

Université Toulouse 2- Jean Jaurès
Institut Pluridisciplinaire pour les Études sur les Amériques à
Toulouse

Master mention Civilisations, Cultures et Sociétés
Parcours Espaces, sociétés, cultures dans les Amériques

**FEMMES ET MYTHES DANS LE MONDE
ANDIN PERUVIEN PREHISPANIQUE**
ROLE ET PLACE DES FEMMES DANS LES RECITS GUERRIERS
LA CONSTRUCTION D'ARCHETYPES



Mémoire de 2^{ème} année présenté par :
Johane Sikora

Sous la direction de :
Patrick Lesbre

Année Universitaire 2018-2019

Illustration de couverture :

Anonyme, «El Gran Nusta Chanancoricoca. [A]buela de los doze Yngas destos Reinos del Peru», XVIIIème siècle, Museo Inca de la Universidad de San Antonio Abad, Cuzco.



Université Toulouse - Jean Jaurès

**Institut Pluridisciplinaire pour les Études sur les Amériques
à Toulouse (IPEAT)**

**Master mention Civilisations, Cultures et Sociétés
Parcours Espaces, sociétés, cultures dans les Amériques**

**FEMMES ET MYTHES DANS LE MONDE
ANDIN PERUVIEN PREHISPANIQUE
ROLE ET PLACE DES FEMMES DANS LES RECITS GUERRIERS
LA CONSTRUCTION D'ARCHETYPES**

Mémoire de 2^{ème} année présenté par :
Johane Sikora

Sous la direction de :
Patrick Lesbre

Année Universitaire 2018-2019

REMERCIEMENTS

Je souhaiterais remercier mon Directeur de recherche, Monsieur Lesbre, pour avoir accepté de me superviser cette année encore, pour avoir pris le temps de lire ce long travail et pour avoir émis des suggestions afin de l'améliorer et l'amener à ce qu'il est aujourd'hui.

Je remercie mon tuteur, Monsieur Barboza Tello, lors de mon séjour à l'Université d'Alcalá de Henares, en Espagne, pour avoir proposé certaines références.

Je remercie également Monsieur Contel, pour faire partie des membres du jury.

Je remercie ma mère pour ses relectures multiples et ses encouragements, mais aussi le reste de ma famille pour son soutien constant.

Je remercie Franck pour m'avoir relue, motivée et redonné confiance lors des moments difficiles, David pour m'avoir également aidée, et mes autres amis Robin et Florent pour s'être intéressés à mon travail.

Je remercie enfin Julia, qui m'a accompagnée dans cette aventure et a été d'un grand appui moral.

TABLE DES MATIERES

<i>REMERCIEMENTS</i> -----	3
<i>TABLE DES MATIERES</i> -----	4
<i>TABLE DES ILLUSTRATIONS</i> -----	6
<i>INTRODUCTION</i> -----	9
<i>CHAPITRE 1. REFLEXIONS THEORIQUES SUR LE MYTHE, LE GENRE ET LES CONCEPTS DANS LES ANDES</i> -----	19
I. Le concept de mythe -----	19
1. Définition, usage et types -----	20
2. Caractéristiques et structuralisme -----	22
3. Mythe et Histoire -----	25
II. Le Genre et son rapport au dualisme, à la tripartition et la quadripartition dans les Andes -----	28
1. Définition, sexe, rôle et identité de genre -----	29
2. Opposition, complémentarité et dualisme -----	32
3. Tripartition et quadripartition -----	35
<i>CHAPITRE 2. FEMMES, MYTHES ET SOCIETES DE LA COTE NORD (100 – 800 AP. J.C)</i> -----	41
I. La culture Moche -----	44
II. La représentation de la féminité dans les arts -----	46
1. La Céramique et les thèmes récurrents -----	47
2. Le Personnage C ou figure de la prêtresse -----	51
III. Tombes et prêtresses guerrières -----	60
1. Les prêtresses de San José de Moro -----	60
2. La Dame de Cao -----	67
<i>CHAPITRE 3. FEMMES, MYTHES ET SOCIETES DES ANDES SEPTENTRIONALES ET CENTRALES (800 – 1532 AP. J.C)</i> -----	75
I. Le conflit entre Casharaca et Casharunto, un mythe Chachapoyas des Andes amazoniennes -----	75
1. Le mythe -----	77
2. Les protagonistes et la guerre divine entre les sexes -----	78
3. Les lieux et l'explication du paysage -----	80
4. Traces archéologiques -----	83
II. Tutayquire et la sœur de Chuquisuso, un mythe de Huarochiri dans les Andes Centrales -----	85
1. Le mythe -----	86
2. Les protagonistes et le rôle de la femme -----	88
3. La délimitation du territoire et l'équilibre agricole -----	91

III. Autres récits de femmes non-incas ayant participé à des conflits-----	92
1. Les Canas -----	93
2. Les Chachapoyas -----	96
3. Les femmes <i>curacas</i> et <i>Capullanas</i> -----	100
 <i>CHAPITRE 4. FEMMES, MYTHES ET SOCIETE INCA (1200 – 1532 AP. J.C)</i> -----	 107
I. Le Mythe des frères Ayar et de la guerre contre les Chancas -----	109
1. Les différentes versions du mythe des frères Ayar-----	109
2. Les rôles féminins -----	113
3. Chañan Coricoca et le mythe de la Guerre contre les Chancas-----	117
 II. La figure de la femme guerrière et son iconographie -----	 119
1. La construction de deux archétypes féminins-----	119
2. L’iconographie de Mama Huaco et de Chañan Cori Coca, femmes guerrières-----	124
 III. La Coya, femme au pouvoir politique et militaire-----	 135
1. L’influence des cheffes des <i>panacas</i> et <i>huacas</i> -----	135
2. Les décisions stratégiques et résolutions de conflits par la Coya -----	142
3. La participation des femmes dans les batailles réelles et symboliques-----	148
 IV. Le système parallèle de hiérarchisation et l’idéologie de conquête inca-----	 152
1. La hiérarchie genrée des peuples, entre groupes conquérants et conquis-----	153
2. Les <i>Acllas</i> , symbole de la domination sexuelle, ethnique et sociale-----	155
 <i>CONCLUSION GENERALE</i> -----	 160
 <i>ANNEXES</i> -----	 175
 <i>BIBLIOGRAPHIE</i> -----	 189

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Figure 1. Trialité à composante masculine-féminine (Rostworowski, <i>Estructuras andinas del poder</i> , 1983, p.78).....	36
Figure 2. Trialité Qollana, Payan et Kayaw du pouvoir politique et religieux inca (schéma de l'auteur).....	38
Figure 3. Relations Yanantin et Masintin au sein d'une famille (schéma de l'auteur).....	39
Figure 4. Organisation quadripartite du genre (schéma de l'auteur).....	40
Figure 5. Carte montrant le relief de la Cordillère des Andes.	43
Figure 6. Différentes cultures préhispaniques selon leur zone géographique et la chronologie.	44
Figure 7. Carte montrant l'aire d'influence Moche sur la côte nord du Pérou, avec les principaux sites archéologiques retrouvés.	46
Figure 8. Céramique de type vase sculpté, représentant une femme assise montrant son vagin surdimensionné, référencée ML004426, Musée de Larco, Lima.....	49
Figure 9. Céramique de type bouteille avec cou et anse en étrier, avec représentation sculptée d'un homme mort entouré de deux femmes mortes dont une lui touchant le pénis, Référencée ML004350, Musée de Larco, Lima.	50
Figure 10. Figurine en céramique représentant un personnage anthropomorphe féminin avec des traits surnaturels (prêtresse), référencée ML013881, Musée de Larco, Lima.	53
Figure 11. Céramique de type bouteille avec cou et anse en étrier, avec représentation d'un personnage féminin avec des traits surnaturels (prêtresse ou déesse) navigant sur un radeau, Référencée ML002304, Musée de Larco, Lima.....	54
Figure 12. Photographie, surf avec un caballito de totora à Huanchaco, par Banksrapid, 2012.	55
Figure 13. En haut : Céramique de type bouteille avec cou et anse en étrier, avec représentation d'une scène de cérémonie de sacrifice Moche, référencée ML010847, salle 7, vitrine 68, Musée de Larco, Lima.	56
Figure 14. En bas : Dessin reproduisant la scène représentée sur la céramique. Auteur inconnu, Musée de Larco, Lima.....	56
Figure 15. Dessin représentant la scène du sacrifice Moche, présent sur une céramique, par Donnan McClelland, Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia del Perú, Lima.	59
Figure 16. Carte de la Vallée de Jequetepeque avec l'indication des sites associés aux différentes périodes de la culture Moche.	61
Figure 17. Plan général des monticules et aires fouillées entre 1991 et 2007 dans le complexe archéologique de San José de Moro.....	62
Figure 18. Photographies de la Tombe MU 41 appartenant à la Première Prêtresse et d'une céramique de type coupe à pied conique retrouvée à l'intérieur et ressemblant à celle de la scène iconographique de la cérémonie du Sacrifice.	64
Figure 19. Photographie de la tombe MU 1045 appartenant à la Prêtresse du Transitionnel montrant la présence de nombreuses céramiques dans les niches et autour des cadavres centraux et reconstitution de son contenu.	65

Figure 20 A gauche : Photographie de la tombe MU 1242 montrant la présence des offrandes dans l'antichambre et l'absence de la prêtresse dans le cercueil de la chambre. A droite : Photographie et reconstitution d'une plaque de cuivre présente dans la chambre funéraire et représentant la prêtresse avec une coiffe à panaches et des serpents.	66
Figure 21. Photographie de la vue générale de la Tombe MU 615, le Mausolée collectif des prêtresses et Reconstitution de son contenu.	66
Figure 22. Carte du complexe archéologique el Brujo (annotations de l'auteur).	67
Figure 23. Photographies des fresques colorées de Huaca Cao Viejo (Archive Fondation Wiese). En haut à gauche : Terrasse inférieure de la façade principale représentant des prisonniers de guerre dénudés et attachés. En haut à droite : Premier niveau de la seconde terrasse de la façade principale représentant des prêtres. En bas à gauche : Second niveau de la seconde terrasse de la façade principale représentant le dieu décapiteur Ai Apaec avec des attributs de poulpes, crabe ou araignée et reconstruction de l'image d'Ai Apac présent sur la façade, d'après un modèle trouvé sur une frise de la Huaca de la Luna (en bas au centre, illustration de Luis de la Vega). En bas à droite : Autre élément de fresque présente sur les murs et représentant Ai Apaec avec des attributs de félins, de poulpes et étant entouré de condors et de serpents.	68
Figure 24. Equipe de chercheur en train d'enlever les couches superposées du fardeau.	70
Figure 25. Reproduction des motifs se trouvant sur le bras tatoué de la Dame de Cao et photographie du bras de la momie, Franco Jordán.	71
Figure 26. Comparaison des attributs du personnage D le sacerdote guerrier et les artefacts retrouvés dans la tombe de la Dame de Cao démontrant son rôle en tant que souveraine Photographies du complexe archéologique El Brujo et Fondation Wiese.	72
Figure 27. Reconstitution en taille réelle de la Dame de Cao et de son visage à l'aide d'une numérisation et modélisation 3D de son crâne, faite par une équipe de spécialistes du complexe archéologique El Brujo et de la fondation Wiese, et prêtée pour l'exposition « Le Pérou avant les Incas » présentée au musée du quai Branly - Jacques Chirac à Paris. Photographie de Jean-Pierre Dalbéra, février 2018.	73
Figure 28. Carte montrant l'aire d'influence Chachapoyas, dans les Andes amazoniennes du Pérou, avec les principaux sites archéologiques retrouvés.	76
Figure 29. Capture de la carte interactive 3D de Google Maps permettant de voir le Cerro de Santa Clara et Cerro Barreta de Kuélap (annotations de l'auteur).	81
Figure 30. Photographie de la forteresse de Kuélap, vue sur le Torrón.	84
Figure 31. Capture Google Maps de la carte de la province de Huarochirí et lieux présents dans le mythe.	86
Figure 32. A gauche : Carte du Corregimiento de Canas et Canches dessinée en 1786 par le géographe Pablo José Oricaín. A droite : Carte des seigneuries aymaras dans le sud des Andes centrales, au XVIème siècle, réalisée par l'anthropologue Thérèse Bouysse-Cassagne en 1987.	94
Figure 33. Carte montrant la localisation de la province de Cañete, dans la région de Lima, au Pérou et des principaux sites archéologiques guarco de la Vallée.	101
Figure 34. Carte montrant l'emplacement de la région de Piura au Pérou et capture de Google Maps montrant de quelques sites de Piura où l'on a noté la présence de <i>Capullanas</i>	102
Figure 35. Cartes représentant l'expansion du territoire inca dans le temps.	108

Figure 36. A gauche: Guamán Poma de Ayala, <i>Primer corónica y buen gobierno</i> , Dessin 103, f.264 [266]. Les idoles des Incas: Inti, Uana Cauri, Tambo Toco, Pacari Tampo. A droite: Murúa, <i>Historia General del Pirú</i> , 1987, livre 1, f.19r [1616].....	113
Figure 37. Organisation symbolique et hiérarchique du Tawantinsuyu (schéma de l’auteur).	123
Figure 38. A gauche : Peinture coloniale anonyme, représentant une princesse inca, vers 1800, Denver Art Museum. A droite : Peinture coloniale anonyme, représentant la Coya Mama Huaco Ocllo, vers 1835-1845, Cuzco, Pérou.....	125
Figure 39. Peinture coloniale anonyme représentant « El gran ñusta Chañan Cori Coca, abuela de los doze Yncas de estos reinos del Peru », XVIIIème siècle, Museo Inka de la UNSAAC.	128
Figure 40. Différentes représentations des félins arc-en-ciel provenant des cultures Lambayeque, Moche et Recuay. Le dernier date du XVIIe siècle.....	129
Figure 41. Photographie de différents types de macana incas et détail d’une macana à embout étoilée 2016, par El amio peru.	130
Figure 42. Dessin de l’iconographie d’un kero provenant de la Collection d’Orihuela Yábar’s, représentant un champ de bataille entre Incas et Chancas, retravaillé par Luis Ramos Gómez à partir du travail réalisé par Manuel Chávez bailón.....	133
Figure 43. Dessin du champ supérieur d’un kero représentant la défense du Cuzco par les Inkas contre les Chancas, provenance inconnue, XVIIe-XVIIIe siècle?, bois et résine, Museo Inka de la UNSAAC.	133
Figure 44. Dessin d’un champ supérieur de kero (pièce MOMAC 3896), provenance inconnue, XVIIe-XVIIIe siècle ?, bois et résine, Museo Inka de la UNSAAC.	133
Figure 45. Dessin du champ supérieur d’un kero (pièce 3896/58), provenance inconnue, XVIIIe-XVIIIe siècle ?, bois et résine, Museo Inka de la UNSAAC.	134
Figure 46. Guamán Poma de Ayala, <i>Primer corónica y buen gobierno</i> , Dessin 25, f.86, 1615. Le premier Inca: Mango Capac Ynga.	134
Figure 47. Lazos genealógicos que unen los fundadores de las parentelas reales, según el corpus Las Casas, Román, y Gutiérrez (Isabel Yaya, “Hanan y Hurin: historia de un sistema estructural inca”, <i>Bulletin de l’Institut français d’études andines</i> , 2013).	136
Figure 48. Liste officielle des Incas et de leur <i>panacas</i> (Rostworowski, <i>Estructuras andinas del poder</i> , 1983, p.140).	136
Figure 49. Guamán Poma de Ayala, <i>Primer corónica y buen gobierno</i> , Dessin 117, f.298 [300], 1615. Les Vierges élues ou aqllakuna.	156

INTRODUCTION

Les différentes cultures dispersées sur l'immense territoire andin que les Espagnols ont rencontré dès le début du XVIème siècle étaient alors pour la plupart dominées par la civilisation inca et régies par un complexe système d'organisations et de relations sociales.

Contrairement aux peuples de Mésoamérique, ils ne connaissaient pas d'écriture, même glyphique, mais se servaient de motifs et de représentations figuratives sur les tissus et les céramiques, ainsi que de quipus, pour mémoriser les informations d'une grande importance, comme les moments clés de leur histoire, réelle ou cosmogonique.

La connaissance et l'interprétation de leur histoire et de leur fonctionnement a donc pu se faire à travers les découvertes archéologiques et les études anthropologiques sur les groupes de populations actuels qui ont su conserver un mode de vie traditionnel malgré l'adaptation nécessaire face aux changements provoqués par la conquête espagnole et la colonisation. Cependant, l'étude des chroniques et documents coloniaux constitue la source majeure permettant de trouver des traces et informations sur les traditions indigènes révolues ou encore existantes.

En effet, dès les premières décennies de domination européenne, les écrits laissés par les chroniqueurs espagnols, métis et andins, qui ont eu pour objectif de retranscrire l'histoire de ces civilisations et d'expliquer leurs cultures et leurs institutions en se basant sur l'accumulation d'enquêtes, de témoignages des natifs et de l'imposante tradition orale fondée sur les poèmes, les chants, les récits et les

mythes, ont permis de rassembler et d'obtenir une grande base de données. Les documents d'archives, dont les procès contre l'idolâtrie, et les correspondances ne font pas exception.

Cependant, du fait de la mentalité européenne et patriarcale de l'époque, ils se sont concentrés sur un récit masculin et n'ont que très peu parlé de l'importance des femmes, ou ne l'ont fait que dans le cadre d'un rapport de subordination qui dans l'Ancien Monde correspondait davantage à un rôle assumé par le genre « inférieur » ou « subalterne »¹. C'est pourquoi le manque d'informations à leur sujet ne signifie pas qu'elles n'étaient pas omniprésentes et nécessaires dans les concepts andins, et qu'elles n'ont pas eu une place influente au sein même de la religion, de la politique, de l'économie et de la société, le genre n'étant pour eux qu'une construction culturelle.

Ce phénomène n'est pourtant pas nouveau, ni étonnant, puisque qu'on le retrouve en tout temps et à travers le monde. Michelle Perrot, historienne française écrivait que l'invisibilité des femmes, souvent assignées à l'espace privé domestique, a été imposée par la domination masculine, en raison de leur sous-valorisation et l'idée selon laquelle elles étaient indignes d'un discours². Cet intérêt limité et ce silence explique alors l'absence et la faiblesse des traces laissées à leur égard, bien qu'elles aient également participé et influencé le cours de l'histoire de l'humanité.

L'écriture de l'« Histoire d'en bas » ou l' « Autre Histoire »³, dont celle des femmes, et la révision de l'histoire officielle n'est pas une tâche facile, bien qu'elle soit nécessaire pour la compréhension complète des sociétés. Mais la prise de conscience de celles-ci en tant que genre et individus dans toute sa diversité a suscité un nouvel intérêt pour l'étude de leur condition à travers le temps et l'espace, bien

¹ Il existe cependant des exceptions à cette règle générale puisque par exemple, de nombreux explorateurs ou chroniqueurs comme Jorge de Espira (allemand), Juan de Castellanos, Gonzalo Jiménez de Quesada, Diego de Ordás, Jerónimo Dortal, Francisco de Orellana, Carvajal, Gonzalo Fernández de Oviedo, etc, écrivirent au sujet de l'existence des supposées Amazones, puissantes femmes guerrières et indépendantes, qui exerçaient un certain pouvoir, même sur les hommes des territoires avoisinants (Nous l'évoquerons de nouveau plus tard, cf. *Infra*, p.13, Introduction).

² PERROT Michelle, dans la présentation de la quatrième édition de GUARDIA Sara Beatriz, *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*, 2013 [1985], Lima, pp.10-11, [en ligne]. Disponible sur : <http://bdigital.unal.edu.co/47326/1/9786124649806.pdf>.

³ Wikipédia, "Histoire d'en bas", catégorie historiographie, s.d., [en ligne]. Disponible sur : https://fr.wikipedia.org/wiki/Histoire_d%27en_bas.

qu'il existe parfois plus de questions que de réponses. En effet, l'étude des mentalités et des relations humaines entre les hommes et les femmes, en particulier quand cette étude est réalisée plusieurs siècles après et à partir de sources documentaires pas toujours fiables n'est pas aisée⁴.

Ces études de genre⁵ peuvent s'inscrire dans le groupe des études sur la subalternité - c'est-à-dire l'autre, celui dont on ne parle pas, auquel on ne s'intéresse pas, qui n'a qu'une importance secondaire et que l'on considère inférieur⁶, - qui visent à réintégrer et rendre leur place aux individus ignorés et oubliés, quel que soit le domaine des sciences humaines et sociales dans lequel la recherche a lieu, comme l'histoire, la sociologie, l'anthropologie, la psychologie et psychanalyse, l'économie, les sciences politiques, etc.

Dans le contexte latino-américain, et plus particulièrement du Pérou et des Andes, plusieurs auteurs, principalement Rostworowski, Silverblatt, Hernández Astete, Pease, Parsinnen, Zuidema, Millones et Lemlij ont permis dès les années 1980 de questionner cette histoire masculinisée et d'apporter des réponses sur le rôle et la place des femmes dans leurs sociétés respectives. La nouvelle approche et la prise en compte des principes de dualité, opposition et complémentarité a également permis une meilleure lecture et analyse des chroniques.

L'oeuvre *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*, écrite et publiée pour la première fois par Sara Beatriz Guardia en 1985, autre grande auteure de ce mouvement, dont les premières pages sont dédiées à un questionnement précis sur l'évolution de la condition des femmes dans l'Ancien Pérou, a permis une première approche importante pour la réalisation de ce mémoire. Dès le premier chapitre, la

⁴ GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, Lima, p.10.

⁵ TEIXIDO Sandrine, LHERETE Héloïse et FOURNIER Martine, « Les gender studies pour les nul(-le)s », *Sciences Humaines*, n° 157, février 2005. Mise en ligne en septembre 2011, [en ligne]. Disponible sur : https://www.scienceshumaines.com/les-gender-studies-pour-les-nul-le-s_fr_27748.html.

⁶ La langue française, Dictionnaire français, «Subalterne», s.d. [en ligne] Disponible sur : https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition-subalterne/#Etymologie_de_subalterne; Larousse en ligne, Dictionnaire français, «Subalterne», s.d. [en ligne] Disponible sur : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/subalterne/74999?q=subalterne#74149>, Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), Lexicographie, «Subalterne », s.d. [en ligne] Disponible sur: <https://www.cnrtl.fr/definition/subalterne>.

chercheuse se demande en effet si elles étaient « ¿Débiles e indefensas desde siempre?»⁷.

Elle explique que le très ancien culte de la fertilité, connu à travers le monde, était associé à la « Grande Mère », vénérée comme origine de la vie et comme possible créatrice de toute vie humaine, à l'image de la femme, alors divinisée⁸. Les femmes étaient de plus les seules progénitrices dans un contexte où les conditions de survie étaient difficiles, ce qui leur aurait donné du pouvoir et de la responsabilité, car la vie des enfants dépendait d'elle. Elles auraient également eu une grande indépendance et mobilité en raison du rôle économique qu'elles ont joué en tant que plus importantes fournisseuses d'alimentation (cueillette) et elles n'auraient perdu ce statut que lorsque la division du travail a été accentuée.

Tout cela n'impliquait pas forcément une systématique subordination ou oppression de l'homme. De même, l'auteur continue, en évoquant le fait que l'absence de la majorité des hommes⁹, lors du temps de chasse ou de conflit avec d'autres groupes, laisse impensable que ce soient des femmes faibles et sans défense qui soient restées seules à la tête et à la charge des enfants et du groupe. Il n'y a par ailleurs aucune raison de prétendre que les femmes n'aient pas pu participer au même titre que les hommes à ces activités, et à la « lutte pour la survie » car le manque de trace ne signifie pas son inexistence¹⁰.

L'histoire a en effet montré que les femmes ont toujours été prêtes au sacrifice et à la lutte pour défendre leurs intérêts, quels qu'ils soient. Courage, force et détermination ne sont pas le propre de l'homme, ni même des caractéristiques

⁷ GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, Lima, p.13. Il s'agit du titre de la première sous partie de son chapitre I, « La mujer en las culturas del antiguo Perú ».

⁸ GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, Lima, p.13.

⁹ Il ne faut pas oublier que les hommes d'une communauté forment un groupe hétéroclite composé des plus jeunes, des adultes et des plus âgés. Ceux qui n'étaient pas en capacité de participer à la chasse ou à la guerre, que ce soit pour des raisons physiques ou traditionnelles (si par exemple, une activité était réservée aux adultes, à l'élite, etc), restaient avec les femmes. Il ne faut donc pas se tromper et considérer que l'ensemble et donc la totalité des hommes du groupe partait.

¹⁰ GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, Lima, p.14. Cependant, il semble que cette idée soit développée dans un contexte général et ne soit pas utilisée dans le cadre d'une étude spécifique aux Andes. C'est pourquoi nous pouvons nous demander si les traditions andines actuelles conservent une participation des femmes à des activités comme le *chaco*, « la chasse » en quechua. Une étude de terrain approfondie et comparative (sur plusieurs communautés), que nous n'avons pas pu réaliser, serait nécessaire pour tenter d'y répondre correctement. Nos connaissances limitées ne répondraient cependant que, aux premiers abords, cela ne semble pas être le cas.

viriles. Les femmes en sont également capables, même si la plupart de leurs actions sont restées dans l'ombre. Celles dont nous parlons deviennent alors sources de mythes et légendes, car ceux qui ont raconté leurs exploits, influencé les courants de pensées patriarcaux, n'ont su décrire autrement le comportement « exceptionnel et surprenant » de ces femmes censées représenter le sexe « faible et inférieur »¹¹.

Plusieurs auteurs assurent que le développement de l'agriculture et de la propriété privée a provoqué un changement transcendantal dans la condition des femmes et de leur objectivisation et progressive subordination, de manière inséparable aux transformations économiques et à la formation des classes sociales¹². Selon d'autres, en réaction à cette progressive et agressive domination masculine, des sociétés exclusivement dirigées et défendues par des femmes seraient ainsi nées, et le phénomène des « Amazones » se serait ensuite répandu dans les esprits¹³.

Le terme, faisant clairement référence à la mythologie grecque, est ainsi utilisé pour désigner tout groupe de femmes guerrières et sociétés de femmes dérogeant aux modèles établis par la société occidentale, en vivant notamment à l'écart des hommes et n'ayant avec eux que des rapports occasionnels¹⁴. Mais cette image, fantasmée et mythifiée pose des problèmes à l'heure de consulter les sources, et de savoir si ces groupes ont réellement existé ou ont été imaginés et utilisés pour accentuer le caractère épique des récits de découvertes et de conquêtes européennes.

Le mouvement baroque, apparu vers la fin du XVIème siècle en Europe, a fortement influencé la littérature et nous semble dans un certain degré posséder un lien avec la vision idéalisée et amplifiée des femmes « sauvages » et guerrières. En effet, ce style esthétique plutôt persuasif, cherche à surprendre et à stupéfier en

¹¹ Certains chroniqueurs admettent cependant le courage de certaines femmes espagnoles présentes lors de différentes conquêtes, mais les présentent également comme des cas extraordinaires. Parmi ces femmes, on retrouve par exemple, Mencía Calderón, veuve de Juan de Sanabria, qui lors de l'expédition pour le Río de la Plata menée par son fils, dirigea la cinquantaine de femmes qui les accompagnait et Inés Suárez, accompagnant Pedro de Valdivia lors de la conquête du Chili (GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, Lima, p.87).

¹² GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, Lima, p.16 (d'après ENGELS Federico, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, 1957, Buenos Aires); SILVERBLATT Irene, *Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Archivos de Historia Andina, n°10, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1990, Cuzco.

¹³ JORDÁN Álvaro, «Las Amazonas», *Academia.edu*, mise en ligne en mai 2016, p.2. Version Word, [en ligne]. Disponible sur : https://www.academia.edu/25535018/Las_Amazonas.

¹⁴ JORDÁN, «Las Amazonas», 2016, p.2.

montrant l'étonnant, le magnifique, le sublime, l'exhibition, mais aussi le laid, le bizarre, l'étrange, l'insolite, le monstrueux, etc. L'objectif n'est pas d'écrire un récit descriptif et réaliste mais une « fiction menteuse » avec des artifices fantaisistes, de la mythification et de l'illusion¹⁵.

Lope de Vega, un des plus célèbres écrivains du Siècle d'or espagnol a notamment participé à l'expansion du mythe de la femme sauvage et agreste grâce à certains de ses personnages féminins. Ses caractéristiques sont multiples : une personne un peu robuste, qui ressemble parfois à un homme et possède une grande force¹⁶, courageuse et audacieuse, qui se consacre à des tâches rudes¹⁷, est d'une dangereuse agressivité¹⁸, éventuellement armée d'un arc et de flèches, qui déteste les hommes, les enlève et les oblige à entretenir des relations sexuelles avant de les tuer¹⁹, etc. On se retrouve ainsi devant le mythe antique de l'inquiétude fondamentale de l'homme devant la femme, c'est-à-dire de la peur primitive de l'homme sans défense devant la femme dévoreuse²⁰.

C'est pourquoi, si la présence théorique ou réelle de femmes dites Amazones est enregistrée depuis l'Antiquité à nos jours en Asie Mineure, en Bohême, en Afrique, en Grèce, et dans le monde entier²¹, il faut prendre des précautions quant à l'origine et le contexte de réalisation des sources écrites utilisées, particulièrement si elles sont anciennes. En Amérique, leurs traces sont référencées dans quatre zones géographiques: Les Antilles, le fleuve Amazones, l'ouest du Mexique et la province de los Llanos dans le Nouveau Royaume de Grenade par Christophe Colomb, Hernán Cortés, Francisco de Orellana et autres conquistadores²². Qu'en est-il alors dans les Andes et le Pérou ? Les femmes ont-elles eu l'occasion de combattre ?

¹⁵ MARINO Adrian, « Essai d'une définition de la notion de «baroque littéraire» », *Baroque*, n° 6, 1973, p.15. Mise en ligne en mars 2013, [en ligne]. Disponible sur: <http://journals.openedition.org/baroque/414>.

¹⁶ BARTRA Roger, «Las mujeres salvajes del Siglo de Oro, bellos monstruos de la naturaleza», *El mito del Salvaje*, Partie 2: El Salvaje artificial, Chapitre V, 1997, México, p.115.

¹⁷ BARTRA, «Las mujeres salvajes del Siglo de Oro», 1997, México, p.113.

¹⁸ BARTRA, «Las mujeres salvajes del Siglo de Oro», 1997, México, p.110.

¹⁹ BARTRA, «Las mujeres salvajes del Siglo de Oro», 1997, México, p.114.

²⁰ BARTRA, «Las mujeres salvajes del Siglo de Oro», 1997, México, p.113.

²¹ JORDÁN, «Las Amazonas», 2016, p.2; LUNA Lola G., «Las amazonas en América», *Boletín Americanista*, n°32, 1982, Barcelona, p. 284 [en ligne]. Disponible sur : <http://www.lolagluna.com/publicaciones/articulos/Amazonas.pdf>.

²² LUNA, «Las amazonas en América», 1982, Barcelona, p. 285.

Alors que le mémoire de première année de master avait pour objectif de démontrer et revaloriser le pouvoir fondamental de la Coya, femme principale de l'Inca, dans l'organisation et l'équilibre du Tawantinsuyu, en tant que figure à la fois indépendante et complémentaire de son époux, celui de cette année cherche une fois de plus, comme on le comprend, à nuancer la version patriarcale de l'histoire et la vision trop répandue d'une totale subordination des femmes préhispaniques, mais en s'intéressant cette fois au rôle que les femmes ont pu avoir dans un domaine à prédominance bien masculine : la guerre.

Lors de notre recherche, nous emploierons une approche multidisciplinaire qui se base sur des sources diverses, propres aux domaines de l'archéologie, de l'anthropologie et de l'histoire. Les études récentes et spécialisées sont d'une grande aide pour élargir l'analyse et la réflexion puisqu'il est important de ne pas prendre pour complètement acquises les informations provenant des chroniques que nous utiliserons, en particulier pour l'étude des mythes andins dans lesquels on retrouve la présence de femmes étant liées de près ou de loin à des actes belliqueux.

La sélection des chroniques utilisées se justifie notamment parce qu'elles ont été écrites dans les cinquante premières années qui suivent la conquête du Pérou, ce qui implique qu'une grande partie des natifs interrogés ont pu connaître le régime inca antérieur. La mémoire encore récente, permet ainsi de dévoiler au mieux l'histoire, les pratiques et les modes de vie des individus d'un territoire marqué par des interactions politiques, économiques, sociales et culturelles complexes.

Ces chroniques présentent pourtant des similitudes et des variations, car elles sont également le fruit de l'influence du contexte personnel de leurs auteurs, leurs intentions, etc. Il s'agit de celles de Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615), de Martín de Murúa, *Historia General del Perú* (1616), de Juan de Betanzos, *Suma y narración de los Incas* (1551), de Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú: El señorío de los Incas* (1553), d'Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales* (1609), et de Pedro Sarmiento de Gamboa, *Historia General Llamada Índica* (1572).

Nos objectifs étant de nuancer la version masculine de l'histoire et la vision générale d'une complète subordination de la femme, redéfinir la place de la femme préhispanique dans un domaine à prédominance masculine, la guerre, et analyser le rôle des femmes dans les mythes guerriers, nos questions sont basées sur l'utilisation de ces mythes pour définir la place des femmes dans la société, et par extension son accès au pouvoir. Peut-on établir un lien entre récits mythiques et réalité historique ? De quelle manière les mythes andins construisent-ils des archétypes féminins ? En quoi cela influence-t-il la perception et l'évolution de la place et du rôle des femmes dans le domaine belliqueux ? Cela aura pour but de consolider, confirmer ou non les idées préconçues suivantes.

La hiérarchisation sexuelle, ethnique et sociale des femmes semble se renforcer progressivement aux temps incas puis durant la conquête espagnole où elles deviennent presque totalement subordonnées alors que dans certaines cultures et ethnies andines antérieures, peu à peu conquises par ces Incas, certaines femmes exerçaient un pouvoir politique et religieux plus important. Il faut cependant faire attention à distinguer les statuts sociaux d'origine de ces femmes : celles possédant du pouvoir pouvant être issues des hautes classes, de l'élite et non pas des classes plus modestes. Il existe évidemment certaines exceptions, qui ont pu échapper à cette généralité puisque certaines zones sont encore de nos jours très clairement matriarcales.

Les rares fois où des femmes guerrières sont mentionnées dans l'Histoire décrite par les chroniques, leur rôle est embelli afin de renforcer le caractère exceptionnel et mythique, ainsi que les valeurs/caractéristiques normalement attribuées aux hommes par les européens²³. Cependant, les mythes originaux, réappropriés ou créés par les Incas, en particulier les mythes guerriers, pouvaient déjà présenter certains éléments visant à former certains archétypes de femmes, notamment celui de la femme forte, indépendante, et courageuse qui peut avoir un

²³ Nous pouvons évoquer de nouveau la reconnaissance et mention exceptionnelle de certaines femmes espagnoles lors d'épisodes de conquêtes, telles Inés Suarez au Chili. Cependant, nous ne traiterons pas de ce thème puisque nous avons voulu nous concentrer sur les femmes andines péruviennes et préhispaniques comme nous l'avons indiqué dans le titre de ce travail.

rôle politique intérieur et extérieur (conquête) ou celui de la femme domestique, subordonnée et obéissante qui s'occupe du foyer et des enfants.

L'existence de femmes guerrières est exceptionnelle et bien qu'acceptée n'est pas institutionnalisée. Elle a lieu au sein de groupes où les femmes de l'élite avaient un certain pouvoir et la capacité de former des armées et établir des stratégies. Les femmes du « commun » accompagnent leurs maris et s'occupent principalement de l'entretien des ressources et des camps ainsi que du soin des blessés. Mais certaines femmes de l'élite doivent rester pour exercer le pouvoir local, qu'elles le possèdent personnellement ou à travers leur mariage avec les chefs locaux qu'elles doivent alors remplacer en leur absence. Les femmes peuvent également avoir un rôle symbolique et rituel dans les cérémonies guerrières. D'autres, au contraire, subissent davantage la hiérarchie sexuelle et patriarcale en devenant notamment une récompense ou un objet d'échange lors de la formation d'alliances entre conquis et conquérants.

Dans ce mémoire, nous souhaitons méditer sur le concept de mythe et de genre dans les Andes avant d'aborder plus précisément différents exemples. En raison du temps accordé et de la faiblesse des sources écrites rencontrées nous avons cependant dû faire une certaine sélection et réduire le nombre de sociétés et de mythes étudiés²⁴. Nous pensons cependant garder une certaine cohérence en traitant les différents thèmes par contexte géographique et chronologique, et en essayant de créer un parallèle entre chaque mythe et les fondations archéologiques et anthropologiques pouvant correspondre, sans pour autant prétendre prouver l'authenticité historique de son contenu.

Dans un premier chapitre, nous porterons une réflexion théorique sur le concept de mythe, sur sa définition, ses caractéristiques et son usage, sur le structuralisme et le lien entre mythe et histoire. Puis nous aborderons le concept de genre dans les Andes, ainsi que les concepts d'opposition et de complémentarité liés au genre se retrouvant dans la dualité, la triadité et la quadrialité.

²⁴ Nous aurons l'occasion dans ce travail de traiter des Moches, des Chachapoyas, des Huarochirí, des Canas, des femmes Capullanas et des Incas.

Dans un deuxième chapitre, nous étudierons les Moches (100-800 ap. J.C.) de la côte nord et leur vision sur le pouvoir des femmes et leur présence en contexte de guerre en ouvrant en premier lieu sur une brève présentation de leur culture, puis en prolongeant sur leur façon de représenter la féminité dans l'art et la céramique, et en particulier la figure du personnage mythique « C ». Enfin, nous aborderons les sources archéologiques funéraires, à travers les tombes des prêtresses de San José de Moro, et la tombe de la Dame de Cao.

Dans un troisième chapitre, la première zone à laquelle nous nous intéresserons sera celle des Andes septentrionales en abordant un mythe amazonien cosmogonique sur un conflit entre deux divinités de sexe opposé. Puis dans un second temps nous maintiendrons notre attention sur un mythe provenant des Andes centrales qui constate l'intervention d'une femme dans l'expansion de Huarochirí. Enfin nous évoquerons quelques traces de femmes ou groupes de femmes ayant gouverné et/ou combattu contre les Incas apparaissant dans les récits des chroniques.

Le quatrième et dernier chapitre concernera les deux mythes majeurs présents dans une des plus grandes sociétés des Andes centrales, les Incas (1200-1532 ap. J.C.). Il s'agit du mythe des frères Ayar et de la guerre contre les Chancas où les femmes occupent une place particulière, et surtout où deux d'entre elles sont des guerrières. Nous en profiterons pour aborder le thème des femmes possédant un pouvoir politique et parfois même militaire du temps des Incas, puis ensuite, le thème du système parallèle de hiérarchisation sexuelle et de conquête.

Enfin, lors de la conclusion, nous ferons un rappel sur les éléments qui nous ont semblés les plus intéressants et pertinents lors de cette recherche et nous profiterons pour ouvrir brièvement sur certains thèmes propres à l'époque de la conquête et de la colonisation, liés au questionnement du mémoire présent, soit par la présence des femmes et leurs rôles lors du contexte belliqueux, comme la rencontre particulière des Espagnols avec des femmes armées, la réactualisation du mythe des Amazones, et la transformation des figures féminines majeures en vierges guerrières apocalyptiques.

CHAPITRE 1. REFLEXIONS THEORIQUES SUR LE MYTHE, LE GENRE ET LES CONCEPTS DANS LES ANDES

Avant d'aborder et d'analyser les mythes sélectionnés, il nous semble important et même indispensable de porter une réflexion théorique sur les notions qui nous intéressent particulièrement, autrement dit, celle du mythe et celle du genre, car leur compréhension nous servira d'ancrage pour la réalisation de ce mémoire. S'il n'existe pas de définition unique et définitive pour chacun de ces termes, en raison des multiples divergences chez les spécialistes des sciences sociales qui se sont penchés sur la question, un certain consensus peut cependant être trouvé si l'on décide de prendre en considération les différentes idées qui ressortent le plus souvent dans leurs explications, qu'elles soient opposées ou complémentaires. Notre travail dans ce premier chapitre, loin d'être exhaustif, visera donc à offrir un aperçu général des caractéristiques et concepts étant rattachés au mythe et au genre.

I. Le concept de mythe

Cette première partie sera consacrée au concept de mythe. Il s'agit de comprendre ce qu'est un mythe, dans quel contexte est-ce que l'on peut appeler un récit un mythe et quel usage peut-on en faire. Une rapide mise au point critique sur le structuralisme des mythes, souvent utilisé en anthropologie, sera également réalisée. Pour terminer, nous réfléchirons sur le lien entre mythe et histoire.

1. Définition, usage et types

En règle générale, le mythe se définit comme étant un récit traditionnel racontant des faits non consignés par l'histoire, mettant en scène des personnages imaginaires ou basés sur une réalité historique idéalisée et transformée par la légende²⁵. Il peut donc altérer les qualités personnelles d'une personne ou d'une chose, en lui en donnant d'autres, ou en les rendant plus exceptionnelles, permettant de lui donner plus de valeur. Mais un mythe peut également être une personne, chose ou fait reconnu dont le prestige surpasse d'autres semblables, au point de s'être converti en modèle et d'être entré dans l'histoire²⁶.

De plus, le récit mythique peut présenter des êtres représentant de manière symbolique une force physique, métaphysique, philosophique ou sociale et être l'expression allégorique d'une idée abstraite permettant d'exposer une théorie ou une doctrine sous une forme imagée, et qui va permettre à des individus isolés ou des communautés de conformer leurs sentiments d'identités, leurs aspirations, leurs valeurs, leurs manières de penser et de se comporter²⁷.

C'est pourquoi la mythologie, formée de plusieurs de mythes, est une part importante de la religion et de la cosmogonie d'un peuple ou d'une culture, c'est-à-dire l'ensemble de récits et de croyances visant à donner une explication à l'origine, la raison d'être et l'évolution de toute chose, de la plus simple à la plus complexe. Même s'ils ne possèdent pas de preuves historiques, les mythes sont considérés comme vrais et valides dans la culture d'où ils proviennent, même si des êtres fantastiques et divins en sont protagonistes, car à travers les croyances, l'irrationnel devient réel²⁸. La crainte de certains phénomènes naturels inexplicables s'amointrit en même temps que le respect et l'admiration à leur égard s'agrandit car l'essence du

²⁵ Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), Lexicographie, «mythe», s.d. [en ligne] Disponible sur: <https://www.cnrtl.fr/definition/mythe>; SEVILLA María U. H., TOVAR Liulval M. et ARRÁEZ BELLY Morella, « El mito: la explicación de una realidad », *Laurus*, Universidad Pedagógica Experimental Libertador, vol. 12, n° 21, 2006, Caracas, pp.123, [en ligne]. Disponible sur: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=76102110>

²⁶ COELHO Fabian, «Mito», *Significados.com*, mai 2019, [en ligne]. Disponible sur: <https://www.significados.com/mito/>; SEVILLA, TOVAR et ARRÁEZ BELLY, «El mito», 2006, Caracas, p.123.

²⁷ CNRTL, Lexicographie, «mythe»; RAFFINO María Estela, « mito », *Concepto.de*, mars 2019, [en ligne]. Disponible sur: <https://concepto.de/mito/>.

²⁸ COELHO, «Mito», mai 2019; PÉREZ PORTO Julián, «Mito», *Definicion.de*, 2008, [en ligne]. Disponible sur: <https://definicion.de/mito/>; RAFFINO, «mito», mars 2019.

phénomène acquiert une signification déterminée, une symbolique²⁹. Le mythe se construit ainsi à travers la raison, les émotions et l'imagination des hommes devant les problèmes et les doutes et devient l'une des plus grandes forces unificatrices de la civilisation car il se connecte ensuite à toutes les activités humaines, le langage, la poésie, l'art, et même la pensée historique³⁰.

Puisqu'ils questionnent les choses qui dominent le monde, qu'elles soient de nature cosmique, religieuse, économique, familiale ou politique, ils apportent des connaissances souvent plus allégoriques que scientifiques mais servent surtout de justification et de « moule », en même temps qu'ils « lavent les promoteurs de toute faute » ou d'origine construite par la violence³¹. Ils sont même considérés comme un « reflet » de l'organisation de la société dans laquelle ils s'inscrivent³². Par ailleurs, associés à la religion et aux rites, ils commémorent, répètent et renforcent par l'expérience les fondements culturels des peuples, accompagnent la vie spirituelle et sociale des individus et de la collectivité, à des fins idéologiques et politiques³³. Ils servent donc à conformer de manière logique, quelle que soit l'échelle, les identités, les aspirations, les valeurs, les concepts, les pensées et les comportements, comme nous l'avions déjà évoqué.

Leurs contenus se sont transmis de manière orale ou écrite de générations en générations survivant ainsi à travers les siècles et répondent à des questions fondamentales et existentielles de différentes natures. Leur étude permet de discerner plusieurs types ou catégories selon les sujets dont ils se préoccupent. On retrouve ainsi les mythes cosmogoniques qui expliquent l'origine du monde, les mythes théogoniques qui traitent des dieux et les mythes anthropologiques des hommes sur la Terre, mais également les mythes fondateurs des cultures et des nations, les mythes étiologiques qui expliquent les êtres, les choses, les techniques et les

²⁹ SEVILLA, TOVAR et ARRÁEZ BELLY, «El mito», 2006, pp.123-124.

³⁰ SEVILLA, TOVAR et ARRÁEZ BELLY, «El mito», 2006, pp.125-126.

³¹ GUERIN Michel, « Qu'est-ce qu'un mythe ? », *La pensée de midi*, n° 22, mars 2007, p.97, [en ligne]. Disponible sur : <https://www.cairn.info/revue-la-pensee-de-midi-2007-3-page-93.htm>.

³² LOZADA PEREIRA Blithz, « Mito, tiempo y política en la cultura andina », *Academia.edu*, s.d., p.91, [en ligne]. Disponible sur:

https://www.academia.edu/19523249/Mito_tiempo_y_pol%C3%ADtica_en_la_cultura_andina.

³³ GUERIN, « Qu'est-ce qu'un mythe ? », mars 2007 p.98 ; LOZADA PEREIRA, «Mito, tiempo y política», s.d., pp.91-92; SEVILLA, TOVAR et ARRÁEZ BELLY, « El mito », 2006, Caracas, p.127.

institutions. Enfin, les mythes peuvent être scatologiques s'ils sont associés à l'idée de fin du monde et moraux s'ils traitent du bien et du mal³⁴.

2. Caractéristiques et structuralisme

Lorsqu'il s'agit d'analyser les mythes et d'établir leurs caractéristiques, plusieurs grands noms reviennent souvent, en raison des travaux qui ont marqué et grandement influencé à échelle internationale, les sciences humaines et sociales ainsi que les courants de pensées intellectuelles. Parmi eux se trouvent Claude Lévi-Strauss, anthropologue et ethnologue français à qui l'on doit le développement du structuralisme dans les années 1950 et Mircea Eliade, grand historien des religions comparées, mythologue, philosophe et spécialiste de la manifestation du sacré. Ils ont ainsi établi plusieurs constats.

Le mythe, qui traite narrativement de questions existentielles et universelles de l'humanité comme la création des choses ou l'origine des traditions, est constitué par des contraires dit irréconciliables³⁵ -tels la création et la destruction, la vie et la mort, les dieux et les hommes, ou le bien et le mal- qui définissent les pôles philosophiques, éthiques, politiques et religieux de la culture qui les a créés et qui sont le résultat de l'expérience sociale et humaine.

Il exprime les désirs que le héros essaie de satisfaire, des perversions, des craintes et permet néanmoins la réconciliation de ces contraires pour mettre fin à l'inquiétude ou créer un certain sentiment d'harmonie, de justice, de paix, de stabilité et de sécurité³⁶. De plus, dans de nombreux cas, le ou les protagonistes principaux présentent des particularités qui les rapprochent des héros de la littérature classique, à travers une aptitude exceptionnelle voire surhumaine, un exil, un exploit, ou une expérience d'amour³⁷.

³⁴ COELHO, «Mito», mai 2019; PÉREZ PORTO, «Mito», 2008.

