurs et le temps présent de sa descendance se trouvaient condensés dans cet espace. La topographie andine formait ainsi un réseau connecté d'ancêtres qui ne constituait pas seulement un théâtre de l'histoire locale, mais également une cartographie des affaires politiques où chaque *ayllu* donnait à voir son réseau d'alliance



à travers la réalisation d'offrandes régulières et à travers la récitation du récit de vie de leur ancêtre dans lequel étaient évoquées les actions de ses alliés et affins.

- 24 Comme l'indique le document des années 1560, cette fabrique de l'historicité andine perdura plusieurs décennies après la conquête espagnole, bien que les politiques d'éradication de l'idolâtrie aient progressivement transformé ces dispositifs techniques et les pratiques rituelles qui lui étaient associées. Cette fabrique de l'historicité perdura malgré l'imposition de l'écrit par les colons comme seule technique légitime de l'enregistrement de l'histoire des groupes sociaux andins, technique par ailleurs largement adoptée par les élites locales. Enfin, elle perdurera sans faire la part belle aux faits d'histoire des Espagnols. Aujourd'hui, encore de nombreuses populations andines emploient des techniques complexes de récitation du passé ancestral de leur communauté en mobilisant des éléments de la topographie environnante. Comprendre tout à la fois la persistance et les transformations de cette forme d'historicité locale appelle à un essai d'histoire régressive. Cet agenda de travail attirera, je l'espère, l'attention des ethnohistoriens actuels. Je vous remercie de votre attention (*Applaudissements*)
- 

## RÉSUMÉS

Cette communication revisite un objet classique de l'anthropologie historique des Andes, celui du culte des ancêtres à l'aube de la période coloniale. À partir d'une discussion sur les apports méthodologiques et théoriques de Nathan Wachtel à ce dossier, je propose d'aborder la fabrique des ancêtres comme un dispositif à part entière de la production de l'histoire et du territoire.

## AUTEUR

ISABEL YAYA

LISST-Centre d'anthropologie sociale