³⁵ Dans les Andes, ces catégories dites irréconciliables coexistent et sont complémentaires. Elles peuvent même exister au sein d'une même entité. LOZADA PEREIRA, « Mito, tiempo y política », s.d., p.99.

³⁶ ÁLVAREZ JUNCO José, *Historia y mito. Saber sobre el pasado o cultivo de identidades*, Universidad Complutense de Madrid, 2011, Madrid, p.4, [en ligne]. Disponible sur: [https://www.ucm.es/data/cont/docs/35-2019-02-04-3-2013-10-09-Lecci%C3%B3n%20Inaugural%202011-2012%20\(%C3%81lvarez%20Junco\).pdf](https://www.ucm.es/data/cont/docs/35-2019-02-04-3-2013-10-09-Lecci%C3%B3n%20Inaugural%202011-2012%20(%C3%81lvarez%20Junco).pdf).

³⁷ RAFFINO, «mito », mars 2019; «El mito », *Concepto.de*, décembre 2018, [en ligne]. Disponible sur: <https://concepto.de/el-mito/>; ÁLVAREZ JUNCO, *Historia y mito*, 2011, Madrid, p.4.

Les codes culturels tels que l'astronomie, la météorologie, la cosmologie, la zoologie, la botanique, la technologie et autres codes liés au sens (visuels, acoustiques, olfactifs, gustatifs et tactiles) sont également importants pour leur élaboration, puisqu'ils ont une valeur éducative³⁸. Le temps mythique peut être cyclique, en spirale, linéaire, en suspens et même combiner ces formes de manière complexe. Il relie simultanément le passé, le présent et l'avenir³⁹, et peut le faire à travers les rites car son contenu est considéré comme sacré et véridique. Par le rite, l'histoire du mythe est réactualisée. Cependant, si chaque rite a un mythe, l'inverse n'est pas toujours vrai⁴⁰.

Parce qu'il a traditionnellement été transmis de manière orale depuis les temps anciens, le mythe a indubitablement subi certaines modifications, entraînant la création de plusieurs variantes dans ses détails et donc de versions du mythe. La mise par écrit de ces mythes offre les mêmes conséquences⁴¹. Tant que le mythe sera transmis, de nouvelles versions apparaîtront. C'est cet ensemble qui définit et donne de l'intérêt au mythe, et non pas la version originale ou authentique qu'il sera par ailleurs, impossible de trouver⁴².

La manière de raconter propre à chaque personne, les différentes tournures de phrases, l'omission ou le rajout de détails est ce qui refaçonne sans cesse le mythe, même si la base de son histoire reste la même. Si le mythe est le récit de quelque chose qui a été vu, le raconter, c'est déjà déformer selon sa propre perception ce qui

³⁸ TAIPE CAMPOS Néstor Godofredo, «Los mitos. Consensos, aproximaciones y distanciamientos teóricos», *Gazeta de Antropología*, n°20, juin 2004. Version PDF, p.21, [en ligne]. Disponible sur: https://www.researchgate.net/publication/28075036_Los_mitos_Consensos_aproximaciones_y_distanciamientos_teoricos.

³⁹ LEVI-STAUSS Claude, « The Structural Study of Myth », *Myth: a Symposium, Journal of American Folklore*, vol. 78, n° 270, oct.-déc. 1955. Traduit avec quelques compléments et modifications par Elizabeth Benware, version PDF, p.4, [en ligne]. Disponible sur: <http://www.ali-aix-salon.com/Claude%20Levi-Stauss%20La%20structure%20des%20mythes.pdf>.

⁴⁰ SÁNCHEZ GARRAFA Rodolfo, «¿Que es el mito?», *Revista Antropologica del Departamento de Ciencias Sociales*, Pontificia Universidad Católica del Perú, vol. 1, n° 1, mars 1983, Lima, p.20, [en ligne]. Disponible sur: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/antropologica/article/view/6302>; SEVILLA, TOVAR et ARRÁEZ BELLÍ, « El mito: la explicación de una realidad », 2006, Lima, p.125; TAIPE CAMPOS, «Los mitos», juin 2004, p.22.

⁴¹ RAFFINO, «El mito», décembre 2018; PÉREZ PORTO, «Mito», 2008.

⁴² SÁNCHEZ GARRAFA, «¿Que es el mito?», mars 1983, Lima, p.21; TAIPE CAMPOS, «Los mitos», juin 2004; LEVI-STAUSS, «La Structure des Mythes», s.d., p.10 et p.12.

s'est réellement passé. Mais comme le disait également Lévi-Strauss « *le mythe reste mythe aussi longtemps qu'il est perçu comme tel* »⁴³ et:

*La valeur du mythe comme mythe persiste, en dépit de la pire traduction. Quelle que soit notre ignorance de la langue et de la culture de la population où on l'a recueilli, un mythe est perçu comme mythe par tout lecteur, dans le monde entier. La substance du mythe ne se trouve ni dans le style, ni dans le mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans l'histoire qui y est racontée*⁴⁴.

La confrontation des différentes versions existantes d'un mythe, qui doivent toutes être considérées de la même valeur⁴⁵, permet de dégager une certaine structure de celui-ci, puisqu'il est constitué d'un système symbolique avec une logique propre et cohérente et d'éléments aux relations multiples, dont la syntaxe peut être lue de manière synchrone-diachronique et paradigmatique⁴⁶. C'est ce qu'on appelle le Structuralisme. Mais comment peut-on l'expliquer aux non-initiés plus simplement ?

Le mythe est un discours, c'est pourquoi il est composé d'unités constitutives. Lévi-Strauss, qui l'avait dans un premier temps comparé au langage et à la parole, définit ces unités au niveau de la phrase courte qui décrit un fait, et explique que la présence de relations de même nature au sein d'un groupe de phrases forme de plus grosses unités, appelées « mythèmes »⁴⁷. Mais c'est seulement sous forme de combinaisons de tels « paquets de relations » que les unités constitutives obtiennent une fonction signifiante⁴⁸.

Gilbert Durand, autre spécialiste connu pour ses travaux sur l'imaginaire et la mythologie, définit le mythe comme un ensemble d'images dont chaque mot peut renvoyer à plusieurs significations cumulatives⁴⁹. Le niveau le plus élevé d'une unité constitutive serait alors celui de la symbolique ou de l'archétype, qui réunit à

⁴³ LEVI-STAUSS, « La Structure des Mythes », s.d., p.10.

⁴⁴ LEVI-STAUSS, « La Structure des Mythes », s.d., p.4.

⁴⁵ LEVI-STAUSS, « La Structure des Mythes », s.d., p.10.

⁴⁶ SÁNCHEZ GARRAFA, « ¿Que es el mito? », mars 1983, Lima, p.20; LOZADA PEREIRA, « Mito, tiempo y política », s.d., p.92.

⁴⁷ HUBNER Patrick, « Structure du mythe », *Babel*, n°1, 1996, pp.7-21. Mise en ligne en mai 2013, version PDF, p.2, [en ligne]. Disponible sur : <http://journals.openedition.org/babel/3126>; LEVI-STAUSS, « La Structure des Mythes », s.d., p.5.

⁴⁸ LEVI-STAUSS, « La Structure des Mythes », s.d., p.6.

⁴⁹ HUBNER, « Structure du mythe », mai 2013, pp.5-6, d'après DURAND Gilbert, « Introduction de l'archétypologie générale » *Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire*, 1960.

l'intérieur d'une même relation deux schèmes inverses, un schème étant le résultat d'une représentation (image, expérience ou concept) combiné à une action⁵⁰.

La lecture se fait de manière synchronique en prêtant à chaque unité une attention précise, de manière diachronique en s'intéressant à l'ordre d'apparition dans le récit, la mise en place et l'évolution dans le temps, et de manière paradigmatique en examinant les thèmes, les relations et le choix des mots eux-mêmes⁵¹. La recherche de relations et d'oppositions entre ces unités, ainsi que la comparaison des différentes versions du mythe permet ainsi de discerner les éléments les plus significatifs et de dégager la structure du mythe, ce qui peut aider à en comprendre la signification⁵².

Cependant, une critique doit être faite quant au structuralisme en tant que doctrine, dont nous n'avons pas parlé, mais qui semble chercher une certaine universalité et un certain déterminisme de la condition et de la pensée humaine, et qui a justement tendance à oublier l'humain et la multiplicité des paramètres du milieu dans lequel celui-ci se trouve et évolue. Un mythe préserve son sens et sa force parce qu'il apparaît dans un contexte précis, c'est pourquoi notre utilisation du structuralisme sera plus opportune en tant que simple aide méthodologique.

3. Mythe et Histoire

Revenir sur ce qui définit un mythe, c'est aussi comprendre ce qui le différencie de l'histoire et ce qui le relie néanmoins à celle-ci. Le mot en lui-même, qui vient du grec *mythos* (μῦθος) signifie « conte », « fable », « légende », « mythe », « parole », « récit » et décrit donc tout discours en général. Mais il se distingue d'une part du *logos* (λόγος) qui prend le sens de « discours et parole basé sur la raison et la logique », et d'autre part de l'histoire, dont le terme vient quant à lui d' *historia* (ιστορία), qui désigne une « enquête », une « connaissance acquise par son

⁵⁰ HUBNER, « Structure du mythe », mai 2013, p.7.

⁵¹ HUBNER, « Structure du mythe », mai 2013, p.3 et p.6.

⁵² HUBNER Patrick, « Structure du mythe », mai 2013, p.3.

intermédiaire », ou « l'étude des faits et des événements du passé » et *d'istor* (ἵστωρ), signifiant « sagesse » ou « témoin »⁵³.

Deux types de discours se discernent donc, de par leur méthodologie. Celui du mythe, « à chaud »⁵⁴, qui laisse libre cours tant au récit historique modifiable, idéalisé et embelli que l'imagination pour expliquer le monde, les premières générations d'hommes et ce qu'il y avait avant eux, dans un espace-temps disparu. Il naît dans un milieu possédant un mode de pensée propre et un comportement religieux envers sa relation avec le passé et la mémoire, ignorant parfois le temps linéaire et la successivité historique et privilégiant l'idée et la croyance d'un retour à l'origine par sa remémoration, ce qui rend son discours davantage efficace⁵⁵.

Celui de l'histoire, « à froid », examine, considère, vérifie chaque information, à la recherche de la plus fiable authenticité pour répertorier et comprendre les événements passés avant de les diffuser⁵⁶. Cependant, l'histoire n'est pas dépourvue de mythes, puisque dans de nombreuses cultures, ils constituent l'essence même de leur commencement et de leur évolution. Si les fondements de mythes manquent de preuves et de traces archéologiques, cela ne signifie pas qu'une part de vérité historique ne s'y dissimule pas. Seulement, l'histoire ne prendra pas pour acquis son contenu comme on a longtemps cru à leur véracité. Elle sera obligée de prêter attention aux données fantastiques et à l'embellissement qui les caractérisent pour discerner et trier les informations sur lesquelles elle peut se fier, et du moins, laisser la présomption du doute.

L'origine de l'histoire est même le mythe, il en est le prédécesseur. L'histoire se définit comme une discipline académique dont la finalité et la connaissance et l'interprétation des événements humains du passé. Ses deux premières exigences sont d'analyser avec critique les informations empiriques pour s'assurer de leur véracité, et de justifier convenablement le schéma explicatif qui donne un sens à ces données.

⁵³ GUERIN, « Qu'est-ce qu'un mythe ? », mars 2007, p.93 ; HUBNER Patrick, « Structure du mythe », *Babel*, n°1, 1996. Mise en ligne en mai 2013, version PDF, p.1, [en ligne]. Disponible sur : <http://journals.openedition.org/babel/3126>.

⁵⁴ Pour reprendre les termes de Michel Guérin, membre de l'Institut universitaire de France, professeur des universités (département des arts plastiques et sciences de l'art, université de Provence), écrivain et philosophe.

⁵⁵ GUERIN, « Qu'est-ce qu'un mythe ? », mars 2007 pp.95-96.

⁵⁶ GUERIN, « Qu'est-ce qu'un mythe ? », mars 2007 p.96 et p.102.

Cependant, malgré cette recherche de garantie, l'écriture de l'histoire sera toujours interprétative et aura toujours l'aspect d'une construction littéraire pouvant manquer d'objectivité, car elle se présente comme une narration du passé également soumise à un contexte culturel spécifique⁵⁷.

La modernisation et le renforcement de la science en tant que méthode sûre pour acquérir des connaissances a en réalité transformé la vision que les hommes avaient sur les mythes. Les nouvelles valeurs critiques ainsi que les explications rationnelles ont donné un sens péjoratif au terme de mythe, lui accordant une force plus liée à l'imagination et à la foi qu'à des faits concrets et vérifiables. La recherche de la véracité a ainsi conduit à la mise en doute des mythes existants et à l'abandon de ce qui faisait une grande partie de l'identité des peuples⁵⁸. Mais un mythe reste un mythe, il se renforce et touche la vie sociale et culturelle quand les forces dites intellectuelles et éthiques faiblissent et perdent en notoriété. Pensée mythique et pensée rationnelle ont toujours été en conflit, mais c'est cette force et cette capacité de se raviver qui a permis à la première de survivre face à la seconde depuis les temps primitifs jusqu'à nos jours⁵⁹.

Les mythes apportaient de la stabilité et de la sécurité aux sociétés car ils permettaient d'acquérir une identité en reliant les individus aux autres dans un récit continu et cohérent, ainsi qu'une estime de soi grâce aux valeurs et exploits attribués à leurs ancêtres. Le lien émotionnel avec le passé, même s'il n'a pas été vécu en personne est fortement intériorisé, au point d'avoir été transmis à travers le temps et l'espace, en étant reformulé et adapté selon les besoins. L'universalité des thèmes témoigne bien des questionnements fondamentaux propres à la condition humaine et sociale. L'histoire, qui reprend un grand nombre d'aspects de ces histoires mythiques mais les rend plus « scientifiques » en les questionnant, en légitimant ou en délégitimant certaines propositions politiques, religieuses, économiques et sociales, est donc également une partie essentielle de la culture humaine⁶⁰.

⁵⁷ ÁLVAREZ JUNCO, *Historia y mito*, 2011, Madrid, p.3.

⁵⁸ RAFFINO, «El mito», décembre 2018; «mito», mars 2019.

⁵⁹ SEVILLA, TOVAR et ARRÁEZ BELLY, «El mito», 2006, Caracas, p.136.

⁶⁰ ÁLVAREZ JUNCO, *Historia y mito*, 2011, Madrid, pp.5-6.

Dans les Andes et de nos jours, les mythes et la cosmogonie sont ainsi toujours profondément ancrés dans les croyances et les habitudes de vie de ses habitants, même s'ils ont connu un syncrétisme en raison de l'introduction des thèmes, des traditions, de la religion et d'autres mythes propres à la culture véhiculée et soumise par les conquistadors à leur arrivée il y a de cela plusieurs siècles. Les chroniques en sont témoins, dès le XVIème siècle. C'est ce dont il faut être conscients quand on les lit et les étudie. Mais les mythes andins témoignent d'un discours visant à justifier un ordre donné, théoriser et expliquer le monde et les sociétés, et le processus par lequel celles-ci se sont construites et ont acquis des limites géopolitiques propres⁶¹.

Si l'utilisation de la raison et de preuves est nécessaire pour notre connaissance du passé, et que la limite entre mythe, légende et histoire vraisemblable doit être fixée afin d'écarter toute information non fondée, une histoire qui oublie complètement les mythes n'est pas concevable. Car bien qu'ils soient incontestablement marqués par l'exagération, l'embellissement et le fabuleux, ils sont une raison de la manière dont les peuples ont écrit leur propre histoire et ont survécu, car ils continuent de remplir certaines fonctions. La différence tient du fait de croire ou non en eux⁶².

II. Le Genre et son rapport au dualisme, à la tripartition et la quadripartition dans les Andes

Cette seconde partie portera son attention sur le concept de genre ainsi que sur ceux du dualisme, de la symétrie, de l'oppositon, du tripartisme et de la quadripartition andines dans leur acceptation genrée. Si dans un premier temps nous donnerons une définition générale de ce qu'est le genre afin de comprendre le rapport et la différence avec le sexe, l'identité et le rôle social, dans un second temps nous le recontextualiserons en montrant son lien avec les concepts d'opposition et de

⁶¹ LOZADA PEREIRA, «Mito, tiempo y política», s.d., p.105.

⁶² ÁLVAREZ JUNCO, *Historia y mito*, 2011, Madrid, p.46.

complémentarité se retrouvant dans la dualité andine mais également dans les organisations tripartites et quadripartites. Cela nous permettra d'y apporter une meilleure attention lorsque nous la retrouverons dans les mythes étudiés.

1. Définition, sexe, rôle et identité de genre

Apparu dans les années 1950 dans les travaux du psychologue et sexologue John Money, la notion de genre ne se popularise pourtant qu'à la fin des années 1970⁶³ grâce aux travaux du psychologue Robert Stoller pour comprendre la séparation entre le corps et l'identité, et la sensation d'appartenir à un sexe particulier⁶⁴ En effet celui-ci écrit « *l'identité de genre commence avec le savoir et la réalisation, consciente ou inconsciente, que l'on appartient à un sexe et non à un autre* »⁶⁵. Qu'est-ce donc que le « sexe » et pourquoi doit-on le différencier du « genre », alors que les deux termes coexistent et sont étroitement liés ?

Si l'on prend sa définition, le sexe est l'« *ensemble des éléments cellulaires, organiques, hormonaux etc., qui différencient l'homme et la femme et qui leur permettent de se reproduire* » et l'« *ensemble des caractères physiques qui différencient, dans une espèce, les individus mâles et femelles* »⁶⁶. Il s'agit donc d'une caractéristique biologique, génétique, anatomique, physiologique et morphologique qui permet d'organiser les êtres vivants et les individus en leur attribuant l'une ou l'autre des deux catégories existantes (femme/femelle et homme/mâle).

Le terme genre, qui provient de l'anglais *gender*, permet quant à lui de désigner « *l'un ou l'autre des deux sexes (homme et femme), surtout lorsqu'on tient compte des différences sociales et culturelles plutôt que des différences biologiques* » et « *le fait ou la condition d'appartenir ou de s'identifier à un genre particulier* »⁶⁷.

⁶³ FEMENIAS Maria Luisa, « Penser et montrer la violence : catégories et modalités », *Caravelle*, n°102, 2014, pp.21-36. Mise en ligne en août 2014, [En ligne]. Disponible sur : <http://journals.openedition.org/caravelle/735>.

⁶⁴ TEIXIDO, LHERETE et FOURNIER, « Les gender studies pour les nul(-le)s », 2011.

⁶⁵ STOLLER Robert, « Sex and gender: The development of masculinity and femininity », *Hogarth*, 1968, p. 9-10.

⁶⁶ Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), Lexicographie, « Sexe », s.d. [en ligne] Disponible sur: <https://www.cnrtl.fr/definition/sexe>.

⁶⁷ Oxford dictionaries en ligne, « gender », s.d., [en ligne] Disponible sur : <https://www.lexico.com/en/definition/gender>.

L'identité de genre se définit donc par l'expérience personnelle et psychologiquement, selon le degré d'adhésion aux différentes catégories. Le sexe est alors considéré comme une donnée innée et naturelle, en contraposition avec le genre, qui est lui un acquis construit par un processus historique et social propre à chaque individu (même si certains débats actuels affirment que le sexe serait déjà un construit culturel)⁶⁸.

Si chaque individu possède sa part de masculinité ou de féminité, certains peuvent être androgynes, ou s'identifier à une multiplicité d'identités autres que l'idée d'être un homme ou une femme, pouvant être différente de l'identité sexuelle et biologique. Cependant, dans la plupart des sociétés, le genre est une organisation binaire normative où l'individu doit respecter et être conforme à un certain nombre de règles et de conventions sociales établies pour définir le comportement, le rôle et les responsabilités attribués et attendus pour chaque sexe⁶⁹.

Les sociétés définissent ainsi les catégories de femmes, d'hommes, de sexe, de sexualité et les notions de féminin, de masculin, de féminité et de masculinité⁷⁰. En ce sens, le genre correspondrait davantage aux définitions se trouvant dans les dictionnaires français, permet également d'entendre le terme comme étant l'«*ensemble de traits communs à des êtres ou à des choses caractérisant et constituant un type, un groupe, un ensemble* » mais également une « *manière d'être de quelqu'un; comportement, attitude ; allure de quelque chose* »⁷¹.

Si l'on reprend les idées de J. Butler, le genre peut ainsi être considéré comme un discours performatif⁷² et le rôle de genre, selon, Robert Stoller comme « *la conduite déclarée que l'on montre en société, le rôle qu'on joue, notamment vis-à-vis des autres* »⁷³. De nombreux facteurs tels que l'ethnie, la culture, les coutumes, la

⁶⁸ FEMENIAS, « Penser et montrer la violence », 2014.

⁶⁹ Organisation mondiale de la santé, « Genre, femmes et santé », s.d., [en ligne]. Disponible sur : <https://www.who.int/gender/whatisgender/fr/>.

⁷⁰ Institut Émilie du Châtelet pour le développement et la diffusion des recherches sur les femmes, le sexe et le genre (IEC), « Le concept de genre », s.d., [en ligne]. Disponible sur : <http://www.institutemilieduchatelet.org/le-genre>.

⁷¹ Larousse en ligne, Dictionnaire français, «genre», s.d. [en ligne]. Disponible sur : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/genre/36604>.

⁷² TEIXIDO, LHERETE et FOURNIER, « Les gender studies pour les nul(-le)s », 2011.

⁷³ STOLLER, « Sex and gender », 1968, p. 9-10.

religion, les lois, l'éducation, la profession, la famille, les préjugés, l'âge, etc. font partie du processus d'apprentissage et de socialisation qui opère sur le genre et peuvent influencer les attributs et les attentes qu'on lui a déterminés. Le concept n'est donc pas fixe et peut évoluer selon les contextes, le temps et l'espace.

Par ailleurs, on désigne également le genre par « sexe social », « rapports sociaux des sexes » ou encore « rapports socialement et culturellement construits entre femmes et hommes »⁷⁴ en raison de deux autres dimensions fondamentales du concept. D'une part, parce qu'il s'agit d'un processus relationnel puisque les caractéristiques propres à chaque genre ne se construisent pas de manière indépendante mais en opposant et montrant les différences entre les sexes et le masculin et le féminin. D'autre part, parce qu'il existe un rapport de pouvoir et de hiérarchisation dans lequel un des genres est privilégié, exerce sur l'autre une certaine domination plus ou moins visible et s'imbrique dans d'autres relations de pouvoir liées à la classe sociale, l'ethnie, la sexualité, l'âge, etc⁷⁵.

Pour résumer, le genre serait donc «*un système de bicatégorisation hiérarchisée entre les sexes (hommes/femmes) et entre les valeurs et représentations qui leur sont associées (masculin/féminin)*»⁷⁶.

A présent, la question est de savoir dans quel contexte le genre est-il employé dans le monde andin ? Nous allons voir que le féminin et le masculin et les relations entre les deux genres se manifestent à travers d'autres concepts fondamentaux, ceux d'opposition et de complémentarité, de dualisme ainsi que des organisations tripartites et quadripartites.

⁷⁴ TEIXIDO, LHERETE et FOURNIER, « Les gender studies pour les nul(-le)s », 2005.

⁷⁵ HUSSON Anne-Charlotte, « Définition du genre et ressources », *GenERe* (« Genre : épistémologie & recherches »), 2014. Mise en ligne en janvier 2018 [en ligne]. Disponible sur : <https://genere.hypotheses.org/532>. D'après BERENI Laure, CHAUVIN Sébastien, JAUNAIT Alexandre et REVILLARD Anne, *Introduction aux études sur le genre*, de Boeck Supérieur, 2012.

⁷⁶ HUSSON, « Définition du genre et ressources », 2014. D'après BERENI, CHAUVIN, JAUNAIT et REVILLARD, *Introduction aux études sur le genre*, 2012.

2. Opposition, complémentarité et dualisme

Il est possible de définir une dualité comme étant un ensemble constitué de deux composantes différentes et séparées, qui pour la plupart du temps sont antagoniques⁷⁷. Néanmoins, cette opposition n'est pas totale puisque réunies et interagissant de manière simultanée, les parties se complètent entre elles. Comme le fonctionnement d'une symbiose en biologie, l'existence naturelle de chacun des éléments est indispensable à l'autre, non seulement pour son fonctionnement mais aussi pour sa compréhension.

Selon la cosmovision andine, cette union est nécessaire car elle permet la stabilité du monde. Ainsi, l'un ne peut donc pas aller sans l'autre. Par exemple, il est possible de citer le jour et la nuit, le ciel et l'inframonde, le haut et le bas ou la droite et la gauche. De plus, l'ensemble forme ce que Platt définit comme étant le *Yanantin*, d'après un mot présent dans le dictionnaire de González Holguín datant de 1608. Cette notion posséderait le "*significado de simetría perfecta, como la que se da entre la realidad y la imagen que ésta proyecta ante un espejo*"⁷⁸. Elle apparaissait déjà comme il suit dans le dictionnaire:

Yanantin yanantillan: Dos cofas hermanadas
Huc Yanantin çapato: Vn par de çapatos
*Yanantinpa chullan: La vna de dos cofas pareadas*⁷⁹

Mais si Platt défend l'idée d'une « logique de forme » plus qu'une « logique de qualité » pour illustrer cette symétrie, en attestant que dans le cas d'une dualité genrée, le miroir n'est valide qu'en homologuant deux entités de même sexe, le « reflet » dupliquant un même corps⁸⁰, nous sommes plutôt d'avis qu'une dualité féminine-masculine est également possible, car les deux sexes restent opposés et complémentaires et puisque la preuve de son existence se trouve dans un constat

⁷⁷ Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), « Lexicographie : Dualité », s.d. [en ligne] Disponible sur <http://www.cnrtl.fr/definition/dualit%C3%A9>.

⁷⁸ HERNÁNDEZ ASTETE Francisco Javier, "la dualidad y el Tahuantinsuyo", *La élite incaica y la articulación del Tawantinsuyu*, Universidad Complutense de Madrid, 2010, Madrid, p.119.

⁷⁹ GONZÁLEZ HOLGUÍN Diego, *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Quichua, o del Inca: corregido y renovado conforme a la propiedad cortesana del Cuzco*, Edition facsimile, livre 1, f.365, [1608].

⁸⁰ PLATT Tristan, *Symétries en miroir*, 1978, p. 1098 (référence présente dans ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO María, *Estructuras andinas del poder*, Instituto de Estudios Peruanos, 1983, Lima, p.23.

d'Hernández Astete, qui stipulait que la dualité andine sous l'angle d'approche féminine et masculine "*se puede encontrar desde el propio comportamiento de los seres sagrados hasta en el ejercicio del poder y en las manifestaciones de la vida cotidiana*"⁸¹.

En effet, on retrouve cette dualité genrée dans certains couples divins et *huacas* comme par exemple le Soleil *Inti* et la Lune *Mama Quilla*, le couple Inca et Coya, ou encore dans la répartition du travail. Platt n'exclut pas pour autant cette paire hétérosexuelle, mais ne la place que dans le cadre d'une duplication du couple, créant une quadrialité formée d'une dualité masculine et d'une dualité féminine. Une autre proposition serait de considérer la femme comme la *chulla*, élément inégal venant seul, qui vient compléter la dualité et former une triadité⁸². Le même principe permet d'associer deux entités féminines et une masculine.

Par ailleurs, l'équilibre formé par les deux composantes ne signifie pas de manière systématique une égalité réciproque. Il existerait effectivement une hiérarchie entre elles, octroyant à l'une une certaine supériorité. Cependant, celle-ci n'est pas attribuée de façon nominative et définitive car selon le contexte, elle peut être inversée. L'élément qui était supérieur dans une situation donnée devient donc inférieur dans une autre⁸³. Hernández Astete illustre cet aspect par un extrait de la chronique de Sarmiento de Gamboa, dans lequel on comprend que la primauté du Soleil masculin face à la Lune féminine, par sa lumière plus intense, serait en réalité due au fait que dans le passé, par jalousie face à la Lune créée plus étincelante, il lui aurait lancé de la cendre pour l'obscurcir:

Pasando del diluvio y seca la tierra, determinó el Viracocha de poblarla segunda vez, y para hacerlo con más perfección determinó criar luminarias que diesen claridad. Y para lo hacer, fuese con sus criados a una gran laguna, que está en el Collao, y en la laguna está una isla llamada Titicaca, que quiere decir montes de plomo del cual tratamos en la primera parte. A la cual isla se fue Viracocha y mando que luego saliese el sol, luna y estrellas y se fuesen al cielo para dar luz al mundo; y así fue hecho. Y dicen que crio a la luna con más claridad que el sol, y que por esto el sol invidioso al tiempo que iban a subir al

⁸¹ HERNÁNDEZ ASTETE, «La dualidad y el Tahuantinsuyo», 2010, Madrid, p.118.

⁸² ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *Estructuras andinas del poder*, 1983, Lima, p.23.

⁸³ HERNÁNDEZ ASTETE, «La dualidad y el Tahuantinsuyo», 2010, Madrid, p.121-122.

*cielo le dio con un puñado de tierra en la cara, y que de allí quedó oscurecida de la color que ahora parece*⁸⁴.

Comment doit-on alors comprendre la dualité s'il existe diverses hypothèses sur son interprétation ? Une autre étude récente a permis de démontrer que les différentes théories pouvaient coexister et se compléter, car le dualisme se manifeste en réalité sous deux formes simultanées et elles-mêmes opposées et complémentaires : le *Yanantin* et le *Masintin*⁸⁵.

Le *Yanantin* se manifeste comme étant le résultat d'une opposition complémentaire, hiérarchisée, interdépendante et associée aux notions de masculin et féminin (mais également droite et gauche, haut et bas, etc.) dans laquelle chaque composante de la dualité se retrouve unie à l'autre à travers une relation constante basée sur un ensemble d'échanges réciproques. L'importance du *Yanantin* se manifeste à travers l'exemple de l'union conjugale entre un homme et une femme car dans le monde andin, le statut d'adulte n'est obtenu qu'une fois marié. Les différentes activités exercées ensuite par le couple sont divisées selon leur sexe, mais même si chacun a la responsabilité de certaines actions, l'autre conjoint doit lui apporter son aide. Cela signifie que malgré la répartition des tâches, chaque genre peut exercer dans le domaine de l'autre. Cependant, si le *Yanantin* implique une réciprocité, celle-ci se manifeste de manière asymétrique, avec un décalage dans le temps ou par un échange spécialisé de différente nature et valeur. Il se forme donc à partir des différences⁸⁶.

En opposition, le *Masintin* est construit sur la base des ressemblances. Il se manifeste comme étant le résultat d'un principe d'identité, de solidarité, de correspondance et d'équivalence associé à la notion d'analogie existant entre deux choses identiques ou personnes homologues, comme des parents du même sexe. Si la

⁸⁴ SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia Índica*, 2018, pp.130-131 (Partie 2, chap.VI) [1572]. Nous remarquons une différence quant au terme utilisé par Sarmiento de Gamboa pour décrire ce qu'a jeté le Soleil à la Lune. Dans l'explication d'HERNÁNDEZ ASTETE, si celui-ci utilise le mot « cendre », cela est due au fait qu'il utilise l'édition de PIETSCHMANN datant de 1906. Nous même utilisons une édition plus récente, celle D'ORTEGA (2018), qui prétend reprendre le mot réellement employé à l'origine. N'ayant pas eu l'occasion de consulter le manuscrit nous lui ferons confiance.

⁸⁵ NÚÑEZ DEL PRADO Daisy, «Yanantin y Masintin: la cosmovisión andina», *Academia.edu*, 2007, Cuzco, [en ligne]. Disponible sur: https://www.academia.edu/10401973/YANANTIN_Y_MASINTIN_LA_COSMOVISION_ANDINA.

⁸⁶ NÚÑEZ DEL PRADO, «Yanantin y Masintin: la cosmovisión andina», 2007, Cuzco, p.1, p.2, p.6, p.15 et p.16.

relation implique également des droits et obligations réciproques, celles-ci sont symétriques et équilibrées, ce qui consolide leur unité. Il n'y a pas de hiérarchisation, celle-ci ne se créant dans le *Masintin* qu'à travers une autre notion, celle du temps et de l'ancienneté⁸⁷.

3. Tripartition et quadripartition

A partir de la dualité principale sous sa forme *Yanantin* ou *Masintin* et de l'opposition et complémentarité, une multitude d'associations peut ensuite en découler. En lui rajoutant un élément, l'organisation devient tripartite, et en le doublant, on obtient une organisation quadripartite. Nous expliquerons comment elle se forme en fonction du nombre croissant des composants.

Dans une organisation tripartite, les éléments qui la composent sont en nombre impair et les principes d'opposition et de complémentarité ne peuvent donc fonctionner sous les mêmes critères que dans une dualité. Précédemment, nous avons évoqué le fait qu'une tripartité se formait à partir d'une dualité, et d'un élément inégal venant seul, appelé *chulla*, venant compléter la dualité et qui est défini selon le dictionnaire de González Holguín par:

Chhulla. Vna cosa sin compañera entre cosas pareadas.
Chhulla. Candelero, vinagera cossa desigual que no viene con otra o no corresponde en tamaño, o en proporcion
*Chulla chulla, o chacu chacu. Lo desigual*⁸⁸

La complémentarité est possible car une dualité formée en miroir est limitée par le manque de certaines caractéristiques et la *chulla*, possédant ses propres qualités, entre ainsi en jeu pour venir apporter une plus large gamme de combinaisons à la dualité.

Il peut s'agir d'une dualité *Masintin* masculine complétée par une *chulla* féminine, comme dans le mythe des frères Pachacamac et Vichama et de

⁸⁷ NÚÑEZ DEL PRADO, «Yanantin y Masintin: la cosmovisión andina», 2007, Cuzco, p.1, p.7, p.8, p.16.

⁸⁸ GONZÁLEZ HOLGUÍN, *Vocabulario*, livre 1, f.111 [1608].

Pachamama⁸⁹, ou d'une dualité *Masintin* féminine complétée par une chulla masculine comme dans le mythe de Tunupa et des soeurs Quinsitu et Umantuu⁹⁰. Mais cela fonctionne également à partir d'une dualité *Yanantin* puisque, si l'on reprend l'exemple du couple conjugal, l'arrivée d'un enfant apportera un élément nouveau et permettra la création d'une triade dans la famille. Son sexe déterminera ensuite la formation d'une nouvelle relation duale *Masintin*, avec le père ou la mère. Rostworowski nous offre des schémas similaires aux suivants pour aider à comprendre et mieux visualiser:

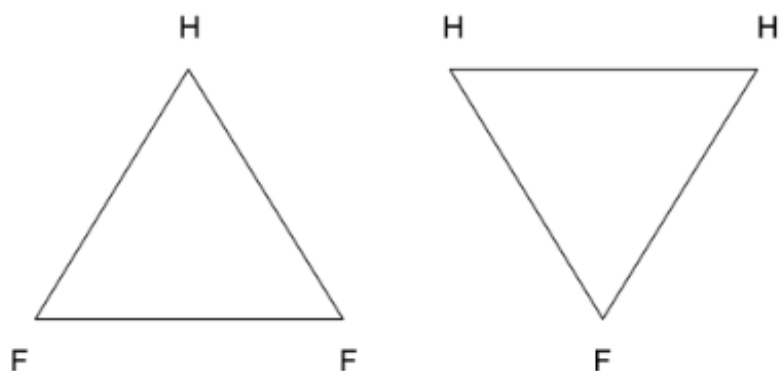


Figure 1. Triadité à composante masculine-féminine (Rostworowski, *Estructuras andinas del poder*, 1983, p.78)⁹¹.

Mais la tripartition ne se limite pas aux hommes et divinités puisque l'on peut aussi l'associer à la cosmologie telle l'organisation tripartite des *ceques*, lignes

⁸⁹ Ce mythe est relaté dans de nombreuses chroniques, dont celles de CALANCHA, 1975 [1638]; CIEZA DE LEON, 2005 [1551]; COBO, 1980 [1653]; GARCILASO DE LA VEGA, 2009 [1609]; SANTA CRUZ PACHACUTI, 1968 [1613]. Dans la version écrite par Calancha dans sa *Coronica moralizada del Orden de San Augustin en el Peru* (1638), Pachacamac est le fils du soleil et de la Lune. Il créa le premier couple humain du monde, mais n'ayant pas de moyens de subsistances, l'homme finit par mourir. La femme alors seule, pleura tant que le Soleil vint la visiter, la féconda et lui donna un fils. Pachacamac, jaloux, démembra le nouveau-né et répartit les morceaux dans la terre (incarnée par Pachamama), ce qui créa les plantes et la nourriture. Le Soleil récupéra le cordon ombilical et créa un autre fils, du nom de Vichama. Celui-ci, plus proche du père, partit en voyage, mais en son absence, Pachacamac tua la mère. Au retour de Vichama, celui-ci la rescussita mais furieux, décida de se venger de son demi-frère. Celui-ci, ne voulant pas l'affronter, s'enfuit et disparut dans la mer. Dans ce mythe, Pachacamac représente l'obscurité, les ténèbres, la mort, et la nuit alors que son demi-frère Vichama représente la lumière, la vie, et le jour. On retrouve également l'aspect de la fécondation de Pachamama, qui une fois abandonnée par Pachacamac, reste seule à la merci de la nuit (un autre mythe présente leur union et la naissance de deux jumeaux, une fille et un garçon qui après des aventures deviendront les prochains soleil et lune). La dualité éternelle entre les deux frères Pachacamac et Vichama montre la lutte constante et l'alternance entre le cycle solaire et lunaire.

⁹⁰ Il s'agit de deux sœurs poissons du Lac Titicaca représentant l'eau terrestre avec qui Tunupa, dieu aymara du ciel, de la pluie, du tonnerre et des éclairs représentant le feu céleste (associé à Illapa chez les Incas), avait eu des relations sexuelles. BERTONIO écrit à leur sujet « *Quesintuu: otra especie de bogas. Quesintuu, Umantuu: son dos hermanas con quien pecó Tunuupa, según se cuenta en las fábulas de los indios* » (*Vocabulario de la lengua aymara*, 1984, p.291 [1612]).

⁹¹ Rostworowski écrit le nom des divinités citées précédemment. J'ai simplifié en les remplaçant par leur genre, chose que nous voulions appuyer.

imaginaires sacrées et rituelles, ou la division de l'univers en trois espaces sacrés où *Hanan Pacha* le monde d'en haut et *Hurin (Ucu) Pacha* le monde d'en bas forment la dualité et où *Kay Pacha*, le monde d'ici, forme un intermédiaire appelé *chaupi*⁹².

Chez les Incas, chaque élément de cette triade linéaire était associé à un nom quechua spécifique, soit celui de *Qollana*, *Payan* et *Kayaw*. Chacun signifie respectivement le premier/excellent, le second/celui du milieu et enfin le dernier. On pouvait également employer une formulation similaire avec *Allauca*, *Chaupi* et *Choc*, soient droite, centre et gauche⁹³. Le degré de prestige pouvait cependant varier selon la modalité choisie, car par exemple, dans le système de parenté de l'Inca, les plus anciens étant des *Qollana* et les plus jeunes des *Kayaw* mais l'ordre connaissait une inversion quant à l'importance⁹⁴. Une autre lecture de la triadité se fait de manière concentrique. Par exemple, dans le mythe des origines incas, il est dit qu'à Paricatambo, se trouvaient trois fenêtres. La fenêtre centrale Capac-toco d'où sortirent les Incas était la plus prestigieuse. La fenêtre de gauche était *Kayaw* et la fenêtre de droite *Payan*. Ceci est dû au fait que pour les Incas, le côté droit était plus important⁹⁵.

Enfin, en ce qui concerne l'organisation tripartite, une dernière interprétation, cette fois-ci sociale et sexuelle, peut être illustrée grâce au mythe de création des Hommes, dans lequel ceux-ci naissent à partir de trois œufs déposés sur Terre⁹⁶. Sans entrer dans les détails, il en ressort la formation de trois groupes et leurs symboles, qui s'apparentent à la composition suivante: *Qollana* rassemble le Sapa Inca, le Soleil, l'Or et les hommes nobles, *Payan* réunit la Coya, la Lune, l'argent et les femmes nobles et enfin *Kayaw* associe l'Auqui (fils de l'Inca), Vénus, le cuivre et les

⁹² HERNÁNDEZ ASTETE, «La dualidad y el Tahuantinsuyo», 2010, Madrid, p.124.

⁹³ PÄRSSINEN, *Tawantinsuyu: el estado Inca y su organización política*, Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, Lima, p.163.

⁹⁴ PÄRSSINEN, *Tawantinsuyu*, 2003, Lima, pp.163-165.

⁹⁵ PÄRSSINEN, *Tawantinsuyu*, 2003, Lima, pp.167-168. Graphiquement, Guamán Poma représente la droite à gauche et inversement, en se mettant à la place du *Qollana* et ce critère de représentation nous aidera à former le prochain schéma, même si concrètement il s'agit simplement de la position que verra un spectateur en face de la scène.

⁹⁶ ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *Estructuras andinas del poder*, 1983, Lima, pp.147-148, basé sur CALANCHA (1638) ; PÄRSSINEN, *Tawantinsuyu*, 2003, Lima, pp.165-166 et pp.169-170, basé sur CALANCHA (1638), GUAMAN POMA (1615, f.264) et PACHACUTI YAMQUI (1613).

gens du commun ou frères cadets⁹⁷. En reprenant les schémas et iconographies offerts par les deux historiens, nous proposons de regrouper les diverses informations dans le schéma ci-joint:

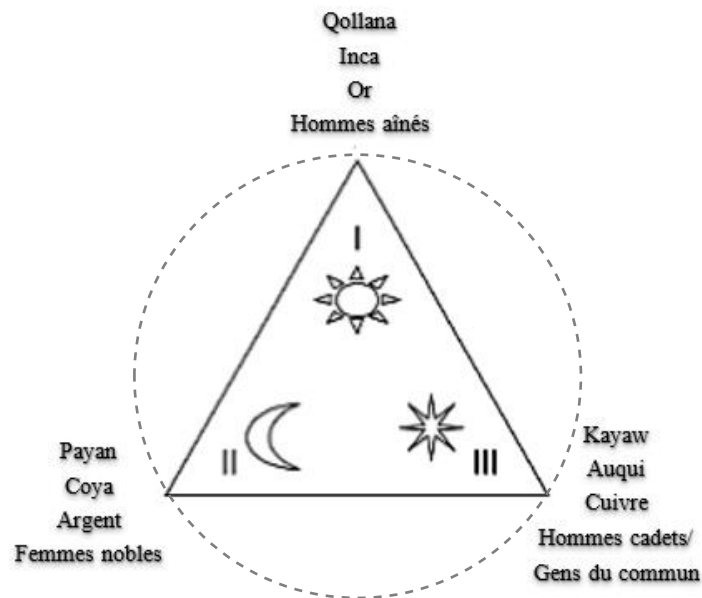


Figure 2. Triadité Qollana, Payan et Kayaw du pouvoir politique et religieux inca (schéma de l'auteur).

Enfin, une organisation quadripartite (aussi appelée *Tawantin*) se forme à partir d'une dualité qui va être dupliquée. S'il s'agit d'une relation *Masintin*, les quatre parties seront donc toutes associées au même genre, soit masculin, soit féminin. Cela devient plus intéressant quand la quadrialité se forme à partir d'un *Yanantin* puisque l'on va alors obtenir deux éléments masculins et deux éléments féminins.

Au sein d'une famille, ce *Tawantin* se manifeste quand le couple conjugal a deux enfants, chacun d'un sexe différent. Ainsi, il existe deux relations *Masintin*, une entre le père et le fils qui forment alors une nouvelle dualité et une entre la mère et la fille, de la même façon. Il est intéressant de noter que dans le monde andin, il existait un système de parenté, de descendance et de succession parallèle basée sur le genre, créant ainsi des lignées féminines et des lignées masculines. Deux relations *Yanantin*

⁹⁷ ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *Estructuras andinas del poder*, 1983, Lima, pp.147-148 ; PÄRSSINEN, *Tawantinsuyu*, 2003, Lima, pp.165-166 et pp.169-170.

sont également de circonstance, une entre le père et la mère (époux-épouse) et une entre les deux enfants (frère-sœur)⁹⁸. Nous pouvons représenter ces relations de la manière suivante:

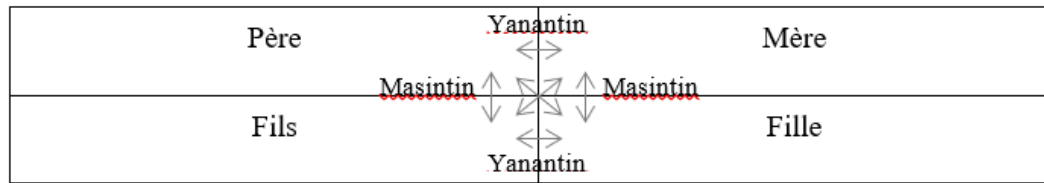


Figure 3. Relations Yanantin et Masintin au sein d'une famille (schéma de l'auteur).

Une autre interprétation de la quadripartition retient notre attention lorsque l'on examine les deux dualités qui la configurent. Comme nous l'avons évoqué, il existe une dualité féminine et une dualité masculine. Si l'on part du principe que pour chaque dualité, il peut exister en son sein un rapport d'opposition et de complémentarité, alors chaque composant possède des caractéristiques qui lui sont propres et différentes de celles de l'autre membre de son duo. En effet, chaque genre, masculin ou féminin, ne répond pas forcément à un modèle unique et universel. La dualité peut donc être *Masintin* comme *Yanantin*. Deux hommes peuvent donc être différents, de même que deux femmes. Comme un homme et une femme sont également comparables, cela signifie que chacun des éléments l'est également avec les trois autres.

Ainsi, si l'on continue à questionner les modèles, un homme peut ainsi avoir des attributs masculins ou féminins, et une femme des attributs féminins ou masculins. Le parallèle entre opposés et complémentaires peut être établi par exemple, en prenant un masculin-masculin avec un masculin-féminin, mais également avec une féminine-masculine ou avec une féminine-féminine⁹⁹. Il existe une multitude de combinaisons. Pour illustrer cette réflexion, nous proposons le schéma suivant:

⁹⁸ NÚÑEZ DEL PRADO, «Yanantin y Masintin: la cosmovisión andina», 2007, Cuzco, pp.11-12.

⁹⁹ ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *Estructuras andinas del poder*, 1983, Lima p.13

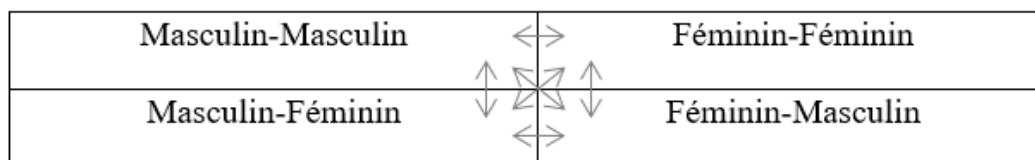


Figure 4. Organisation quadripartite du genre (schéma de l'auteur).

Si nous devons bien retenir une chose, c'est que la symbologie du genre, associée à ces autres principes, permettaient aux peuples andins d'expliquer leur univers. Etant des principes fondamentaux communs à de nombreuses sociétés andines et propres à tout ordre religieux, politique, économique et social, ils sont fortement liés à la mythologie et aux mythes, qui sont fortement intériorisés et considérés comme valides dans la culture dont ils proviennent, car ils expliquent l'origine, la raison d'être et l'évolution de toute chose, dont les activités humaines. C'est pourquoi, une mise au point théorique générale nous semblait nécessaire afin d'éclaircir au mieux la nature de ces points primordiaux pour ce mémoire, et nous permettra de mieux les reconnaître, les comprendre et les interpréter lorsque nous les rencontrerons dans les récits étudiés.

CHAPITRE 2. FEMMES, MYTHES ET SOCIETES DE LA COTE NORD (100 – 800 AP. J.C)

Alors que nous sommes sur le point de commencer l'analyse des mythes sélectionnés, nous voulions faire une rapide mise au point sur ce que nous entendons par « andin » et expliquer pourquoi nous allons également parler de la côte nord. Si certains pourraient considérer la zone andine comme se limitant strictement à la Cordillère des Andes, nous ne sommes pas de cet avis. En effet, nous ne croyons pas que ce qui peut être qualifié d'andin doive se limiter à une zone géographique déterminée mais doit au contraire comprendre et s'élargir à des espaces et cultures plus vastes qui connaissent également l'influence de la Cordillère des Andes. Serait andin ce qui provient des Andes et ce qui a un lien avec ces dernières, car les populations interagissaient entre-elles et s'influençaient mutuellement.

L'Amérique andine occupe donc tous les abords de ce grand système montagneux, formé de plusieurs chaînes, qui s'étendent sur environ 2,5 millions de kilomètres carrés le long de la côte pacifique et traversent les pays actuels du Venezuela, de la Colombie, de l'Equateur, du Pérou, de la Bolivie, du Chili et de l'Argentine¹⁰⁰. Un territoire avec une extension d'une telle ampleur implique en conséquence une géographie aux reliefs, climats, hydrographies, faune et flore très diverses, qu'on a traditionnellement classés en trois grandes zones naturelles possédant chacune des caractéristiques qui leurs sont propres : la « Costa » constituée par les basses terres du littoral pacifique et les déserts arides, la « Sierra », par les massifs, les hautes vallées et les plateaux des cordillères, et la « Selva », par les

¹⁰⁰ Boletín agrario, Définition, «región andina», s.d., [en ligne]. Disponible sur: <https://boletinagrario.com/ap-6.region+andina.3915.html>.

forêts tropicales et équatoriales dont l'Amazonie à l'Est, zones qui sont elles-mêmes divisibles en huit ou onze sous écorégions qui dépendent généralement aussi de l'altitude¹⁰¹.

Une autre classification nous intéresse davantage car elle tient à la fois compte de ces grandes unités naturelles andines et des subdivisions chrono-géo-culturelles. Ainsi, nous retrouvons les Andes septentrionales correspondant aux territoires vénézuéliens, colombiens, équatoriens et nord-péruviens et dont une partie, située dans le bassin amazonien peut également être appelée Andes amazoniennes; les Andes centrales prenant place sur les territoires péruviens, boliviens, et nord-chiliens et argentins; et enfin les Andes australes comprenant le sud du Chili, le sud de l'Argentine (Patagonie) ainsi que de l'archipel de la Terre de Feu à l'extrémité du continent¹⁰².

¹⁰¹ DELPUECH André, ROSTAIN Stéphen, LAVALLÉE Danièle, BOUCHARD Jean-François et LEGOUPIL Dominique, Les Hautes Cultures andines préhispaniques, dans « Précolombiens - Amérique du Sud », *Encyclopædia Universalis*, s.d., [en ligne]. Disponible sur: <https://www-universalis-edu-com.nomade.univ-tlse2.fr/encyclopedie/precolombiens-amerique-du-sud/>; STINGL Miloslav, *El imperio de los Incas: esplendor y decadencia de los hijos del sol*, Losada, 2013, Buenos Aires, p.18.

¹⁰² DELPUECH, ROSTAIN, LAVALLÉE, BOUCHARD et LEGOUPIL, « Précolombiens - Amérique du Sud », s.d.; Wikipédia, zonification, dans « Cordillera de los Andes », s.d., [en ligne]. Disponible sur : https://es.wikipedia.org/wiki/Cordillera_de_los_Andes#Zonificaci%C3%B3n, selon GANSSEER, A., «Facts and theories on the Andes». *Journal of the Geological Society*, 1973.



Figure 5. Carte montrant le relief de la Cordillère des Andes¹⁰³.

Tous ces milieux et régions ont participé à la diversité et de la richesse des cultures préhispaniques qui s’y sont développées. On note notamment, de façon non exhaustive, celles situées en altitude comme les sociétés de Chavín (900-200 av. J.C) et de Tiwanaku (200-800 ap. J.C), dans les vallées tempérées comme celles de Wari (600-1100 ap. J.C) et des Incas (1200-1532 ap. J.C), sur la côte comme celles de Moche (100-800 ap. J.C) , Nazca (100-800 ap. J.C), Chimu (900-1470 ap. J.C), ou sur le versant oriental et amazonien de la cordillère comme celle des Chachapoyas (800-1470 ap. J.C). Nous ne pouvons malheureusement pas toutes les traiter, par manque d’informations mais nous espérons en offrir un aperçu qui donnera l’envie au lecteur d’approfondir ses recherches.

¹⁰³ Encyclopædia Universalis France, « Cordillère des Andes : relief », s.d., [en ligne]. Disponible sur : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/cordillere-des-andes/>.

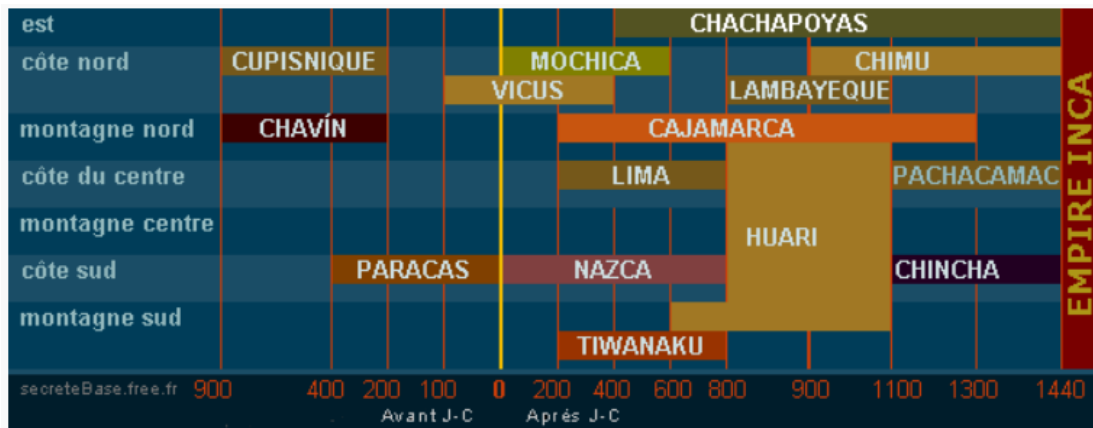


Figure 6. Différentes cultures préhispaniques andines selon leur zone géographique et la chronologie.

Dans ce deuxième chapitre, nous avons voulu nous consacrer entièrement à la culture Moche sur la côte nord du Pérou, zone pouvant à la fois être rattachée aux Andes septentrionales et centrales. Après une brève présentation de la région et de la culture Moche, nous étudierons sa représentation de la féminité dans les arts, puis une figure iconographique d'une grande importance, celle de la prêtresse ou personnage C identifié dans les céramiques. Enfin, nous verrons que celui-ci n'est pas seulement mythique mais a existé, comme l'attestent les traces archéologiques de la région, et que son rôle dépassait celui de simple prêtresse.

I. La culture Moche

Les Moches, également appelés Mochicas sont apparus et se sont développés entre le Ier et le VIIIème siècle de notre ère sur la côte nord du Pérou. Organisés sous la forme d'unités politiques autonomes de caractère communal connu sous le nom de curacazgos ou groupe de familles (sans doute même les premiers à devenir un Etat), et dirigés par une élite que l'on supposait être religieuse¹⁰⁴, ils se sont géographiquement répartis entre le foyer de Sipán, au nord, qui occupait les vallées

¹⁰⁴ BOURGET Steve et TAYLOR Anne-Christine, *Sexe, mort et sacrifice dans la religion mochica* [exposition, Musée du quai Branly, 9 mars-23 mai 2010], préface de MARTIN Stéphane, Somogy, 2010, Musée du quai Branly Paris, p.11; LEMLIJ et MILLONES, «Las sociedades de la costa norte a partir del año 100 a 200 d.C.», *Mujer: poder y prestigio en los Andes*, Edition Yolanda Carlessi, 2010, Lima, p.17; GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, Lima, p.23.

de Piura, Lambayeque et Jequetepeque et le foyer de Moche, au sud, qui prenait place dans les vallées de Chicama, Moche et Huarmey. A leur apogée au VI^{ème} siècle, ils s'étendaient ainsi sur environ 500km¹⁰⁵. Leur expansion à l'Est était cependant beaucoup plus restreinte, puisqu'ils ne dépassaient pas les 60 à 80km de distance depuis l'Océan¹⁰⁶.

Le territoire, caractérisé par une longue frange de désert qui longe le Pacifique depuis l'actuel département de Tumbes jusqu'à celui de Lima, est parsemé de fleuves qui naissent dans la Cordillère des Andes, se jettent dans l'Océan ou se perdent dans les sables durant les époques sans pluies¹⁰⁷. Ces derniers donnent naissance à de nombreuses vallées qui ont pu permettre l'installation de la société Moche. Celle-ci a dû faire face à un environnement marqué par les secousses sismiques causées par le choc entre les plaques de Nazca et Sud-américaine, où selon les croyances par le Dieu principal Pachacamac, ainsi que par les changements climatiques et les variations de la faune et de la flore, provoqués par la rencontre entre le courant froid de Humboldt et le courant chaud du Nord appelé el Niño¹⁰⁸.

Ce peuple de navigateurs, pêcheurs et de cueilleurs, appelé *Yungas* par leurs voisins de la Sierra (mot qui vient du quechua *yunca* et signifie « plaine » ou vallées »¹⁰⁹) vivaient ainsi dans un environnement instable également marqué par la précarité des oasis et des points d'eau douce. L'indispensabilité de terres fertiles et cultivables ou pouvant être rendues productives avait pour conséquence que chaque voisin était un potentiel rival à conquérir, faisant aussi des Moche de redoutables guerriers. Par ailleurs, quelques colonisateurs de la Sierra, descendus par le cours des fleuves pour s'installer dans la zone, vinrent compléter leur savoir-faire agricole. Enfin, assez tôt, les Moche se démarquèrent par leurs céramiques et orfèvreries¹¹⁰.

¹⁰⁵ GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, Lima, p.25.

¹⁰⁶ DAVIES Nigel, *Los antiguos reinos del Perú*, traduit en espagnol par CHOCANO MENA Magdalena, ed. Crítica, 1998, Barcelone, p.24.

¹⁰⁷ BOURGET et TAYLOR, *Sexe, mort et sacrifice dans la religion mochica*, Paris, p.11; LEMLIJ et MILLONES, «Las sociedades de la costa norte.», *Mujer*, 2010, Lima, p.15.

¹⁰⁸ LEMLIJ et MILLONES, «Las sociedades de la costa norte.», *Mujer*, 2010, Lima, p.15 et p.17.

¹⁰⁹ GONZÁLEZ HOLGUÍN, *Vocabulario*, 2007, p.240 [1608].

¹¹⁰ BOURGET et TAYLOR, *Sexe, mort et sacrifice dans la religion mochica*, Paris, p.11; LEMLIJ et MILLONES, «Las sociedades de la costa norte.», *Mujer*, 2010, Lima, p.17



Figure 7. Carte montrant l'aire d'influence Moche sur la côte nord du Pérou, avec les principaux sites archéologiques retrouvés¹¹¹.

II. La représentation de la féminité dans les arts

Dans un premier temps nous étudierons l'iconographie présente dans de nombreuses céramiques et la manière de représenter la féminité, puis dans un second nous nous intéresserons à une figure précise récurrente, celle du personnage C de la scène de la Cérémonie du Sacrifice, soit celle de la femme prêtresse.

¹¹¹ CASTILLO Luis Jaime, RUCABADO Julio, DEL CARPIO Martín, BERNUY Katiusha, RUIZ Karin, RENGIFO Carlos, PRIETO Gabriel et FRALESSO Carole, «Ideología y Poder en la Consolidación, Colapso y Reconstitución del Estado Mochica del Jequetepeque. El Proyecto Arqueológico de San José del Moro (1990-2006)», *Ñawpa Pacha*, Institute of Andean Studies, 26, 4, 2007, Berkeley, [en ligne]. Disponible sur : <http://sanjosedemoro.pucp.edu.pe/03francais/mochicajequetepeque.html#region>.

1. La Céramique et les thèmes récurrents

Comme pour toute culture sans écriture, la diffusion des idées et des symboles importants se faisait de manière orale ou visuelle, à travers l'art. Des incisions, du modelage et des peintures pouvaient être réalisés sur une grande variété de support, comme les murs d'édifices cérémoniels, les corps, les vêtements, les objets ou offrandes en céramique. Les thèmes avaient pour objectif de promouvoir les valeurs et les intérêts de la classe dirigeante et représentaient ainsi la faune et la flore marine, des humains et des êtres surnaturels, des scènes de vie quotidienne, de relations sexuelles, de danse, de rituels, de combats, de sacrifice humain, etc¹¹².

Les images de prisonniers attachés en chemin vers le sacrifice, de visages et de corps mutilés, voire de la mort, permettaient de créer une distance entre les élites gouvernantes et les sujets, conférant des caractéristiques divines qui justifiaient l'autorité et la dureté des châtiments ordonnés par la sphère du pouvoir politique et religieux, autant constituée d'hommes que de femmes¹¹³.

S'il est vrai que la découverte de tombes de seigneurs de l'élite masculine Moche, comme celle du seigneur de Sipan, a montré un statut de la femme proche de l'épouse ou servante soumise puisque nombres d'entre elles étaient sacrifiées lors de l'enterrement de leur époux ou maître, d'autres tombes comme celles des prêtresses de San José de Moro ou de la Dame de Cao, ont permis de démontrer que certaines, membres de l'élite, des prêtresses, possédaient de grands pouvoirs et privilèges car elles pouvaient diriger les curagazos de manière politique et religieuse au même titre que les hommes¹¹⁴.

Comment était donc représentée la féminité dans la culture Moche ? Comme nous l'avons expliqué, il existait différentes techniques artistiques qui faisaient augmenter le nombre de représentations possibles. Cependant, en ce qui concerne la

¹¹² Wikipédia, « Moche (culture) : Arts et céramique », catégories: Mochica, Histoire du Pérou, Peuple amérindien en Amérique du Sud, Civilisation, Culture précolombienne, s.d. [en ligne]. Disponible sur ; [https://fr.wikipedia.org/wiki/Moche_\(culture\)#Arts_et_c%C3%A9ramiques](https://fr.wikipedia.org/wiki/Moche_(culture)#Arts_et_c%C3%A9ramiques); LEMLIJ et MILLONES, «Las sociedades de la costa norte.», *Mujer*, 2010, Lima, p.22.

¹¹³ LEMLIJ et MILLONES, «Las sociedades de la costa norte.», *Mujer*, 2010, Lima, p.22.

¹¹⁴ GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, Lima, p.24.

représentation de la féminité, deux techniques liées à la céramique se sont particulièrement distinguées. D'une part, on retrouve les *huaco retrato*, souvent récupérés en contexte funéraire, et qui sont le propre objet modelé selon la forme ou une partie du visage féminin, avec un bandeau et des ornements. D'autre part, il peut s'agir d'une peinture sur céramique représentant un ou plusieurs personnages et/ou scènes, à l'aide d'un trait fin. Ces dernières, qui offrent également un contexte aux personnages, sont les plus courantes¹¹⁵.

Une des thématiques récurrentes, que l'on rencontre également dans d'autres cultures préhispaniques, est celle du sexe et des échanges sexuels. Si certaines sociétés plus anciennes, comme celle de Chavín, représentait les vagins avec des dents et épines modelés ou dessinés pour donner une vision d'un être puissant et terrible, celle des Moches se distingue par sa représentation tout aussi originale des appareils génitaux. Ceux-ci étaient souvent situés aux endroits par lequel on remplissait et buvait le contenu des céramiques¹¹⁶, et dans le cas des représentations féminines, les vagins se caractérisaient par leurs formes prépondérantes et surdimensionnées. Immenses et ouverts, ils symbolisaient le coït et l'accouchement, mais surtout l'orgueil et le pouvoir de création et de vie, chose dont étaient incapables les hommes¹¹⁷. Les femmes possédaient donc ainsi une force mystérieuse qui renforçait leur lien avec le surnaturel¹¹⁸.

¹¹⁵ LEMLIJ et MILLONES, «Las sociedades de la costa norte.», *Mujer*, 2010, Lima, p.25.

¹¹⁶ BOURGET et TAYLOR, *Sexe, mort et sacrifice dans la religion mochica*, Paris, pp.42 et 48; LEMLIJ et MILLONES, «Las sociedades de la costa norte.», *Mujer*, 2010, Lima, p.39.

¹¹⁷ BOURGET et TAYLOR, *Sexe, mort et sacrifice dans la religion mochica*, Paris, p.18; LEMLIJ et MILLONES, «Las sociedades de la costa norte.», *Mujer*, 2010, Lima, p.41. Selon les propos de ROSTWOROWKI DE DIEZ CANSECO María, DEL CARMEN RAMOS María et ORTIZ DE ZEVALLOS Pilar, «Los genitales femeninos en la iconografía andina prehispánica», *XXI Congreso Latinoamericano de Psiquiatría "Carlos Alberto Seguín" hacia un lenguaje compartido*, 2000, Lima.

¹¹⁸ LEMLIJ et MILLONES, «Las sociedades de la costa norte.», *Mujer*, 2010, Lima, p.42.



Figure 8. Céramique de type vase sculpté, représentant une femme assise montrant son vagin surdimensionné, référencée ML004426, Musée de Larco, Lima¹¹⁹.

Selon la proposition de Holmquist, trois types d'images féminines se différencient ensuite. La première catégorie est celle des femmes naturelles, vêtues de larges tuniques et presque toujours coiffées de deux tresses attachées dans une bande de tissu. Elles n'ont aucune caractéristique spécifique à part le fait qu'elles soient représentées dans des scènes de la vie, pratiquant des activités quotidiennes domestiques, érotiques ou accouchant. La seconde est celle des femmes mortes, reconnaissables car elles possèdent des caractéristiques cadavériques comme le crâne ou visage désincarné et sans nez. Elles ne sont pas très différentes des femmes naturelles et vivantes car on les représentait également dans des scènes de vie quotidienne¹²⁰.

¹¹⁹ Époque Auge (1 ap. JC- 800 ap. JC), Période Intermediario Temprano (200 av. JC - 600 ap. JC). Fiche en ligne. Disponible sur : <https://www.museolarco.org/catalogo/ficha.php?id=4426>.

¹²⁰ HOLMQUIST PACHAS Ulla Sarela, *El personaje mítico femenino de la iconografía mochica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992, Lima. Cité dans LEMLIJ et MILLONES, «Las sociedades de la costa norte.», *Mujer*, 2010, Lima, p.23; GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, Lima, p.28.



Figure 9. Céramique de type bouteille avec cou et anse en étrier, avec représentation sculptée d'un homme mort entouré de deux femmes mortes dont une lui touchant le pénis, Référencée ML004350, Musée de Larco, Lima¹²¹.

Enfin la dernière catégorie est celle des femmes qualifiées de mythiques car elles possèdent des caractéristiques andromorphes et zoomorphes. Elles ont de grandes canines à la manière de félin et des tresses dont chaque extrémité possède une tête de serpent qui peuvent entourer le corps ou le cou. Elles portaient également des coiffes, des boucles d'oreilles, des larges tuniques arrivant jusqu'aux genoux, des ceintures des colliers et bracelets, etc.

Steve Bourget propose l'hypothèse que ces trois catégories (la vie, la mort et les ancêtres mythiques de l'au-delà, antropomorphes et zoomorphes) montrent un symbolisme et un aspect tripartite de la religion qui n'est pas totalement immuable et stricte car les différents mondes et leurs habitants peuvent interagir entre eux¹²². Il pense également que la plupart des poteries avec des scènes sexuelles, où ces catégories se manifestent, ne renvoie pas à l'idée de plaisir physique ou de procréation mais à une sorte de fertilité inversée dans laquelle ce n'est pas un dieu qui féconde un vivant mais un vivant qui féconde un mort ou futur sacrifié afin de

¹²¹ Époque Auge (1 ap. JC- 800 ap. JC), Période Intermediario Temprano (200 av. JC - 600 ap. JC). Fiche en ligne. Disponible sur : <https://www.museolarco.org/catalogo/ficha.php?id=4350>.

¹²² BOURGET et TAYLOR, *Sexe, mort et sacrifice dans la religion mochica*, Paris, p.15.

peupler le monde des ancêtres mythiques. Cela permettrait de garantir l'autorité politique et religieuse du souverain par-delà la mort, puisqu'on les retrouve dans des contextes funéraires ritualisés et liés aux sacrifices humains¹²³.

D'un point de vue culturel, il est fort probable que les femmes mythiques représentées firent en réalité partie de l'élite religieuse et furent donc des prêtresses. Les représenter de cette manière leur attribuait une caractéristique phallique et un ton agressif, qui permettait de renforcer leur pouvoir ainsi que le respect et la terreur à leur égard. Une fois de plus, les femmes étaient associées au monde surnaturel. C'est ce que nous entendons étudier dans les prochains points, et pour cela, nous allons en premier lieu aborder les représentations les plus importantes de femmes mythiques, celles de prêtresses, également identifiées comme étant le personnage C dans les céramiques¹²⁴.

2. Le Personnage C ou figure de la prêtresse

Avant d'étudier concrètement cette représentation, nous allons revenir un instant sur la cosmogonie moche qu'il nous semble importante de connaître afin de mieux comprendre le lien des femmes avec les forces mystiques et divines.

Il nous semble intéressant de remarquer que selon la conception mythique moche, le monde d'en haut était masculin et divisé entre le ciel diurne et nocturne, alors que le monde d'en bas était féminin, sous-terrain, humide, relié à la nuit et à la mer (source d'alimentation associée à la fertilité et par extension à la générosité féminine)¹²⁵. C'est en ce lieu que le monde des morts se trouvait¹²⁶. La mort était un thème fondamental, puisqu'il était lié aux nombreuses cérémonies et rituels moche.

¹²³ BOURGET et TAYLOR, *Sexe, mort et sacrifice dans la religion mochica*, Paris, p.81.

¹²⁴ HOLMQUIST PACHAS Ulla Sarela, *El personaje mítico femenino*, 1992, Lima. Cité dans LEMLIJ et MILLONES, «Las sociedades de la costa norte.», *Mujer*, 2010, Lima, p.23; GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, Lima, p.28.

¹²⁵ M. Patrick Lesbre, professeur des Universités et chercheur au CEIIBA nous fait remarquer l'existence d'un collier représentant une divinité poulpe associée à la mer dans le Trésor de Sipan, ce qui n'est pourtant pas très féminin. Il semblerait que ce soit une représentation d'Ai Apaec, le dieu principal de la culture moche (cf. *Infra*, p.57, Chapitre 2, II., 2. et p.68, Chapitre 2, III., 2), qui bien que masculin soit effectivement associé à la mer. Il n'est pas le seul dieu masculin dans cette configuration (Pachacamac, Con, etc). Il possède diverses formes, dont celle du poulpe, mais peut également se distinguer, selon Alvarado Escudero pour «*ser descendiente de la divinidad primordial nocturna por parte paterna (condición expresada en su cabeza felina y en su diadema) y descendiente de la divinidad femenina subterránea por parte materna (representada a su vez en el cinturón de*

L'importance de la mer, dont on croyait les hommes originaires, était sans équivoque pour les populations de la côte, car ce « ventre maternel » très fertile, était celui qui prodiguait la majorité de l'alimentation et autres produits utilisés pour les cultes, comme des algues, des poissons, des crabes, des oursins et des coquillages, dont le *Spondylus*, un mollusque¹²⁷. La présence de nombreuses îles qui incitaient au voyage maritime, était également source d'inspiration pour la création de mythes aux protagonistes féminins et de représentations iconographiques de navigation ou de rituels, où ces personnes jouaient un rôle décisif dans leurs réalisations¹²⁸.

Un dessin particulièrement récurrent, reconnaissable parce qu'il adopte un modèle aux caractéristiques singulières, est celui de la femme prêtresse, également identifiée comme le personnage C dans certaines scènes de sacrifice rituel où plusieurs personnages interagissent. Afin de comprendre le rôle ou les rôles que cette figure a pu avoir dans la société moche, puisque, comme nous l'avons évoqué, les images servaient d'outil idéologique, nous avons voulu exemplifier à partir de plusieurs céramiques, appartenant au Musée de Larco de Lima. Nous ferons un bref commentaire suite à chaque illustration proposée.

serpiente bicéfala y en sus orejas con cabeza serpentina)» (ALVARADO ESCUDERO Alicia, «Sacerdotisas, Curanderas, Parteras y Guerreras. Mujeres de élite en la costa norte del Perú Antiguo», *Americanía, Revista de Estudios Latinoamericanos*, n°2, 2015, Sevilla, p.10, [en ligne]. Disponible sur: <https://www.upo.es/revistas/index.php/americania/article/view/1390>).

¹²⁶ GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, Lima, p.25.

¹²⁷ LEMLIJ et MILLONES, «Las sociedades de la costa norte», *Mujer*, 2010, Lima, p.26 et p.45.

¹²⁸ ALVARADO ESCUDERO, «Sacerdotisas, Curanderas, Parteras y Guerreras», 2015, Sevilla, p.9 et p.11.



Figure 10. Figurine en céramique représentant un personnage anthropomorphe féminin avec des traits surnaturels (prêtresse), référencée ML013881, Musée de Larco, Lima¹²⁹.

Avec ce premier exemple, nous avons voulu montrer les caractéristiques propres à la figure de la femme prêtresse¹³⁰, qui permet de la reconnaître à chaque fois qu'elle apparaît. Celle-ci est représentée avec des crocs de félins dans sa bouche et possède des tresses qui terminent souvent par une tête de serpent. Elle est vêtue d'une longue tunique, d'un collier ou ceinture possédant également des serpents, et des ornements d'oreilles circulaires en général réservés à l'élite. Ici, elle a un couvre-chef avec trois panaches ou plumes, mais la forme de celui-ci peut varier. Elle porte une coupe et un plat, qui sont des objets servants pour le rituel.

Comme nous l'avons remarqué, la prêtresse est caractérisée par des éléments dits surnaturels. On note en effet la présence de serpents et de crocs de félins dans sa morphologie. Que symbolisaient ces animaux dans la cosmogonie andine ? Il faut noter qu'ils faisaient partie de la triade d'animaux sacrés, avec le rapace (aigle/condor). Celui-ci était associé au monde des dieux, celui d'en haut soit *Hanan Pacha*. Le félin (jaguar/puma) représentait la terre, le monde des êtres vivants, soit

¹²⁹ Époque Auge (1 ap. JC- 800 ap. JC), Période Intermediario Temprano (200 av. JC - 600 ap. JC). Fiche en ligne. Disponible sur : <https://www.museolarco.org/catalogo/ficha.php?id=15001>.

¹³⁰ Le sexe féminin est reconnaissable par la présence d'une longue tunique (les hommes en portent généralement des plus courtes, avec des jambières) et de cheveux tressés.

Kay Pacha. Et le serpent, enfin, symbolisait le monde des morts et des ancêtres, le monde souterrain ou d'en bas, soit *Uku Pacha* et était associé au monde aquatique. Parce qu'il muait, changeant sa peau, il représentait également le renouvellement de la vie, comme ce qui se passe dans le ventre d'une mère¹³¹.

Le fait que la prêtresse soit associée à ces deux animaux, le félin et le serpent, pourrait donc symboliser le lien entre la féminité, le monde surnaturel des morts et le monde des vivants. Ainsi, son rôle serait celui d'intermédiaire entre les hommes et les dieux, et on comprendrait l'importance de sa participation dans l'élite religieuse et les cérémonies de sacrifice.



Figure 11. Céramique de type bouteille avec cou et anse en étrier, avec représentation d'un personnage féminin avec des traits surnaturels (prêtresse ou déesse) navigant sur un radeau, Référencée ML002304, Musée de Larco, Lima¹³².

Dans cette céramique, la prêtresse est reconnaissable car elle possède une coiffure avec des plumes, des ornements d'oreilles circulaires et une tunique. Elle a une peinture faciale. Elle est représentée en pleine action, naviguant sur un radeau en forme de lune croissante. Il s'agit d'un *caballito de totora*, une embarcation

¹³¹ALVARADO ESCUDERO, «Sacerdotisas, Curanderas, Parteras y Guerreras», 2015, Sevilla, p.23.

¹³² Époque Auge (1 ap. JC- 800 ap. JC), Période Intermediario Temprano (200 av. JC - 600 ap. JC). Fiche en ligne. Disponible sur : <https://www.museolarco.org/catalogo/ficha.php?id=2304>

traditionnelle des pêcheurs de la côte Nord du Pérou (et de certains lacs de Bolivie) que l'on retrouve encore aujourd'hui, faite de tige et de feuille de *titora*, une plante aquatique propre à la région¹³³.



Figure 12. Photographie, surf avec un caballito de totora à Huanchaco, par Banksrapid, 2012¹³⁴.

Les scènes de navigations sont courantes, et pourraient représenter une prêtresse en déplacement pour amener des prisonniers, sûrement destinés à un sacrifice, sur une des îles près de la côte. Les scènes de pêches sont également communes, et représenteraient cette femme de l'élite religieuse cherchant à rentrer en contact avec le monde spirituel de la mer grâce au rituel de la pêche. Des hallucinogènes étaient liés à cette pratique, et étaient préparés à partir du poisson *ichthyoallyeinotóxico*, appelé « ser borracho», ou du cactus San Pedro¹³⁵.

¹³³ LEMLIJ et MILLONES, «Las sociedades de la costa norte.», *Mujer*, 2010, Lima, p.16; Wikipédia, « Caballito de totora », s.d., [en ligne]. Disponible sur: https://es.wikipedia.org/wiki/Caballito_de_totora

¹³⁴ Wikipédia, «Surfing en caballito de totora en Huanchaco1», s.d., [en ligne]. Disponible sur : <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=22343412>.

¹³⁵ ALVARADO ESCUDERO, «Sacerdotisas, Curanderas, Parteras y Guerreras», 2015, Sevilla, pp.20-21.

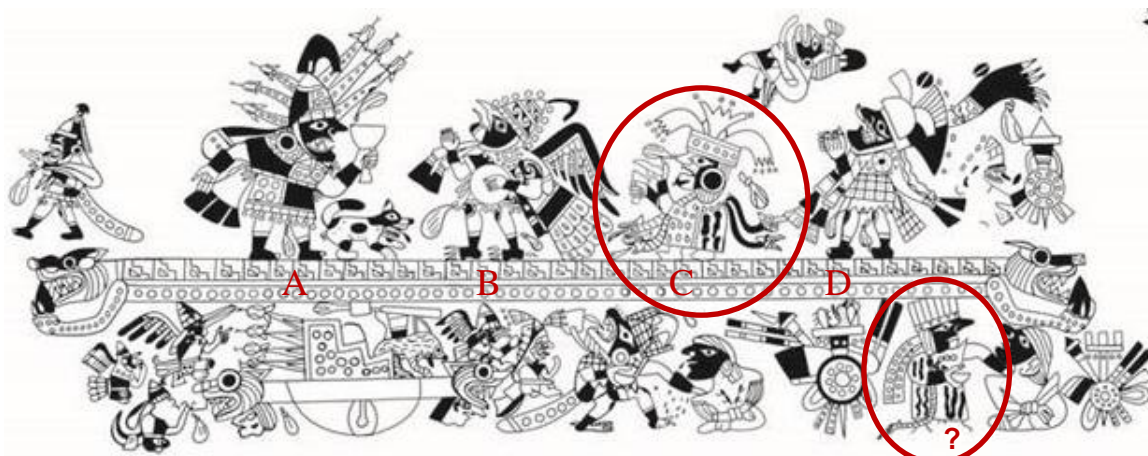


Figure 13. En haut : Céramique de type bouteille avec cou et anse en étrier, avec représentation d'une scène de cérémonie de sacrifice Moche, référencée ML010847, salle 7, vitrine 68, Musée de Larco, Lima.

Figure 14. En bas : Dessin reproduisant la scène représentée sur la céramique. Auteur inconnu, Musée de Larco, Lima¹³⁶.

La scène qui s'offre à nous montre la façon dont les Moche procédaient pour réaliser le sacrifice humain pour les divinités. Pour sa description nous utiliserons la reproduction du dessin. Les participants du dessus, les êtres divins anthropo-

¹³⁶ Époque Auge (1 ap. JC- 800 ap. JC), Période Intermediario Temprano (200 av. JC - 600 ap. JC). Fiche en ligne. Disponible sur : <https://www.museolarco.org/exposicion/exposicion-permanente/obras-maestras/ceremonia-del-sacrificio-mochica/#&gid=1&pid=1>. Modification de l'auteur (éléments en rouge).

zoomorphes, qui possèdent de nombreux vêtements et ornements très élaborés pour le corps et la coiffe, boivent le sang des victimes se trouvant dans l'espace en dessous, et qui sont représentées en taille réduite, ce qui indique leur infériorité dans la hiérarchie. Le monde des dieux *Hanan Pacha*, et le monde des êtres vivants et des hommes *Kay Pacha*, interagissent.

Dans l'espace inférieur, se trouve la pièce où a lieu le sacrifice. Sur la droite, deux personnages nus et aux visages peints sont agenouillés sur le sol, attachés. Ils se font égorger par deux personnages anthropo-zoomorphes, également reconnaissables par leur couvre-chef. L'un d'eux possède des attributs de félins, et l'autre semble être un personnage féminin car il possède une longue tunique et un serpent. Ils recueillent le sang dans des coupelles, qu'ils offriront ensuite aux divinités *d'Hanan Pacha*.

Entre les deux mondes, se trouve un serpent bicéphale¹³⁷, symbole de dualité et de la connexion entre les deux mondes. Les deux têtes se rejoignent et s'offrent un fruit du sacrifice. La confrontation avec laquelle commence le sacrifice termine donc par une rencontre, qui cherche à favoriser à son tour la réunion indispensable entre la lumière et la chaleur du soleil et la pluie, forces opposées et complémentaires permettant la vie¹³⁸. Cette rencontre se réalise avec les divinités représentées dans la partie supérieure. Par ordre d'apparition, de gauche à droite, qui indique également une certaine hiérarchisation, nous avons réattribué le nom du modèle généralement donné par tous ceux qui étudient le sujet, soit les personnages A, B, C et D.

Le personnage A est celui qui préside la cérémonie et boit la coupe de sang. Son casque très élaboré, avec son *Tumi*, un couteau à lame semi-circulaire utilisé pour les sacrifices¹³⁹, et ce qui semble être plusieurs rayons terminant en tête de serpents, permettent de savoir qu'il s'agit d'un guerrier. Il pourrait s'agir de la représentation du dieu Ai Apaec, dieu égorgeur ou décapiteur, punisseur, mais également dieu créateur et protecteur, fournisseur de l'eau, des aliments et des

¹³⁷ Il s'agit ici de l'hypothèse émise par l'équipe du Musée de Larco à Lima, dans lequel se trouve l'objet. Cependant, selon mon avis, il s'agirait davantage de félins arc-en-ciel, reconnaissables par les oreilles, la truffe, les crocs et les pattes qu'ils possèdent. La symbologie reste la même. Nous reparlons de ce motif plus tard, cf. *Infra*, p.129, Chapitre 4, II, 2.

¹³⁸ Description donnée par le Musée de Larco, Lima, [en ligne]. Disponible sur : <https://www.museolarco.org/catalogo/ficha.php?id=11933>.

¹³⁹ Wikipédia, catégorie Cuchillos, « Tumi », s.d., [en ligne]. Disponible sur : <https://es.wikipedia.org/wiki/Tumi>.

triumphes militaires car on le voit accompagné d'un chien, qui dans la mythologie moche est le fidèle compagnon qui l'aide à traverser les obstacles et lui annonce le danger¹⁴⁰.

Le personnage B est un personnage anthro-zoomorphe à l'apparence d'un aigle ou rapace, reconnaissable grâce à son bec, ses ailes et sa queue caractéristiques de l'espèce. Il a remis la coupe au Dieu guerrier et fonctionne de manière complémentaire avec l'autre Dieu. Ainsi, alors que le personnage A est associé au jour, le personnage B est associé à la nuit. Ils annonceraient déjà le panthéon inca en étant les « ancêtres » de Viracocha, Inti ou Illap¹⁴¹. Le personnage D, également anthro-zoomorphe, aux caractéristiques félines porte un couvre-chef en forme de croissant avec une iroquoise et de grandes plumes, ce qui laisse penser qu'il pourrait également être un guerrier. Les mains jointes, il semble également réclamer du sang.

Le personnage auquel nous nous intéressons particulièrement est le personnage C, qui possède deux tresses finissant en têtes de serpents, et deux autres qui font le tour de son cou. Elle porte une tunique, des ornements d'oreilles rondes et une coiffe élaborée à partir d'un bandeau. Il s'agit du seul personnage féminin représenté parmi les divinités et porte la coupe de sang vers le dieu oiseau, ce qui montre sa grande importance dans le rituel.

Le dessin qui suit est une autre variante de la représentation du sacrifice. Ici, la divinité guerrière est présente parmi les hommes. Un être antro-zoomorphe égorge un prisonnier dont les mains sont attachées pour récupérer son sang, et le personnage féminin qui n'est autre que la prêtresse, reconnaissable par la présence de serpents, offre une coupe remplie de ce sang à la divinité, qui cette fois-ci, possède également une tête décapitée et empalée sur un bâton, qui pourrait être une massue de guerre anthropomorphisée.

¹⁴⁰ HOLMQUIST PACHAS, « Ai Apaec : the heroic ancestor of the Moche », Google Arts et culture Musée Larco, 2013, [en ligne]. Disponible sur : <https://artsandculture.google.com/exhibit/QQW92VFfa>.

¹⁴¹ HOCQUENGHEM Anne-Marie, « Panthéon Mochica », *Lemondeprecolombien.com*, s.d., [en ligne]. Disponible sur : http://motscles.lemondeprecolombien.com/index_84.htm.



Figure 15. Dessin représentant la scène du sacrifice Moche, présent sur une céramique, par Donnan McClelland, Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia del Perú, Lima¹⁴².

Comme les prêtresses et prêtres jouaient le rôle des dieux sur terre dans les cérémonies, ils étaient eux-mêmes élevés à un rang très prestigieux. L'iconographie ayant un but idéologique, les représenter avec des éléments symboliques mythiques permettait de les considérer et associer directement en tant que tel, d'établir le respect et ériger une distance avec le reste de la population. Les divinités présentes dans la scène du sacrifice Moche pourraient donc en réalité ne pas l'être, mais être simplement les membres de l'élite religieuse qui les incarnent.

Par ailleurs, lors de la fouille de tombeaux funéraires dans les sites archéologiques Moche de la côte, les archéologues et chercheurs ont identifié et associé certains défunts avec les personnages A, B, C et D de la scène de la cérémonie du sacrifice¹⁴³. Nous allons à présent étudier certaines sépultures correspondant au personnage C, et donc de prêtresses.

¹⁴² DONNAN Christopher B. et CASTILLO BUTTERS Luis Jaime, « Excavaciones de Tumbas de Sacerdotisas Moche en San José del Moro, Jequetepeque », en Uceda, Santiago y Mujica, Elías, ed., *Moche: propuestas y perspectivas, Actas del Primer coloquio sobre la cultura Moche, (Trujillo, 12 al 16 de Abril de 1993)*, Travaux de L'Institut Français d'Etudes Andines, 79, 1994, Lima, p.423, [en ligne]. Disponible sur: <https://books.openedition.org/ifea/2418?lang=fr>.

¹⁴³ Description donnée par le Musée de Larco, Lima, [en ligne]. Disponible sur : <https://www.museolarco.org/catalogo/ficha.php?id=11933>.

III. Tombes et prêtresses guerrières

Nous avons voulu démontrer ici que l'existence de la figure du personnage C n'a pas seulement été mythique, comme l'attestent les traces archéologiques de la région, et que son rôle dépassait celui de simple prêtresse. Pour cela, nous avons décidé de nous concentrer sur deux complexes archéologiques majeurs : celui de San José del Moro, qui doit son nom à la ville dans laquelle il a été découvert, près du fleuve Chamán, dans le district de Pacanga, dans la province de Chepén et celui d'El Brujo, situé sur la rive droite du fleuve Chicama, dans le district Magdalena de Cao, dans la province d'Ascope. Les deux se trouvent dans la région de la Libertad, au Pérou et sont respectivement à environ 135 et 60km de Trujillo, la capitale régionale¹⁴⁴.

1. Les prêtresses de San José de Moro

Le premier complexe archéologique est celui de San José de Moro, ayant servi entre 400 et 1000 ap. J.C en tant que l'un des plus importants sites funéraires et centres cérémoniels Moche de la région, occupant une superficie de plus de 10 hectares. Aux plus proches alentours, on comptabilise à ce jour quatorze monticules artificiels dont la Huaca Cuadrángulo, la Huaca Suroeste, la Huaca La Capilla, Huaca Alta, et la Huaca Chodoff. D'autres sites plus éloignés dans la vallée de Jequetepeque, à qui on a attribué des fonctions administratives, résidentielles, agricoles et cérémonielles tels le Cerro Chepén, San Ildefonso, El Algarrobal de Moro, Portachuelo de Charcape et le Cerro Catalina ou Ciudadela Cerro Pampa de Faclo ont également été rattachés à San José de Moro, à diverses époques. Le site semble en réalité avoir été le centre d'un important réseau d'interaction et d'échange qui couvrait une grande partie des Andes car on a retrouvé des artefacts provenant de Cajamarca, Chachapoyas, Ayacucho et de la côte sud et centrale¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Wikipédia, « Complejo arqueológico San José de Moro », s.d., [en ligne]. Disponible sur: https://es.wikipedia.org/wiki/Complejo_arqueol%C3%B3gico_San_Jos%C3%A9_de_Moro; « El Brujo (sitio arqueológico) », s.d., [en ligne]. Disponible sur: [https://es.wikipedia.org/wiki/El_Brujo_\(sitio_arqueol%C3%B3gico\)](https://es.wikipedia.org/wiki/El_Brujo_(sitio_arqueol%C3%B3gico)).

¹⁴⁵ Site du Programme archéologique San José de Moro, rubrique Programme archéologique San José de Moro / Région, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009, mise à jour avril 2012, [en ligne]. Disponible sur : <http://sanjosedemoro.pucp.edu.pe/03francais/01region.html>.

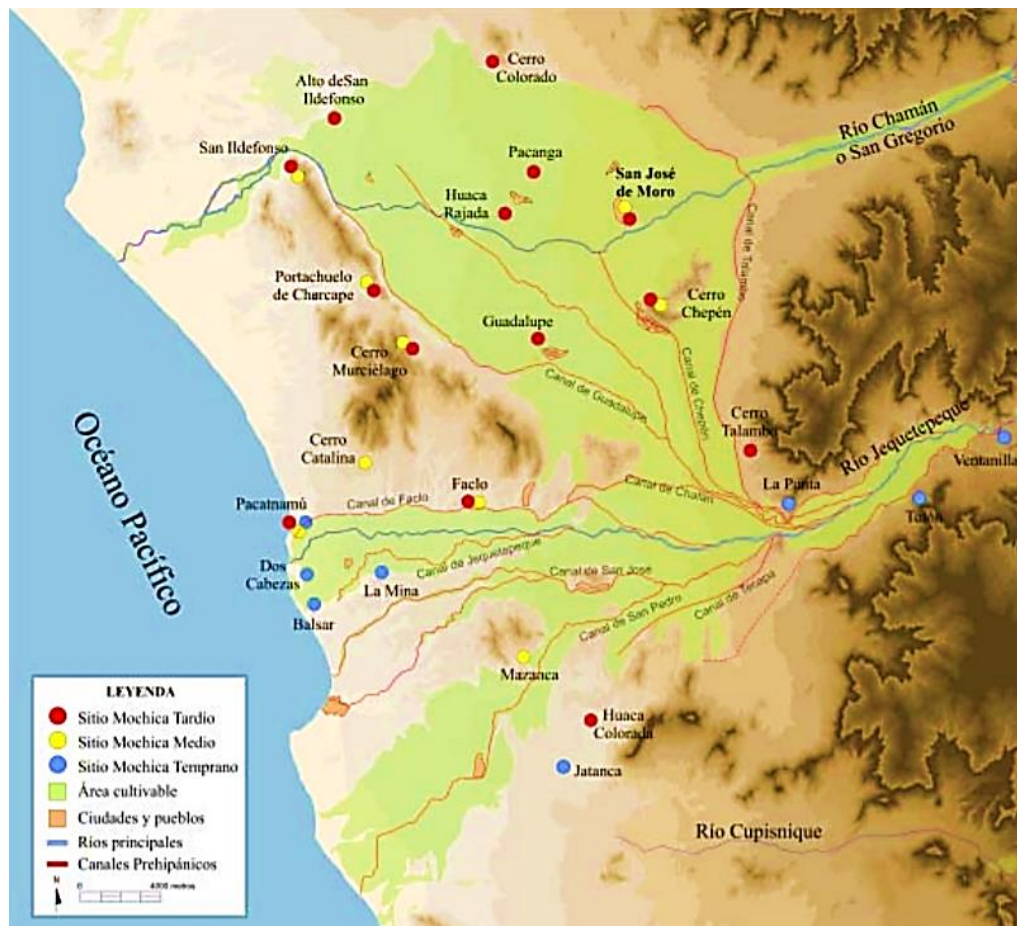


Figure 16. Carte de la Vallée de Jequetepeque avec l'indication des sites associés aux différentes périodes de la culture Moche¹⁴⁶.

¹⁴⁶ CASTILLO BUTTERS Luis Jaime et RENGIFO CHUNGA Carlos, «Identidades funerarias femeninas y poder ideológico en las sociedades mochicas », Pontificia Universidad Católica del Perú, Programa Arqueológico San José de Moro, *Los señores de los reinos de la luna*, comp. MAKOWSKI Krzysztof, Collection Arte y Tesoros del Perú, Banco de Crédito del Perú, 2008, Lima. Version PDF, p.14, [en ligne]. Disponible sur : <http://sanjosedemoro.pucp.edu.pe/descargas/articulos/Identidadesfemeninas.pdf>.

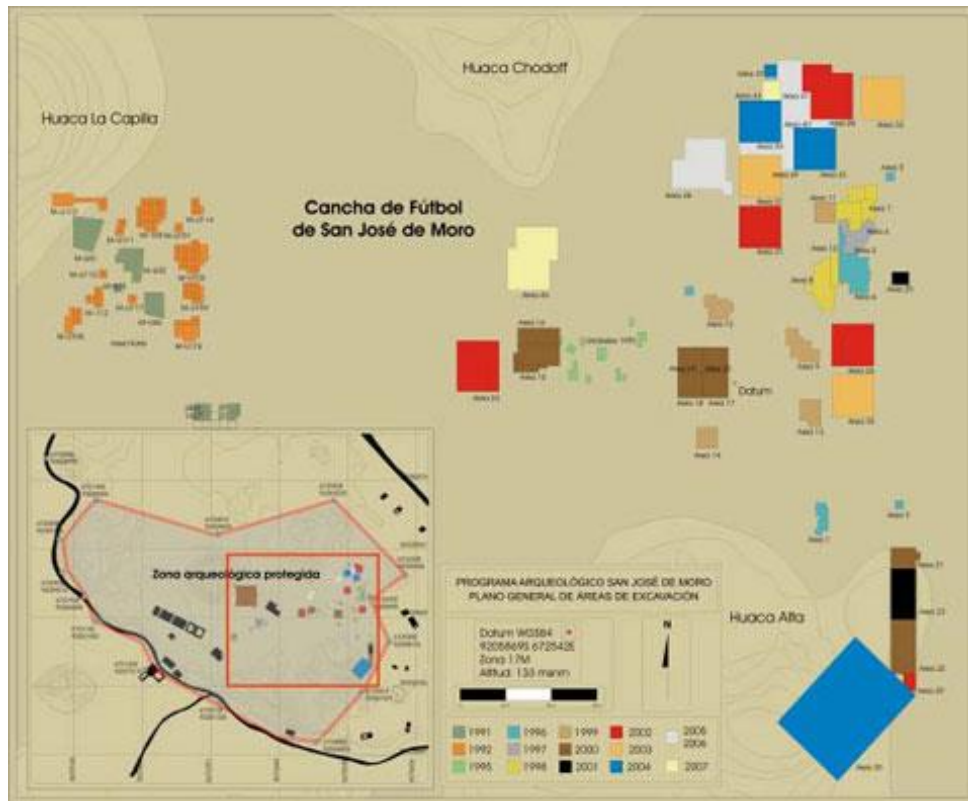


Figure 17. Plan général des monticules et aires fouillées entre 1991 et 2007 dans le complexe archéologique de San José de Moro¹⁴⁷.

On distingue trois types de tombe sur le site, ce qui peut impliquer une méthodologie de fouille différente: les tombes les plus simples qui sont des fosses allongées contenant un individu et quelques offrandes; les tombes dites « en botte », représentatives des périodes Mochica Moyen et Mochica Tardif, qui possèdent un puit d'accès conduisant à une chambre voutée où se trouvent un individu et des offrandes; et enfin, les tombes les plus complexes qui sont des chambres funéraires composées de plusieurs pièces rectangulaires avec de nombreuses niches dans les murs et banquettes¹⁴⁸.

Nous nous intéressons à celles dont l'occupant principal est une femme, et qui a donc bénéficié d'un statut et rôle social assez élevé et important pour avoir droit à une telle sépulture. Celles-ci contiennent des artefacts riches et similaires à ceux appartenant au personnage C de la scène de Cérémonie du Sacrifice présente

¹⁴⁷ CASTILLO BUTTERS, RUCABADO YONG, DEL CARPIO PERLA, (etc.), «Ideología y Poder [...] Proyecto Arqueológico San José de Moro (1991 - 2006) », 2009, Lima.

¹⁴⁸ Site du Programme archéologique San José de Moro, rubrique Programme archéologique San José de Moro / Fouilles, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009, mise à jour avril 2012, [en ligne]. Disponible sur : http://sanjosedemoro.pucp.edu.pe/03francais/01excavaciones_txt.html.

sur les céramiques, ce qui a permis l'identification de ces femmes en tant que prêtresses de San José de Moro.

Leurs tombes appartenaient à la troisième catégorie car elles étaient constituées d'une fosse rectangulaire de plus de 3 mètres sous laquelle se trouvait directement une antichambre donnant sur la chambre funéraire. Ici se trouvait un cercueil fait de tiges de roseaux et orné de plaques de métal aux motifs anthropomorphes, ainsi que les offrandes comme des céramiques dont certaines reconnues comme étant les « Coupes du Sacrifice », des coiffes à panaches, des masques, des colliers de perles de différentes couleurs, d'objets en métal, en os, et parfois d'autres corps de personnes sacrifiées pour accompagner la prêtresse dans la mort et devenir son « gardien »¹⁴⁹. Voici quelques-unes de ces tombes¹⁵⁰.

La première tombe trouvée en 1991 a été identifiée comme MU 41 et associée à la « Première Prêtresse ». Le cadavre de la femme âgée de 30 à 40 ans était déposé dans un cercueil recouvert de disques de cuivres où l'on a postérieurement rajouté des plaques de métal représentant des jambes et des bras et à hauteur de la tête un masque anthropomorphe avec une coiffe. Elle était enterrée avec cinq autres femmes placées tout autour.

¹⁴⁹ Site du Programme archéologique San José de Moro, rubrique Les Prêtresses de San José de Moro, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009, mise à jour avril 2012, [en ligne]. Disponible sur : <http://sanjosedemoro.pucp.edu.pe/03français/05sacerdotiza.html>.

¹⁵⁰ A partir de ce point, sauf indication contraire, les informations écrites concernant les prêtresses de San José de Moro proviennent du Site du Programme archéologique San José de Moro, rubrique Les Prêtresses de San José de Moro, 2009, mise à jour avril 2012.



Figure 18. Photographies de la Tombe MU 41 appartenant à la Première Prêtresse¹⁵¹ et d'une céramique de type coupe à pied conique retrouvée à l'intérieur et ressemblant à celle de la scène iconographique de la cérémonie du Sacrifice¹⁵².

La tombe identifiée comme MU 30, associée à la « Prêtresse Enfant » en raison de la petite fille âgée de 5 à 7 ans qui était probablement l'individu principal de la chambre funéraire, est intéressante car on y a retrouvé un masque et une coiffe portant des motifs représentant des barques de *titora* ainsi que certains ornements, des têtes avec des dents de félins. La tombe identifiée comme MU 103 est elle associée à la « Jeune Prêtresse », âgée de 20 à 25 ans. Son cercueil était couvert de disques de cuivre, des plaques métalliques en guise de membres et un masque et elle était accompagnée de neuf individus. On retrouve également la tombe identifiée comme MU 1525 et associée à la « Dernière Prêtresse Mochica », car on pense qu'il s'agissait de la dernière enterrée durant cette période. Comme pour les autres, les archéologues ont retrouvé une coupe, une coiffe à panache et des plaques de métal, mais aussi deux masques, deux vases de type gourde et décorés de félins ailés, etc.

Cependant, la tradition des prêtresses ne s'arrête pas à cette période. On retrouve ainsi également la tombe identifiée MU 1045, et associée à la « Prêtresse du Transitionnel », dont la quantité d'offrandes céramiques et autres artefacts rencontrés est impressionnante et laisse penser à un usage pour des activités liées à la guérison et la sorcellerie. Les individus principaux, placés dans un cercueil, sont deux femmes

¹⁵¹ CASTILLO BUTTERS, RUCABADO YONG, DEL CARPIO PERLA, (etc.), «Ideología y Poder [...] Proyecto Arqueológico San José de Moro (1991 - 2006) », Lima, 2009.

¹⁵² CASTILLO BUTTERS et RENGIFO CHUNGA, «Identidades funerarias femeninas», 2008, Lima, p.23.

et un enfant. Des sacrifices humains sont également présents puisqu'on note la présence de deux jeunes hommes, quatre enfants et trois pieds d'adultes¹⁵³.



Figure 19. Photographie de la tombe MU 1045 appartenant à la Prêtresse du Transitionnel montrant la présence de nombreuses céramiques dans les niches et autour des cadavres centraux et reconstitution de son contenu¹⁵⁴.

Il y a également la tombe identifiée MU 1242, qui est associée à la « Prêtresse Absente » car dix individus ont été rencontrés dans l'antichambre, mais il n'y avait aucun corps dans le cercueil se trouvant dans la chambre funéraire. Le cercueil se distingue par sa décoration avec des plaques de métal ayant la forme de vague et de méandre et d'autres perforées représentant la silhouette de la Prêtresse correspondant aux caractéristiques propres du personnage C.

¹⁵³ CASTILLO BUTTERS, RUCABADO YONG, DEL CARPIO PERLA, (etc.), «Ideología y Poder [...] Proyecto Arqueológico San José de Moro (1991 - 2006)», Lima, 2009; Site du Programme archéologique San José de Moro, rubrique Les Prêtresses de San José de Moro, 2009, mise à jour avril 2012.

¹⁵⁴ CASTILLO BUTTERS, RUCABADO YONG, DEL CARPIO PERLA, (etc.), «Ideología y Poder [...] Proyecto Arqueológico San José de Moro (1991 - 2006)», Lima, 2009.

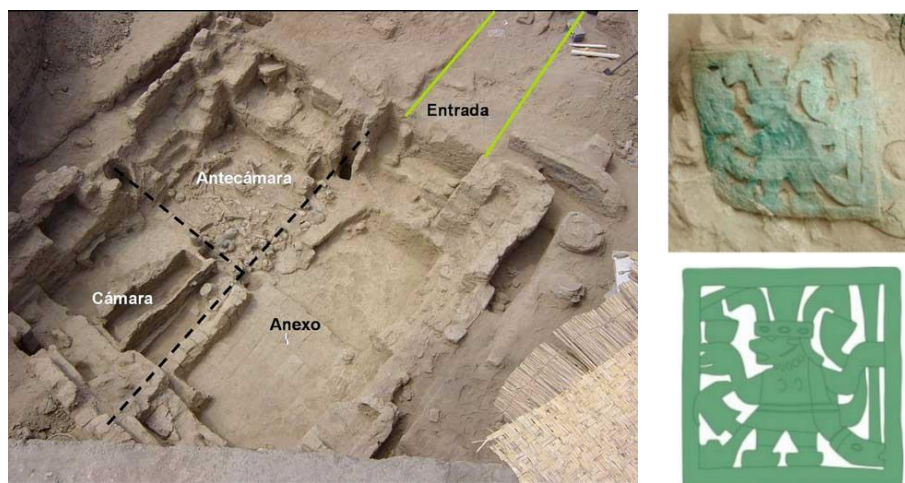


Figure 20 A gauche : Photographie de la tombe MU 1242 montrant la présence des offrandes dans l'antichambre et l'absence de la prêtresse dans le cercueil de la chambre¹⁵⁵. A droite : Photographie et reconstitution d'une plaque de cuivre présente dans la chambre funéraire et représentant la prêtresse avec une coiffe à panaches et des serpents¹⁵⁶.

Et enfin, la tombe identifiée MU 615, aussi appelée le « mausolée collectif des Prêtresses » qui se démarque en comptabilisant, niveaux de déposition confondus, environ cinquante-huit individus de sexe et âge différent, plus de deux cent huit céramiques, masques, coiffes, coupes et couteaux, etc, tous associés à deux individus féminins ayant pu être des prêtresses.

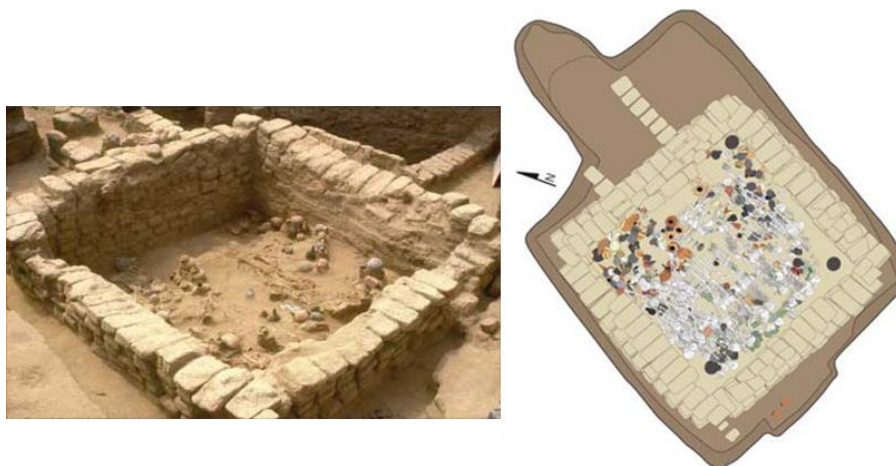


Figure 21. Photographie de la vue générale de la Tombe MU 615, le Mausolée collectif des prêtresses et Reconstitution de son contenu¹⁵⁷.

¹⁵⁵ CASTILLO BUTTERS, RUCABADO YONG, DEL CARPIO PERLA, (etc.), «Ideología y Poder [...] Proyecto Arqueológico San José de Moro (1991 - 2006)», Lima 2009.

¹⁵⁶ CASTILLO BUTTERS Luis Jaime, «Las Señoras de San José de Moro: Rituales funerarios de mujeres de élite en la costa norte del Perú », *Divina y humana, La mujer en los antiguos Perú y México*, Ministerio de Educación, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005 Lima, pp.18-29. Version PDF, p.15, [en ligne]. Disponible sur : <http://sanjosedemoro.pucp.edu.pe/descargas/articulos/SenoritasMoro.pdf>.

¹⁵⁷ CASTILLO BUTTERS, RUCABADO YONG, DEL CARPIO PERLA, (etc.), «Ideología y Poder [...] Proyecto Arqueológico San José de Moro (1991 - 2006) », Lima, 2009.

2. La Dame de Cao

Le second complexe, celui d'El Brujo, contient trois pyramides construites en briques d'adobe et richement décorées de peintures murales : La Huaca Prieta de l'époque Sicán (700 à 1300 ap. J.C), dédiée aux expériences agricoles, la Huaca Cortada de l'époque Moche (100 à 800 ap. JC), qui possède des bas-reliefs avec des personnages en guerre, et la Huaca Cao Viejo, contemporaine. Un puit cérémoniel de douze mètres, avec une rampe en forme de serpent ou vague, dans lequel a été découvert des ossements, est également présent sur le site et représente un retour symbolique dans « le ventre de la Terre-Mère » pour renaître¹⁵⁸.



Figure 22. Carte du complexe archéologique el Brujo (annotations de l'auteur)¹⁵⁹.

La Huaca Cao Viejo est le principal sanctuaire du site. Il est composé d'un édifice principal avec une zone supérieure comprenant un patio cérémoniel entouré d'une enceinte et d'une plateforme principale, une place cérémonielle située en face et des annexes de part et d'autre de celle-ci. Les murs sont décorés de peintures murales colorées en haut-relief, représentant des guerriers, des prisonniers, des prêtres et des sacrifices humains, et des motifs géométriques¹⁶⁰. L'une d'elles, présente sur un des murs du patio, montre une scène d'un groupe de prisonniers, attachés et reliés entre eux par une corde autour du cou, se dirigeant vers un être surnaturel avec des traits félins et des attributs de poulpe, de crabe ou d'araignée et

¹⁵⁸ Site du Complexe archéologique El Brujo (officiel), rubrique Explora el complejo, s.d., [en ligne]. Disponible sur: <https://www.elbrujito.pe/explora-el-complejo/>.

¹⁵⁹ Site du Complexe archéologique El Brujo (officiel), rubrique Explora el complejo, s.d., [en ligne]. Disponible sur: <https://www.elbrujito.pe/explora-el-complejo/>.

¹⁶⁰ Site du Complexe archéologique El Brujo (officiel), rubrique Explora el complejo / Principales Monumentos / Huaca Cao Viejo, s.d., [en ligne]. Disponible sur: <https://www.elbrujito.pe/explora-el-complejo/principales-monumentos/>.

entouré de condors et de serpents¹⁶¹. Il s'agit sans aucun doute d'Ai Apaec, le dieu principal décapiteur.



Figure 23. Photographies des peintures murales colorées de Huaca Cao Viejo (Archive Fondation Wiese). En haut à gauche : Terrasse inférieure de la façade principale représentant des prisonniers de guerre dénudés et attachés. En haut à droite : Premier niveau de la seconde terrasse de la façade principale représentant des prêtres. En bas à gauche : Second niveau de la seconde terrasse de la façade principale représentant le dieu décapiteur Ai Apaec avec des attributs de poulpes, crabe ou araignée et reconstruction de l'image d'Ai Apac présent sur la façade, d'après un modèle trouvé sur une frise de la Huaca de la Luna (en bas au centre, illustration de Luis de la Vega)¹⁶². En bas à droite : Autre élément de peinture murale présente sur les murs et représentant Ai Apaec avec des attributs de félins, de poulpes et étant entouré de condors et de serpents¹⁶³.

C'est à ce même endroit qu'en 2006, un impressionnant fardeau funéraire appartenant à une femme de l'élite Moche, que l'on a appelé la Dame de Cao, a été découvert par l'archéologue Régulo Franco Jordán, après des années de fouilles et de recherches. Sa tombe était fermée hermétiquement avec des troncs de caroubier et était accompagnée de deux corps d'adolescents, une fille et un garçon ayant été sacrifiés. Trois autres sépultures d'hommes, décédés entre 50 et 100 ans avant elle,

¹⁶¹ GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, Lima, p.26.

¹⁶² FRANCO JORDAN Régulo G., «Aproximaciones al significado de las representaciones murales Mochica de la fachada principal y el patio superior de la huaca Cao Viejo, Complejo El Brujo, costa norte del Perú», *Quingnam*, n°2, 2016, pp.7-52, [en ligne]. Disponible sur: https://www.academia.edu/31264898/FRANCO_JORDAN_2016_Etudes_des_murales_de_Cao_Viejo.

¹⁶³ GOBBI Jorge, « Huaca Cao Viejo Mausoleum of Senora de Cao ceremonial space detail 1 », *Wikipédia*, s.d., [en ligne]. Disponible sur: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Huaca_Cao_Viejo_Mausoleum_of_Senora_de_Cao_ceremonial_space_detail_1.jpg.

faisaient également partie du tombeau¹⁶⁴. La structure de l'édifice et la façon dont elle était enterrée, les sacrifices et les objets qui l'accompagnaient ont permis de savoir qu'il s'agissait d'une prêtresse, mais pas seulement. Sa tombe est celle d'une souveraine, semble-t-il très puissante. Il s'agit d'une preuve importante pour l'histoire car jusqu'alors on a toujours pensé que ce rôle était réservé aux hommes, bien que l'existence de certaines sociétés matriarcales n'était pas exclue, les chroniques relatant la présence de femmes *curacas* dans la région, mais à une époque plus tardive¹⁶⁵.

Le fardeau pesait plus de 100 kilogrammes et mesurait 181 centimètres de hauteur sur 75 centimètres de largeur, bien que la Dame ne fasse que 148 centimètres. La momie était enveloppée de vingt-deux couches de tissus en coton, que les chercheurs et archéologues du complexe El Brujo, ont divisés en trois phases d'élaboration. Les couches 22 à 13 contenaient du cinabre, une substance toxique ayant permis la préservation du corps, et des ornements propres à son sexe et son statut social, c'est-à-dire vingt-trois colliers en or, argent et cuivre et un grand nombre de pierres précieuses, ainsi que quarante-deux ornements de nez enveloppés dans du coton et déposés sur son torse. Les couches 12 à 6 se caractérisent surtout par les offrandes en textile, mais la dernière se démarque par une broderie en forme de visage zoomorphe et décorée d'ornements d'oreilles métalliques. Enfin, les couches 5 à 1 possédaient des offrandes textiles et métalliques, quatre couronnes et diadèmes en forme de V, deux bâtons cérémoniels recouverts de feuilles de cuivre et vingt-trois propulseurs. Des fuseaux à tisser, des céramiques et autres ornements ont également été trouvés à proximité¹⁶⁶.

¹⁶⁴ GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, Lima, p.26; Site du Complexe archéologique El Brujo (officiel), rubrique Explora el complejo/ Señora de Cao / historia del descubrimiento, s.d., [en ligne]. Disponible sur: <https://www.elbrujo.pe/explora-el-complejo/senora-de-cao/historia-del-descubrimiento/>.

¹⁶⁵ GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, Lima, p.27.

¹⁶⁶ Site du Complexe archéologique El Brujo (officiel), rubrique Explora el complejo / Señora de Cao / Desenfardelamiento, s.d., [en ligne]. Disponible sur: <https://www.elbrujo.pe/explora-el-complejo/senora-de-cao/desenfardelamiento/>; GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, Lima, p.27.



Figure 24. Equipe de chercheurs en train d'enlever les couches superposées du fardeau¹⁶⁷.

A sa mort, vers 450 ap. J.C, la Dame de Cao avait entre 25 et 30 ans et avait eu au moins un enfant, car le corps présente des traces de ventre dilaté, signe d'un accouchement. Mais elle cache encore bien des mystères, notamment la signification des tatouages magico-religieux inscrits sur ses bras, ses mains, ses jambes et ses pieds. Comme ils représentent des serpents, des araignées, des poissons, des félins, des figures astrales et géométriques, qui montrent la fertilité de la terre et de la mer, l'archéologue qui l'a découverte, Regulo Franco, pense qu'ils pourraient indiquer sa possession de pouvoirs surnaturels¹⁶⁸.

¹⁶⁷ MAYANS Carmen, « La tumba de la Señora de Cao, líder del pueblo mochica », *National Geographic*, mai 2018, [en ligne]. Disponible sur: https://www.nationalgeographic.com.es/historia/grandes-reportajes/la-tumba-de-la-senora-de-cao-lider-del-pueblo-mochica_6322/4.

¹⁶⁸ Site du Complexe archéologique El Brujo (officiel), rubrique Explora el complejo/ Señora de Cao / historia del descubrimiento, s.d.



Figure 25. Reproduction des motifs se trouvant sur le bras tatoué de la Dame de Cao et photographie du bras de la momie, Franco Jordán¹⁶⁹.

Ajoutés à la présence de la frise figurative de la cérémonie de Sacrifice sur un des murs, et une céramique modelée qui montre une femme aidant à l'accouchement d'une autre, on peut penser qu'en plus d'être prêtresse, elle aurait pu être chamane, sage-femme et guérisseuse. Par ailleurs, les couronnes, les ornements de nez, les bâtons et les propulseurs, qui étaient généralement associés aux hommes et au pouvoir, montrent qu'elle participait aux rituels cérémoniaux de guerre et de chasse cérémonielle de cerfs, réservés à la classe politico-religieuse¹⁷⁰. Cela laisse penser qu'elle ait pu être également la dirigeante de son peuple.

Enfin, ses attributs, insignes et emblèmes de pouvoir nous font penser que la Dame de Cao, qui pourrait être associée au personnage C de la scène de cérémonie de sacrifice en raison de son rôle de prêtresse, correspondrait davantage au personnage D, le prêtre et seigneur guerrier. Cependant, s'il est possible qu'elle n'ait pas réellement participé aux guerres et à la chasse malgré sa position de dirigeante (la matière de certains artefacts ne permettant pas un usage pratique), elle le faisait

¹⁶⁹ Blog du Complexe archéologique El Brujo (officiel), «Tatuajes de La Señora de Cao: ¿Qué elementos usaron los mochica para tatuarla?», noviembre 2018, [en ligne]. Disponible sur : <https://www.elbrujo.pe/blog/la-senora-de-cao-que-usaron-los-mochica-para-tatuarla/>.

¹⁷⁰ Site du Complexe archéologique El Brujo (officiel), rubrique Explora el complejo/ Señora de Cao / historia del descubrimiento, s.d.; GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, Lima, p.27.

dans les rituels cérémoniels et en était un symbole important. Dans les images qui suivent, nous avons voulu mettre en avant cette comparaison.

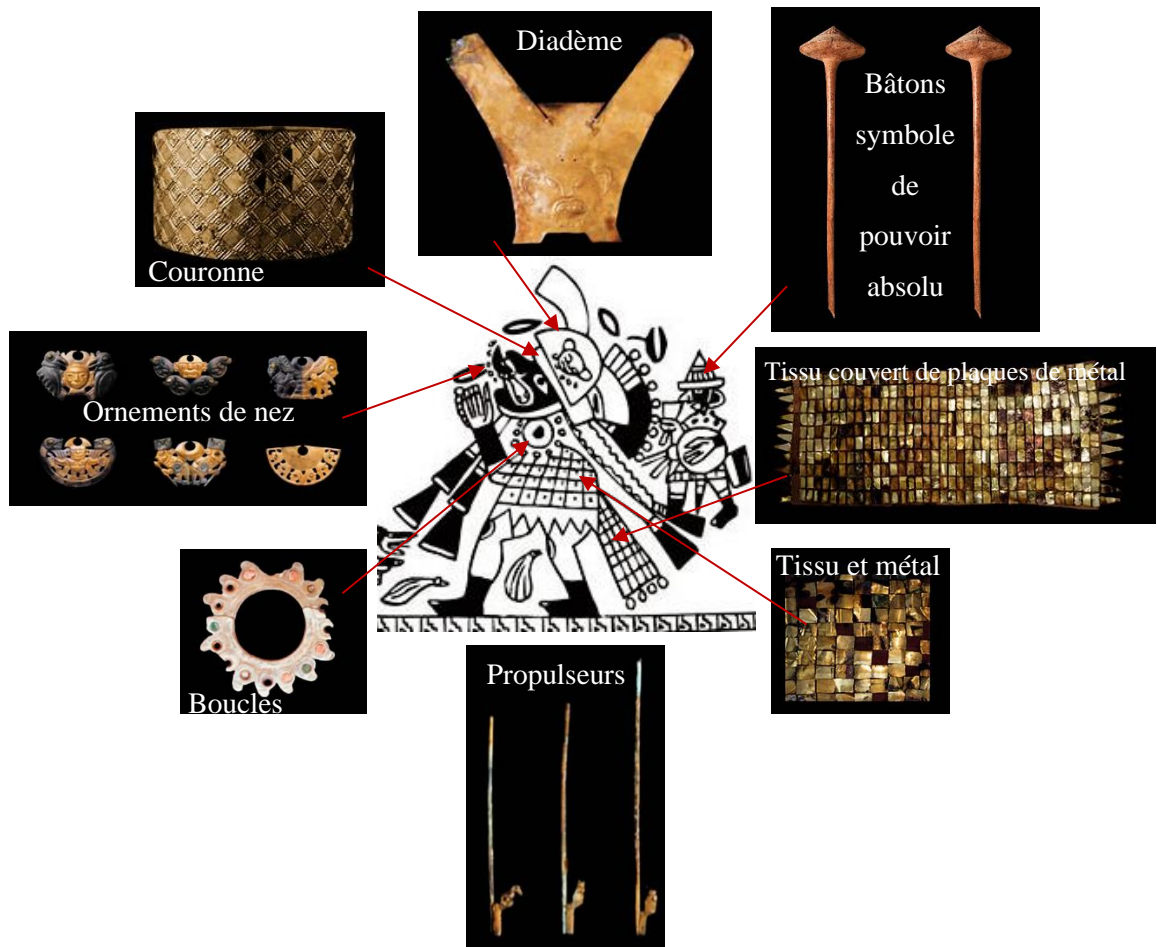


Figure 26. Comparaison des attributs du personnage D le sacerdote guerrier et les artefacts retrouvés dans la tombe de la Dame de Cao démontrant son rôle en tant que souveraine Photographies du complexe archéologique El Brujo et Fondation Wiese¹⁷¹.

¹⁷¹ Site du Complexe archéologique El Brujo (officiel), rubrique Explora el complejo/ Señora de Cao / historia del descubrimiento, s.d.



Figure 27. Reconstitution en taille réelle de la Dame de Cao et de son visage à l'aide d'une numérisation et modélisation 3D de son crâne, faite par une équipe de spécialistes du complexe archéologique El Brujo et de la fondation Wiese, et prêtée pour l'exposition « Le Pérou avant les Incas » présentée au musée du quai Branly - Jacques Chirac à Paris. Photographie de Jean-Pierre Dalbéra, février 2018¹⁷².

Les traces présentes sur le complexe de San José de Moro et d'El Brujo ont permis de confirmer que les femmes de la côte nord ont pu exercer un certain pouvoir religieux et politique, c'est-à-dire qu'elles avaient la capacité d'influencer et de changer le résultat des décisions et actions de leur communauté¹⁷³. Si nous nous rappelons le contexte dans lequel prennent place les sociétés Moche, il était indispensable pour elles d'entretenir des alliances ou de lutter lors de guerres de territoire. Si une femme gouvernait, il n'est donc pas impossible qu'elle ait participé

¹⁷² Wikipédia, « Reconstitution de la Dame de Cao (Musée du quai Branly - Jacques Chirac, Paris) », [en ligne]. Disponible sur : [https://fr.wikipedia.org/wiki/Dame_de_Cao#/media/Fichier:Reconstitution_de_la_Dame_de_Cao_\(Mus%C3%A9e_du_quai_Branly_-_Jacques_Chirac,_Paris\).jpg](https://fr.wikipedia.org/wiki/Dame_de_Cao#/media/Fichier:Reconstitution_de_la_Dame_de_Cao_(Mus%C3%A9e_du_quai_Branly_-_Jacques_Chirac,_Paris).jpg).

¹⁷³ ALVARADO ESCUDERO Alicia, «La legitimación del poder femenino de la costa norte del Perú en la época prehispánica», *Revista Historia de las Mujeres*, CEMHAL, Año XIX, n° 177, febrero 2018, Lima, p.1, [en ligne]. Disponible sur: https://www.academia.edu/35914538/LA_LEGITIMACION_DEL_PODER_FEMENINO_DE_LA_COSTA_NORTE_DEL_PERU_EN_LA_POCA_PREHISPANICA.

d'une quelconque manière à l'expansion des territoires et donc à la guerre, que ce soit de manière stratégique ou ayant combattu, comme semblerait le proposer la présence de certains artefacts, comme les propulseurs, liés à ce domaine que l'on a longtemps cru masculin.

L'iconographie reprend par ailleurs cette thématique puisqu'il existe une grande variété de représentations de guerriers avec des casques et armes dans une attitude de bataille, ou de prisonniers prêts à se faire sacrifier et dans lesquels les prêtresses sont présentes. Celles-ci, qui jouaient le rôle du personnage mythique C présent dans l'iconographie des céramiques, étaient l'incarnation de la divinité et jouissaient ainsi d'un grand respect, d'une admiration et d'une crainte à leurs égards. Ce lien avec le surnaturel leur permettait à la fois de justifier et de renforcer leur pouvoir spirituel et politique.

Elles pouvaient prédire un résultat de victoire pour leur groupe grâce à ces dons divinatoires, et plus tard remplir leur rôle dans le sacrifice des prisonniers de guerres en participant à la cérémonie et donnant la coupe de sang à la personne identifiée comme le dieu suprême¹⁷⁴. Le rôle de guerrière dans les batailles, qui les rapprocheraient alors du personnage mythique D, était donc nécessaire et indiscutable, même lorsqu'il ne semble n'avoir été en réalité que symbolique et rituel, puisque la ferveur des croyances en la cosmogonie participe à le rendre « vrai ».

¹⁷⁴ ALVARADO ESCUDERO, «Sacerdotisas, Curanderas, Parteras y Guerreras», 2015, Sevilla, pp.30-34.

CHAPITRE 3. FEMMES, MYTHES ET SOCIÉTÉS DES ANDES SEPTENTRIONALES ET CENTRALES (800 – 1532 AP. J.C)

Dans ce troisième chapitre, nous nous avançons dans le temps et nous déplaçons également dans d'autres contextes géographiques, qui ont été marqués par des cultures plus anciennes. Nous avons voulu aborder les mythes et traces de femmes combattantes dans les cultures non Incas qui les précèdent et/ou leur sont contemporaines. Nous verrons un mythe provenant de la zone des Chachapoyas dans les Andes amazoniennes septentrionales et un autre provenant de Huarochirí dans les Andes Centrales. Nous évoquerons également de manière succincte quelques récits constatant la présence de femmes ayant participé à des conflits contre les Incas, dont les Chachapoyas, les Canas, et les *Capullanas*, parmi d'autres.

I. Le conflit entre Casharaca et Casharunto, un mythe Chachapoyas des Andes amazoniennes

Le mythe dont nous allons traiter provient de la culture des Chachapoyas, qui s'installèrent dans une zone de pâturages et de forêts d'altitudes établies sur un relief accidenté du versant est des Andes nord péruviennes, entre les fleuves Marañón à l'ouest et Huallaga à l'est. On peut identifier ce territoire comme étant l'actuel département Amazonas, au Pérou.

Ce « peuple des nuages », encore très mal connu, serait apparu vers 800 ap. J.C et aurait continué de se développer après sa conquête par les Incas en 1470,

contre lesquels il se rebella à maintes reprises et ce jusqu'en 1532 où il s'allia avec les Espagnols¹⁷⁵. Ces membres décrits comme grands et blancs par Cieza de León¹⁷⁶, ont construit de grands monuments de pierres encore visibles aujourd'hui comme la forteresse de Kuélap, le Gran Pajatén ou la Laguna de los Cóndores, ainsi que plusieurs sarcophages et mausolées qui se trouvent dans des lieux difficiles d'accès¹⁷⁷.

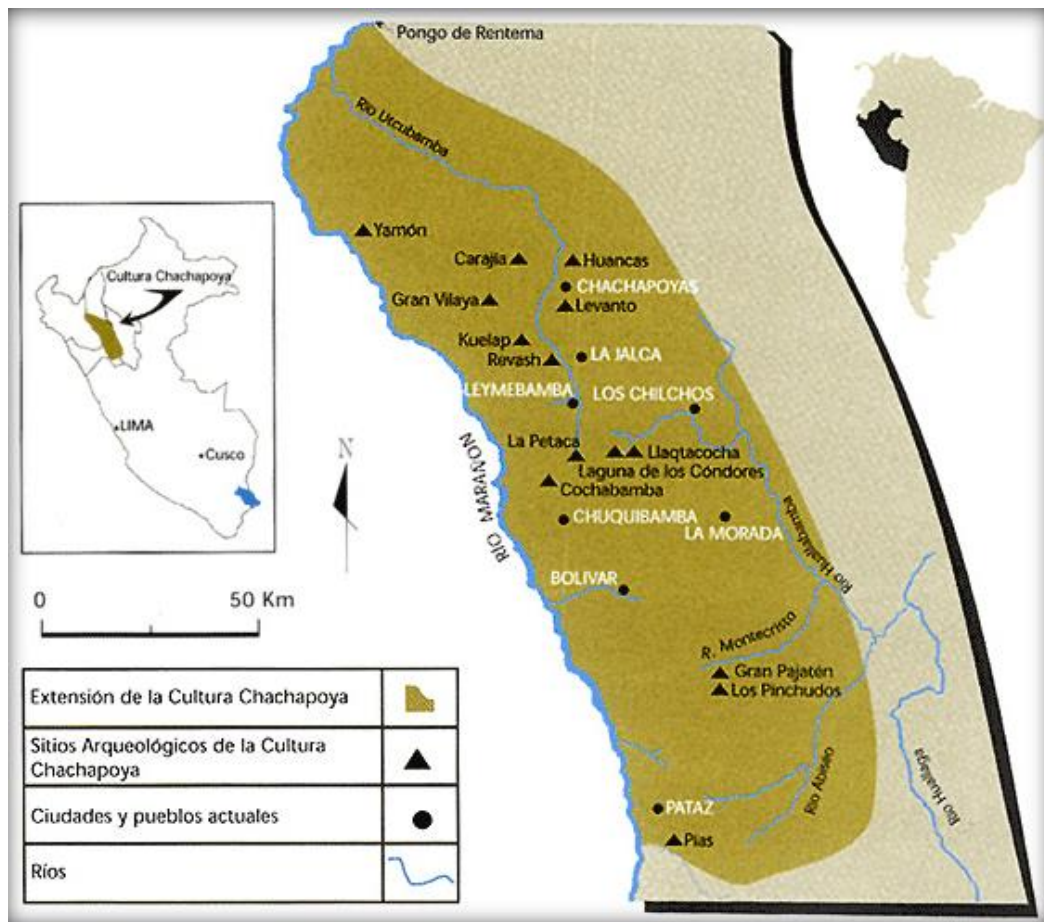


Figure 28. Carte montrant l'aire d'influence Chachapoyas, dans les Andes amazoniennes du Pérou, avec les principaux sites archéologiques retrouvés¹⁷⁸.

¹⁷⁵ « *Chacha* étant l'appellation de la population à l'origine du nom de la tradition ; *puyu* signifiant « nuage » en quechua » d'après FABRE Olivier, « Carpona, site funéraire chachapoya et inca » *Archeologia*, n° 453, mai 2008, p.51, [en ligne]. Disponible sur : https://www.researchgate.net/publication/306886475_Carpona_site_funeraire_chachapoya_et_inca. Une autre traduction pourrait être apportée au nom Chachapoyas, car *sacha* désigne « arbre, silvestre » selon KAUFFMANN DOIG Federico, « Los Chachapoyas : trayectoria cultural », *Los Chachapoyas*, Banco de Crédito del Perú, Ausonia S.A., collection Arte y tesoros del Perú, tome XL, 2013, Lima, p52, [en ligne] Disponible sur : <http://fondoeditorialbcp.com.pe/publication/52eb2935/mobile/?embed=1>. L'appellation la plus proche serait donc « habitants de lieux silvestres et brumeux », ce qui correspondrait bien à la description de la zone dans laquelle ils s'étaient installés.

¹⁷⁶ CIEZA DE LEÓN Pedro, *Crónica del Perú, Señorío de los Incas*, 2005, p.212 (Partie 1, chap. LXXVIII) [1553].

¹⁷⁷ GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, p.35.

¹⁷⁸ Site du Centre et musée Mallqui de Leymebamba, Pérou, s.d., [en ligne]. Disponible sur : http://museoleymebamba.org/ley_ubicacion.htm.

1. Le mythe

Ce territoire ayant longtemps été une région assez isolée en raison de sa topographie, très peu de sources abordent la culture des Chachapoyas, et seulement quelques mentions sont faites dans les chroniques, dont celles de Garcilaso de la Vega, de Cieza de León et de Martín de Murúa. Le mythe, recueilli aux alentours du site de Kuélap, ancienne forteresse située à une trentaine de kilomètres de la ville moderne de Chachapoyas, est connu depuis le nord de la Sierra sud de l'Équateur et jusqu'à la Cordillère blanche et noire d'Ancash¹⁷⁹.

Il raconte le conflit entre Casharaca et Casharunto, deux *huacas* de type *cerro* (montagne). Rappelons-nous que *huaca* est un terme réutilisé par les Espagnols pour désigner toute idole ou chose sacrée, qu'il s'agisse de temples, de lieux, d'objets, de plantes, d'animaux, de divinités ou de personnes, etc¹⁸⁰ :

Entre las tradiciones orales de los pobladores de Kuélap, es común escuchar la historia de la competencia entre la Casharaca (encarnada en el Cerro Santa Clara) y el Cerro Barreta de Kuélap, representante de un personaje varón conocido como el Casharunto [...]. En esta competencia, ambos tratan de lanzar objetos desde sus posiciones hasta lograr alcanzar al oponente. El Casharunto lanzaba piedras con su honda, sin embargo, solo lograba llegar a la mitad del camino que coincide con el curso del río Tingo. Esto explica a los campesinos la presencia de una sección del río en la que se forman "remolinos", consecuencia del impacto de las piedras que lanzaba el Casharunto con su honda. Por su parte, la Casharaca lanzó una barreta desde lo más alto, logrando alcanzar la ubicación de su oponente, venciendo el reto¹⁸¹.

Ce mythe présentant un personnage féminin important dans le cadre d'une bataille, même sexuelle et métaphorique, il nous semblait intéressant de l'intégrer à notre sujet, d'autant plus qu'il a lieu entre deux entités de catégorie divine, ce qui n'est pas moindre pour sa signification. Dans un premier temps, nous analyserons les protagonistes et expliquerons le rôle de genre dont il est question dans ce conflit

¹⁷⁹ LEMLIJ Moisés et MILLONES Luis, «Mito y psicoanálisis en las sociedades norteñas», *Mujer*, 2010, Lima, p.48. Version en ligne «Mito y Psicoanálisis en la sociedad peruana», *Cultura, Ciencia y Tecnología*, Asociación de docentes pensionistas - Universidad Nacional Mayor de San Marcos (ASDOPEN-UNMSM), n° 8, juillet-décembre 2015, p.13 [en ligne]. Disponible sur: <http://asdopen.unmsm.edu.pe/files/Revista8-2.pdf>.

¹⁸⁰ GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales*, 2009, p.77 (Partie 1, livre 2, chap. IV) [1609].

¹⁸¹ NARVÁEZ VARGAS Alfredo, «Kuelap: Centro de poder político-religioso de los Chachapoyas», *Los Chachapoyas*, Banco de Crédito del Perú, Ausonia S.A., collection Arte y tesoros del Perú, tome XL, 2013, Lima, pp.106-107, [en ligne]. Disponible sur: <http://www.fondoeditorialbcp.com/publication/52eb2935/mobile/?p=135>.

d'ordre divin. Nous aborderons ensuite les lieux dans lesquels se déroule l'épisode et donnerons une explication du paysage à travers le récit. Enfin, nous verrons les traces archéologiques existantes dans le site de Kuélap et ferons le lien avec le mythe.

2. Les protagonistes et la guerre divine entre les sexes

Le mythe fait mention de deux protagonistes, un féminin et un masculin, le premier étant Casharaca et le second étant Casharunto.

La première remarque que nous pouvons faire concerne les noms des *huacas*, dont la signification permet de deviner ce qui les caractérise le plus et donc ce qu'il est important de retenir à leur propos. D'une part, nous avons Casharunto, formé du mot quechua *runtu*, qui signifie œuf et pierre¹⁸² et qui peut également faire référence à œuf dans le sens plus vulgaire de testicule, dit *huevo* en espagnol¹⁸³. Puisque la *huaca* est désignée par son attribut génital, le genre masculin a donc un sens important.

L'autre *huaca* s'appelle Casharaca. La partie formée de *raca* ou *rakha*, qui signifie «El vaso de la muger, o de animal hembra»¹⁸⁴ selon le dictionnaire quechua de González Holguín, ou tout simplement le vagin¹⁸⁵, ne laisse aucun doute sur le sexe qui lui est attribué. Ici, comme pour l'autre *huaca*, c'est son genre qui est important, soit le fait qu'elle soit féminine. Les protagonistes étant de deux sexes différents, c'est donc le conflit entre une dualité *Yanantin* de type opposée et complémentaire qui est en jeu dans le mythe.

L'autre partie du nom, *Casha*, peut trouver deux étymologies différentes. Ce sont celles-ci qui vont donner plusieurs significations au nom de Casharaca et rendre le protagoniste davantage intéressant. Elle peut venir de *Kasha* qui signifie épine¹⁸⁶,

¹⁸² Glosbe, Dictionnaire quechua-français, « *runtu* », s.d., [en ligne]. Disponible sur : <https://fr.glosbe.com/qu/fr/runtu>; GONZÁLEZ HOLGUÍN, *Vocabulario*, 2007, p.212 [1608].

¹⁸³ NARVÁEZ VARGAS, «Kuelap», 2013, Lima, p.107.

¹⁸⁴ GONZÁLEZ HOLGUÍN, *Vocabulario*, 2007, p.206 [1608].

¹⁸⁵ Glosbe, Dictionnaire quechua-français, « *rakha* », s.d., [en ligne]. Disponible sur: <https://fr.glosbe.com/qu/fr/rakha>

¹⁸⁶ Glosbe, Dictionnaire quechua-français, « *kasha* », s.d., [en ligne]. Disponible sur: <https://fr.glosbe.com/qu/fr/kasha>

et qui donne donc au nom entier le sens de « vagin d'épines », se rapprochant ainsi des « vagins à dents » de la culture de Chavín de Huantar (900-200 av. J.C), qui coupent et blessent violemment ceux qui tentent de les pénétrer¹⁸⁷. Plusieurs variantes du mythe de la Casharaca au vagin d'épines existent. Tous font allusion à un esprit des montagnes qui apparaît sous la forme d'une belle et jeune femme qui séduit les hommes dans les chemins et tente d'avoir des relations sexuelles avec eux, sans jamais pouvoir satisfaire son besoin à cause de ses épines qui blessent le sexe de ses prétendants¹⁸⁸.

Une autre origine de Casha est le mot Cachi ou *Kachi* qui signifie sel¹⁸⁹. Une signification de Casharaca pourrait donc être « vagin salé ». Plusieurs versions du mythe concernant la *huaca* traitent en effet du thème, le sel étant créée par l'intermédiaire de la salive¹⁹⁰ ou de l'urine, ce qui donnerait naissance aux fameuses mines de sel de la région, dont celle de Yuracmarca¹⁹¹. Si nous ne pouvons voir ici toutes les versions existantes, nous en avons cependant sélectionné une qui reprend l'idée du vagin épineux et salé:

Las historias que cuentan los lugareños (...) acerca de la Casharaca que trata de una señorita que le decían «Casharaca», que tenía una característica de presentar vellos púbicos espinosos como de erizo y no había caballero que pudiera tener relaciones con ella, además donde orinaba dejaba una huella profunda en la roca (en la zona existen muchas rocas con esta huella) y donde se depositaba la orina se formaba capas de sal, así viajaba de pueblo en pueblo

¹⁸⁷ NARVÁEZ VARGAS, «Kuelap», 2013, Lima, p.106; LEMLIJ et MILLONES, «Mito y psicoanálisis», *Mujer*, 2010, Lima, p.41.

¹⁸⁸ NARVÁEZ VARGAS, «Kuelap», 2013, Lima, p.106.

¹⁸⁹ GONZÁLEZ HOLGUÍN, *Vocabulario*, 2007, p.59 [1608]; Glosbe, Dictionnaire quechua-français, « Kachi », s.d., [en ligne]. Disponible sur: <https://fr.glosbe.com/qu/fr/kachi>.

¹⁹⁰ Une version de ce mythe est disponible dans LEMLIJ et MILLONES, «Mito y psicoanálisis», *Mujer*, 2010, Lima, pp.46-47: «Cuenta la leyenda que en Rioja, en las afueras del pueblo había una mina de sal. Esta mina tenía una madre, que tomaba la forma de una viejita muy canosa y haraposa. Una vez, la viejita se presentó en la casa de una señora, que estaba preparando tortillas de yuca, las cuales son muy populares en esa región. La viejecita, tocó la puerta desesperadamente y suplicó que la señora le invitara un pedacito de sus tortillas, para probar la sal. La señora, muy amablemente, al ver el estado de la viejecita, accedió sin problema. La viejecita probó el trozo convidado, lo saboreó y luego estornudó sobre el batán donde estaba el resto de la masa de yuca, diciendo que le faltaba más sal. Cuando sucedió esto, la dueña de la casa se molestó mucho y la echó, insultándola por haber contaminado todas sus tortillas. La vieja, resentida, cuando salió de la casa, dijo: «Si no me quieren por aquí, me iré muy lejos y hasta allá irán a buscarme». Luego, se marchó. La dueña de la casa, muy molesta, cerró bruscamente la puerta y le gritó que nunca más vuelva, pero no comprendió lo que la viejita quería decir, ni quién era. Esa noche, entre sueños, comprendió que era en realidad la Madre de la Sal. Pasaron los días, y cuando los pobladores necesitaban sal para realizar sus tortillas fueron a recoger a la mina, pero no la encontraron y regresaron a sus casas muy apenados. Cierta vez, un grupo de cazadores del pueblo se internaron en la selva en busca de animales, y encontraron allí una mina de sal, en las faldas de un cerro, en un lugar muy lejano de donde estuvo la mina anterior. Desde ese día, el pueblo debe utilizar la sal de esa mina lejana».

¹⁹¹ NARVÁEZ VARGAS, «Kuelap», 2013, Lima, p.138.

sin poder satisfacer sus necesidades. Un día se escuchó el rumor que iba a llegar la Casharaca a Chiliquin entonces los jóvenes se entusiasmaron con esta noticia pero se desanimaron por las dificultades que tal visita ofrecía para sus intenciones; uno de ellos se preparó una funda de cuero de oveja y pudo tener relaciones con la Casharaca y ésta de placer se convirtió en sal. Desde ese encuentro amoroso fatal al lugar donde ocurrió el encuentro íntimo se le llamó Yurumarca que fué una mina de sal que abasteció de sal a la zona de Amazonas y Cajamarca¹⁹².

Fermons cette parenthèse et revenons au mythe qui nous intéresse, à savoir celui du conflit entre Casharaca et Casharunto. Celui-ci nous dit qu'ils lancent tous les deux des objets pour atteindre leur adversaire. La *huaca* masculine jette des pierres (*runtu*) avec sa fronde et la *huaca* féminine jette des barres de bois, qui peuvent être associées aux épines (*kasha*). Les objets utilisés correspondent aux attributs sexuels des deux *huacas*, qui dans le besoin, se convertissent alors en armes. Comme le soulignaient déjà Lemlij et Millones, cette perspective nous permet d'interpréter le mythe comme étant une bataille sexuelle entre deux divinités masculine et féminine et par déduction entre l'homme et la femme¹⁹³, et si l'on veut aller plus loin, un conflit d'opposition entre deux éléments complémentaires d'une dualité.

Pour appuyer cette théorie, une interprétation plus ample à propos de ces objets et des protagonistes peut être développée, chose que nous ferons dans le point suivant car elle concerne également les lieux et le paysage.

3. Les lieux et l'explication du paysage

Le mythe fait mention du Cerro de Santa Clara, incarné par Casharaca et du Cerro Barreta de Kuélap, incarné par Casharunto.

Selon Alfredo Narvaez qui a fait une étude archéologique dans la région, le mont Santa Clara, nom christianisé, est la plus haute montagne qui se trouve dans les hauteurs directes du village de Nuevo Tingo, près de la rivière d'Utcubamba. Une

¹⁹² QUIROZ MALCA Haydee, «La sal de la Costa Chica de Guerrero (México) y Colán, Piura (Perú). Algunas propuestas etnohistóricas comparativas», Investigaciones sociales, UNMSM-IIHS, Vol. 21, n°38, 2017, Lima, pp.27-28, [en ligne]. Disponible sur : <http://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/sociales/article/view/14211/12495>.

¹⁹³ LEMLIJ et MILLONES, «Mito y psicoanálisis», *Mujer*, 2010, Lima, p.49.

variété d'écosystèmes la traverse, allant du fond de la vallée jusqu'aux forêts épineuses, détail à retenir, et dans sa partie la plus haute, d'un ensemble de pâturages appelé *pajonal*, d'affleurements et de grands rochers aux formes et aux emplacements irréguliers. Plusieurs structures archéologiques de formes circulaires, des plateformes de différentes tailles et des champs de cultures sont également visibles aujourd'hui¹⁹⁴. Dans le mythe, cette montagne est représentée par le personnage féminin de Casharaca. Le fait qu'elle possède des forêts d'arbres épineux est assez intéressant car comme nous l'avons évoqué, une des significations de Casha est épine.

Une autre montagne est observable depuis ce site. Il s'agit de celle sur laquelle a été construite une immense forteresse et plateforme artificielle chachapoyas du nom de Kuélap. L'emplacement de la « Barreta », qui est présente dans le mythe et donne son nom à la montagne, se trouve à son extrémité nord, là où la formation géologique est verticale et où plusieurs couches de calcaires sont visibles¹⁹⁵. Cette *barreta* est en réalité un bois rond de 2.40mètres de long, positionné horizontalement sur la roche verticale de la montagne de son côté nord, et qui s'est conservé grâce au microclimat sec¹⁹⁶. Dans le mythe, ce mont appelé Cerro Barreta de Kuélap est représenté par le personnage masculin de Casharunto.

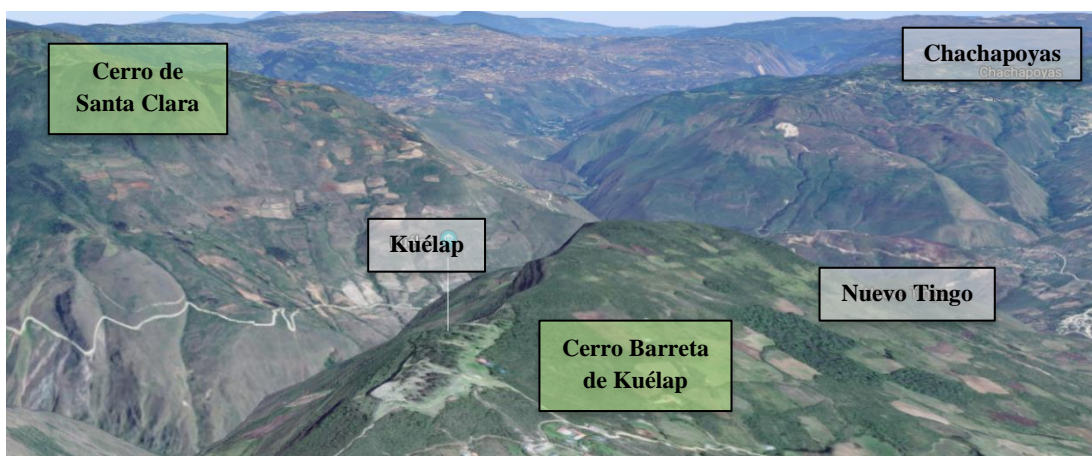


Figure 29. Capture de la carte interactive 3D de Google Maps permettant de voir le Cerro de Santa Clara et Cerro Barreta de Kuélap (annotations de l'auteur).

¹⁹⁴ NARVÁEZ VARGAS, «Kuelap», 2013, Lima, p.106.

¹⁹⁵ NARVÁEZ VARGAS, «Kuelap», 2013, Lima, p.107.

¹⁹⁶ NARVÁEZ VARGAS, «Kuelap», 2013, Lima, p.138.

Les montagnes *huacas* ont leur propre personnalité et interagissent entre-elles, pouvant faire du bien ou causer des dommages¹⁹⁷. Ici, elles sont en plein conflit. Dans le mythe, Casharunto jette des pierres qui n'arrivent qu'à la moitié du chemin, c'est-à-dire jusqu'à la rivière Tingo. L'impact sur la surface de l'eau créerait des « tourbillons » que les paysans pourraient encore voir de nos jours et qui seraient les conséquences des vagins détruits par la déité masculine. Casharaca jette quant à elle des barres de bois, ou épines, mais qui peuvent également être interprétées comme l'ensemble des pénis blessés et dévorés par son vagin d'épines. Le sel de certaines versions est la manifestation des fluides humains, qui sont souvent salés¹⁹⁸.

Le vagin, source de gestation et de naissance était considéré comme mystérieux et fascinant car il renfermait le pouvoir de créer la vie. L'ignorance à son sujet faisait qu'il était à la fois admiré et craint. Les mythes que nous avons vus prouvent bien la peur de la pénétration et la possibilité que le membre viril soit sectionné ou cesse de fonctionner¹⁹⁹. La bataille sexuelle, bien que métaphorique, montre bien le pouvoir des femmes sur les hommes, car la Casharaca, plus élevée, est la seule qui réussit à atteindre sa cible. C'est donc la seule qui en ressort victorieuse.

Si nous ne connaissons pas l'origine du mythe, ni ne pouvons le vérifier, nous pouvons cependant émettre l'hypothèse que celui-ci évoque également la lutte des genres pour la domination de la société et de la culture. Il est possible que cette région ait été gouvernée par des femmes. Mais le vagin d'épines peut également être observé comme un moyen de défense face à un partenaire dominant et agressif, et agit donc en réciprocité et équivalence face à lui. Si nous ne pouvons trouver de réponses en raison des ressources insuffisantes sur le sujet, nous pouvons cependant établir quelques pistes quant à l'activité guerrière de la zone.

¹⁹⁷ NARVÁEZ VARGAS, «Kuelap», 2013, Lima, p.141.

¹⁹⁸ LEMLIJ et MILLONES, «Mito y psicoanálisis», *Mujer*, 2010, Lima, p.50; NARVÁEZ VARGAS, «Kuelap», 2013, Lima, pp.106-107 et p.138.

¹⁹⁹ LEMLIJ et MILLONES, «Mito y psicoanálisis», *Mujer*, 2010, Lima, pp.40-41.

4. Traces archéologiques

Dans ce dernier point, nous souhaiterions montrer que le conflit mythique prend appui sur certains aspects culturels constatables dans les découvertes archéologiques de la région et l'étude menée par Narváez Vargas. Nous nous basons sur ce qu'il a écrit à ce propos.

La structure de Kuélap, à plus de 3000 mètres d'altitude, conserve en effet des traces pouvant être associées à la fonction belliqueuse, puisque qu'une centaine de pierres de calcaire rondes utilisées pour faire des projectiles pour les *hondas*, sorte de fronde servant à la fois d'arme de chasse et de guerre, ont été retrouvées dans la zone du Torreón, dans la partie supérieure de l'édifice. Il s'agit d'une tour de forme semi-circulaire et construite de pierre de calcaire et d'argile, située à l'extrême nord du complexe archéologique, sur une seconde plateforme plus haute que la première qui s'élève déjà à plus de 20 mètres au-dessus du terrain.

Il a longtemps été pensé que le Torreón faisait partie du système de défense et de surveillance, en raison de sa position très élevée et par la présence du gouffre rendant difficile son accès par le côté ouest, ce qui aurait pu constituer un emplacement stratégique important. Cependant, plusieurs éléments permettent de contester cette hypothèse, d'une part parce que le côté nord du site, construit dans les phases terminales du processus, était facilement accessible et que les toitures des maisons circulaires se trouvant d'un autre côté auraient rendu sa surveillance beaucoup plus laborieuse. D'autre part, parce que la taille du monument, et en particulier la partie supérieure dans laquelle on a retrouvé les projectiles, n'aurait permis qu'à deux personnes tout au plus d'accéder à l'espace pour les lancer, ce qui en cas d'attaque aurait été problématique et inefficace.

Dans quelle mesure les projectiles auraient donc-ils pu être utilisés ? Narváez Vargas soutient que leur rôle n'avait pas une valeur significative en tant que système militaire et défensif, mais l'était de manière symbolique. La projection de pierres aurait en effet un lien avec un rite servant à appeler la pluie dans les zones de hautes altitudes qui attirent les phénomènes atmosphériques, basé sur le mythe de Catéquil

et de sa fronde, dieu de la foudre, du tonnerre et de la pluie, connu dans la sierra d'Ancash et la région²⁰⁰. D'autre part, en lien direct avec le mythe de Casharaca et de Casharunto, il est possible que l'utilisation de projectiles ait servi dans un rite pour perpétuer et réactualiser le conflit entre les deux *huacas*.

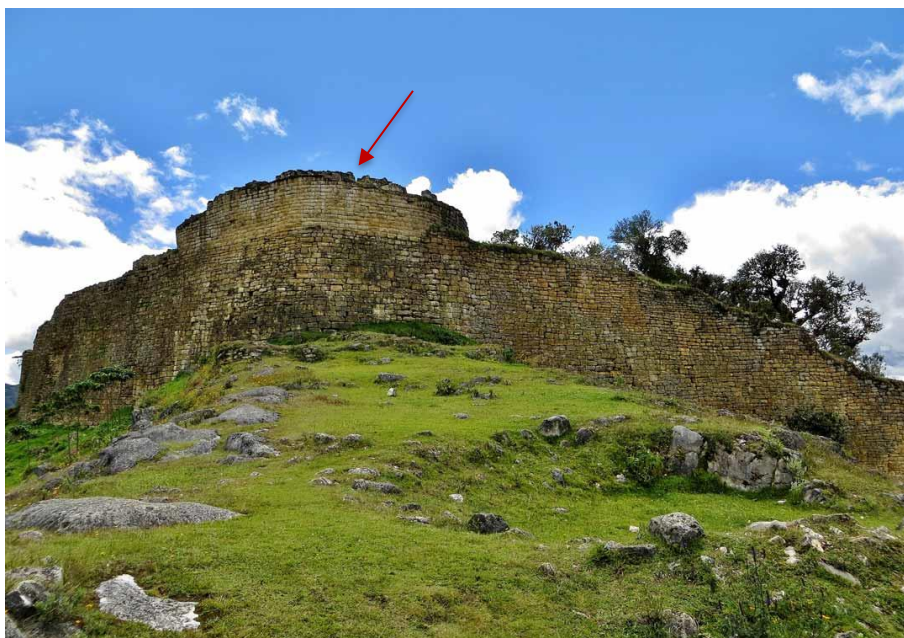


Figure 30. Photographie de la forteresse de Kuélap, vue sur le Torrón²⁰¹.

Le mythe de Kuélap et de Casharaca nous paraissait donc important pour notre sujet car il met en avant un personnage féminin mythique et divin possédant des capacités lui permettant de combattre, ici, contre une divinité masculine. Dans cette guerre de genre, c'est même ce personnage qui remporte la bataille et le fait que les personnages soient divins et non pas humains montre une certaine importance. Comme l'interprétation semble montrer que Casharaca se défend face à un agresseur masculin, et les mythes sont les reflets de la société, il se pourrait que celui-ci justifie également qu'une femme, cette fois humaine, ait le droit de contre-attaquer et de se défendre si on tente de la violer.

²⁰⁰ NARVÁEZ VARGAS, «Kuelap», 2013, Lima, p.138.

²⁰¹ Photographie d'une agence de voyage, In-Peru.Travel, rubrique Amazonas / Turismo Cultural / Tours / Actividades / Chachapoyas Clásico, s.d., [en ligne]. Disponible sur: <http://www.viajes2peru.com/chachapoyas-clasico/>.

II. Tutayquire et la sœur de Chuquisuso, un mythe de Huarochirí dans les Andes Centrales

Le mythe dont nous allons traiter maintenant fait partie d'un ensemble de mythes recueillis vers la fin du XVIème et début du XVIIème siècle, dans la province de Huarochirí, dans la sierra de Lima, au centre du Pérou. Le nom de celle-ci se forme des mots *chiri* signifiant « froid »²⁰² en quechua et de *huaru* signifiant « sol de pierres »²⁰³ en quechua et « haut »²⁰⁴ en aymara, et désignerait en conséquence une population vivant dans un environnement de pierres, en hauteur, et où il fait froid. Une autre proposition serait « celui qui construit des terrasses agricoles »²⁰⁵, les *andenes* se définissant comme un système de terrasses, c'est-à-dire une construction humaine qui permet d'aplanir un terrain afin de créer des champs plats et donc cultivables par l'apport de terre, retenue contre le flanc de la montagne par un mur de pierres.

Elles sont bien présentes dans le paysage de cette province, caractérisée par l'immense montagne de Nevado Pariacaca, du nom de la divinité principale de la région, dont deux sommets dépassent les 5700 mètres d'altitude. Située à la frontière des actuels départements de Lima et de Junin, elle a une grande influence sur les populations habitant dans les bassins des rivières Lurín, Mala, Cañete et Mantaro et ce, jusqu'à la côte du pacifique²⁰⁶.

²⁰² GONZÁLEZ HOLGUÍN, *Vocabulario*, 2007, p.97 [1608].

²⁰³ GONZÁLEZ HOLGUÍN, *Vocabulario*, 2007, p.380 [1608].

²⁰⁴ BERTONIO, *Vocabulario de la lengua aymara*, 1984, p.151 [1612].

²⁰⁵ ROSAS YAMUNQUÉ Regina Victoria, «¿Cuál es la etimología de la palabra Huarochirí? », *Castellano Actual, Universidad de Piura*, mars 2016, [en ligne]. Disponible sur : <http://udep.edu.pe/castellanoactual/cual-es-la-etimologia-de-la-palabra-huarochiri/>.

²⁰⁶ LEMLIJ et MILLONES, «El Amor y la Piedra: reflexiones en torno al concepto de petrificación de los humanos y la animación de las piedras», *Mujer*, 2010, Lima, p.73.

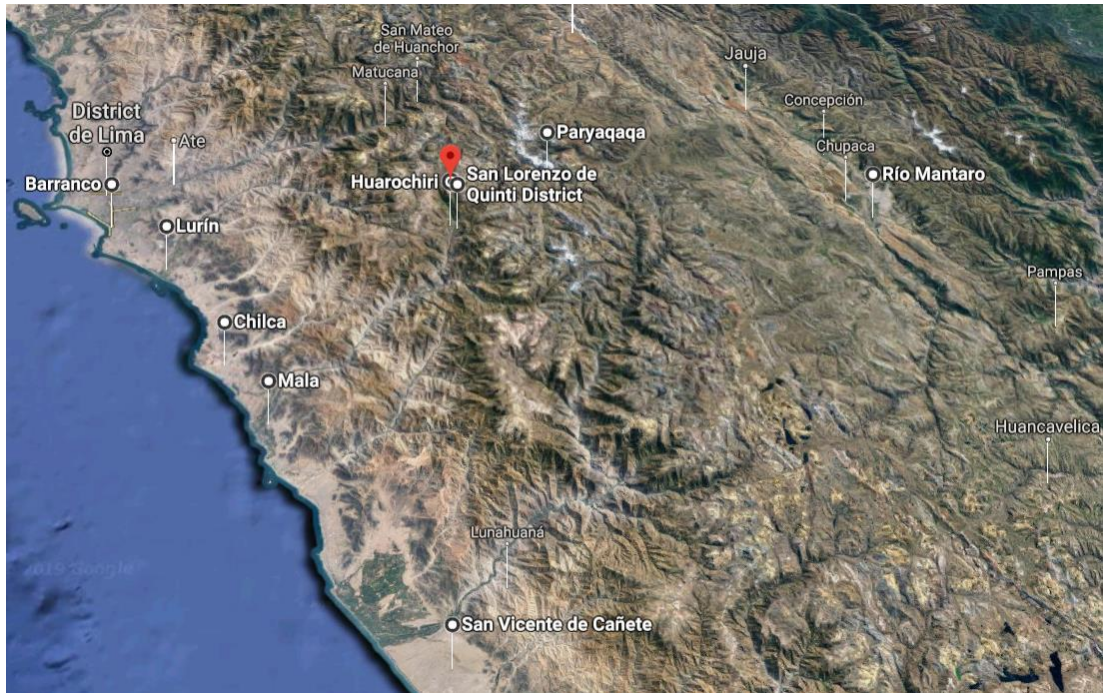


Figure 31. Capture Google Maps de la carte de la province de Huarochirí et lieux présents dans le mythe.

1. Le mythe

Le mythe sélectionné a été consigné dans un manuscrit quechua datant du début du XVII^{ème} siècle, découvert et conservé à la Biblioteca Nacional de Madrid et que l'on a nommé *Manuscrit de Huarochirí*, en raison de son contenu qui n'est autre qu'un ensemble de récits mythiques et de traditions recueillis dans cette province. Possédant de nombreuses annotations de l'extirpateur d'idolâtrie Francisco de Avila et étant accompagné du *Tratado*²⁰⁷, écrit en 1608 par ce dernier et qui n'est autre qu'une retranscription en espagnol de sept chapitres du manuscrit, il a été pensé que celui-ci faisait partie de ses collections personnelles. Il est fort probable qu'un certain Tomás, dont le nom apparaît sur un des folios et possiblement un aide ou assistant indigène d'Avila, soit celui ayant collecté les témoignages et rédigé les trente et un chapitres du manuscrit en quechua²⁰⁸.

²⁰⁷ De son nom entier: *Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de las provincias de Huarocheri, Mama y Chacla y hoy también viven con gran perdición de sus almas.*

²⁰⁸ ANONYME (TOMAS?), *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, (Francisco de Ávila, 1608), ed. Gérard Taylor, version bilingüe quechua-espagnol, Instituto Francés de Estudios Andinos-Instituto de Estudios Peruanos, Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor De San Marcos, 2008, Lima, pp.9-10, [en ligne]. Disponible sur: <https://escriturasvirreinales.files.wordpress.com/2014/03/121103492-manuscrito-quechua-de-huarochiri.pdf>; LAGOS Jorge et GALDAMES Luis, « Entimemas y principios andinos en los Mitos de Huarochirí », *Estudios*

Le mythe, offrant de nombreux détails sur la géographie, et donnant une version historico-mythique sur la formation des territoires et leur organisation, acquiert de l'importance dans l'étude étiologique de la région. Il raconte l'histoire de deux protagonistes, une *huaca* masculine, du nom de Tutayquire, grand guerrier et fils du dieu-montagne Pariacaca (dont les attributs sont les éclairs et la pluie), et une *huaca* féminine, la sœur de Chuquisuso, dont on ignore le nom.

La dernière partie nous intéresse davantage, mais nous avons voulu retranscrire entièrement le chapitre afin de mieux replacer les événements dans leur contexte mythique:

*Capítulo 12. Cómo estos hijos de Pariacaca empezaron a conquistar a todos los yuncas*²⁰⁹.

*Ya hemos mencionado en el décimo capítulo los relatos de las luchas de los hijos de Pariacaca. También hemos narrado cómo en todas estas comunidades vivía una densa población de yuncas. Ahora vamos a hablar de las andanzas de Chucpaico, Chancharuna, Huariruma, Utcouchuco, Tutayquire, Sasinmale y Pachachuyro. Se dice que, antiguamente, como éstos que acabamos de mencionar tenían todos muchos hermanos, solían ir todos juntos a luchar contra sus enemigos*²¹⁰. *Chucpaico, por ser el mayor de todos, era tenido en gran estima y paseaba transportado en una litera.*

*Tutayquire era el más valiente de todos. Por ser tan valiente, fue él el primero en conquistar a los yuncas de estos dos ríos de Mama y de Huarochiri*²¹¹. **Colocó una vara de oro en un lugar que se llama Uncatupi, un cerro negro que se encuentra en la frontera de las tierras de los pariacha.** *Al realizar este gesto, dijo: "Si alguien, como para maldecir a los yuncas, derriba esta vara y muestra con ello su desprecio hacía mi voluntad, los yuncas conquistarán este territorio"*²¹². *El cerro donde la colocó se llama hoy Uncatupi Caparicaya.*

filológicos, n°42, septiembre 2007, Valdivia, version en ligne, [en ligne]. Disponible sur: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-17132007000100006#n1

²⁰⁹ Ethnie agricultrice de la famille linguistique des Mochicas. Nous aurions pu placer ce mythe en premier et faire un lien avec le chapitre précédent qui traite de ces derniers, notamment en évoquant la continuité culturelle et chronologique. Cependant, nous souhaitons aborder les mythes en fonction de la présence du surnaturel dans ceux-ci, en allant des protagonistes les plus divins (*huacas* montagnes de Kuélap) aux plus humains et historiques (Capullanas).

²¹⁰ Gérard Taylor nous explique dans une note que cette formulation peut être interprétée comme étant l'intégration de divers êtres sacrés locaux dans une famille correspondant au chiffre sacré cinq, subordonnée à la déité suprême régionale, Pariacaca et organisée en groupes et individuellement selon des critères hiérarchiques de seigneurie ou d'efficacité magique. Et l'ensemble se serait allié à Tutayquire et sa lutte.

²¹¹ Toujours selon une note de l'éditeur, le Rimac (rivière de Mama) jusqu'à Pariacha et le Mala (rivière de Huarochiri) jusqu'à Alloca dans la partie haute.

²¹² Taylor explique ce passage de la manière suivante (p.165) : « *Cela semble signifier que Tutayquire, tout en voulant conquérir des territoires pour ses « fils », se préoccupait de l'équilibre ethnique et peut-être écologique de la région. Le bâton d'or, comme dans tant d'autres mythes andins, est associé au droit d'occupation territoriale en établissant dans ce cas les limites entre deux ethnies. Les yuncas, producteurs de coca, essentiels pour le culte, auraient aussi un espace vital garanti. Si l'un des « fils » de Tutayquire osait ne pas respecter les « frontières » qu'il avait établi, en envahissant les terres des yuncas ce qui équivaldrait à renverser la verge d'or*

Los otros hermanos salieron de Tupicocha y subieron nuestro antiguo camino -ése se llama el camino de Quisquitambo, el Otro (¿el nuevo?) se llama el camino de Tumnacha. Cuando llegaron al lugar desde donde miramos hacia Lima, oyeron que Tutayquire había ya terminado de conquistar todo ese territorio; entonces regresaron. Ellos también temían mucho a Tutayquire por ser él tan valiente. Así, bajaron en dirección de Huarochirí, hacia Caranco de Abajo.

De nuevo, Tutayquire se adelantó. Una de las hermanas de la que llamamos Chuquisuso lo estaba esperando en su chacra con la intención de seducirlo. Le mostró sus vergüenzas y sus senos y dijo: "Padre, descansa un poco. Antes de seguir tu camino, bebe esta chichita, este ticticito". Entonces, él se quedó allí. Cuando vieron eso, los otros hermanos también se quedaron, habiendo conquistado sólo hasta Pachamarca de Alloca de Abajo. Si esa mujer no los hubiera seducido, hoy las chacras de los huarochiri y de los quinti llegarían hasta Caranco de Abajo y Chilca²¹³.

Dans un premier temps, nous analyserons la relation entre les protagonistes et donc le rôle de la femme face au guerrier, puis nous donnerons une explication quant à son sens et intérêt pour comprendre le territoire dans lequel il se contextualise.

2. Les protagonistes et le rôle de la femme

Le mythe fait mention de deux protagonistes, un masculin et un féminin, le premier étant Tutayquire et le second étant la sœur de Chuquisuso.

Comme il est dit, Tutayquire est l'un des fils de Pariacaca. Il se démarque car il est le plus courageux de ses cinq frères (nombre important dans la pensée andine), qui le craignent pour ce même courage. Cette qualité lui permet d'être un grand guerrier, chose prouvée puisqu'il réussit à rallier à ses côtés plusieurs êtres sacrés pour combattre, et qu'il a conquis un grand territoire. De plus, d'après la note concernant l'histoire de la *vara de oro*, on peut lui décerner de grandes qualités en

symbolisant les limites de ses droits, alors Tutayquire lui enlèverait sa protection et les yuncas reconquerraient ses anciens territoires.».

²¹³ ANONYME, *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (Francisco de Ávila, 1608), ed. Gérard Taylor, 2008, p.69. Voici également la version en quechua de ce dernier paragraphe, dont certains mots nous semblent important pour l'analyse: « *Chayta uraykušpari paytaqšî ñawpaq rirqan. Chayšî chay Chuquisuso ñiŝqanchikpaq huk ñañanqa chay êakranpi šuyarqan payta llullachiypaq pinqayñintapaš ñuñuntapaš rikueichišpa*-yaya, ašlla samayraq; kay aswallakta: tiqtillakra upyaykyuraq" nišpa. Chay pachaš payqa hinalla ña qiparirqan. Chayšî wakinnin wawqinkunapaš chayhinakta rikušpa hinallataq qiparirqan chay ura Alloca Pachamarca ñiŝqakamalla.arišpa. Si mana chay warmi llullachinman karqan chayqa, kanankarnapaš. ura Carangokarna Chilcakarnaš Huarochirip Quintippaš êakran kanman karqan. Kaykunap sapappi rurašqantaqa kay qipanpim qillqašun ima hayka rurašqantawan » (p.68).

tant que chef politique soucieux de faire respecter les délimitations du territoire et les droits de ses habitants.

La seule information que nous possédons sur le deuxième protagoniste est qu'il s'agit de la sœur de Chuquisuso. Son nom n'est jamais mentionné dans le mythe. Comme celui-ci n'a pas été donné, soit parce qu'il a été oublié au moment de transmettre oralement le mythe, soit parce que ce n'est pas le plus important ici, nous pensons que le personnage féminin se démarque avant tout pour sa fonction, son rôle dans les événements, ce que nous allons voir. Ses actions dans le mythe laissent penser qu'il s'agit d'une *huaca* locale et « rivale » de Tutayquire, *huaca* d'un autre lieu, venue pour s'appropriier le territoire²¹⁴.

Elle attend Tutayquire nue, montrant ses seins et son vagin. Dans le texte quechua, on note la présence du mot *pincay*, traduit par « honte, avoir honte », et qui par influence espagnole dans le lexique quechua, a également pris le sens d' « organe féminin ou masculin »²¹⁵ et de *llollachipac*, traduit par « le séduire » et formé de *llula* qui d'après le dictionnaire quechua de González Holguín est associé entre autre à :

Llulla. Cosa engañosa, y aparente y vana o falsa.
Llullamccani. Ser mentiroso.
Llulla simi. Nuevas falsas, o las mentiras.
Llullani, o llullacuni. Mentir o echar mentiras.
Llullachicuni llullapayani, o llullaycuni. Engañar a otro.
*Llullachini o llullacuchini. Hazer o dexar que mienta alguno*²¹⁶

Le mensonge et la tromperie étaient des fautes graves car ils causent un déséquilibre dans la relation conjugale et la relation communautaire²¹⁷.

La sœur de Chuquisuso donne également au guerrier l'occasion de se reposer, et lui offre *ticti* et *chicha*, une boisson fermentée produite à partir du maïs, sans doute issue de la *chacra* qu'elle possède et dans laquelle elle travaille, *chacra* signifiant

²¹⁴ MACEDA SOTOMAYO Diana Teresa, *Las mujeres en el Manuscrito de Huarochirí: la sexualidad como ordenadora del cosmos*, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011, Lima, p.53, [en ligne]. Disponible sur: <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/4947>.

²¹⁵ MACEDA SOTOMAYO, *Las mujeres en el Manuscrito de Huarochirí*, 2011, Lima, p.20.

²¹⁶ GONZÁLEZ HOLGUÍN, *Vocabulario*, 2007, p.155 [1608].

²¹⁷ MACEDA SOTOMAYO, *Las mujeres en el Manuscrito de Huarochirí*, 2011, Lima, p.51.

« terre »²¹⁸ ou « champ »²¹⁹ en quechua. Or, il faut savoir que le maïs, et l'alimentation en général, était fortement lié à la féminité, que ce soit de manière cosmogonique avec les déesses de la fertilité et de l'abondance²²⁰ ou par la forte division du travail par sexe. Il y aurait en réalité ici une forte allusion sexuelle puisque comme le faisait remarquer d'Alejandro Ortiz, si une femme offre un aliment à un homme, cela implique une certaine intimité²²¹.

La sœur de Chuquisuso propose donc à Tutayquire de stopper sa campagne expansionniste en échange d'une union sexuelle, chose qu'il accepte. Le partage de la chicha, qui possède une importance capitale dans les actes rituels, confirme alors l'alliance et le début du lien de réciprocité entre les deux individus. On peut également interpréter l'offre de chicha, produit de la terre, comme une célébration à sa fertilité, résultat de l'union cosmique et qui par l'arrêt des actions belliqueuses de conquête, permet le maintien et la prospérité de l'agriculture²²².

Nous pensons donc que le jugement négatif porté sur les actions de la femme est la conséquence de l'acculturation espagnole et de l'influence de l'Eglise, qui voyait le plaisir de la chair comme un péché. Il ne faut pas non plus oublier que malgré le fait que la transcription soit en quechua, son rédacteur, ainsi que les populations qu'il a interrogées, ont connu la christianisation depuis soixante-dix ans. Le récit rapporté peut donc avoir déjà subi certains changements.

²¹⁸ GONZÁLEZ HOLGUÍN, *Vocabulario*, 2007, p.84 [1608].

²¹⁹ BRISSEAU-LOAIZA Jeannine, « Lexique », *Le Cuzco dans sa région : Étude de l'aire d'influence d'une ville andine*, Institut français d'études andines, 1981, Lima, pp.541, [en ligne]. Disponible sur : <https://books.openedition.org/ifea/1422?lang=fr>.

²²⁰ Comme la Terre-Mère Pachamama, la déesse du maïs Mama Sara et la déesse de la pomme de terre Mama Axco ou encore Mama Raiguana qui était « responsable de repartir las plantas alimenticias al hombre, otorgando a los serranos las suyas, lo mismo que a los costeños, de acuerdo con sus respectivos medioambientes » selon ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *La mujer en la época prehispánica*, Documento de trabajo n°17, Serie Etnohistoria N.° 1, Ediciones Horacio, Instituto de Estudios Peruanos, 1988, Lima., p.6 (citation); *Estructuras andinas del poder*, 1983, p.72-73 et SILVERBLATT, « Andean Women in the Inca Empire », *Feminist Studies*, Vol. 4, n°3, 1978, Maryland, p.44.

²²¹ ORTIZ Alejandro, « Matrimonio y cambio cósmico: Huatyacuri », *Antropológica*, n°9, 1991, p.35. Référence utilisée dans MACEDA SOTOMAYO, *Las mujeres en el Manuscrito de Huarochirí*, 2011, Lima, p.51.

²²² MACEDA SOTOMAYO, *Las mujeres en el Manuscrito de Huarochirí*, 2011, Lima, p.54 et p.77.

3. La délimitation du territoire et l'équilibre agricole

Cependant, ce jugement de valeur peut également prendre place dans le contexte andin, si l'on se place du côté de Tutayquire et si l'on considère cet échange comme non équivalent, car un corps ou union sexuelle n'aurait pas la même valeur qu'une expansion territoriale, on peut alors comprendre la « tromperie » dont est responsable la sœur de Chuquisuso, *huaca* rivale du premier. Par ailleurs, en contrecarrant la conquête des territoires de Carango de Abajo et de Chilca, situés dans la zone basse, elle empêche l'acquisition de *chacras* qui permettraient à Huarochirí et Quinti de cultiver une plus grande variété de produits et donc de réaliser de plus grands profits dans les récoltes.

Par cette action, elle évite que son propre peuple, celui des yuncas, perde et manque de terres, et que ceux de Huarochirí, représentés par Tutayquire en possèdent en excès, ce qui causerait un déséquilibre dans la vie des habitants de la région, et prolongerait également celui-ci à un niveau cosmique²²³. L'histoire étant racontée depuis la perspective de ceux de Huarochirí, il est normal que ceux-ci considèrent négativement les actions de la sœur de Chuquisuso. Celle-ci, *huaca* rivale, est alors vue comme une *supay*, c'est-à-dire une femme-démon séductrice prête à éloigner les héros de leur devoir²²⁴. Mais il s'agit d'une nécessité pour l'équilibre.

Ainsi, le mythe nous laisse percevoir que même le plus valeureux des guerriers peut être battu et que la femme, qui réussit à le contrôler, possède un pouvoir sur les hommes qui n'est pas moindre. Si la stratégie adoptée n'est pas le combat et la force, elle fonctionne tout autant puisqu'elle réussit à vaincre Tutayquire et ses frères qui avaient jusqu'alors un pouvoir sur l'élément féminin. Les rôles sont inversés.

C'est pourquoi la sœur de Chuquisuso agit comme une puissance qui maintient l'ordre et l'harmonie par l'intermédiaire de sa sexualité, puisque c'est à travers le contrôle du désir sexuel de la divinité masculine qu'elle arrive à ses fins²²⁵.

²²³ MACEDA SOTOMAYO, *Las mujeres en el Manuscrito de Huarochirí*, 2011, Lima, pp.53-54.

²²⁴ MACEDA SOTOMAYO, *Las mujeres en el Manuscrito de Huarochirí*, 2011, Lima, p.52.

²²⁵ MACEDA SOTOMAYO, *Las mujeres en el Manuscrito de Huarochirí*, 2011, Lima, p.54.

Ensemble, les deux *huacas* forment une dualité opposée qui, par la complémentarité de leurs actions et l'établissement d'un pacte, deviennent alors les principes organisateurs qui agissent de manière à déterminer les limites territoriales, les possessions de terres et l'équilibre agricole des communautés respectives²²⁶.

Une fois de plus, ce mythe nous paraissait important pour notre sujet car il possède comme protagoniste un personnage féminin mythique, et montre comment une femme peut « combattre » un homme et l'empêcher d'agir contre son intérêt. Même si le combat n'est pas armé, mais consiste plutôt en une négociation d'ordre politique et sexuel, il relativise la place de la femme face aux hommes puisque celle-ci réussit à obtenir ce qu'elle veut et à maintenir l'ordre établi.

III. Autres récits de femmes non-incas ayant participé à des conflits

Dans cette troisième partie, nous n'aborderons pas de mythe au sens fabuleux du terme, c'est-à-dire possédant des éléments et protagonistes aux caractéristiques mystiques, surnaturelles voire divines, mais plutôt de récits mytho-historiques qui transmettent le passé et la mémoire des peuples, qu'ils soient constitués de faits véridiques, modifiés ou inventés, mais qui légitiment leur vie politique et sociale et expliquent leurs savoirs.

Ceux que nous avons sélectionnés ont été mis par écrit par les chroniqueurs à partir des témoignages oraux qu'ils ont récoltés auprès des Incas et des populations locales. Ils sont intéressants car même brefs, ils montrent que des femmes ont eu une certaine influence dans le déroulement et résultat de tensions et de conflits, par leur intervention dans les combats, les négociations, ou par leur position dans la sphère du pouvoir politique.

²²⁶ MACEDA SOTOMAYO, *Las mujeres en el Manuscrito de Huarochirí*, 2011, Lima, p.77 et p.83.

Nous avons ainsi choisi de parler brièvement des Canas dans les Andes centrales, des Chachapoyas que nous avons étudié auparavant à travers le mythe du combat entre les divinités, et des *Capullanas*, femmes *curacas* de la côte nord.

1. Les Canas

Les Canas (ou Kanas) faisaient partie d'un ensemble de différents groupes ethniques composé des Hatuncana, Chicuana, Cacha, Kanchi, Cavina, Ayaviri, etc. qui s'étaient établis sur un des versants du fleuve Vilcanota, situé dans la province de Canas, qui a pour frontière les provinces d'Acomayo au nord, d'Espinar au sud, de Canchis et de Puno à l'est et de Chumbivilcas à l'ouest, et qui correspond au sud de la région de Cuzco, au Pérou, dans les Andes centrales. Ils appartenaient à la sous-famille linguistique et culturelle andine des Aymaras²²⁷.

Cieza de León, qui décrit la région et ses populations, appartenant alors au XVIème siècle au Corregimiento de Canas et Canches, écrit qu'elle est caractérisée par la présence de grandes plaines et collines qui offrent de grandes zones de pâturage et de réserves d'eau pour l'élevage des camélidés andins comme les guanacos, les vigognes, les alpacas et les lamas. Cependant, l'agriculture y est plus difficile en raison des basses températures causées par la proximité de hautes montagnes souvent recouvertes de neige. Avant leur conquête par les Incas, contre lesquels ils se rebellèrent à plusieurs reprises, les Canas installaient leurs villages ou forteresses appelées *pucaraes* sur les coteaux ou en haut des collines, car s'ils formaient des alliances avec les peuples de la fédération, ils étaient également en constante rivalité pour le contrôle territorial. L'un des temples majeurs où ils pratiquaient le sacrifice était celui d'Ancocagua, près d'Hatun Cana²²⁸.

²²⁷ *El Q'eswachaka de Canas: ingeniería y tradición inca ingeniería y tradición en las comunidades de Quehue, Pueblos y Tradiciones*, Dirección de Patrimonio Inmaterial del Qhapaq Ñan, Dirección Desconcentrada de Cultura de Cuzco, Ministerio de Cultura, septembre 2018 [en ligne]. Disponible sur : <https://www.arqueologiadelperu.com/el-qeswachaka-de-canas-ingenieria-y-tradicion/>.

²²⁸ CIEZA DE LEÓN, *Crónica del Perú, Señorío de los Incas*, 2005, pp.251-252 (Partie 1, chap. XCVIII) et pp.303-304 (Partie 2, chap. IV), [1553]; *El Q'eswachaka de Canas, Pueblos y Tradiciones*, septembre 2018, Cuzco.

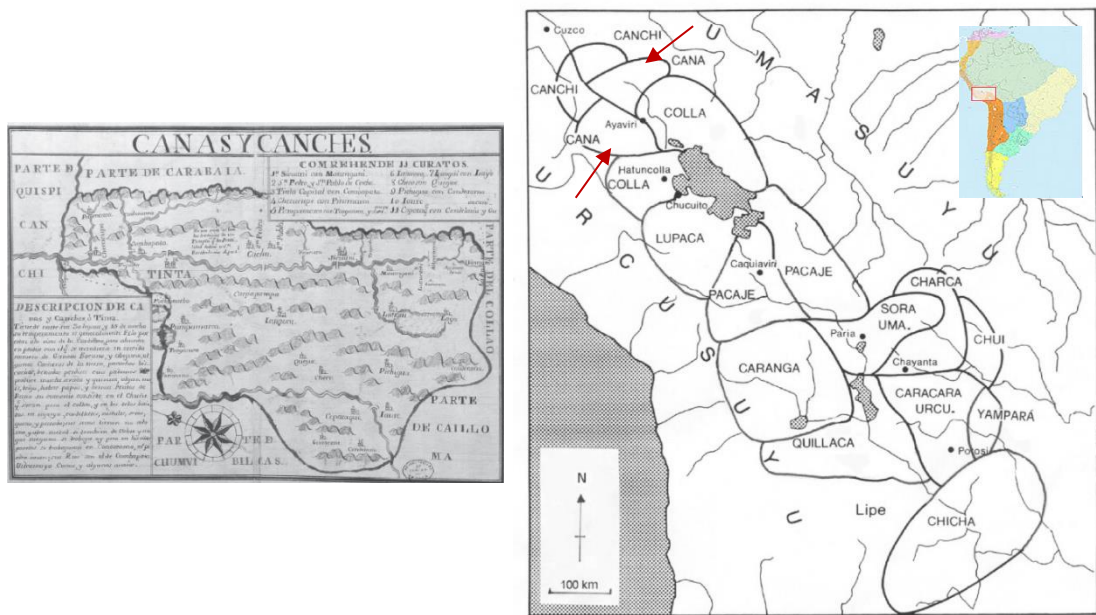


Figure 32. A gauche : Carte du Corregimiento de Canas et Canches dessinée en 1786 par le géographe Pablo José Oricaín²²⁹. A droite : Carte des seigneuries aymaras dans le sud des Andes centrales, au XVIème siècle, réalisée par l’anthropologue Thérèse Bouysson-Cassagne en 1987²³⁰.

Le chroniqueur présente également un récit provenant d’un témoignage local au sujet de cette population, sur un temps antérieur à la conquête des Incas. Il écrit:

CAPITULO IV. *Que trata lo que dicen los indios deste reino que había antes que los Ingas fuesen conocidos y de cómo tenían fortalezas por los collados, de donde salían a se dar guerra [los] unos a los otros*
 [...] *Y estando estas gentes de esta manera, se levantó en la provincia de Collao un señor valentísimo llamado Zapana, el cual pudo tanto que metió debajo de su señorío muchas gentes de aquella provincia. Y cuentan otra cosa, la cual si es cierta o no sábelo el altísimo Dios, que entiende todas las cosas, porque yo [de] lo que voy contando no tengo otros testimonios ni libros que los dichos de estos indios. Y lo que quiero contar es que afirman por muy cierto que después que se levantó en Hatuncollao aquel capitán o tirano poderoso, en la provincia de los Canas, que está entre medias de los Canches e Collao, cerca del pueblo llamado Chungara se mostraron unas mujeres como si fueran hombres esforzados, [que] tomando las armas compelián a los que estaban en la comarca de donde ellas moraban; y que éstas, casi al uso de lo que cuentan de las Amazonas, vivían con sus maridos, haciendo pueblos por sí; las cuales, después de haber durado algunos años y hecho algunos hechos famosos, vinieron a contender con Zapana, el que se había hecho señor de Hatuncollao y por defenderse de su poder, que era grande, hicieron fuerzas y albarradas, que*

²²⁹ Archivo General de Indias de Sevilla (Plans: Perú/Chile, n° 99), reproduit de Aparicio, 1970, pp.191-192, récupéré sur le site Arqueología del Perú, [en ligne]. Disponible sur : <https://www.arqueologiadelperu.com/el-geswachaka-de-canas-ingenieria-y-tradicion/>.

²³⁰ Récupérée sur le site Pueblos originarios, rubrique culturas / aymaras, s.d., [en ligne]. Disponible sur : <https://pueblosoriginarios.com/sur/andina/aymara/aymara.html>.

*hoy viven, para defenderse, y que después de haber hecho hasta lo último de potencia fueron muertas y presas y su nombre se lo hubo desecho [...]*²³¹

Bien que Cieza de León explique lui-même qu'il ignore si les faits sont véridiques, le récit montre donc qu'il existait une mytho-histoire selon laquelle des femmes auraient combattu contre le *curaca* Zapana, un puissant chef ayant asservi la province de Collao. Celui-ci est présenté comme un tyran, ce qui est intéressant sachant que l'on apprend dans les chapitres antérieurs, que du temps des Incas, il sera un ennemi de Cari, *curaca* de Chuicuito et allié de Viracocha, huitième Inca de Cuzco, qui conquerra la région²³². Bien que l'épisode des femmes se déroule avant, le considérer comme tyran peut amener à une légitimation de l'action de ces femmes qui vont s'en défendre.

Par ailleurs, elles sont comparées par le chroniqueur au célèbre peuple composé uniquement de femmes guerrières de la mythologie grecque, les Amazones, car elles agissaient « comme si elles étaient des hommes vaillants » et prenaient les armes. Même si par ces mots le chroniqueur ne semble pas penser au fait que des femmes puissent être vaillantes de nature car cette qualité était normalement attribuée à l'autre genre, il leur accorde qu'elles étaient plus fortes, puissantes et violentes que leurs maris et les autres hommes de la région, puisqu'elles les « compelían », ce qui signifie contraindre une personne par la force ou l'autorité à faire ce qu'elle ne veut pas²³³. Plusieurs fameux exploits leur ont été attribués, même s'il n'en donne pas le détail, et ont été oubliés.

Dans l'épisode contre Zapana, elles ont défendu leur peuple et leur territoire grâce à leur force et des « *albarradas* », qui sont des murs de pierre servant de barricade de protection en temps de guerre et qui servent donc à empêcher l'ennemi d'entrer²³⁴. Cependant, malgré tous leurs efforts, elles auraient été toutes tuées ou faites prisonnières, ce qui les fit tomber dans l'oubli.

²³¹ CIEZA DE LEÓN, *Crónica del Perú, Señorío de los Incas*, 2005, pp.303-304 (Partie 2, chap. IV) [1553].

²³² CIEZA DE LEÓN, *Crónica del Perú, Señorío de los Incas*, 2005, p.255 (Partie 1, chap. C) [1553].

²³³ Site de la Real Academia Española, «compeler», *Diccionario de la lengua española*, 23ème édition, 2014, actualisation 2018, [en ligne]. Disponible sur: <https://dle.rae.es/?id=A0FWz6W>.

²³⁴ Site de la Real Academia Española, «albarradas», *Diccionario de la lengua española*, actualisation 2018, [en ligne]. Disponible sur: <https://dle.rae.es/?id=1WA3aXv11WAfivy>.

2. Les Chachapoyas

Le même auteur écrit que les Chachapoyas, avant leur conquête, s'étaient défendus tant féroce­ment pour leur droit de vivre librement et en paix, sans connaître la soumission, que l'Inca avait dû fuir. Après leur défaite, par soucis de stabilité, celui-ci fit stocker plusieurs armes et déplacer plusieurs garnisons dans la zone afin de se maintenir au courant des événements qui se produiraient et de les maintenir sous son joug²³⁵. Cela n'empêcha pas les Chachapoyas de se rebeller à plusieurs reprises tout au long de la domination inca. L'un des derniers conflits eut lieu quand Huayna Cápac fut au pouvoir.

C'est Garcilaso de la Vega qui nous parle de cet épisode, se démarquant par l'intervention auprès de l'Inca d'un groupe de femmes Chachapoyas, avec à sa tête une femme du nom de Mamanchic, venues pour le convaincre de cesser la violente répression que celui-ci exerçait sur son peuple après qu'il se soit rebellé et donc négocier la résolution du conflit en sa faveur. Il relate ainsi:

Capítulo VII: Motín de los Chachapuyas y la magnanimidad de Huayna Cápac

Andando el Rey Huayna Cápac dando orden en volverse al Cozco y visitar sus reinos, [...]salió de Túmpiz, dejando lo necesario para el gobierno de la paz y de la guerra; fue visitando a la ida la mitad de su Reino a la larga, hasta los Chichas, que es lo último del Perú, con intención de volver visitando la otra mitad, que está más al oriente; [...]mandó que los unos y los otros [visiteurs à son service] llevasen mucha ropa de vestir de la del Inca, con otras muchas preseas de su persona, para los gobernadores, capitanes y ministros regios de aquellos reinos, y para los curacas naturales de ellos, para que en nombre del Inca les hiciesen merced de aquellas dádivas, que tan estimadas eran entre aquellos indios. Hecha la visita [de Cuzco], en que se ocupó más de cuatro años, mandó levantar gente para hacer la conquista adelante de Túmpiz, la costa de la mar hacia el norte; hallándose el Inca en la provincia de los Cañaris, que pensaba ir a Quito para de allí bajar a la conquista de la costa, le trajeron nuevas que la provincia de los Chachapuyas, viéndole ocupado en guerras y conquistas de tanta importancia, se había rebelado, confiada en la aspereza de su sitio y en la mucha y muy belicosa gente que tenía; y que debajo de amistad habían muerto a los gobernadores y capitanes del Inca, y que de los soldados habían muerto a muchos y preso a otros muchos, con intención de servirse de ellos como de esclavos. De lo cual recibió Huayna Cápac grandísimo pesar y enojo, y mandó que la gente de guerra que por muchas partes caminaba a la costa revolviese hacia la provincia Chachapuya, donde pensaba hacer un riguroso castigo; y él se fue al paraje donde se habían de juntar los soldados. Entre tanto que la gente se recogía, envió el Inca

²³⁵ CIEZA DE LEÓN, *Crónica del Perú, Señorío de los Incas*, 2005, p.211 (Partie 1, chap. LXXVIII) [1553].

mensajeros a los Chachapuyas que les requiriesen con el perdón si se reducían a su servicio. Los cuales, en lugar de dar buena respuesta, maltrataron a los mensajeros con palabras desacatadas y los amenazaron de muerte; con lo cual se indignó el Inca del todo; dio más prisa a recoger la gente, [...] pasó con su ejército en escuadrón formado, y a mucha prisa caminó hacia Cassamarquilla, que es uno de los pueblos principales de aquella provincia; iba con propósito de los destruir y asolar, porque este Príncipe se preció siempre de ser tan severo y riguroso con los rebeldes y pertinaces como piadoso y manso con los humildes y sujetos. Los amotinados, habiendo sabido el enojo del Inca y la pujanza de su ejército, conocieron tarde su delito y temieron el castigo, que estaba ya muy cerca. Y no sabiendo qué remedio tomar, porque les parecía que, demás del delito principal, la pertinacia y el término que en el responder a los requerimientos del Inca habían usado, tendrían cerradas las puertas de su misericordia y clemencia, acordaron desamparar sus pueblos y casas y huir a los montes, y así lo hicieron todos los que pudieron. Los viejos que quedaron con la demás gente inútil, como más experimentados, trayendo a la memoria la generosidad de Huayna Cápac, que no negaba petición que mujer alguna le hiciese, acudieron a una matrona chachapuya, natural de aquel pueblo Cassamarquilla, que había sido mujer del gran Túpac Inca Yupanqui, una de sus muchas concubinas, y con el encarecimiento y lágrimas que el peligro presente requería, le dijeron que no hallaban otro remedio ni esperanza para que ellos y sus mujeres y hijos y todos sus pueblos y provincia no fuesen asolados, sino que ella fuese a suplicar al Inca su hijo los perdonase. La matrona, viendo que también ella y toda su parentela, sin excepción alguna, corrían el mismo riesgo, salió a toda diligencia, acompañada de otras muchas mujeres de todas edades, sin consentir que hombre alguno fuese con ellas, y fue al encuentro del Inca; al cual halló casi dos leguas de Cassamarquilla. Y postrada a sus pies, con grande ánimo y valor le dijo: "Solo Señor ¿dónde vas? ¿No ves que vas con ira y enojo a destruir una provincia que tu padre ganó y redujo a tu Imperio? ¿No adviertes que vas contra tu misma clemencia y piedad? ¿No consideras que mañana te ha de pesar de haber ejecutado hoy tu ira y saña y quisieras no haberlo hecho? ¿Por qué no te acuerdas del renombre Huacchacúyac, que es amador de pobres, del cual te precias tanto? ¿Por qué no has lástima de estos pobres de juicio, pues sabes que es la mayor pobreza y miseria de todas las humanas? Y aunque ellos no lo merezcan, acuérdate de tu padre, que los conquistó para que fuesen tuyos. Acuérdate de ti mismo que eres hijo del Sol; no permitas que un accidente de la ira manche tus grandes loores pasados, presentes y por venir, por ejecutar un castigo inútil, derramando sangre de gente que ya se te ha rendido. Mira que cuanto mayor hubiere sido el delito y la culpa de estos miserables, tanto más resplandecerá tu piedad y clemencia. Acuérdate de la que todos tus antecesores han tenido, y cuánto se preciaron de ella; mira que eres la suma de todos ellos. Suplícote, por quien eres, perdones estos pobres, y si no te dignas de concederme esta petición, a lo menos concédeme que, pues soy natural de esta provincia que te ha enojado, sea yo la primera en quien descargue la espada de tu justicia, por que no vea la total destrucción de los míos". Dichas estas palabras, calló la matrona. Las demás indias que con ella habían venido levantaron un alarido y llanto lastimero, repitiendo muchas veces los renombres del Inca, diciéndole: "Solo Señor, hijo del Sol, amador de pobres, Huayna Cápac, ten misericordia de nosotras y de nuestros padres, maridos, hermanos y hijos". El Inca estuvo mucho rato suspenso, considerando las razones de la Mamacuna, y como a ellas se añadiese el clamor y lágrimas que

con la misma petición las otras indias derramaban, doliéndose de ellas y apagando con su natural piedad y clemencia los fuegos de su justa ira, fue a la madrastra y levantándola del suelo le dijo: "Bien parece que eres Mamánchic" —que es madre común (quiso decir madre mía y de los tuyos)— "pues de tan lejos miras y previenes lo que a mi honra y a la memoria de la majestad de mi padre conviene; yo te lo agradezco muy mucho, que no hay duda sino que, como has dicho, mañana me pesará de haber ejecutado hoy mi saña. También hiciste oficio de madre con los tuyos, pues con tanta eficacia has redimido sus vidas y pueblos, y pues a todos nos has sido tan buena madre, hágase lo que mandas y mira si tienes más que mandarme. Vuélvete en hora buena a los tuyos y perdónales en mi nombre y hazles cualquiera otra merced y gracia que a ti te parezca, y diles que sepan agradecértela, y para mayor certificación de que quedan perdonados llevarás contigo cuatro Incas, hermanos míos e hijos tuyos, que vayan sin gente de guerra, no más de con los ministros necesarios, para ponerlos en toda paz y buen gobierno". Dicho esto, se volvió el Inca con todo su ejército; mandó encaminarlo hacia la costa, que había sido su primer intento. Los Chachapuyas quedaron tan convencidos de su delito y de la clemencia del Inca, que de allí adelante fueron muy leales vasallos, y en memoria y veneración de aquella magnanimidad que con ellos se usó, cercaron el sitio donde pasó el coloquio de la madrastra con su alnado Huayna Cápac, para que, como lugar sagrado (por haberse obrado en él una hazaña tan grande), quedase guardado, para que ni hombres ni animales, ni aun las aves si fuese posible, no pusiesen los pies en él [...]²³⁶.

Nous pouvons émettre quelques remarques. Tout d'abord, il faut prendre en compte le fait que cette histoire ait été racontée par des individus qui ont pu être témoins des faits ou en avoir entendu parler par leurs familles et leurs proches. Huayna Cápac ayant été le onzième Inca préhispanique officiel avant le conflit pour la succession qui oppose ses fils Huascar et Atahualpa (considéré soit l'un, soit l'autre comme le douzième et dernier Inca légitime selon les sources) et l'arrivée des Espagnols, les événements font encore partie de la mémoire collective récente. Garcilaso de la Vega utilise par ailleurs le fait que sa famille soit d'origine inca, sa mère étant la petite-fille du dixième Inca Tupac Yupanqui et nièce de l'Inca Huayna Cápac pour récolter des informations²³⁷. Cependant, cela implique deux choses. D'une part, que l'histoire officielle ait pu être modifiée pour avantager les Incas, soit Huayna Cápac qui était au pouvoir et sa *panaca*. D'autre part, que le chroniqueur étant lui-même un descendant proche ait récolté et mis en avant des informations permettant d'offrir plus de prestige à sa famille. Or, il faut noter que Mamanchic était aussi une des concubines de Tupac Yupanqui.

²³⁶ GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales*, 2009, pp.462-465 (Partie 1, livre 9, chap. VII) [1609].

²³⁷ GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales*, 2009, (Partie 1, livre 9, chap. XXXVIII) [1609].

Concernant les actions même du récit, plusieurs points retiennent notre attention. Les Chachapoyas se seraient rebellés, auraient capturé ou tué les gouverneurs et capitaines que l’Inca avait placé dans leur territoire, auraient maltraité et menacé les messagers, auraient refusé toute discussion, et auraient continué de rejeter le pardon de l’Inca car cela impliquait de lui être soumis de nouveau. Alors que l’Inca est présenté comme clément et généreux à leur égard, leur comportement l’est comme incorrect, injustifié et excessif. La punition sévère de l’Inca devient ainsi légitime car elle devient la seule solution face aux rebelles, qui voyant le danger de la situation, comprennent leur faute et délit, craintifs et incapables d’assumer leurs actions, abandonnent leur peuple et leurs maisons pour s’enfuir dans les montagnes, laissant les personnes âgées, les femmes et les enfants. Le récit ne leur accorde aucune qualité, et c’est ce qui met en avant celles de Huayna Cápac, ainsi que celles de Mamanchic, qui bien qu’étant une femme n’a pas fui et va même jusqu’à négocier et plaider leur cause. Elle n’est d’ailleurs pas seule puisque plusieurs femmes de tout âge l’accompagnent. Les femmes Chachapoyas semblent donc bien plus courageuses que les hommes, qualité qui est rappelée à plusieurs reprises.

Dans leur cas, et comme le montre le récit, la force de persuasion ne provient pas de la violence ou capacité à combattre mais de la démagogie employée. Mamanchic se présente comme un solide et imposant pilier au sang-froid, sur lequel on peut compter, même si tout repose sur elle. Il s’agit d’une figure maternelle qui sert de guide et de repère, et qui souhaite défendre et protéger les intérêts de son peuple mais aussi ceux de l’Inca, qui se trouve être le fils de feu son mari. Sa position sociale de noble et concubine originaire de Cajamarquilla, peuple de culture Chachapoyas, joue donc également un rôle, mais n’enlève rien aux qualités qui lui sont accordées.

Elle peut sembler à la fois sensible et autoritaire, puisqu’elle fait appel au cœur de l’Inca, s’appuyant également sur les pleurs des autres femmes, tout en tentant de le culpabiliser en lui rappelant qu’il est sur le point de détruire tout ce que ses ancêtres et son père ont fait avant lui et pour lui, qu’il allait souiller tous ses exploits précédents en agissant sous la colère, et qu’il ne mériterait ni sa réputation de piété et clémence ni son surnom de Huacchacúyac qui signifie « qui aime les

pauvres ». Elle va même jusqu'à se proposer en tant que représentante et seule personne punie pour l'exemple, ce qui montre une fois de plus son courage. L'Inca finit par renoncer et retirer son armée sous les conseils de cette « mère de tous », et même par lui accorder de demander tout ce qu'elle souhaite. Le lieu de la rencontre restera sacré et devient même une *huaca*, ce qui montre l'importance de cet épisode.

Un événement du même genre se serait déroulé avec le peuple de Corongo, installé dans la province du même nom qui se trouve dans le territoire appartenant aujourd'hui au département d'Ancash, à l'ouest du Pérou, sur la côte. Selon la tradition locale, un groupe *pallas-kuna*, terme qui fait référence à des femmes nobles, aurait également réussi à obtenir le pardon de l'Inca pour son peuple, alors qu'il s'apprêtait à les punir et raser leurs foyers²³⁸.

3. Les femmes *curacas* et *Capullanas*

Comme nous avons pu le voir jusqu'à présent, il existe plusieurs sources sur l'existence de femmes ayant exercé le commandement et le pouvoir politique, et qui ont donc pu participer, quelle que soit la nature de cette intervention, aux situations de tensions et de conflits. Ces références vont d'ailleurs se multiplier dans les documents d'archives sous la colonisation espagnole car celles-ci lançaient des procès pour récupérer leurs droits et pouvoirs, rendant ainsi visible leur ancien statut. Cependant, ces traces sont loin d'offrir un nombre suffisant d'informations variées permettant de répondre aux multiples questions qui sont encore en suspens. Nous pouvons cependant référer encore quelques exemples pour montrer que leur présence était cependant bien réelle et pouvait s'étendre à diverses régions.

Un autre exemple de l'autonomie et de l'autorité des femmes non-incas nous vient ainsi de l'ancien territoire des Guarcos, correspondant aujourd'hui à la province de Cañete. Lors des conquêtes d'expansion de Túpac Inca Yupanqui, celui-ci dû affronter pendant plusieurs mois la résistance de ce peuple, protégé par des murailles et des forteresses situées dans des emplacements stratégiques et alors dirigé par une

²³⁸ KAUFFMANN DOIG, «Los Chachapoyas: trayectoria cultural», 2013, Lima, p.71.

femme de la Vallée que l'on a appelé la Curaca de Guarco²³⁹. Ce ne sont finalement pas les armes qui réussirent à s'emparer du territoire mais une stratégie proposée par la propre femme de l'Inca, la Coya²⁴⁰ Mama Ocllo, qui envoyant un messager, proposa de lui laisser sa seigneurie en échange d'une célébration en l'honneur de la mer pour assurer la paix. La cheffe guarco, trompée, prépara les festivités et tout son peuple, en musique, s'embarqua sur des radeaux. Une fois loin de la côte, les Incas en profitèrent pour assaillir la Vallée²⁴¹.

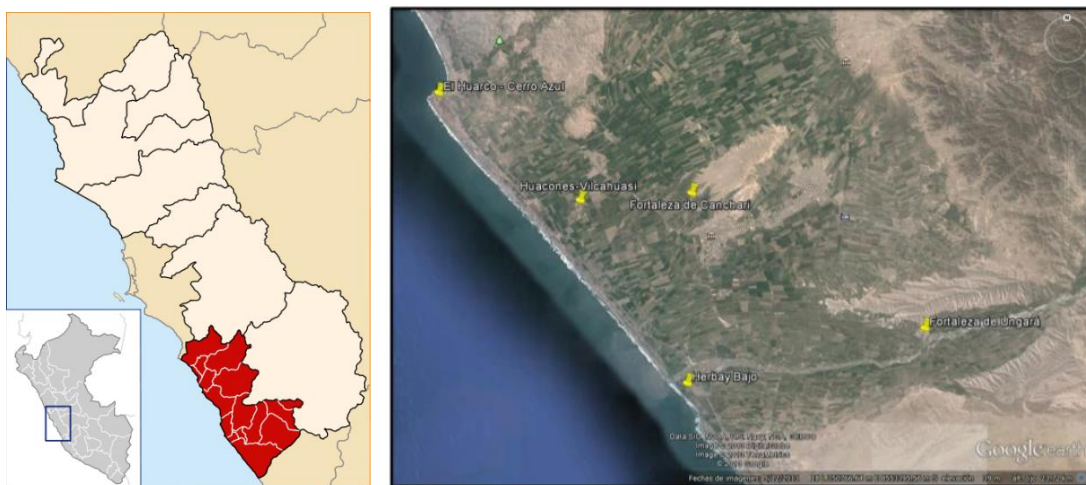


Figure 33. Carte montrant la localisation de la province de Cañete, dans la région de Lima, au Pérou²⁴² et des principaux sites archéologiques guarco de la Vallée²⁴³.

Enfin, nous ne pouvons terminer ce chapitre sur les femmes provenant des ethnies non-incas sans évoquer les fameuses *Capullanas*, présentes sur la côte nord du Pérou, et particulièrement à Piura, Catacaos, Narigualá, Colán, Sechura et Menón dans la région de Piura²⁴⁴. Il faut cependant signaler que ces dernières informations

²³⁹ COBO Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, Editorial Atlas, 1964, Madrid, pp.87-88 [chap.II] [1653]. C'est le seul chroniqueur à évoquer la présence et l'affrontement de femmes lors de cet épisode, mais il est difficile de penser qu'il aurait une raison de l'inventer. Cela laisse penser qu'Acosta et Cieza de León ont omis volontairement ou inconsciemment cette information (ACOSTA José de, *Historia natural y moral de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, 2006, México D.F., p.133, [1590]) et CIEZA DE LEÓN, *Crónica del Perú, Señorío de los Incas*, 2005, pp.199-200 (Partie 1, chap. LXXIII), [1553]).

²⁴⁰ Figure dont nous parlerons dans le prochain chapitre.

²⁴¹ ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, «Los curacas costeos», *Historica*, vol. 23, n°2, pp.294-295, mars 1999, [en ligne]. Disponible en: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/8759>.

²⁴² AgainErick, "province de Cañete", *Wikipédia*, 2007, [en ligne] Disponible sur: https://commons.wikimedia.org/w/index.php?title=File:Location_of_the_province_Ca%C3%B1ete_in_Lima.svg&lang=fr&uselang=fr#/media/File:Location_of_the_province_Ca%C3%B1ete_in_Lima.svg.

²⁴³ ARECHE ESPINOLA Rodrigo, « El Huarco - Cerro Azul y la conquista inca en el valle de Cañete », *Proyecto Qhapaq Ñan*, Version PDF, [en ligne]. Disponible sur: <https://qhapaqnan.cultura.pe/sites/default/files/articulos/182759490-El-Huarco-Cerro-Azul-y-la-conquista-inca-en-el-valle-de-Cañete.pdf>.

²⁴⁴ CUNEO-VIDAL Rómulo, « Las leyendas geográficas del Perú de los Incas », *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Fundación Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, s.d., p.313, [en ligne]. Disponible sur:

ne proviennent pas de récits mytho-historiques autochtones transcrit par des Espagnols mais sont des constats et témoignages historiques provenant directement de ces derniers.

On a longtemps cru que le mot *capullana* provenait du mot espagnol *capuz* qui servait à décrire la manière dont était vêtues ces femmes mais il vient en réalité de la langue Catacoas originaire de la région. Comme on appelait le « fils » *icuchin* et la « fille » *icuchin capuc*, on suppose que la racine *capuc* indiquait le genre, et les suffixes *lla* et *na* possiblement le rang²⁴⁵.



Figure 34. Carte montrant l'emplacement de la région de Piura au Pérou²⁴⁶ et capture de Google Maps montrant de quelques sites de Piura où l'on a noté la présence de *Capullanas*.

Une autre proposition est que le mot vient du quechua *apu* qui a la signification de « seigneur »²⁴⁷. Cela est assez intéressant car dans le dictionnaire de Gonzalez Holgun, on peut lire:

http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/las-leyendas-geogrificas-del-per-de-los-incas-0/html/00a6b13c-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_2.

²⁴⁵ ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *La mujer*, Lima, 1988, p.14; «Los curacas costenos», 1999, p.295.

²⁴⁶ Wikipédia, « Province de Piura », 2010, [en ligne]. Disponible sur : [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Peru_-_Piura_Department_\(locator_map\).svg?uselang=fr](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Peru_-_Piura_Department_(locator_map).svg?uselang=fr).

²⁴⁷ CUNEO-VIDAL, «Las leyendas», s.d., p.313.

*Apu. Grand ou juge supérieur, ou curé principal,
çapay Apu. Rey*²⁴⁸.

Cependant, le terme changerait selon les lieux, offrant par exemple à la place *capullina, caplina, illana, tallana, illapoma, yapoma* et *tallita*. Or, le mot est également formé de *illana*, que l'on retrouve dans certains des autres termes et qui signifierait « fille du Tonnerre »²⁴⁹. Le titre permettrait alors de désigner les filles des *Capullanas* en tant que successeure au gouvernement de la communauté, l'association avec le dieu leur octroyant de plus, un attribut surnaturel et une certaine supériorité²⁵⁰. Ces seigneures et cheffes de curacazgos pouvaient ainsi succéder au gouvernement et commandement au même titre que les hommes, ce privilège ne leur étant donc pas exclusivement réservé. De plus, elles n'avaient pas l'obligation de rester avec leur mari. Elles pouvaient choisir librement leur compagnon et même en changer pour en épouser un autre²⁵¹.

Cette forme de pouvoir, qui s'est maintenue sous les Incas puisque que leur politique d'intégration permettait aux populations soumises de conserver leurs organisations et coutumes locales à condition de respecter celles du Tawantinsuyu, sera différente sous les Espagnols. Même si elles conservaient leur statut et pouvaient toujours hériter en suivant les lignes matrilineaires, l'autorité effective était alors exercée par le mari²⁵². L'acculturation et la christianisation ayant provoqué un violent changement pour les populations autochtones et les structures andines traditionnelles, et qui selon Rostworowski, a eu de plus graves conséquences sur les femmes des classes sociales supérieures qui ont quasiment disparu pour devenir des « bourgeoises d'Espagnols » et passant donc à un second plan, derrière les hommes. Les femmes des *ayllus* et paysannes auraient cependant eu plus de chance en voyant leur mode de vie moins transformé et survivant de meilleure manière, ce qui permet d'observer encore aujourd'hui les continuités et ruptures²⁵³.

²⁴⁸ GONZÁLEZ HOLGUÍN, *Vocabulario*, 2007, p.52 [1608].

²⁴⁹ Correspondant à Illapa chez les Incas, dieu de la pluie, du tonnerre et des éclairs, et faisant partie de la triade des dieux masculins au sommet du panthéon.

²⁵⁰ CUNEO-VIDAL, «Las leyendas», s.d., p.313.

²⁵¹ ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, «Los curacas costeños», 1999, p.295.

²⁵² ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, «Los curacas costeños», 1999, p.293.

²⁵³ ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *La mujer*, 1988, p.14.

Une des plus célèbres *Capullanas* que nous connaissons est celle que Pizarro rencontra à Tangara lors d'une de ses expéditions dans la zone aux alentours de Payta, d'une pointe près de Tangara, qu'ils nommèrent Aguja, et d'un port qu'ils nommèrent Santa Cruz. Cieza de León en fait le récit:

CAPITULO XXII. De cómo el capitán Francisco Pizarro prosiguió el descubrimiento y lo que le sucedió

*[...] Y como fuesen en el paraje que he dicho salieron algunas balsas con indios para venir donde estaban, trayendo mucho pescado, frutas, con otros mantenimientos para les dar. [...] Un principal venia entre aquellos indios, que dijo al capitán cómo una señora que estaba en aquella tierra a quien llamaban "la capullana", como oyese decir lo que de él y sus compañeros se contaba, le había dado gran deseo de los ver; por tanto, que le rogaba saltase en tierra y que serían bien proveídos de lo que hubiesen menester. El capitán respondió que mucho agradecía lo que había dicho de parte de aquella señora, que él volvería breve y por le hacer placer saltaría en tierra a verla. [...] Mandó el capitán a Alonso de Molina que fuese a tierra con los indios que habían venido en las balsas para traer leña para el navío [...]*²⁵⁴.

CAPITULO XXIII. De cómo el capitán Francisco Pizarro dio la vuelta y saltó en algunos lugares de los indios, donde fue bien recibido, y lo que más le sucedió

Alonso de Molina, [...], habíase quedado entre los indios, los cuales lo llevaron donde estaba una cacica, de parte de aquella tierra, donde fue bien tratado y servido sin le hacer enojo ni mal ninguno, antes ni hacerlo dejaban, preguntándole lo que ellos saber deseaban. El capitán, vuelto en el navío, arribó hasta que llegaron en paraje del puerto a quien llamaban Santa Cruz [...] Enviando la señora "capullana" a rogarles que saltasen en un puerto que más bajo estaba hacia el norte, donde serían de ella bien servidos. El capitán respondió que era contento de lo hacer. Contaba Alonso de Molina muchas cosas de lo que había visto; [...] llegaron al puerto dicho donde surgieron para saltar en tierra, y vinieron muchas balsas con mantenimiento y ovejas que enviaba la susodicha señora; la cual envió a decir al capitán, que para que se fiase de su palabra y sin recelo saltara en tierra, que ella se quería fiar primero de ellos y ir a su navío, donde los vería a todos y les dejaría rehenes para que sin miedo estuviesen en tierra lo que ellos quisiesen. Con estas buenas razones que la cacica envió a decir, se holgó el capitán en extremo; daba gracias a Dios porque había [...] aquellas gentes que tan buena razón tenían y entendimiento. Mandó que saltasen en tierra cuatro españoles, que fueron, Nicolás de Ribera, [...] y Francisco de Cuéllar, Halcón y el mismo Alonso de Molina, que había quedado primero entre ellos. [...] Fueron derechos donde estaba la cacica, la cual les hizo a su costumbre gran recibimiento con mucho ofrecimiento, mostrando ella y sus indios gran regocijo. Luego les dieron de comer, y por los honrar se levantó ella misma y les dio a beber con un vaso, diciendo que así se acostumbraba en aquella tierra a los huéspedes. [...] Halcón, mientras más la miraba, más perdido estaba de sus amores. Como llegaron a la nao, el capitán le recibió muy bien,

²⁵⁴ CIEZA DE LEÓN, *Crónica del Perú, Señorío de los Incas*, s.d., pp.39-40 (Partie 3, chap. XXII) [1553], [en ligne]. Disponible sur : <http://www.biblioteca-antologica.org/es/wp-content/uploads/2018/03/CIEZA-DE-LE%C3%93N-Cr%C3%B3nica-del-Per%C3%BA-III.pdf>.

así a ella como a todos los indios que venían con ella, mandando a los españoles que los tratasen con crianza. La señora, con mucha gracia y buenas palabras, dijo al capitán que, pues ella, siendo mujer había osado entrar en su navío, que él, siendo hombre y capitán, no había de rehusar de saltar en tierra; mas que para su seguridad, quería dejar en el navío cinco principales en rehenes. [...] quedarían hasta que volviese, porque era muy justo que así se hiciese, pues se iba a meter entre gente extranjera. [...] Salió el capitán y el piloto Bartolomé Ruíz con los otros, y salieron a recibirlos la cacica con muchos principales e indios con ramos verdes y espigas de maíz con grande orden; y tenían hecha una grande ramada, donde había asientos para todos los españoles juntos, los indios algo desviados de ellos, mirándose unos a otros. Y como estuviese la comida aparejada, les dieron de comer mucho pescado y carne de diferentes maneras, con muchas frutas y del vino y pan que ellos usan. Como hubieron comido los principales indios que allí estaban, con sus mujeres, por hacer más fiesta al capitán, bailaron y cantaron a su costumbre [...]»²⁵⁵.

Bien qu'il n'y ait pas ici de contexte de guerre ou de rebellion, le récit est intéressant pour montrer la façon dont la *Capullana* a su gérer les possibles tensions que pouvait provoquer la rencontre avec l'inconnu, avec l'Autre, et qui au moindre faux pas aurait pu mener à un conflit. On remarque non seulement son influence puisque qu'elle commande un grand nombre d'autochtones qui obéissent à ses ordres et qu'elle possède suffisamment de richesses pour envoyer à plusieurs reprises de nombreux présents et nourritures aux Espagnols, et organiser un banquet de bienvenue. Pizarro lui-même est impressionné par sa raison et compréhension de la situation mais surtout par la diplomatie dont elle fait preuve, qualités indispensables pour un grand chef, et qui démontre son savoir et expérience en matière de politique. Bien qu'elle ne combatte pas, on peut également lui accorder des qualités qui étaient habituellement attribuées aux hommes comme la bravoure, le courage et le sang-froid, mais aussi la curiosité. C'est en effet elle qui se dirige en premier à la rencontre des Espagnols, dont elle ne sait rien, alors qu'ils arrivent de la mer sacrée à bord d'une construction inconnue faite de bois et de tissus et qui est immense en comparaison avec les *totoras* de pailles dont les autochtones ont l'habitude.

Les récits rencontrés dans ce chapitre sont manifestement importants pour notre sujet car ils montrent plusieurs exemples de personnages féminins mythiques, semi-mythiques, et même historiques relativisant la place subordonnée et faible qu'on leur attribue habituellement. En effet, les femmes guerrières et/ou de pouvoir

²⁵⁵ CIEZA DE LEÓN, *Crónica del Perú, Señorío de los Incas*, s.d., pp.40-42 (Partie 3, chap. XXII) [1553].

présentes ici ne se laissent pas faire face aux hommes et se défendent pour conserver leur liberté et leurs droits. Deux types d'actions se distinguent : celles où elles prennent les armes et combattent, et celles où la bataille est plus d'ordre politique et se joue par leur capacité de négociatrices et de stratèges. Fortes, respectées, craintes, admirées, elles prouvent ainsi qu'elles ont leur place dans un domaine normalement fortement masculin.

CHAPITRE 4. FEMMES, MYTHES ET SOCIETE INCA (1200 – 1532 AP. J.C)

D'après leur mythe fondateur, Manco-Capac et son épouse-soeur Mama Huaco ou Ocllo, enfants du dieu Soleil et de la déesse Lune, accompagnés de leurs autres frères et sœurs, seraient apparus dans une grotte du nom de Pacaritambo et auraient entrepris un voyage à la recherche de terres fertiles. Quand enfin ils trouvèrent le territoire promis et fondèrent Cuzco, ils auraient civilisé les populations locales et leur auraient appris l'art de l'agriculture.

Cependant, selon les archéologues, à leur arrivée dans le bassin d'Acamama (actuel Cuzco) à la fin du XIII^e siècle²⁵⁶, les Incas n'étaient qu'un petit peuple parmi les autres déjà établis. Il n'existait pas de pouvoir central et les populations locales entretenaient des rivalités. Les Incas rejoignirent une confédération déjà existante, formée par les Sawasiray, les Wanakawri et les Maras. C'est peu à peu, par leur rôle en tant que guerriers et grâce à leurs succès militaires, qu'ils purent renforcer leur position dans la région mais aussi au sein de la confédération dont ils prirent bientôt la tête, sous Capac Yupanqui, cinquième Inca²⁵⁷.

Au milieu du XV^e siècle, à la suite de la guerre mythique contre les Chankas et la victoire d'Inca Yupanqui Pachacuti, neuvième Inca, ils continuèrent de s'étendre depuis le Pérou jusqu'à former un Etat du nom de Tawantinsuyu, que les

²⁵⁶ LECOQ Patrice, « Incas », *Encyclopædia Universalis*, s.d, [en ligne]. Disponible sur: <https://www-universalis-edu-com.nomade.univ-tlse2.fr/encyclopedie/incas/>; BERNAND Carmen, « Les Incas. L'empire des quatre parties du monde », *Sciences Humaines*, n°255, avril 2011, [en ligne]. Disponible sur : https://www.scienceshumaines.com/les-incas-l-empire-des-quatre-parties-du-monde_fr_26985.html; FAVRES Henri, *Les Incas*, « Que sais-je ? », Presses universitaires de France, 1984, Paris, p.14.

²⁵⁷ LECOQ, « Incas », s.d ; BERNAND, « Les Incas», avril 2011 ; FAVRES, *Les Incas*, 1984, Paris, p.16-17.

européens qualifieront d'Empire²⁵⁸. A l'arrivée des Espagnols en 1532, celui-ci s'étendait alors, en plus du Pérou, sur une grande partie de l'Equateur et de la Bolivie, une infime partie du sud-ouest de la Colombie (au moins jusqu'au fleuve Ancasmayo, dans la province de Pasto), la moitié nord du Chili (jusqu'au fleuve Maule) et le Nord-Ouest de l'Argentine²⁵⁹.

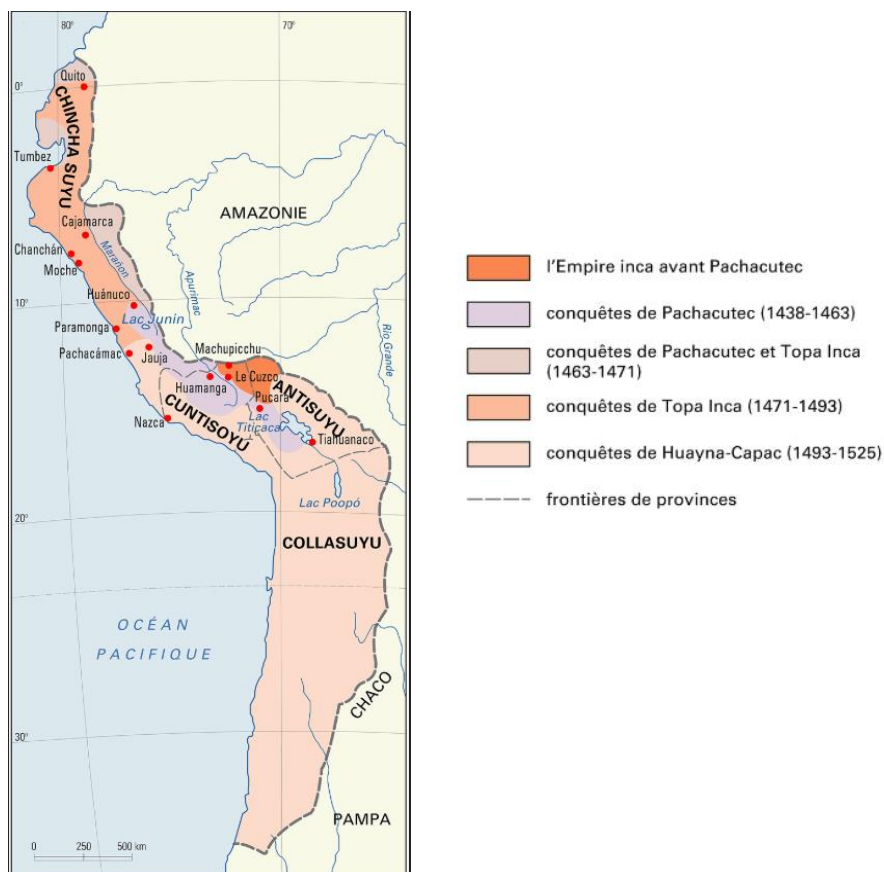


Figure 35. Carte représentant l'expansion de l'empire inca aux XVe et XVIe siècles²⁶⁰.

Dans ce quatrième chapitre, nous traiterons de deux mythes majeurs présents dans une des plus grandes sociétés des Andes centrales, les Incas. Il s'agit du mythe des frères Ayar et de la guerre contre les Chancas où les femmes occupent une place particulière, et surtout ou deux d'entre elles sont des guerrières. Nous en profiterons pour aborder le thème des femmes possédant un pouvoir politique et parfois même

²⁵⁸ ALCINA FRANCH, *Las culturas precolombinas de América*, Alianza Editorial, 2015, Madrid, p.170; FAVRES, *Les Incas*, 1984, Paris, p.5;

²⁵⁹ GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, p.37; BERNAND, « Les Incas », 2011; STINGL, *El imperio de los Incas*, 2013, Buenos Aires, p.17; FAVRES, *Les Incas*, 1984, Paris, p.5;

²⁶⁰ Encyclopædia Universalis France, « Empire inca », s.d., [en ligne]. Disponible sur : <https://www.universalis-edu.com/nomade.univ-tlse2.fr/encyclopedie/incas/>.

militaire du temps des Incas, puis le thème du système parallèle de hiérarchisation sexuelle et de conquête.

I. Le Mythe des frères Ayar et de la guerre contre les Chancas

Les mythes fondateurs sont d'une grande importance quant à la compréhension des cultures étudiées car dans de nombreuses sociétés, ils sont créés dans le but de justifier l'idéologie et l'organisation de celles-ci. Qu'ils racontent une histoire fondée sur des faits historiques ou non, ils diffusent des modèles et symboles, qui, une fois analysés permettent d'expliquer les croyances et traditions pratiquées, quel que soit le domaine. La constante ritualisation et réutilisation de symboles chez les Incas montre bien l'importance et la sacralité qui est accordée aux origines, puisque par le rite une sorte de perpétuation, rénovation, ou incarnation du passé peut être accomplie. De plus, cela permet de renforcer le pouvoir politique qui est exercé dans le cadre de ces rites et sacralités.

1. Les différentes versions du mythe des frères Ayar

Le mythe fondateur des Incas est un récit de type allochtonique, c'est à dire présentant des personnages originaires d'un endroit différent et partis en exode à la recherche d'une terre promise à conquérir pour s'y établir²⁶¹. Nombreux sont les chroniqueurs, parmi lesquels on retrouve Garcilaso de la Vega²⁶², Guamán Poma²⁶³, Murúa²⁶⁴, Betanzos²⁶⁵, Sarmiento de Gamboa²⁶⁶, et bien d'autres, qui ont retranscrit par écrit le récit habituellement raconté de manière orale, et ont par conséquent

²⁶¹ En opposition aux mythes dont les protagonistes sont autochtones. D'après les définitions proposées par le Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), « Lexicographie : Allochtone », s.d. [en ligne] Disponible sur: <http://www.cnrtl.fr/definition/allochtone> : « Qui n'est pas originaire du pays qu'il habite » et « Qui provient d'un autre endroit ».

²⁶² GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales*, 2009, pp.47-54 (Partie 1, liv. 1, chap. XV-XVIII) [1609].

²⁶³ GUAMÁN POMA, *Nueva crónica y buen gobierno*, 2006, f.80-84 [1615].

²⁶⁴ MURÚA, *Historia General del Pirú*, 1987, livre 1, chap II-IV [1616].

²⁶⁵ BETANZOS, *Suma y Narración de los incas*, 1880, pp.11-16 (chap. III-IV) [1551].

²⁶⁶ SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia Índica*, 2018, pp.141-162 (Partie 2, chap. IX-XII) [1572].

chacun donné une version différente due aux transformations subies au cours du temps ou selon l'origine de la source, leur propre compréhension du récit et leur contexte d'écriture²⁶⁷. Même si nous avons déjà eu l'occasion de les rencontrer au cours de ce travail, nous souhaitons offrir ici une brève présentation de chacun des chroniqueurs sélectionnés car le mythe des frères Ayar a été retranscrit par chacun d'eux et les femmes apparaissent de manière importante dans leurs récits.

Garcilaso de la Vega est l'un des premiers métis du continent. Il écrit ses *Comentarios reales de los Incas* publiée en 1609 à partir de ses souvenirs d'enfance et des histoires rapportées par sa famille maternelle et sa mère Isabel Chimu Oclo, une princesse inca, petite fille de Inca Tupac Yupanqui et nièce de Huayna Capac. Il est également marqué par les mœurs chrétiennes et espagnoles, mais son œuvre ne reflète pas beaucoup de sévérité envers les natifs, leurs coutumes et leurs religions²⁶⁸.

Felipe Guamán Poma de Ayala est un chroniqueur et illustrateur andin qui se présente lui-même comme étant le descendant de deux grandes et nobles lignées par son père Martín Guaman Mallque de Ayala, qui serait cacique de Lucanas, descendant d'un ancien roi de Yarovillca et Segundo del Inca, et par sa mère Juana Curi Oclo, il serait le descendant du dixième Inca, Tupac Yupanqui²⁶⁹. Il semblerait que ce soit pour la plupart des mensonges destinés à légitimer l'écriture de sa lettre au roi d'Espagne chronique *El primer nueva corónica y buen gobierno*, achevée vers 1615²⁷⁰. Comme Garcilaso, son éducation est marquée par le même contexte biculturel, mais celui-ci, très christianisé, est très critique envers ce qu'il considère comme l'idolâtrie.

Frère Martín de Murúa était un missionnaire espagnol de l'Ordre de la Merci, dont les membres avaient un contact proche avec la société et voyageaient

²⁶⁷ Nous avons sélectionné ici ceux qui nous semblaient les plus intéressants pour leur approche des femmes dans le mythe, ce qui nous servira pour l'analyse de leurs rôles et de la construction d'archétypes.

²⁶⁸ GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales*, 2009, (Partie 1, livre 9, chap. XXXVIII) [1609].

²⁶⁹ THOMAS Jérôme, « Un pont entre deux cultures. El primer nueva corónica y buen gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala (1615) », *Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines*, 2016, Montpellier, p.10, [en ligne]. Disponible sur: http://cecil-univ.eu/wpcontent/uploads/2016/02/CECIL_2_2016.pdf; LÓPEZ-BARALT Mercedes, «Un ballo in maschera: Hacia un Guaman Poma multiple», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, CELACP, 1995, Lima-Berkeley, p.74, [en ligne]. Disponible sur: <http://www.jstor.org/stable/4530797>.

²⁷⁰ LÓPEZ-BARALT, «Un ballo in maschera», 1995, Lima-Berkeley, p.70.

énormément au cours de leur vie religieuse²⁷¹ mais ont été extrêmement critiqué pour la faible participation à la diffusion de l'Évangile et pour la préférence à se dédier à l'acquisition de terres et richesses pour un style de vie plus débauché²⁷². Sa défense des natifs dans sa chronique *Historia General del Pirú*, achevée vers 1616, se limite en réalité aux Incas, qu'il considérait supérieurs aux autres indigènes. Tout comme Guamán Poma, des illustrations complètent son écrit.

Juan de Betanzos est un chroniqueur espagnol qui a épousé la princesse inca Cuxirimay Ocllo, cousine et promise d'Atahualpa appartenant à la descendance de Pachácutec Inca Yupanqui et ayant également été la concubine de Francisco Pizarro. Il est l'un des rares *conquistadores* à avoir maîtrisé le quechua, ce qui lui a permis d'obtenir des informations auprès de la famille de son épouse. En 1551, il écrit sa chronique *Suma y narración de los Incas* à la demande du vice-roi Antonio de Mendoza, cependant il ne critique pas sévèrement le passé andin²⁷³.

Pedro Sarmiento de Gamboa, également chroniqueur officiel espagnol, a écrit *l'Historia Indica* (1572) sur ordre du vice-roi Toledo, qui cherchait à uniformiser les multiples histoires que l'on avait sur le passé préhispanique pour créer une seule histoire officielle et universelle, ainsi que légitimer la conquête et le gouvernement espagnol qui viendraient libérer les peuples du souverain illégitime. C'est pourquoi tout au long de son œuvre, il relate la tyrannie des Incas et leur idolâtrie, modifiant les témoignages des membres de la noblesse inca qu'il a interrogés et par lesquels il tente de justifier ces propos²⁷⁴.

Nous ne pouvons pas placer ici toutes les versions existantes du mythe, mais nous proposons de le faire en annexes²⁷⁵. Nous écrivons à la place un résumé des idées principales et développerons les passages qui nous intéressent dans les points suivants.

²⁷¹ ÁLVAREZ-CALDERÓN GERBOLINI Annalyda, «Fray Martín de Murúa y su crónica: vida, obra y mentiras de un mercedario en los Andes (Fines del siglo XVI y principios del XVII)», *BIRA*, N.º31, 2004, p.100, [en ligne]. Disponible sur: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletinira/article/view/9951>.

²⁷² ÁLVAREZ-CALDERÓN GERBOLINI, «Fray Martín de Murúa y su crónica», 2004, p.102.

²⁷³ BETANZOS, *Suma y Narración de los incas*, 1880, [1551]. Introduction de l'éditeur JIMÉNEZ DE LA ESPADA Marcos.

²⁷⁴ DEL PILAR GUZMÁN GIURA Andrea, *El mito de los cuatro hermanos Ayar: una aproximación a los roles femeninos*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2015, p.10.

²⁷⁵ Cf. *Infra*, pp.179-191, Annexes I à V.

Trois grottes ou « fenêtres » se formèrent à Pacaritambo et de la troisième, celle du centre, sortirent quatre frères Ayar Cachi, Aya Roche, Ayar Auca et Manco Capac et leurs soeurs-femmes Mama Huaco, Mama Cura, Raua Ocello et Mama Ocello, ainsi que leurs *ayllus*²⁷⁶. Grâce à des tiges en or qui s'enfonceraient seules dans un sol fertile, ils seraient en mesure de reconnaître le lieu où s'établir. Durant le voyage, les frères transportaient des armes et les femmes des ustensiles de cuisine, montrant ainsi le rôle attribué à chaque sexe. Après plusieurs péripéties où plusieurs des frères furent changés en *huacas* de pierre, ils arrivèrent finalement sur les lieux promis, et après avoir combattu les locaux s'opposant à leur établissement, ils construisirent ce qui plus tard serait appelé Cuzco. Comme ils portaient de l'or sur eux, les autochtones les reconnurent comme enfants et envoyés du dieu Soleil et se laissèrent « civiliser » par eux. D'autres versions racontent la résistance des autochtones et les batailles menées par les Incas pour les asservir²⁷⁷.

Ce mythe fondateur permet donc, bien qu'il ne soit pas retranscrit ici de manière exhaustive et que la subtilité des détails fasse défaut, de reconnaître certains éléments-clés de la culture incaïque, que nous avons déjà pu mentionner dans les précédentes parties. Nous devinons par exemple que le récit va justifier l'importance de l'agriculture, la dualité et quatripartiton entre féminin et masculin, l'association faite entre les Incas souverains et le Soleil, etc.

²⁷⁶ Les noms changent selon les versions.

²⁷⁷ LEMLIJ et MILLONES, *Mujer*, 2010, Lima, p.100-108, à partir des sources citées notes précédentes. Concernant l'or et l'association au Soleil, voir Murúa et Garcilaso de la Vega.



Figure 36. A gauche: Guamán Poma de Ayala, *Primer corónica y buen gobierno*, Dessin 103, f.264 [266]. Les idoles des Incas: Inti, Uana Cauri, Tambo Toco, Pacari Tampo²⁷⁸. A droite: Murúa, *Historia General del Pirú*, 1987, livre 1, f.19r [1616]²⁷⁹.

2. Les rôles féminins

Ce mémoire cherchant à déterminer le rôle qu'on put jouer les femmes au sein de conflits et autres contextes politiques de tensions, il nous semblait pertinent de faire apparaître ici certaines constatations au sujet du mythe des origines des Incas et de Mama Huaco, qui fut la première Coya. Il apparaît en effet que Mama Huaco aurait eu le plus grand rôle à jouer dans la fondation de Cuzco car d'une part, elle aurait défini la mission des incas et d'autre part, organisé elle-même l'expédition. Sarmiento de Gamboa écrit ainsi:

Pues somos nacidos fuertes y sabios y con las gentes, que aquí juntaremos, seremos poderosos, salgamos de este asiento y vamos a buscar tierras fértiles, y donde las hallaremos, sujetemos las gentes, que allí

²⁷⁸ GUAMÁN POMA, *Nueva corónica y buen gobierno*, 2006, f.86 [1615], [en ligne], Disponible sur : <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/266/es/text/?open=idm45821230596688>.

²⁷⁹ MURÚA, *Historia General del Pirú*, 1987, livre 1, f.19r [1616], [en ligne], Disponible sur : <https://ia902703.us.archive.org/34/items/historiageneral00mura/historiageneral00mura.pdf>.

estuvieren, y tomémosles las tierras, y hagamos guerra a todos los que no nos recibieren por señores”. Esto dicen que dijo Mama Guaco, una de las mujeres, la cual era feroz y cruel, y también Manco Cápac, su hermano, así mismo cruel y atroz. Y concertado esto entre los ocho empezaron a mover las gentes que en aquellas comarcas del cerro había, poniéndoles por premio que los harían ricos y les darían las tierras y haciendas de las que conquistasen y sujetasen²⁸⁰.

Et d'autre part, elle réussit par la ruse à faire enfermer Ayar Cache (ou Ayar Auca) selon les versions, son premier époux, qui se trouvait être un danger pour les frères et l'expédition, alors que les hommes n'avaient pas réussi à le faire rentrer dans la grotte:

Y como Ayar Cache rehusase la vuelta, se levantó el²⁸¹ pie su hermana Mama Guaco, y con feroces palabras reprendiéndole dijo: “¡Cómo tal cobardía ha de parecer en un tan fuerte mozo como tú!, ¡disponde a la jornada y no dudes ir [a] Tambotoco y hacer lo que se te manda!” Ayar Cache corrido de estas palabras obedeció y se partió a lo hacer y le dieron por compañero a uno de los, que con ellos venían, llamado Tambochacay, al cual encargaron secreto, que como pudiese allá en Tambotoco diese orden, como muriese Ayar Cache, y no tornase en su compañía. Y con este despacho llegaron ambos a Tambotoco. Y apenas fueron allá, cuando Ayar Cache entró en la ventana o cueva Cápectoco a sacar las cosas por que le habían enviado. Y siendo dentro, Tambocachay con suma presteza puso una peña a la puerta de la ventana y se sentó encima para que Ayar Cache se quedase dentro y muriese [...]²⁸².

Elle fut également celle qui porta les tiges d'or qui devait servir à définir la fertilité de la terre en la pénétrant, ce qui montre une représentation de l'image féminine avec des attributs phalliques²⁸³. Ainsi selon Sarmiento de Gamboa:

Después de esto [mort d'Ayar Cache et transformation en huaca de pierre d'Ayar Ucho] estuvieron en Matagua dos años, intentando pasar el valle arriba a buscar buena y fértil tierra. Mama Guaco que fortísima y diestra era, tomó dos varas de oro y las tiró hacia el norte. La una llegó como dos tiros de arcabuz a un barbecho llamado Colcabamba y no hincó bien, porque era tierra

²⁸⁰ SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia Índica*, 2018, p.146 (Partie 2, chap.X) [1572].

²⁸¹ Orthographié ainsi dans cette édition.

²⁸² SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia Índica*, 2018, pp.115-152 (Partie 2, chap. XI) [1572]. Le mythe spécifie la fin de cet épisode: «Y cuando Ayar Cache tornó a la puerta y la halló cerrada, entendió la traición, que el traidor de Tambochacay le había hecho, y determinó salir, si pudiera, para vengarse de él. Y por abrir puso tanta fuerza y dio tales voces, que hizo temblar el monte, mas no pudiendo abrir y teniendo por cierta su muerte, dijo a voces altas contra Tambochacay: “¡Tú traidor, que tanto mal me has hecho, piensas llevar las nuevas de mi mortal carcelería, pues no te sucederá, así que por tu traición quedarás ahí fuera, hecho piedra!” Y así fue hecho, y hasta hoy la muestran a un lado de ventana Cápectoco. Volviendo pues a los siete hermanos que habían quedado en Haisquisrro, sabida la muerte de Ayar Cache, les pesó mucho de lo que habían hecho, porque como era valiente, sentían mucho verse sin él para cuando tuviesen guerra con algunos. Y así hicieron llanto por él. Era tan diestro este Ayar Cache de la honda y tan fuerte que de cada pedrada derribaba un monte y hacía una quebrada. Y así dicen, que las quebradas, que ahora hay por las partes que anduvieron, las hizo Ayar Cache a pedradas».

²⁸³ ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *La mujer*, Lima, 1988, p.6.

suelta y no bancal; y por esto conocieron que la tierra no era fértil. Y la otra llegó más adelante cerca del Cuzco e hincó bien en el territorio que llaman Guanaypata, de donde conocieron ser tierra fértil. Otros dicen que esta prueba hizo Manco Cápac [...] ²⁸⁴.

Et Murúa:

Habiendo estado Manco Capac con su hermano y hermana e hijo de Matahua mucho tiempo, Mamahuaco, su hermana, aunque otros dijeron ser su mujer, tiró dos varas de oro hacia el Cuzco, de las cuales una llegó a Colcapampa, que hay espacio de dos tiros de arcabuz, y no hincó bien, y la otra llegó a Huanaipata, que es abajo del Arco que sale a S. Sebastián desde donde se tiró esta vara hasta allí hay tres cuartos de legua, y asentó bien y quedó hincada en el suelo, y tuviéronlo por buena señal [...] ²⁸⁵

De plus, elle aurait avec ses propres armes et armée, combattu violemment les autochtones auprès de Manco Capac, car selon Murúa, Betanzos, et Sarmiento de Gamboa:

Esta coya y señora Mama Huaco fue mujer de gran valor, entendimiento y discreción, y a ella atribuyeron algunos la muerte del indio Poques, que dijimos haber muerto a la entrada del Cuzco y sacádole los bofes y, habiéndolos soplado, entró dentro causando horror y espanto a los moradores de aquel asiento ²⁸⁶.

[...] Mama Guaco, dio á un indio de los deste pueblo de coca un golpe con unos ayillos ²⁸⁷ y matóle y abrióle de pronto y sacóle los bofes y el corazón, y á vista de los demás del pueblo, hinchó los bofes soplándolos; y visto por los indios del pueblo aquel caso, tuvieron gran temor, é con el miedo que habían tomado, luego en aquella hora se fueron huyendo al valle que llaman el dia de hoy Gualla [...] ²⁸⁸.

Y llegando a las tierras de Guanaypata, que es cerca de donde ahora es el Arco de la plata, camino de los charcas, halló allí poblados una nación de indios naturales llamados guallas, que arriba se dijo; y Manco Cápac y Mama Guaco comenzaron a poblar y tomarles las tierras y aguas contra su voluntad de los guallas. Y sobre esto les hacían muchos males y fuerzas, y como los guallas por esto se pusiesen en defensa por sus vidas y tierras, Mama Guaco y Manco Cápac hicieron en ellos muchas crueldades. Y cuentan que Mama Guaco era tan feroz, que matando un indio gualla le hizo pedazos y le sacó el

²⁸⁴ SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia Índica*, 2018, p.156 (Partie 2, chap.XII) [1572].

²⁸⁵ MURÚA, *Historia General del Pirú*, 1987, livre 1, chap. III [1616].

²⁸⁶ MURÚA, *Historia General del Pirú*, 1987, livre 1, chap. IV [1616].

²⁸⁷ Nous retrouvons ce terme dans le dictionnaire de GONZÁLEZ HOLGUÍN (*Vocabulario*, 2007, p.57, [1608]). *L'Ayllo*, également appelé *riui*, désigne des «*Bolillas assidas de cuerdas para trauar los pies en la guerra, y para caçar fieras, a aues y tirar a trauar pies y alas*». Il s'agit donc d'une arme de jet constituée de plusieurs boules reliées entre elles par des cordes, et qui une fois lancée sur sa proie, l'immobilise en attrapant les membres moteurs. Elle était autant utilisée pour la guerre que pour la chasse et permettait de capturer sa proie vivante.

²⁸⁸ BETANZOS, *Suma y Narración de los incas*, 1880, p.15 (chap. IV) [1551].

asadura y tomo el corazón y bofes en la boca, y con un haybinto—que es una piedra atada en una soga, con que ella peleaba—en las manos se fue contra los guallas con diabólica determinación. Y como los guallas viesan aquel horrendo e inhumano espectáculo, temiendo que de ellos hiciesen lo mismo, huyeron ca simples y tímidos eran, y así desampa[ra]ron su natural. Y Mama Guaco, visto la crueldad que habían hecho, y temiendo que por ello fuesen infamados de tiranos, le pareció no dejar ninguno de los guallas, creyendo, que así se encubriría. Y así mataron a cuantos pudieron haber a las manos, y a las mujeres preñadas sacaban las criaturas de los vientres, porque no quedase memoria de aquellos miserables guallas²⁸⁹.

Il semblerait que cet acte, qui est décrit comme barbare par les Espagnols soit en réalité un rituel qui accompagne le comportement guerrier, et fortement lié aux croyances religieuses, puisque l'acte militaire ne représentait pas seulement une lutte armée contre des ennemis mais également un combat magique contre les *huacas* du camp adverse²⁹⁰. Mama Huaco réaliserait donc le rituel divinatoire dénommé *kallpa* qui était pratiqué d'ordinaire avec des animaux, en particulier les lamas, pour augurer l'issue d'une bataille et consistait à arracher le cœur et les poumons de la victime, gonfler ces derniers et deviner l'avenir dans la forme qu'ils prenaient²⁹¹. L'indien qui en est victime dans le récit est ainsi assimilé à un animal, avec lequel on ne peut pas arriver à un accord ou compromis.

La participation de Mama Huaco dans la guerre est ainsi légitimée par l'importance de l'effet qu'elle provoque et par son rôle important à travers le culte, qui réaffirme la présence et l'importance des femmes prêtresses. Sarmiento de Gamboa explique également qu'elle avait le titre de caudillo, c'est-à-dire chef de guerre:

Y para llevar orden de guerra, tomaron por caudillo[s] a Manco Cápac y a Mama Guaco y con este presupuesto partieron las compañías dichas del cerro de Tambotoco a poner en efecto su designo²⁹².

Salieron pues los incas y las demás compañías o ayllu dichos del asiento de Tambotoco, llevando consigo sus haciendas, servicios y armas, en cantidad,

²⁸⁹ SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia Índica*, 2018, pp.159-160 (Partie 2, chap. XII) [1572].

²⁹⁰ SZEMIŃSKI Jan et ZIÓLKOWSKI Mariusz, « Guerre et mythologie », *Mythes, rituels et politique des Incas dans la tourmente de la Conquista*, traduction en français du polonais et de l'espagnol par Arnold Lebeuf, L'Harmattan, 2015, Paris, chap. IX, p.199.

²⁹¹ SZEMIŃSKI et ZIÓLKOWSKI, « Guerre et mythologie », chap. IX, 2015, p.202.

²⁹² SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia Índica*, 2018, pp.148-149 (Partie 2, chap. X) [1572].

*que hacían un buen escuadrón, llevando por caudillo[s] a los dichos Mama Guaco y Manco Cápac*²⁹³.

Par la suite, Manco Capac et Mama Huaco auraient « civilisé » les populations autochtones, et elle, en tant que première Coya, aurait eu la responsabilité d'enseigner l'art du tissage aux femmes. Garcilaso de la Véga écrit:

*Juntamente, poblando la ciudad, enseñaba nuestro Inca a los indios varones los oficios pertenecientes a varón, como romper y cultivar la tierra y sembrar las mieses, semillas y legumbres que les mostró que eran de comer y provechosas, para lo cual les enseñó a hacer arados y los demás instrumentos necesarios y les dio orden y manera como sacasen acequias de los arroyos que corren por este valle del Cozco, hasta enseñarles a hacer el calzado que traemos. Por otra parte la Reina industriaba a las indias en los oficios mujeriles, a hilar y tejer algodón y lana y hacer de vestir para sí y para sus maridos e hijos: decíales cómo habían de hacer los demás oficios del servicio de casa. En suma, ninguna cosa de las que pertenecen a la vida humana dejaron nuestros príncipes de enseñar a sus rimeros vasallos, haciéndose el Inca Rey maestro de los varones y la Coya Reina maestra de las mujeres*²⁹⁴.

3. Chañan Coricoca et le mythe de la guerre contre les Chancas

Un autre mythe d'une grande importance est celui connu pour appuyer la construction de leur « Empire » et qui raconte la guerre contre les Chancas, décrite comme une rébellion d'un peuple anciennement soumis et qui a mené Cuzco à une grande crise dont elle a failli ne pas se remettre. Sarmiento de Gamboa écrit:

*Y entre ellos se mezcló una sangrienta batalla los unos por entrar la ciudad y los otros por les defender la entrada. Y los que entraron por un barrio del Cuzco llamado Chocoscachona, fueron valerosamente rebatidos por los de aquel barrio; adonde cuentan que una mujer llamada Chañan Curycoca peleó varonilmente y tanto hizo por las manos contra los chancas, que por allí habían acometido, que los hizo retirar. Lo cual fue causa que todos los que lo vieron desmayaron [...]*²⁹⁵.

²⁹³ SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia Índica*, 2018, p.149 (Partie 2, chap. XI) [1572].

²⁹⁴ GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales*, 2009, p.51 (Partie 1, livre 1, chap. XVI) [1609]. Les expressions « oficios pertenecientes a varón » et « oficios mujeriles » sont à considérer avec précaution. Garcilaso était certes métis, mais son éducation chrétienne et espagnole semble avoir influencé son jugement de valeur. Chez les Incas, l'agriculture n'était pas réservée aux hommes. Il y avait une répartition des tâches selon le sexe, visant à se compléter selon le principe de dualité. De même, les travaux réalisés majoritairement par des femmes n'étaient pas considérés comme inférieurs ou dégradants mais étaient au contraire respectés et valorisés. Pour approfondir, voir l'étude Silverblatt, « Andean Women », 1978, Maryland.

²⁹⁵ SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia Índica*, 2018, p.202 (Partie 2, chap. XXVI) [1572].

Et Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, un des rares autres chroniqueurs indigènes du Pérou écrit plus brièvement dans sa *Relación de las antigüedades deste Reyno del Perú*:

*Al fin en esta batalla sale con gran vitoria y haze su triumpho; y entonces dizen que vna vndia biuda llamada Chhanancoricoca, pelea balerosamente como muger baronil*²⁹⁶.

Une femme serait donc intervenue dans la bataille pour combattre et aurait réussi à repousser un groupe d'ennemis, permettant alors la victoire de l'Inca²⁹⁷. Celle-ci apparaît également dans la liste des huacas de Cuzco, dans le huitième *ceque* (ligne imaginaire et sacré) du Cuntisuyu, sous le nom de Tanancurícota. Elle serait venue avec les pururaucas, *huacas* des personnes sauvées du déluge et ayant lors de cet épisode abandonné leur forme de pierre pour aider l'Inca²⁹⁸. Cobo écrit en effet que « *Era una piedra en que dcciami que se había convertido una mujer que vino con los pururaucas* »²⁹⁹.

De ce fait, l'histoire racontée aurait été toute autre sans la présence de ces femmes, ce qui nous montre bien l'importance capitale de celles-ci dans les sphères du pouvoir politico-religieux et économique, et surtout guerrier car dans le cas contraire, on ne chercherait peut-être pas à le justifier dans les mythes fondateurs. Par la même occasion, ceux-ci permettent de comprendre la construction des archétypes féminins de la société inca.

²⁹⁶ SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA Juan de, *Relacion de antigüedades deste reyno del Peru*, Biblioteca de Autores Espanoles, Tome 209 (Cronicas Peruanas de Interes Indigena), pp. 279-319. Ediciones Atlas, Madrid, 1968, (Fol. 19v) [1613].

²⁹⁷ Il est intéressant de noter la mention de l'*ayllu* de Choco-Cachona car l'Inca Pachacutec Yupanqui, dont il est question dans la fameuse bataille contre l'intrusion de Cuzco par les Chancas, se maria avec Mama Anahuarque, elle-même membre de cet *ayllu*. Le mariage pourrait ainsi être vu comme un acte de réciprocité suite à l'aide militaire reçue lors de cet épisode.

²⁹⁸ LEMLIJ et MILLONES, *Mujer*, 2010, Lima, p.112.

²⁹⁹ COBO, *Historia del Nuevo Mundo*, 1964, vol.II, p.184 (liv. XIII, chap. XV),[1653].

II. La figure de la femme guerrière et son iconographie

L'analyse du mythe a permis de classer les tâches attribuées à chaque sexe, et ainsi de comprendre le rôle des hommes et des femmes incas puisque le récit est un reflet de la société qui présente les normes et relations entre les membres, les héros et les dieux, afin de les maintenir³⁰⁰. Le mythe des frères Ayar a notamment été source d'étude car on y distingue l'existence de deux archétypes féminins. Pour rappel, un archétype est un modèle fondamental, idéal et symbolique qui sert de « matrice » et d'« image mère » à des séries de représentations possédant des caractéristiques physiques et/ou morales qui en découlent³⁰¹. Cette seconde partie aura pour but d'expliquer les deux archétypes présents dans le mythe, celui de la femme au foyer et celui de la femme guerrière, et d'analyser plusieurs sources iconographiques qui représentent l'archétype de cette dernière.

1. La construction de deux archétypes féminins

Le mariage de l'Inca permettait de former des alliances et de fortifier sa position politique. La Coya, sa femme principale, qui était membre de la noblesse non-inca ou de l'élite cuzquéniennne, et faisait partie de sa génération et de ses proches, ou de son lignage³⁰², se devait d'apporter un vrai soutien à son mari et de montrer qu'elle était apte car les deux possédaient un rôle d'élément complémentaire dans la dualité, qui n'était pas seulement symbolique. Le mythe des frères Ayar nous permet de discerner deux archétypes de la femme, qui montre par la même occasion les caractéristiques et qualités que celle-ci devait posséder. Rostworowski nous dit ainsi que:

³⁰⁰ ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *La mujer*, 1988, Lima, p.6.

³⁰¹ DUMÉRY Henry, « Archétype », *Encyclopædia Universalis*, s.d, [en ligne]. Disponible sur: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/archetype/>.

³⁰² BETANZOS écrit "*Porque habrán de saber, que el Inca que así es Señor, tiene una mujer principal: esta [no] ha de ser deuda de pobres, y esta tal mujer ha de ser principal é deuda, hermana ó prima hermana suya.*" (*Suma y Narración de los incas*, 1880, p.113 (chap. XVI) [1551]). SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia Índica*, 2018, Partie 2, [1572]. Les Coyas étaient à l'origine des sœurs et filles de curacas et autres peuples alliés ou soumis. La version selon laquelle elles étaient toutes de la famille du Sapa Inca et donc Incas servait à uniformiser et renforcer la supériorité politique et sociale de la Coya face aux femmes secondaires, qui venaient bien de familles appartenant à ces statuts. L'obligation que la Coya soit la sœur de sang de l'Inca apparaîtra bien plus tard, dans les dernières décennies avant leur conquête par les espagnols.

[...]por un lado, la mujer hogareña, ocupada en las tareas de la casa, la crianza de los hijos, el cumplimiento de las faenas agrícolas y textiles: y por otro lado la tradición de la mujer guerrera, libre y osada que podía ejercer el mando de los ejércitos. Estos dos ejemplos de mujeres están representados en *Mama Ocllo* y en *Mama Huaco*, ambas compañeras de Manco Capac a su arribo al Cusco³⁰³.

[...] si bien reunimos más arriba noticias sobre la subordinación de las mujeres, toca analizar a las mujeres que detentaban el poder político y representaban una imagen femenina distinta, la subordinación de la mujer está presente en la mítica *Mama Ocllo*, mientras el segundo tipo de mujer era el de *Mama Huaco*, libre, independiente y guerrera³⁰⁴.

L'archétype incarné par *Mama Huaco*, première Coya, serait ainsi celui qui posséderait les qualités requises pour ce statut, notamment par sa capacité en tant que guerrière, ce qui pourrait aider l'Inca lors des campagnes d'expansions. Mais c'est surtout sa liberté et son indépendance vis à vis de lui, permise par son autonomie économique puisqu'elle possédait ses propres terres³⁰⁵, et par son autorité, qui lui donnerait la possibilité de répondre elle-même au principe de réciprocité des services et de redistribution généreuse envers ses sujets, et d'établir et de renforcer ses propres alliances³⁰⁶. Si l'Inca pratiquait la polygamie pour les consolider, la Coya ne pouvait pas se marier avec plus d'un homme à la fois³⁰⁷. Cependant, elle avait selon Silverblatt l'autorité et la responsabilité de marier ses sujets féminins, ce qui en comptant sur leur loyauté lui apporterait des avantages³⁰⁸. La figure de *Chañan Cori Coca* appartiendrait ainsi à cette catégorie de femmes et donc à l'archétype de l'indépendante et puissante guerrière.

Par ailleurs, il ne faut pas exclure ou dénigrer certaines qualités représentées par *Mama Ocllo*, son savoir-faire agraire et textile étant d'une grande importance. En effet, ces capacités lui permettaient de diriger les *acllas*, femmes « élues » qu'elle avait à sa charge et qui étaient responsables de la production et de l'approvisionnement des tissus les plus délicats et aliments tels la chicha ou la coca. Ces produits étaient nécessaires et capitaux pour la politique de redistribution, la

³⁰³ ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *La mujer*, 1988, Lima, p.5.

³⁰⁴ ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *La mujer*, 1988, p.12.

³⁰⁵ SILVERBLATT, «Andean Women», 1978, Maryland, p.39; BAULENAS I PUBILL, «Señora de todas las tierras: *Mama Ocllo* y el papel de la Coya en el Tahuantinsuyu», *Revista Andina*, N°53, 2015, p.234, [en ligne]. Disponible sur: <http://www.revistaandinacbc.com/wp-content/uploads/2016/ra53/ra-53-2015-11.PDF>.

³⁰⁶ SILVERBLATT, «Andean Women», 1978, Maryland, p.55.

³⁰⁷ SILVERBLATT, «Andean Women», 1978, Maryland, p.50.

³⁰⁸ SILVERBLATT, «Andean Women», 1978, Maryland, p.54.

perpétuation des alliances et les rites religieux incas menés par le couple Inca/Coya³⁰⁹. De plus, en tant qu'archétype de la femme subordonnée, elle serait un moyen de venir en aide et de répondre aux besoins de l'Inca qui se présenteraient lors de l'exercice de ses fonctions.

Pour résumer, nous pouvons dire que la Coya devait donc posséder les critères nécessaires pour remplir des fonctions religieuses, politiques et administratives tant pour son propre compte que pour celui de son époux. Par ailleurs, rappelons que les quatre frères et les quatre sœurs-conjointes seraient sortis d'une grotte et auraient entrepris un voyage pour s'établir sur des terres fertiles, en l'occurrence celles de Cuzco. Les deux fondateurs Ayar Auca et Ayar Mango, accompagnés de leur femmes respectives Mama Huaco et Mama Ocllo³¹⁰, arrivés sur les lieux après plusieurs péripéties, se partagèrent le lieu en deux moitiés, la partie haute s'appelant *Hanan Cusco* et la partie basse *Hurin Cusco*. L'hypothèse existante sur la présence d'une dyarchie dans la civilisation inca, bien que discutée, s'expliquerait par le partage du pouvoir entre les deux Incas régnants³¹¹.

Ainsi, Rostworowski explique que selon Sarmiento de Gamboa, Ayar Auca et les *ayllus* sous sa supervision, habitaient les palais de *Hanan Cusco* et s'occupaient des affaires guerrières, tandis qu'Ayar Mango et ses gens, résidaient dans la partie *Hurin* et s'occupaient des sanctuaires et temples, ainsi que de l'agriculture³¹². Manco Capac, considéré comme le premier Inca, aurait pu s'élever au rang de *Hanan* à la

³⁰⁹ PÄRSINNEN, *Tawantinsuyu*, 2003, Lima, p.142; SILVERBLATT, «Andean Women», Maryland, 1978, p.42 et pp.54-55; HERNÁNDEZ ASTETE, «La coya en la organización del Tawantinsuyu», *Historia de las mujeres en América Latina*, Andreo Garcia Juan et Guarida Sara Beatriz (coord.), CEMHAL, Ediciones de la Universidad de Murcia, 2013, Murcia, pp.26-27 et p.29, [en ligne]. Disponible sur: <http://www.um.es/estructura/unidades/u-igualdad/intranet/docs/historia-de-las-mujeres-enamerica-latina.pdf>.

³¹⁰ Le nom de la femme de Manco Capac n'est pas unanime. Elle est parfois nommée Mama Huaco, Mama Ocllo, voire Mama Huaco Ocllo. Il est possible que Manco Capac ait été le conjoint des deux femmes, à différentes périodes, mais que seulement une seule fut considérée comme Coya. Suivant cette hypothèse, il aurait été en premier avec Mama Ocllo, puis avec Mama Huaco suite à la mort de son époux Ayar Cachi ou Auca et lui aurait attribué le titre de Coya car elle était peut-être, face à Mama Ocllo, la plus apte à cette charge.

³¹¹ Si Sarmiento de Gamboa, Cabello ou encore Murúa établissent une liste d'Inca se succédant linéairement, où de Manco Capac à Capac Yupanqui, les Incas auraient appartenu à la partie *Hurin* de Cuzco et se seraient par la suite élevés au rang *Hanan*, coïncidant ainsi avec l'expansion, d'autres chroniqueurs comme Garcilaso de la Vega et Cobo proposent cette liste sous la forme de règnes parallèles, c'est-à-dire où le pouvoir serait partagé simultanément entre deux lignées issues de Manco Capac, celle de *Hanan* et celle de *Hurin*. Plusieurs hypothèses existent donc quant à la structure du pouvoir inca, mais le concept de dualité étant important dans chaque cas. Des historiens comme Pease, Duviols, Rostworowski et Zuidema se sont penchés sur la question du co-gouvernement et donc de dyarchie. S'il y avait deux Incas, il est ainsi possible qu'il y ait par conséquent deux Coyas, créant une dualité entre les Incas et entre les Coyas et entre les deux couples, mais le concept de *Hurin* et *Hanan* entrant en jeu impliquerait une relation d'une supériorité de l'un sur l'autre.

³¹² ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *Estructuras andinas del poder*, 1983, Lima, pp.131-132.

suite du changement d'Ayar Auca en pierre. Mama Huaco ayant été femme d'Ayar Auca (et non d'Ayar Cache dans cette version), avant d'être celle de Manco Capac, elle aurait elle aussi été rattachée aux affaires guerrières qui incombaient à sa partie. Mama Ocllo, en respect à cette organisation, aurait été rattachée à *Hurin*.

Par ailleurs, une autre explication que partagent Pärssinen et Rostworowski sur la répartition sociale, basée sur les écrits de Garcilaso de la Vega, ajoute une connotation sexuelle, avec une partie appartenant symboliquement au monde masculin et l'autre au monde féminin. En effet, Manco Capac aurait établi que les *ayllus* s'installant dans *Hanan Cusco* seraient ceux qui accompagnaient le « roi » et devraient par conséquent être considérés comme les frères aînés, tandis que ceux de *Hurin Cusco* seraient les suiveurs de la « reine » et les plus jeunes frères³¹³.

Dans ce contexte, en conservant les concepts d'opposition et de complémentarité, la dualité peut être dupliquée de sorte à créer une quadrialité. Ainsi, nous sommes amenés à considérer les hommes appartenant à *Hanan* comme masculins-masculins et les femmes comme féminines-masculines, ainsi que les hommes de *Hurin* comme masculins-féminins et les femmes comme féminines-féminines³¹⁴. Par comparaison un homme peut ainsi avoir des attributs masculins ou féminins, et une femme un attribut féminin ou masculin. De même, le parallèle entre opposés et complémentaires peut être établi en comparant par exemple, un masculin-masculin avec une féminine-masculine ou une féminine-féminine. Il existe une multitude de combinaisons. D'après les actions et caractères de chacune, Mama Huaco représenterait l'archétype de la femme masculine et Mama Ocllo celle de la femme féminine³¹⁵.

En outre, cela permettrait également d'expliquer l'existence des quatre *suyos* du Tawantinsuyu, de leur pouvoir et prestige socio-politico-religieux. Hernández Astete formule un raisonnement à partir des travaux de Pease et de la chronique de

³¹³ PÄRSSINEN, *Tawantinsuyu*, 2003, Lima, pp.158-159; ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *Estructuras andinas del poder*, 1983, Lima p.132.

³¹⁴ ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *Estructuras andinas del poder*, 1983, Lima, p.13

³¹⁵ ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *Estructuras andinas del poder*, 1983, Lima, p.133. L'idée selon laquelle Mama Ocllo correspondrait ainsi à *Hurin* et Mama Huaco à *Hanan* selon l'archétype FF et MM, la symbolique répartition sexuelle et la répartition dyarchique entre les deux frères Ayar pourraient alors être faire partie des explications quant à la confusion sur l'attribution de telle ou telle femme à Manco Capac et Ayar Auca.

Betanzos. Ainsi, *Hanan* était composé de *Chinchaysuyu* et de *Antisuyu* tandis que *Hurin* rassemblait le *Cuntisuyu* et le *Collasuyu*. En prenant en considération le chemin effectué depuis la grotte de Pacaritambo, point d'origine des Ayar, Chinchaysuyu était à l'ouest, Antisuyu au nord, Cuntisuyu au sud et Collasuyu à l'est. De ce fait, la hiérarchie proposée est dans l'ordre respectif, du plus au moins prestigieux, Chinchaysuyu, Collasuyu, Antisuyu et Cuntisuyu³¹⁶. Cependant, Pärssinen présente un ordre différent de celui de Pease, ce qui en donne une tout autre lecture. Pour lui, “*los más prestigiosos eran los Chinchaysuyu, los segundos eran los Antisuyu y, los últimos los Cuntisuyu*”³¹⁷. Ainsi, en regroupant les diverses réflexions offertes par nos sources, et en prenant le parti de garder l'hypothèse de Pärssinen à propos de l'ordre hiérarchique, qui nous semble plus cohérente, il est possible de proposer le schéma suivant:

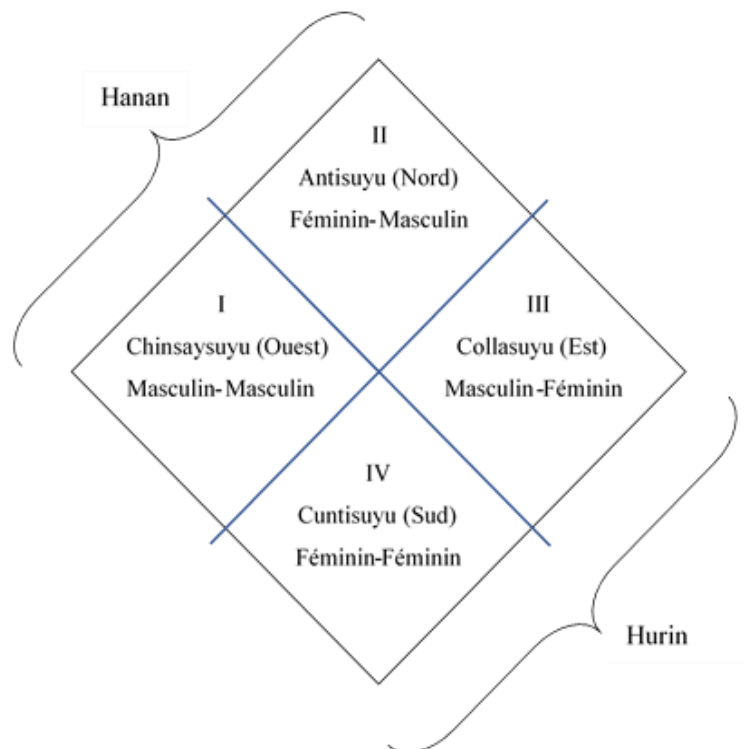


Figure 37. Organisation symbolique et hiérarchique du Tawantinsuyu (schéma de l'auteur).

Contrairement au monde occidental, les rôles sexuels n'étaient donc pas figés et établis selon le sexe biologique car il existait aussi bien des femmes-femmes

³¹⁶ HERNÁNDEZ ASTETE, «La dualidad y el Tahuantinsuyo», 2010, Madrid, p.125.

³¹⁷ PÄRSSINEN, *Tawantinsuyu*, 2003, Lima, p.163.

représentées par Mama Ocello que des femmes-hommes représentées par Mama Huaca et Chañan Cori Coca. Les femmes qui exerçaient des activités dites masculines comme la guerre ne transgressaient donc pas les lois du système sociétaire et entraient plutôt dans le cadre des nuances que celui-ci permettait.

Cependant, selon une thèse émise par Luis Ramos Gómez, il se peut que celles-ci n'aient participé au domaine de la guerre qu'en tant que dernier recours, dans le cadre d'une urgence ou règlement de crise, de manière à souligner le danger extrême dans lequel le groupe se trouve et la raison pour laquelle par des procédures normales, c'est-à-dire par la seule action des hommes, il aurait été impossible de ressortir victorieux³¹⁸. Le comportement « viril » des femmes apparaît par ailleurs accompagné d'éléments surnaturels qui aident à sauver la situation, puisque d'une part Mama Huaco fait appel au rite divinatoire, et d'autre part Chañan Cori Coca qui est une *huaca* de pierre, probablement revenue à sa condition humaine pour aider les Incas, grâce à un dieu suprême, soit Viracocha ou Inti. Leur aspect « viril » ne peut donc être séparé de l'aspect rituel et religieux.

2. L'iconographie de Mama Huaco et de Chañan Cori Coca, femmes guerrières

Enfin, nous ne pouvons étudier les figures guerrières de Mama Huaco et de Chañan Coricoca sans évoquer l'iconographie coloniale qui les représente, sans doute inspirée par cette mythologie glorieuse sur le passé et les origines et qui, bien que d'époque tardive, constitue une continuité avec le thème. Il s'agira ici de quelques commentaires analytiques.

³¹⁸ RAMOS GÓMEZ Luis, «Mama Guaco y Chañan Cori Coca: un arquetipo o dos mujeres de la Historia Inca. (Reflexiones sobre la iconografía de un cuadro del Museo de la Universidad de San Antonio Abad del Cuzco)», *Revista Española de Antropología Americana*, n°31, 2001, Universidad Complutense, Madrid, pp.181-182, [en ligne]. Disponible sur : <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA0101110165A/23736>.



Figure 38. A gauche : Peinture coloniale anonyme, représentant une princesse inca, vers 1800, Denver Art Museum³¹⁹. A droite : Peinture coloniale anonyme, représentant la Coya Mama Huaco Ocllo, vers 1835-1845, Cuzco, Pérou³²⁰.

Le tableau de gauche représente une princesse inca, reconnaissable à la façon dont elle est vêtue. Elle porte une *lliclla*, une sorte de cape ou manteau féminin de forme rectangulaire qui se porte sur les épaules, attachée par une broche appelée *tupu* et arrivant jusqu'aux mollets. Il y a ensuite *l'acxo* ou acsu, une sorte de robe sans manches faite d'un tissu rectangulaire qu'on enroule autour du corps et qui ainsi, couvre des chevilles jusqu'au-dessous des bras. Il s'attache au niveau des épaules par des broches et parfois au niveau de la taille par une ceinture appelée *chumbe* ou *chumpi*. Les décorations sont composées de bandes de plusieurs motifs ou figures dessinées à l'intérieur de cadres ou rectangles et alignées horizontalement ou verticalement à la suite pour former des bandes ou des damiers. Ce sont les *tocapus*, un signe distinctif de la noblesse³²¹. On peut également voir la chevelure longue

³¹⁹ Photographie du Denver Art Museum, collection Spanish colonial art, « inca princess », [en ligne]. Disponible sur <https://denverartmuseum.org/collections/latin-american>.

³²⁰ Si nous avons sélectionné ces tableaux, de dates aussi tardives, comme objets d'étude, c'est que nous n'avons pas pu avoir accès à des exemples antérieurs. Il existe bien des représentations de Coya datant du début du XVII^e siècle et qui pourraient être considérées comme les premières: celles de Guamán Poma de Ayala et de Fray Martín de Murúa. Cependant, elles répondent aux normes du portrait d'apparat féminin, et de la recherche d'une certaine intemporalité ce qui peut donc rendre difficile l'identification et la datation, mais surtout elles ne représentent pas l'archétype de la femme guerrière. Le tableau de gauche, ainsi que celui que nous étudierons plus tard (fig.39) sont donc les seules peintures de nobles incas répondant au modèle guerrier que nous avons trouvé. Il en va de même pour les dessins des kéros représentant Chañan Coricoca (fig.42 à 45), qui sont eux aussi assez tardifs.

³²¹ GISBERT TERESA, ARZE et CARÍA, *Arte textil y mundo andino*, Gisbert y Cía, 1987, La Paz, p.67.

ondulée et détachée, et reconnaître la *ñañaca*, un voile qui couvre le dessus et l'arrière de la tête, laissant les cheveux de devant visibles, et qui était réservée aux nobles³²². Le fait qu'elle soit également accompagnée d'un serviteur nain qui l'abrite sous une ombrelle semblant faite de plumes constitue un indice supplémentaire sur son statut.

Selon le musée dans lequel le tableau est exposé, il s'agit d'un portrait posthume d'un ancêtre, sans doute commandé par les descendants pour revendiquer leur appartenance à la noblesse inca. L'inscription indiquerait qu'il s'agit de la première femme andine chrétienne³²³, ce qui n'est pas anodin puisque par cette revendication, la famille pensait sans doute renforcer aussi leur ancrage dans la société espagnole coloniale chrétienne. Mais l'information qui nous intéresse le plus est que cette ancêtre a battu et décapité un homme qui essayait de violer son vœu de chasteté, ce qui recréerait un exploit et rendrait hommage, toujours selon l'inscription, à la grande *ñusta* Mama Ocollo (Oollo), la première reine de la dynastie inca, qui aurait conquis Cuzco en décapitant un ennemi³²⁴.

La tête de cet homme décapité se trouve dans les mains de la femme peinte, montrant peut-être ainsi le fait le plus marquant de sa vie et glorifiant par la même occasion ses « descendants »³²⁵ pour avoir une ancêtre aussi vaillante. Le portrait pourrait à la fois être celui de cette princesse *ñusta* et celui de Mama Oollo, montrant de cette manière deux personnes appartenant au même archétype dans une seule représentation. Cependant, comme nous l'avons vu antérieurement, Mama Oollo correspondrait davantage au deuxième archétype de la femme, celui de la femme subordonnée. Cela peut venir du fait qu'une femme de ce type peut se montrer courageuse quand cela est nécessaire, et montrer que ces archétypes de la femme

³²² ZUIDEMA, «El Inca y sus curacas: poliginia real y construcción del poder», *Bulletin de l'IFEA*, 2008, p.51, [en ligne]. Disponible sur: <http://journals.openedition.org/bifea/3284>.

³²³ Site du Denver Art Museum, collection Spanish colonial art, « inca princess », [en ligne]. Disponible sur <https://denverartmuseum.org/collections/latin-american>.

³²⁴ Site du Denver Art Museum, collection Spanish colonial art, « inca princess ».

³²⁵ Il s'agit du mot utilisé dans la description offerte par le musée. Parler de la descendance d'une femme vierge et ayant fait le vœu de chasteté peut pourtant nous sembler étrange. Nous proposons deux hypothèses pour donner une explication. Il est possible que cette femme désirait conserver sa chasteté jusqu'au mariage, pratique courante dans la noblesse inca, ce qui, une fois mariée, ne l'aurait pas empêchée d'avoir une lignée d'enfants et donc une descendance. La virginité et le vœu évoqué feraient ainsi partie que d'un épisode de sa jeunesse, et non pas de sa vie entière. Il est également possible qu'il s'agisse ici d'une descendance indirecte, c'est-à-dire issue d'une lignée familiale collatérale, autrement dit dont l'ancêtre soit un frère, une sœur, un cousin, une cousine, un oncle ou une tante de cette femme.

féminine-féminine et féminine-masculine ne possèdent pas de limites fixes et sont muables selon le contexte.

Cela pourrait également venir du fait qu'il n'y a pas de consensus sur l'identité de la première Coya, puisque les chroniqueurs alternent entre Mama Ocllo et Mama Huaco, cette dernière correspondant davantage à l'archétype de la femme guerrière vaillante et dont les récits racontent effectivement sa violence. C'est ce que démontre le deuxième tableau en ayant pour titre Mama Huaco Ocllo³²⁶. Si le mythe des origines ne mentionne pas la décapitation d'un homme par Mama Huaco, cela ne veut pas dire qu'elle n'ait pas pu le réaliser car la décapitation des ennemis semble être une pratique courante dans le contexte andin.

Nous l'avions vu avec les Moches, et la bioarchéologue Tiffany Tung affirme que la pratique existait également chez les Nasca et les Waris³²⁷. Cela ne serait donc pas étonnant de le retrouver ailleurs. Jusqu'à récemment la décapitation ne semblait pas être une pratique locale, mais plusieurs têtes décapitées datant d'entre 200 et 800 ap. J.C ont été retrouvées dans sur le site archéologique de Wata Wata (Inti Wata) situé sur les rives du lac Titicaca, ce qui montre que la culture de Tiwanaku, qui était dans la région avant la culture inca (certains pensent que les Incas sont issus de Tiwanaku), la pratiquait également³²⁸. Par ailleurs, Betanzos ayant écrit que les Incas aimaient ramener des trophées de guerre provenant de leurs ennemis³²⁹, une tête décapitée pourrait à notre avis en constituer un.

³²⁶ Ici, il n'y a pas de tête décapitée mais un miroir montrant le visage de la Lune, dont la Coya était la fille et représentation terrestre, au même titre que l'Inca l'était du Soleil. HERNÁNDEZ ASTETE, « La coya », 2002, Murcia, p.31: "*Parece ser pues que al igual que el Inca la Coya era considerada una huaca, es decir un ser sagrado, y como dijimos, así como el Inca era el sol de la tierra, la Coya podría ser considerada como una suerte de luna de la misma*".

³²⁷ KILLGROVE Kristina, « Gruesome Evidence Of Political Torture Found On Precolumbian Skulls », *Forbes*, mai 2015, [en ligne]. Disponible sur: <https://www.forbes.com/sites/kristinakillgrove/2015/05/17/gruesome-evidence-of-political-torture-found-on-precolumbian-skulls/#ff28be97502d>.

³²⁸ WHITLOCK Robin, « Cabezas Decapitadas Revelan Terribles Prácticas de los Antiguos Incas », *Ancient-origins*, traduit par GARCÍA Rafa, mai 2015, [en ligne]. Disponible sur: <https://www.ancient-origins.es/noticias-historia-arqueologia/cabezas-decapitadas-revelan-terribles-pr%C3%A1cticas-los-antiguos-incas-002569>. Selon BECKER et ALCONINI, «Head extraction, interregional exchange, and political strategies of control at the site of Wata Wata, Kallawaya Territory, Bolivia, during the transition between the Late Formative and Tiwanaku Periods (A.D. 200-800)», *Journal Latin American Antiquity*.

³²⁹ BETANZOS, *Suma y narración de los Incas*, 1987, pp.35-36 (Partie 1, chap. IX) [1551].



Figure 39. Peinture coloniale anonyme représentant « El gran ñusta Chañan Cori Coca, abuela de los doze Yncas de estos reinos del Peru », XVIIIème siècle, Museo Inka de la UNSAAC.

Le tableau ci-dessus, qui est également hautement symbolique, met en place comme personnage principal et central une femme guerrière. Celle-ci appartient à la noblesse inca car on reconnaît les mêmes vêtements que ceux portés par les femmes des premiers tableaux. Nous y reviendrons après avoir fait une description des autres éléments composant le tableau. A ses côtés se trouvent l’Inca, reconnaissable à ses attributs qui étaient son casque *chucu*, son bandeau *llauto*, la *masca paycha* (sorte de pompon en laine, attribut absolu), ses ornements d’oreille en or fin, la fleur ornementale *uayoc tica*, le sceptre-hache à pointe appelé *conga cuchona* ou *sunturpaucar*, une petite massue étoilée appelée *macana* ou *champi*, un bouclier quadrangulaire *pull canca*, un bracelet *chipana*, des jambières à franges *saccca*, et une tunique *uncu*, etc³³⁰. De l’autre côté, se trouve un groupe composé de personnes de petites tailles, des nains semblant vouloir s’éloigner puisqu’ils « sortent » du cadre. Un seul reste, tenant l’ombrelle de plume qui protège la noble du soleil. Un lama blanc et un condor s’affrontent à l’arrière-plan.

³³⁰ GUAMÁN POMA, *Nueva corónica y buen gobierno*, 2006, ff.86-116 [1615].

La scène est encadrée par deux tours sur lesquelles se trouvent deux têtes de félins, reliées entre elles par un arc en ciel qui sort de leurs bouches. La tour est un symbole héraldique créée à l'époque coloniale pour représenter le passé inca et qui a ensuite été utilisé dans les écussons de la noblesse inca³³¹ mais les deux autres éléments sont quant à eux préhispaniques et mêmes pré-incas. On les retrouve à de nombreuses reprises sur les kéros, vases de céramiques utilisés pour les rituels.

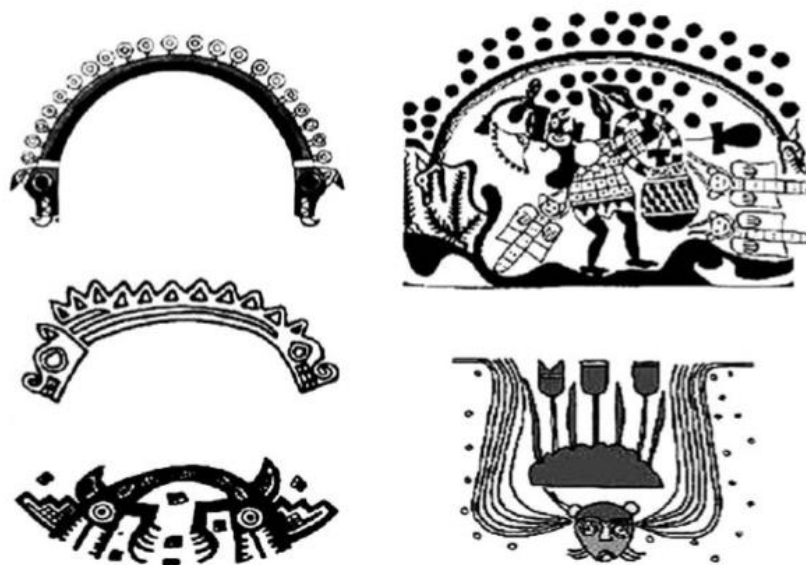


Figure 40. Différentes représentations des félins arc-en-ciel provenant des cultures Lambayeque, Moche et Recuay. Le dernier date du XVIIe siècle³³².

Le félin, (jaguar, puma, trigillo, etc) est l'un des motifs les plus récurrents d'Amérique, tant en figure principale qu'en accompagnement d'autres personnages de caractère politique, religieux, civil et militaire. Il est un symbole de fertilité, d'intelligence et d'organisation politique, mais surtout de pouvoir, de force et de courage. L'arc-en-ciel, également commun, était à la fois un phénomène naturel et une puissance surnaturelle, lié à la pluie et la fertilité. Le félin représentant le monde terrestre et l'arc-en-ciel la voûte céleste, le motif des « félins arc-en-ciel » symboliserait donc la dualité et la connexion entre les deux mondes, celui des dieux, et celui des hommes. Dans le contexte du Tawantinsuyu, il accordait une protection

³³¹ RAMOS GÓMEZ, «Mama Guaco y Chañan Cori Coca: un arquetipo», 2001, Madrid, p.170.

³³² CHOQUE PORRAS Alba, «Representaciones de felinos arcoíris en los querós durante el período virreinal», *Revista Tradición*, Universidad Ricardo Palma, n°16, 2017, Lima, pp.120-124, [en ligne]. Disponible sur : https://www.academia.edu/37042082/Representaciones_de_felinos_arco%C3%ADris_en_los_quer%C3%ADs_durante_el_per%C3%ADodo_virreinal. Alba Choque Porras. *Revista Tradición* No 16 2017

spéciale à l’Inca, lui conférant des pouvoirs, et était un présage de bon augure alors que sur la côte Nord il est associé à la lèvre fendue déformant certains visages. Sa présence dans le tableau signifie que l’événement apporte un nouvel ordre politique et religieux après la conquête et rappelle visuellement la gloire du passé inca³³³.

Concernant le personnage féminin, on observe dans une de ses mains, une *macana*, sorte de massue à embout fait de pierre ou de métal et possédant une forme d’étoile. Il s’agissait d’une arme utilisée par les guerriers précolombiens incas pour tuer, blesser, ou étourdir leurs ennemis³³⁴.



Figure 41. Photographie de différents types de macana incas et détail d’une *macana* à embout étoilé 2016, par El amio peru³³⁵.

Dans son autre main, elle expose fièrement une tête. Elle surmonte le corps de la victime, que l’on devine par sa tête manquante. Le sang qui coule encore en abondance montre que la décapitation a eu lieu il n’y a pas longtemps. Un autre homme mort git à côté, sur le sol. On devine qu’elle vient de combattre et vaincre ses opposants. Comme il s’agit du personnage central du tableau, le peintre, et l’histoire qui a inspiré l’œuvre, reconnaissent le rôle important joué par cette femme durant cet événement guerrier. Elle est de plus en fait en train de réaliser un rituel célébrant la

³³³ Pour la symbolique des félins et de l’arc-en-ciel, se référer aux articles suivant: CHOQUE PORRAS, «Representaciones de felinos arcoíris», *Revista Tradición*, n°16, 2017, Lima, pp.120-124 ; CARMEN GARCÍA ESCUDER María (del), « El arco iris en la cosmovisión prehispánica centroandina», *Gazeta de Antropología*, n°23, 2007. Version PDF, [en ligne]. Disponible sur: https://www.ugr.es/~pwlac/G23_15Carmen_Garcia_Escudero.pdf.

³³⁴ Site de ConceptoDefinicion, «Definición de Macana», publié en mars 2016, [en ligne]. Disponible sur: <https://conceptoDefinicion.de/macana/>; Wikipédia, «Macana», s.d., [en ligne]. Disponible sur: <https://fr.wikipedia.org/wiki/Macana> et <https://es.wikipedia.org/wiki/Macana>.

³³⁵ El amio peru, «Tipos De Macana Inca », *Wikipédia*, mai 2016, [en ligne]. Disponible sur: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Macanas_Inca.jpg ; «Macana con Cabeza de Bronce », *Wikipédia*, mai 2016, [en ligne]. Disponible sur: https://es.wikipedia.org/wiki/Macana#/media/Archivo:Porra_inca.jpg.

victoire à la guerre, et montrant ainsi qu'on lui attribue des mérites³³⁶. Betanzos décrit ce rituel de la manière suivante:

Porque, habrán de saber, que tenían una usanza estos Señores, que cuando algún capitán y capitanes venían victoriosos de la guerra, traían las insignias y adornamentos de los tales señores que en la guerra mataban y prendían; y como entrasen los tales capitanes por la ciudad del Cuzco victoriosos, é traían delante de sí las insinias y prisioneros, é poniénlas delante de sus Señores, y los Señores, viendo el tal despojo é insinias y prisioneros delante de sí, levantábase el tal Señor, é pisábalo é daba un paso por encima de los tales prisioneros. Y esto hacían los tales Señores, en señal de que rescibían los tales que lo traían triunfo y favor del Señor, y era acetado en servicio el trabajo que ansí habian pasado en sujetar y vencer los tales enemigos. Y ansimismo, el Señor á quien era pedido que pisase las tales cosas y prisioneros, recibía y habia, haciendo aquello, posesión y señorío de las tales tierras que ansí eran ganadas y vasallos que en ellas vivían³³⁷.

Par ailleurs, en arrière-plan, un lama blanc au ventre arc-en-ciel affronte et gagne contre un condor, qui sort à moitié du cadre. Il s'agit d'un message symbolique parallèle à la scène montrée par les humains, le lama représentant les Incas, et le condor, les Chancas³³⁸. Nous pouvons établir le parallèle grâce au titre du tableau qui légende « *El gran ñusta Chañan Cori Coca* », qui était la femme guerrière originaire de Choco Cachona, associée à cet épisode.

Cependant, l'autre partie du titre nous indique « *abuela de los doze Yncas de estos reinos del Peru* », ce qui chronologiquement, selon l'histoire et la mythologie inca, est impossible puisque la guerre contre les Chancas aurait eu lieu du temps de Viracocha et Pachacutec Inca Yupanqui, respectivement huitième et neuvième Incas.

L'appellation ne peut donc se référer qu'à Mama Huaco, première Coya. On exclut la possibilité que ce soit Mama Oello car il n'y a aucun récit contant qu'elle aurait participé à une bataille, contrairement au cas de Mama Huaco. La scène représentée ne correspond par ailleurs pas à la vie de cette Coya, qui comme nous l'avions déjà évoqué, n'avait pas pour habitude de décapiter mais de réaliser le rituel divinatoire appelé *kallpa*, en ouvrant le torse et soufflant dans les poumons de la

³³⁶ RAMOS GÓMEZ, «Mama Guaco y Chañan Cori Coca: un arquetipo», 2001, Madrid, p.170.

³³⁷ BETANZOS, *Suma y narración de los Incas*, 1880, p.40 (Partie I, chap. IX) [1551].

³³⁸ RAMOS GÓMEZ, «Mama Guaco y Chañan Cori Coca: un arquetipo», 2001, Madrid, p.174.

victime. Comment peut-on alors expliquer l'inscription qui présente comme une seule ces deux différentes femmes ? La lecture ne doit pas être littérale mais métaphorique.

En effet, selon Ramos Gómez, il est possible que ce ne soit pas une erreur mais le résultat de la construction d'une figure archétypique, basée sur les actions réalisées par deux personnes, Mama Huaco et Chañan Cori Coca, bien similaires par leurs caractéristiques, puisqu'il s'agit de femmes guerrières. Leur participation dans les batailles démontrerait l'extrême danger dans lequel le groupe se trouvait alors et la victoire obtenue n'aurait peut-être pas été possible si elles n'avaient pas été là. Et par ailleurs, leur transformation en *huacas* sacrées après leur mort les sépare d'autant plus du reste des femmes communes³³⁹.

Par conséquent, si les deux femmes ont vécu à des époques distinctes, elles sont pourtant fondatrices de la civilisation inca, car les deux épisodes violents auxquels elles ont participé sont les deux étapes fondamentales de l'histoire inca³⁴⁰, soit la fondation de Cuzco et la guerre contre les Chancas qui allait initier le début de la forte expansion et qui fera appeler leur Etat un « Empire » par les Espagnols. Représenter un archétype de femme sur leur modèle est donc possible. Toutes les femmes présentant des histoires semblables à Mama Huaco et Chañan Cori Coca, comme la princesse inca présentée dans le tout premier tableau, pourrait ainsi s'y identifier.

Enfin, la série qui suit est un ensemble de reproduction de dessin présents sur certains kéros coloniaux et qui ont été identifiés comme représentant la guerre entre les Incas et les Chancas. Les Incas sont reconnaissables par leurs casques, leurs haches, leurs boucliers et leurs jambières. Les Chancas sont identifiés grâce à leurs capes qui ressemblent à des plumes ou ailes d'oiseaux, puisqu'on les associait aux condors³⁴¹. La scène présente également une femme armée, discernable par sa longue tunique, la hache et la tête décapitée qu'elle tient par les cheveux. Dans la dernière

³³⁹ RAMOS GÓMEZ, «Mama Guaco y Chañan Cori Coca: un arquetipo», 2001, Madrid, pp.180-181.

³⁴⁰ RAMOS GÓMEZ, «Mama Guaco y Chañan Cori Coca: un arquetipo», 2001, Madrid, p.180.

³⁴¹ RAMOS GÓMEZ, «Mama Guaco y Chañan Cori Coca: un arquetipo», 2001, Madrid, p.176.

figure, elle est sur le point de procéder à la décapitation, tenant les cheveux d'une main et levant la hache dans les airs de l'autre, un pied surplombant le corps du Chanca. Il s'agit de Chañan Cori Coca.



Figure 42. Dessin de l'iconographie d'un kero provenant de la Collection d'Orihuela Yábar's, représentant un champ de bataille entre Incas et Chancas, retravaillé par Luis Ramos Gómez à partir du travail réalisé par Manuel Chávez bailón³⁴².

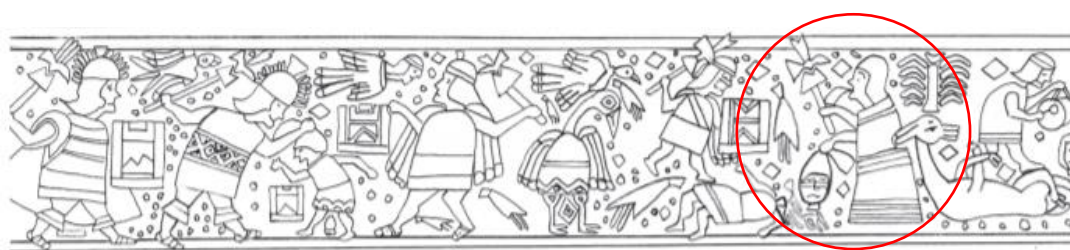


Figure 43. Dessin du champ supérieur d'un kero représentant la défense du Cuzco par les Inkas contre les Chancas, provenance inconnue, XVIIe-XVIIIe siècle?, bois et résine, Museo Inka de la UNSAAC³⁴³.

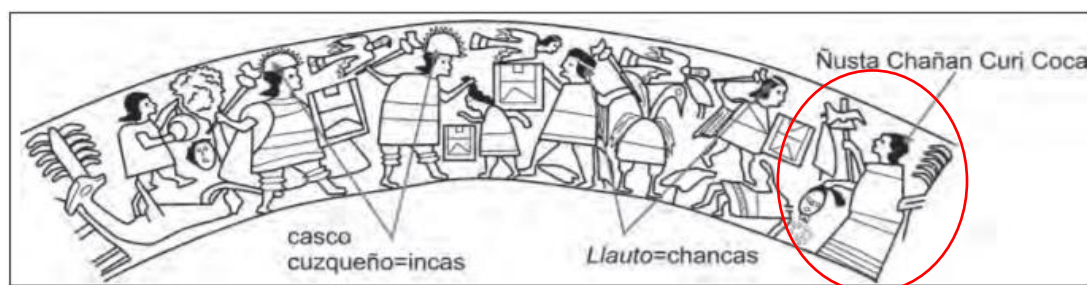


Figure 44. Dessin d'un champ supérieur de kero (pièce MOMAC 3896), provenance inconnue, XVIIe-XVIIIe siècle ?, bois et résine, Museo Inka de la UNSAAC.

³⁴² RAMOS GÓMEZ, «Mama Guaco y Chañan Cori Coca: un arquetipo», 2001, Madrid, p.174

³⁴³ FLORES OCHOA J., KUON E. et SAMANEZ R., *Qeros. Arte inka en vasos ceremoniales*, Banco de Crédito del Perú, 1998, Lima p.175. Référencé par MARTÍNEZ José Luis, « En marge de l'écrit : la circulation de récits andins durant la période coloniale », *Au miroir de l'anthropologie historique : Mélanges offerts à Nathan Wachtel*, GARAVAGLIA Juan Carlos, POLONI-SIMARD Jacques et RIVIÈRE Gilles (coord.), Presses universitaires de Rennes, 2014, Rennes, [en ligne]. Disponible sur : <http://books.openedition.org/pur/43797>.

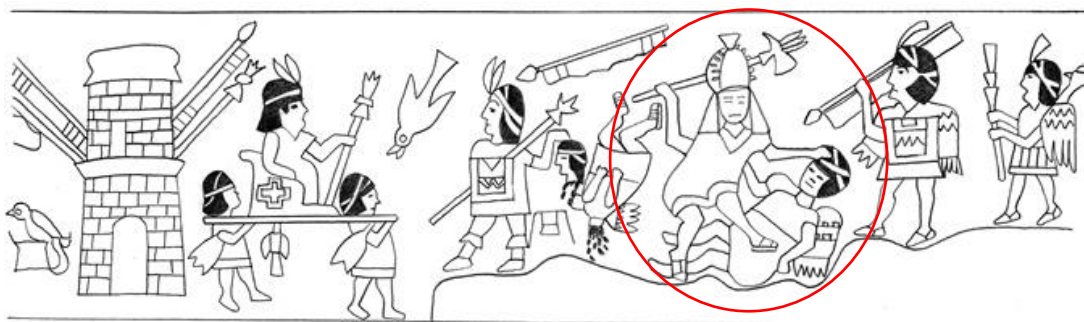


Figure 45. Dessin du champ supérieur d'un kero (pièce 3896/58), provenance inconnue, XVIIe-XVIIIe siècle ?, bois et résine, Museo Inka de la UNSAAC³⁴⁴.

Chose intéressante qui démarque également cette dernière représentation, la guerrière porte un casque, montrant peut-être ainsi son appartenance à la noblesse ou son possible statut de capitaine des armées de Choco Cachona. Par ailleurs, la hache-sceptre représentée tout au long de la série, dont la lame présente un côté en poinçon et un autre en forme de couteau semblable à un *Tumi* cérémoniel (ressemblant ainsi aux hallebardes européennes), est la même que celle qui constitue l'attribut de pouvoir de l'Inca. Les autorités de rang inférieur pouvant utiliser ce type de distinctions, cela confirme son pouvoir³⁴⁵.



Figure 46. Guamán Poma de Ayala, *Primer corónica y buen gobierno*, Dessin 25, f.86, 1615. Le premier Inca: Mango Capac Ynga³⁴⁶.

³⁴⁴ FLORES OCHOA J., KUON E. et SAMANEZ R., *Qeros. Arte inka en vasos ceremoniales*, 1998, Lima p. 170. Image [en ligne]. Disponible sur: <https://books.openedition.org/pur/docannexe/image/43797/img-9.jpeg>.

³⁴⁵ Wikipédia, catégorie symboles incaicos, «Tupoyauri», s.d, [en ligne]. Disponible sur: <https://es.wikipedia.org/wiki/Topayauri>.

³⁴⁶ GUAMÁN POMA, *Nueva corónica y buen gobierno*, 2006, f.86 [1615]. [en ligne], Disponible sur: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/86/es/text/?open=idm45821230743936>.

III. La Coya, femme au pouvoir politique et militaire

Les devoirs de la Coya, femme principale du Sapa Inca et « *maestra de las mujeres* »³⁴⁷ ne se limitaient pas à être une figure symbolique formant une dualité avec l'Inca, puisque qu'elle accomplissait des tâches d'une importance essentielle dans le fonctionnement du Tawantinsuyu non seulement dans le domaine politique et religieux, mais aussi économique et social. Ses nombreux titres indiquaient ainsi son rôle dans la société inca et dans la gouvernance. Elle était une « reine » autant pour les femmes que pour les hommes, bien que son niveau d'autorité ait pu varier selon la situation. C'est pourquoi nous allons voir qu'elle avait une grande influence en tant que cheffe de *panaca* et en tant que *huaca*, qu'elle pouvait émettre des décisions stratégiques et résoudre des conflits, et enfin qu'elle pouvait participer à des batailles réelles et symboliques.

1. L'influence des cheffes des *panacas* et *huacas*

D'autres éléments prouvent que les femmes de la noblesse ont possédé un quelconque pouvoir et autorité dans le Tawantinsuyu, notamment grâce à leur position et l'influence au sein même de la grande famille des Incas, et à travers leur rôle dans les *panacas*. Une *panaca* était une lignée ou ensemble de familles dont les membres étaient liés par un ancêtre commun, mais qui à la différence d'un simple *ayllu*, base de l'organisation politico-socio-économique, était formée par tous les descendants d'un Inca ayant régné. Celui qui devenait le prochain Inca était alors exclu de cette *panaca* et devenait le créateur d'une nouvelle³⁴⁸.

Pour comprendre l'organisation et le prestige accordés à chaque *panaca*, il faut revenir un moment sur le système hiérarchique mis en place par l'Inca Pachacuti Ynca Yupanqui, qui le concevait comme tournant autour de l'Inca vivant. Plus les personnes étaient proches de l'Inca, plus elles étaient prestigieuses³⁴⁹ :

³⁴⁷ GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales*, 2009, p.51 (Partie 1, livre 1, chap. XVI) [1609].

³⁴⁸ ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *Estructuras andinas del poder*, 1983, Lima, pp.138-139.

³⁴⁹ PÄRSSINEN, *Tawantinsuyu*, 2003, Lima, p.177.

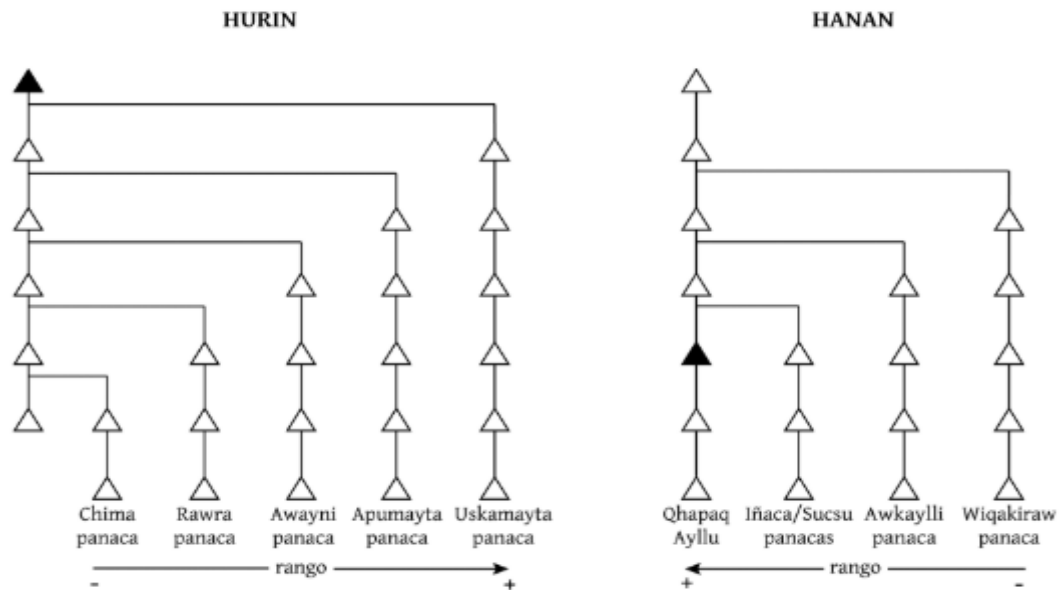


Figure 47. Lazos genealógicos que unen los fundadores de las parentelas reales, según el corpus Las Casas, Román, y Gutiérrez (Isabel Yaya, “Hanan y Hurin: historia de un sistema estructural inca”, *Bulletin de l’Institut français d’études andines*, 2013)³⁵⁰.

La généalogie « dynastique » qui était régie par ce système de classement, était composée de seulement onze *panacas*, car sous la direction de Topa Yupanqui, le onzième Inca, chaque domaine du Tawantinsuyu avait été organisé sous une forme décimale. Les Incas régnant après lui adoptèrent le modèle, continuant d’omettre volontairement et pour raisons politiques certains autres lignages³⁵¹.

Manco Cápac	-- Chima Panaca
Sinchi Roca	-- Raura Panaca
Lloque Yupanqui	-- Auayni Panaca
Mayta Cápac	-- Usca Maita Panaca
Cápac Yupanqui	-- Apo Maita Panaca
Inca Roca	-- Uicaquirao Panaca
Yahuar Huacac	-- Aucaylli Panaca
Viracocha Inca	-- Socso Panaca
Pachacútec Inca Yupanqui	-- Hatun Ayllu
Topa Yupanqui	-- Cápac Ayllu
Huayna Cápac	-- Tumibamba panaca

Figure 48. Liste officielle des Incas et de leur *panacas* (Rostworowski, *Estructuras andinas del poder*, 1983, p.140).

³⁵⁰ Disponible sur: <https://journals.openedition.org/bifea/docannexe/image/4049/img-2.jpg>

³⁵¹ ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *Estructuras andinas del poder*, 1983, Lima, p.140.

Cette liste officielle ne comprenait cependant que les *panacas* créées par les Incas et les chroniqueurs n'ont pas mentionné une liste parallèle de *panacas* formées par les Coyas. Pourtant nous savons que celles-ci devaient exister car leurs momies conservées dans le Coricancha ou leurs palais, devaient être à la charge de leurs descendants qui en prenaient soin. Il existait de plus une descendance parallèle entre les lignées paternelles et maternelles³⁵².

Zuidema propose une autre interprétation, même si elle n'est pas acceptée à l'unanimité dans la communauté scientifique, quand il affirme que « *En la memoria inca del pasado, a las antiguas representantes de las panacas se les asignó el rango de Coyas* »³⁵³. Pour lui, les *panacas* n'étaient pas patrilineaires mais matrilineaires, ce qui avait pour conséquence qu'un homme appartenait à la lignée de sa sœur et donc que ses fils ne pouvaient pas se classer avec lui³⁵⁴.

Le mot *panaca* est effectivement formé du mot *pana*, qui a été traduit dans le dictionnaire de González Holguín par « *Hermana del varon, o prima hermana, o segunda, o de su tierra, o linage, o conocida* »³⁵⁵. Ainsi, les enfants de l'Inca appartenaient à la *panaca* de sa sœur. Or il se trouve qu'il s'agissait de la Coya, de manière symbolique ou réelle. Si une *panaca* royale se formait bien à partir d'un père (l'Inca) créant ainsi un lignage patrilineaire, une lignée parallèle et matrilineaire se formait donc également à partir d'une mère (la Coya).

Si tel fut le cas, l'existence parallèle de lignées paternelles et maternelles complexifiait encore la généalogie de l'élite et le prestige accordé à chaque *panaca* et membres puisqu'il dépendait alors de chaque côté de la famille. D'autre part, la pratique de la polygamie par l'Inca était certes importante pour la consolidation de sa géopolitique, mais rendait difficile la désignation d'un successeur quand le moment venait, car tous les candidats étaient susceptibles de le devenir. De même, si les

³⁵² SILVERBLATT, «Andean Women», 1978, Maryland, p.39.

³⁵³ ZUIDEMA, «El Inca y sus curacas», 2008, p.51.

³⁵⁴ ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *Estructuras andinas del poder*, 1983, Lima, p.139.

³⁵⁵ GONZÁLEZ HOLGUÍN, *Vocabulario*, livre 1, f.275 [1608].

panacas se vouaient déjà une guerre entre elles, elles n'étaient pas non plus à l'abri de se détruire intérieurement³⁵⁶.

Les chroniqueurs nous ont offert différentes versions quant à la façon dont devait être sélectionné le prochain Inca. En effet, Garcilaso de la Vega prétendait que le successeur devait être le fils aîné de la Coya³⁵⁷. Pour Betanzos c'est le fils aîné de la Coya qui était désigné et un fils d'une concubine ne pouvait être choisi que dans le cas où la première femme n'avait que des filles³⁵⁸. Guamán Poma considère également le fils de la Coya comme l'héritier. Il précise que le fait qu'il soit l'aîné ou non importait peu, du moment qu'il était élu par le Soleil³⁵⁹. Le concept de primogéniture n'existait effectivement pas. Murúa estime lui aussi que le successeur naturel était le fils de la Coya, mais il devait prouver qu'il était le plus capable pour la guerre et le commandement³⁶⁰. Pour donner un dernier exemple, Palentino explique que si la femme avec qui l'Inca se mariait le jour où il accédait à la tête du gouvernement n'avait pas de fils, ou si celui-ci était incapable, un des autres fils conçus avec une des femmes secondaires était élu, et la Coya l'adoptait symboliquement³⁶¹.

C'est pourquoi nous pouvons nous demander si cette diversité de critères est la conséquence de contradictions dans les témoignages recueillis par ces chroniqueurs et de quelle manière la Coya était réellement impliquée dans la succession. Rostworowski et Murra proposent de lire ces informations de façon à ce qu'elles ne soient pas incohérentes entre elles, mais au contraire complémentaires. Tous ces critères auraient effectivement existé, mais seraient apparus successivement dans différents contextes.

L'apparition du Tawantinsuyu en tant qu'Etat fut tardive, et pendant longtemps les traditions pour désigner un successeur eurent lieu selon le modèle politique du curacazgo andin. La sélection se faisait parmi les personnes jugées les

³⁵⁶ ROSTWOROWSKI, DE DIEZ CANSECO *Estructuras andinas del poder*, 1983, Lima, p.180.

³⁵⁷ GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales*, 2009, p.185 (livre 4, chap. X) [1609].

³⁵⁸ BETANZOS, *Suma y Narración de los incas*, 1880, p.113 (chap. XVI) [1551].

³⁵⁹ GUAMÁN POMA, *Nueva corónica y buen gobierno*, 2006, f.118 [1615].

³⁶⁰ MURÚA, *Historia General del Perú*, 1987, pp.380-382 (livre 2, chap.XIV) [1616].

³⁶¹ EL PALENTINO, *Historia del Perú*, 1876, partie 2, livre 3, chap. IX [1571].

plus aptes à réaliser les différentes fonctions qui seraient demandées pendant la gouvernance³⁶². Cela signifiait que le successeur n'héritait pas du titre d'Inca mais était désigné par mérite. Bien que celui-ci fasse bien partie de la famille de l'Inca, Rostworowski confirme que cette «*idea de primogenitura y herencia directa al modo europea no existía*»³⁶³. Ainsi, la tâche pour désigner un successeur s'avérait rude car «*In the royal panacas, all sons born to the king's women had the same rights and thus all could aspire to the succession*»³⁶⁴ et à chaque nouvelle expansion du Tawantinsuyu, la pratique de l'alliance matrimoniale entre les femmes nobles des provinces conquises et l'Inca augmentait le nombre de ses enfants et donc de prétendants.

Comme ils étaient tous les fils de l'Inca, le degré de prestige accordé à chacun dépendait de celui de leur mère et de la grandeur de sa parenté, d'où l'importance des lignées maternelles³⁶⁵. Garcilaso ajoute même que «*todos los de sangre real se casaban con sus parientes hasta la cuarta generación*»³⁶⁶, ce qui signifie que celui qui avait un sang pur par son père et sa mère avait une position privilégiée.

Cependant, cette tradition engendrait, à chaque mort d'Inca, plus de conflits entre les différentes familles qui s'unissaient les unes contre les autres, complotaient et assassinaient pour permettre à leur candidat d'accéder au titre d'Inca, que de véritables élections en bonne et due forme. Par conséquent, celles-ci étaient alimentées par les nombreuses manigances et la décision relevait plus du prestige et du nombre de partisans que de la véritable capacité à gouverner et du mérite personnel des candidats³⁶⁷. C'est pourquoi plusieurs tentatives pour réduire les

³⁶² ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *Estructuras andinas del poder*, 1983, Lima, p.157.

³⁶³ ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, *Estructuras andinas del poder*, 1983, Lima, p.154.

³⁶⁴ ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO et MURRA, «Succession, Coöption to Kingship, and Royal Incest among the Inca», *Southwestern Journal of Anthropology*, The University of Chicago Press, Vol. 16, No. 4, 1960, Chicago, p.419, [en ligne]. Disponible sur : <http://www.jstor.org/stable/3628886>.

³⁶⁵ ROSTWOROWSKI, *Estructuras andinas del poder*, 1983, Lima, p.159 et p.168; PÄRSSINEN, *Tawantinsuyu*, 2003, Lima, p.178.

³⁶⁶ PÄRSSINEN, *Tawantinsuyu*, 2003, Lima, p.178.

³⁶⁷ ROSTWOROWSKI et MURRA John, «Succession», 1960, Chicago p.420; Rostworowski, *Estructuras andinas del poder*, 1983, Lima, p.159.

conflits furent mises en place par les Incas, dont « *la costumbre de asociar al heredero designado en vida del inca a su propio gobierno* »³⁶⁸.

Cela permettait à l'Inca de désigner le plus digne de ses fils et de le perfectionner dans ses capacités, tout en veillant à ce qu'à sa mort, ce fils soit déjà en train de gouverner. Une autre solution fut celle de réduire le nombre de possibles successeurs aux fils de la Coya, quel que soit leur position chronologique dans la fratrie³⁶⁹. Mais cela n'empêchait pas les *panacas*, et leurs cheffes qui étaient des femmes, de toujours s'affronter et de renverser celui qui était au pouvoir. Enfin, on introduisit la règle de l'inceste entre l'Inca et la Coya³⁷⁰, ce qui permettait à leur fils, dans la mesure où il était toujours le plus apte, de posséder le plus haut prestige possible venant de son père et de sa mère car étant frères et sœurs de chair et de sang, ils avaient les mêmes origines³⁷¹.

Les Incas ont donné un rôle important à la Coya en la désignant comme mère légitime du futur successeur car cela renforçait le pouvoir et prestige de celui-ci, plus encore lorsqu'elle était la sœur charnelle de l'Inca. L'objectif était d'éviter les conflits et guerres entre *panacas*, et même si l'effet escompté ne fut pas toujours concluant, la symbolique qu'on a voulu lui accorder et par conséquent l'augmentation de son influence est à prendre en considération, car non négligeable.

L'histoire de Huascar, dernier Inca officiel et de son demi-frère Atahualpa, dont le conflit a été plus que violent et sanglant montre son importance. L'identité et l'origine familiale de leur mère était et est toujours sujet à débat, chaque chroniqueur ayant sa propre version ou en présentant plusieurs. Mais c'est justement cette confusion qui marque l'enjeu de cette crise de succession, puisque l'on cherchait à savoir qui était le légitime héritier, la mère Coya étant celle qui pouvait donner ce privilège.

³⁶⁸ ROSTWOROWSKI, *Estructuras andinas del poder*, 1983, Lima, p.159.

³⁶⁹ ROSTWOROWSKI et MURRA, «Succession», 1960, Lima, p.420.

³⁷⁰ ROSTWOROWSKI et MURRA, «Succession», 1960, Lima, p.422.

³⁷¹ ROSTWOROWSKI, *Estructuras andinas del poder*, 1983, Lima, p.181.

Par ailleurs, à la mort de l'Inca, la Coya et sa *panaca* en tant que descendante, et avec les nombreux serviteurs à disposition, avaient le devoir de s'occuper des terres personnelles de celui-ci, de faire perdurer sa mémoire et de prendre soin de sa momie et de ses autres fardeaux funéraires. En effet, quand un Inca décédait, son corps était conservé et momifié et reposait dans le palais de sa *panaca* ou dans le Coricancha. Il était en réalité considéré comme encore vivant et continuait de « profiter » de ses biens personnels, tant des terres que de ses femmes et serviteurs³⁷².

C'est pourquoi, lors des fêtes, toutes les momies ou « *bultos* », considérés comme *huacas*, étaient sortis et promenés à travers Cuzco, dans un moment de partage, et pouvaient possiblement « intervenir » à travers leurs interprètes³⁷³. C'est sans doute la raison pour laquelle une Coya restait une Coya même après la mort de son époux, car l'âme de celui-ci prospérait symboliquement à travers sa momie et permettait dans une certaine mesure la conservation de son autorité et pouvoir politique et militaire, d'autant plus si cette Coya était la mère du futur Inca.

Chaque *panaca* montrait de plus sa momie comme preuve de son ancienneté et de son droit de participer à chaque discussion impériale³⁷⁴. Quand venait le temps de désigner un successeur, les *panacas* pouvaient compter sur le prestige de cet ancêtre pour gagner en pouvoir et influence et avoir de meilleures chances de voir leur candidat arriver à la gouvernance³⁷⁵. Les Coyas elles-même bénéficiaient du même privilège d'être momifié et leurs corps était placé dans la chambre dédiée à la Lune³⁷⁶.

Les momies de celles-ci, de la même manière que celles de l'Inca, devaient donc être importantes pour la stabilité du Tawantinsuyu et possédaient terres, serviteurs et tributs pour les maintenir « en vie ». Il est possible que plusieurs fardeaux funéraires aient existé pour chacune, puisqu'ils pouvaient être faits à partir

³⁷² ROSTWOROWSKI, *Estructuras andinas del poder*, 1983, Lima, p.138; Rostworowski, *La mujer*, 1988, Lima, pp.11-12.

³⁷³ CIEZA DE LEÓN, *Crónica del Perú.*, 2005, p.321 (Partie 2, chap. XI) [1550].

³⁷⁴ LEMLIJ et MILLONES, *Mujer*, 2010, Lima, p.135.

³⁷⁵ ROSTWOROWSKI, *Estructuras andinas del poder*, Lima, 1983, p.138.

³⁷⁶ SILVERBLATT, «Andean Women», Maryland,1978, pp.53-54. GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales*, 2009, p.165 (Partie 1, livre 3, chap. XXI) [1609]

de cheveux et d'ongles, et auraient été déposés sur les lieux de cultes de leurs *huacas*. Il faut avant tout retenir que le pouvoir des Coyas transcendait ainsi la mort.

Plusieurs épisodes montrent même que l'on se servait de ces bultos pour influencer les esprits et résoudre les conflits. La forte vénération en tant que *huaca* même après la mort pouvait être liée à l'importance du rôle politique qu'elle a pu jouer de son vivant. Ainsi, Murúa raconte que la statuette d'or de Mama Ocllo fut utilisée pour empêcher la désertion des seigneurs qui accompagnaient Huayna Capac à Tomebamba, qui au lieu d'utiliser les armes décida d'employer la persuasion en parlant au nom de la figure pour les convaincre de ne pas s'enfuir³⁷⁷. Cette même statuette, sous demande des Cañeres qui en avaient la charge, fut amenée par Huanca Auqui, le frère de Huascar et capitaine de l'armée envoyée à Quito, après que celui-ci ait été battu par Atahualpa, afin de l'offrir à Huascar et de lui montrer leur soutien et gage de fidélité³⁷⁸.

2. Les décisions stratégiques et résolutions de conflits par la Coya

Nous avons vu antérieurement avec les deux archétypes de la femme que la Coya était à la fois libre et indépendante, mais aussi soumise à son mari. Le terme assez fort, impliquerait cependant à notre avis, une domination totale de celui-ci sur la Coya. Or nous savons également que la société andine avait profondément ancré le principe de dualité pour expliquer sa structure et que celui-ci s'appliquait à la sphère politique. Et comme nous l'avons précédemment démontré, la Coya possédait un certain degré de pouvoir.

C'est pourquoi notre interprétation se porterait plutôt sur une position certes moins puissante de celle-ci face à son mari, mais s'en rapprochant de manière presque équivalente. L'appui, le soutien donné serait alors mutuel et non pas « subordonné » comme on pourrait l'entendre en Europe. En tant que tel, le rayonnement de son autorité devait aussi s'étendre aux affaires dites masculines, puisque la nature de son action dans la gouvernance de l'Inca pouvait alors les

³⁷⁷ MURÚA, *Historia General del Pirú*, 1987, (livre 1, chap. XXXIV) [1616].

³⁷⁸ MURÚA, *Historia General del Pirú*, 1987, (livre 1, chap. L) [1616].

influencer. Cependant, si à ce jour on ne peut que faire des suppositions quant à ses réelles fonctions, nous pouvons deviner qu'elle avait un pouvoir politique et militaire non négligeable³⁷⁹.

Le domaine de juridiction de la Coya touchait en premier lieu les femmes, puisque grâce à son savoir, son autorité et sa position hiérarchique, elle leur enseignait et supervisait les tâches qu'elles devaient accomplir tant dans leur vie quotidienne que dans la réalisation de leurs services aux dirigeants. Les aliments et tissus produits servaient alors d'offrandes dans les cérémonies ou de cadeaux de réciprocité envers les alliés et sujets. Dans ce cadre, la Coya dirigeait les femmes pour son propre compte mais en réalité aussi pour celui de l'Inca puisque celui-ci avait également besoin de ces produits.

Par conséquent sa gouvernance s'étendait également aux hommes, et les seigneurs la considérait bien comme une souveraine à qui ils devaient des services puisque l'on relève chez Guamán Poma « *le traen de presentes al Inga y a la señora coya los señores principales del reino* »³⁸⁰. Elle organisait également des banquets pour l'Inca lorsqu'il rentrait des campagnes d'expansion. Cieza de León raconte en effet par exemple, qu'après avoir pacifié le Collao, Tupac Ynga Yupanqui fut accueilli avec une grande fête par sa femme et soeur la Coya Mama Ocllo:

*Y acompañado de mucha gente y principal volvió al Cuzco, donde fue recibido con mucha honra y se hicieron grandes sacrificios en el templo del Sol [...] y la Coya, su mujer y hermana, llamada Mama Ocllo, hizo por sí grandes fiestas y bailes*³⁸¹.

Après avoir vaillamment combattu, être rentré à Cuzco et être reçu lors de ces banquets était alors perçu comme une récompense, un remerciement pour le service rendu à l'Etat. Cela contribuait à l'alimentation des alliances établies puisque par ce biais où nourriture et boissons étaient partagées, la Coya répondait généreusement au principe de réciprocité impliqué par la relation entre l'Inca et les guerriers et ceux-ci pouvaient se sentir honorés et estimés par les souverains³⁸². On se rappelle par

³⁷⁹ HERNÁNDEZ ASTETE, « La coya », 2002, Murcia, p.29.

³⁸⁰ GUAMÁN POMA, *Nueva corónica y buen gobierno*, 2006, f.332 [334] [1615].

³⁸¹ CIEZA DE LEÓN, *Crónica del Perú.*, 2005, p.418-419 (Partie 2, chap. LVI) [1550].

³⁸² HERNÁNDEZ ASTETE, «La coya», 2002, Murcia, p.28.

ailleurs le banquet organisé par la *Capullana* en l'honneur de Pizarro qui avait permis de créer des liens.

Sa participation dans la politique ne se limitait pas à un rôle de consors au protagonisme nul comme le semblaient l'être aux premiers abords la plupart des reines de monarchies européennes³⁸³ puisque l'on retrouve des preuves que la Coya intervenait aussi dans la prise de décisions importantes, même s'il est vrai que plusieurs reines européennes ont exercé un pouvoir en tant que régentes comme Blanche de Castille et Anne d'Autriche, ou une autorité bien personnelle comme la reine Elisabeth Ière d'Angleterre et d'Irlande ou la reine Isabelle Ière de Castille.

En effet, elle pouvait transmettre des conseils à son conjoint sur ce qu'il devrait faire dans une situation donnée, ce qui avait de grands impacts par la suite s'il décidait de l'écouter. A titre d'exemple, nous citons le cas de Mama Ocllo, la femme du dixième inca Tupac Inca Yupanqui qui réussit à lui faire abandonner l'idée de poursuivre la punition contre le peuple de Yanayaco qui s'était rebellé:

Y en este valle de Yanayaco su hermana y mujer legítima, Mama Ocllo, le rogó que no pase adelante tanta crueldad, que era ya más carnicería e inhumanidad que castigo, y que no matase más, sino que los perdonase, aplicándolos para su cámara por criados. A cuyo ruego cesó Topa Inca de las muertes y dijo que los perdonaba generalmente³⁸⁴.

Baulenas i Pubill offre de plus une interprétation intéressante au sujet de cet épisode. D'une part, l'intervention de la Coya s'expliquerait par deux possibilités, soit par le fait qu'elle pouvait être informée des moindres actions de l'Inca malgré la distance entre le lieu du conflit où il se trouvait et Cuzco où elle serait restée, soit par le fait qu'elle participait au voyage et accompagnait l'Inca³⁸⁵. Dans le cas de la seconde option, cela pourrait également impliquer que sa présence était nécessaire sur les lieux et que lors de la prise de décisions ou de stratégies, on prenait en compte ses avis et conseils puisqu'en effet, Tupac Yupanqui a modifié ses agissements. La Coya exerçait donc une influence importante sur celui-ci et avait un pouvoir de décision. D'autre part, parce que les rebelles furent convertis en serviteurs de l'Inca,

³⁸³ BAULENAS I PUBILL, «Señora de todas las tierras», 2015, p.230.

³⁸⁴ SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia Índica*, 2018, p.272 (Partie 2, chap. L) [1572].

³⁸⁵ BAULENAS I PUBILL, «Señora de todas las tierras» 2015, pp.230-231.

la chercheuse pense qu'il ne faudrait pas percevoir chez la Coya un caractère maternel rempli de clémence, de compassion et de piété mais plutôt la considérer « *como una estrategia que persigue el máximo beneficio en provecho del incanato y, en particular, de su gobierno* »³⁸⁶.

Nous pouvons nous demander si son intervention dans la politique ne se faisait que par l'intermédiaire de son mari l'Inca ou si elle avait un pouvoir propre et bien personnel. Pärssinen nous informe qu'en l'absence de l'Inca, elle faisait partie du Conseil Suprême du Tawantinsuyu, avec les quatre *apos*, dirigeants respectifs des quatre suyus nommés par l'Inca, et deux Orejones membres de la noblesse et lignée de l'Inca³⁸⁷.

Et selon Hernández Astete, l'autorité devait préserver l'harmonie de la société et résoudre les conflits tant internes qu'externes, en veillant à la cohésion des différents groupes que ce soit dans les relations entre les propres membres de chacun, ou les relations entre ceux-ci³⁸⁸. C'est pourquoi, en cas de crise et absence de l'Inca, ce qu'il appelle « ingérence » de la Coya pouvait se justifier, puisqu'ainsi elle pouvait résoudre les conflits et problèmes et revenir à une situation stable³⁸⁹. En tant que membre de la dualité formée avec lui, elle était l'une des personnes possédant le plus d'autorité et était à même d'être écoutée et obéie par les sujets. Quand Betanzos nous raconte donc que Tupac Inca Yupanqui se faisant vieux leur demanda:

*[...]que tuviesen cuidado de mirar por su mujer Mama Ocllo madre del Guaynacapac y que la respetasen todos como a su señora y madre y que lo que ella dijese y rogase paresciéndoles que era cosa que conviniése al bien del Cuzco y sustentación que lo hiciese el tiempo que ella viviese [...]*³⁹⁰.

nous comprenons bien, alors, que l'Inca avait suffisamment confiance en la capacité de sa femme à diriger le Tawantinsuyu puisque qu'il alla jusqu'à donner l'ordre de lui obéir, mais pas aveuglément. En effet, l'utilisation du mot « paresciéndoles » implique une recommandation de celui-ci à ne pas se soumettre inconditionnellement

³⁸⁶ BAULENAS I PUBILL, «Señora de todas las tierras», 2015, p.231.

³⁸⁷ PÄRSSINEN, *Tawantinsuyu*, 2003, Lima, p.229.

³⁸⁸ HERNÁNDEZ ASTETE, «La coya», 2002, Murcia, p.24.

³⁸⁹ HERNÁNDEZ ASTETE, «La coya», 2002, Murcia, p.28.

³⁹⁰ BETANZOS, *Suma y Narración de los incas*, 1987, pp.173-176 [1551].

et sans réflexion à la Coya mais d'émettre un questionnement sur les conséquences bénéfiques ou non que cela engendrerait, avant d'appliquer ses demandes.

Même si son autorité semble ainsi indirecte, puisque ses intentions devaient d'abord être examinées par le Conseil Suprême, elle avait néanmoins une grande influence sur ses membres. A notre avis, le terme à utiliser serait donc plutôt « régence » qu'« ingérence ». Rappelons-nous également de l'épisode contre la *curaca* de Guarco, où la Coya avait mené elle-même les opérations stratégiques et la supercherie pour s'emparer du territoire alors que celui-ci était fortement protégé. La *curaca* considéra alors la Coya comme sa seigneuresse, et non pas l'Inca, ce qui montre bien que la Coya pouvait former elle-même des alliances.

La citation de Betanzos nous signale également qu'elle avait la capacité de diriger même après la mort de son époux, ce qui prouve encore une certaine indépendance de son pouvoir, non confinée à la dualité formée avec l'Inca. Mais un autre extrait venant de Cieza de León nous permet de nuancer cette interprétation:

Su madre de Guaynacapa, señora principal, mujer y hermana que fue de Topa Inga Yupangue, llamada Mama Olló, dicen que fue de mucha prudencia y que avisó a su hijo de muchas cosas que ella vio hacer a Topa Inga y que lo quería tanto que le rogó no se fuese a Quito ni a Chile hasta que ella fuese muerta; y así cuentan que por le hacer placer y obedecer su mandado estuvo en el Cuzco sin salir hasta que ella murió [...]»³⁹¹.

Sarmiento de Gamboa nous révèle également que malgré sa capacité à diriger, la dernière décision revenait à l'Inca, puisque celui-ci pouvait agir autrement, en dépit des conseils donnés par sa mère:

Y la madre de Huáscar a voces altas dijo a su hijo que preso estaba: “¡Mal aventurado de ti! ¡tus crueldades y maldades te han traído a este estado!, ¿yo no te decía que no fueses tan cruel y que no matases ni deshonrases los mensajeros de tu hermano Atahualpa?” Y dichas estas palabras, dicen, que arremetió a él y le dio una puñada en el rostro»³⁹².

La Coya aurait ainsi possédé une influence dans le gouvernement de son fils, mais ne semble néanmoins n'avoir la capacité d'agir qu'à travers la dualité formée

³⁹¹ CIEZA DE LEÓN, *Crónica del Perú.*, 2005, p.434 (Partie 2, chap. LXII) [1550].

³⁹² SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia Índica*, 2018, p.311 (Partie 2, chap. LXIV) [1572]

soit avec son mari soit avec son fils. Son pouvoir politique resterait donc étroitement lié à une figure masculine. Pourtant, un dernier élément nous permet encore de questionner ce postulat. Cieza de León présente l'épisode de la crise de succession suite à la mort du septième inca Yahuar Huacac Inca Yupanqui car aucun successeur n'avait été désigné. Une femme serait alors intervenue pour arrêter le conflit:

Sobre estas cosas había gran ruido; y temiendo su porfía se cuenta que salió una mujer de través de los Hanancuzcos, la cual dijo: “¿En qué estás allí?, ¿por qué no tomáis a Viracocha Inga por señor, pues lo merece también?”. Oída esta palabra, como son tan determinables estas gentes, dejando los vasos del vino, a gran prisa fueron por Viracocha Inga, sobrino de Inga Yupangue, diciendo –como le vieron– que ayunase lo acostumbrado y recibiese la borla que darle querían³⁹³.

Pour comprendre l'ampleur de la gravité et la prouesse réalisée par cette femme, il faut savoir qu'au moment de choisir le futur Inca, toutes les familles qui présentaient un candidat se vouaient une guerre féroce où complots, trahisons et morts étaient de mise. Si l'on peut se douter que le conflit n'a pas pris fin suite à sa seule intervention puisque la succession requiert un mécanisme plus complexe, il est possible de signaler cependant que cette femme possédait un degré d'influence conséquent³⁹⁴. Et s'il s'agissait sans nul doute d'une Coya, cet épisode montre sa participation dans la politique, sans l'intermédiaire de son mari ou de son fils. Il confirme également sa capacité à prendre des initiatives avec un certain degré d'autonomie et un haut niveau de responsabilité.

Finalement, quel qu'ait été le domaine d'action ou le degré d'autorité, indépendamment ou non d'un Inca, il semble que plusieurs Coyas aient rempli leur rôle avec efficacité et que les sujets du Tawantinsuyu aient été satisfaits car on relève dans les chroniques certaines appréciations comme «*Gouernaua más que su marido Mango Capac Ynga [...] acá creció más bien su gobierno de su marido desta señora coya porque rreynaua el Cuzco y su juridición* » et « *mujer de gran autoridad* » pour Mama Huaco³⁹⁵, « *grandeció su rreyno [...] gran señora y gobernadora [...] Y fue cazado con Ynga Roca y por esta señora fue rrespetado grandemente su marido por*

³⁹³ CIEZA DE LEÓN, *Crónica del Perú.*, 2005, p.383 (Partie 2, chap. XXXVIII) [1550].

³⁹⁴ HERNÁNDEZ ASTETE, «La coya», 2002, Murcia, pp.28-29.

³⁹⁵ GUAMÁN POMA, *Nueva crónica y buen gobierno*, 2006, f.121 [1615]; MURÚA, *Historia General del Perú*, 1987, f.23v (livre 1, chap. IV.) [1616].

los señores grandes deste rreyno desde su jurisdicción » pour Cusi Chimbo Mama Micay³⁹⁶,

*gobernó la ciudad del Cuzco por ausencia de su marido Ynga Yupanqui, cuando fue a conquistar a la provincia de Quito, con admirable prudencia, orden y concierto [...] de mayor entendimiento y sagacidad [...] Si no fuera por el ánimo desta Coya Mama Ana Huarque, se hubiera asolado la mayor parte de la gente de todas las provincias cercanas de Arequipa*³⁹⁷

pour Mama Anahuarque et «*mujer de gran consejo y prudencia [...] que lo que no pudiera acabar nadie en todo el reino con su marido Tupa Ynga Yupanqui lo acabó y alcanzó ella* » pour Mama Ocllo³⁹⁸, ou encore «*gran gobernadora* » pour Raua Ocllo³⁹⁹, etc.

3. La participation des femmes dans les batailles réelles et symboliques

Le dernier point que nous allons aborder dans cette partie concerne la participation et l'implication des femmes dans la guerre et dans les batailles, non pas en tant que conseillère et stratège, comme nous venons de l'aborder, mais en tant que combattante.

Même s'il est vrai que jusqu'à présent les Coyas se sont investies de tâches dites féminines, sa participation dans la politique a démontré que son rôle ne s'y limitait pas. Il semblerait même qu'elles aient pu, ou du moins aient été autorisées à accomplir des activités considérées complètement masculines, comme la guerre. Quand Betanzos signale que l'on attribuait à la Coya le nom «*Mamanguarmi* »⁴⁰⁰, soit *Mama Huarmi*, et qui selon l'expression qui s'en approche le plus dans le dictionnaire de González Holguín se traduit par:

*Mama foncco, o mama mamalla huarmi. La muger altiua soberuia que no fe rinde ni humilla, o mamas tucuk.
Mamas tucun. Hazerfe y mostrarfe foberuia*⁴⁰¹

³⁹⁶ GUAMÁN POMA, *Nueva corónica y buen gobierno*, 2006, f.131 [1615].

³⁹⁷ MURÚA, *Historia General del Pirú*, 1987, f.47v [1616].

³⁹⁸ MURÚA, *Historia General del Pirú*, 1987, f.55r [1616].

³⁹⁹ GUAMÁN POMA, *Nueva corónica y buen gobierno*, 2006, f.141 [1615].

⁴⁰⁰ BETANZOS, *Suma y Narración de los incas*, 1880, p.113 (chap. XVI) [1551].

⁴⁰¹ GONZÁLEZ HOLGUÍN, *Vocabulario*, livre 1, f.221 [1608].

cela contribue à lui donner un caractère correspondant à l'archétype féminin-masculin, en opposition à l'archétype féminin-féminin. Ce caractère qualifié de « viril » avait de l'importance quand la Coya prenait le commandement de ses propres bataillons⁴⁰². Rostworowski défend effectivement l'hypothèse selon laquelle si les femmes incas avaient pour habitude d'accompagner leurs maris durant les campagnes d'expansion ou de défense du Tawantinsuyu, la nature de l'action de la Coya pourrait être différente, puisque celle-ci, en plus de sa capacité à pouvoir former une armée, aurait la possibilité de combattre elle-même et d'émettre des stratégies de bataille⁴⁰³.

Pour illustrer cette idée de Coya guerrière combattante, nous n'avons pas d'exemple venant de la pleine époque historique inca, mais seulement celui de Mama Huaco, appartenant à un âge mythique. Comme nous l'avons déjà mentionné, elle avait combattu aux côtés de Manco Capac pour affronter les natifs de la Vallée de Cuzco qui ne voulaient pas se soumettre à leur commandement. Mama Huaco était en réalité capitaine de sa propre armée et un des quatre « chefs » qui prirent possession de la région⁴⁰⁴ puisque Sarmiento de Gamboa nous dit qu'elle avait le titre de caudillo, c'est-à-dire chef de guerre : « *Y para llevar orden de guerra, tomaron por caudillo[s] a Manco Cápac y a Mama Guaco* »⁴⁰⁵.

Sa manière de combattre avec force lui avait permis d'être qualifiée de masculine, virile, courageuse, féroce voire cruelle, et d'inspirer la peur à ses adversaires. Même son nom renforçait son caractère « masculin » car le mot *Huaccu* signifierait en aymara « *mujer varonil la que no haze cafo al frío, ni del trabajo, y es libre en hablar, fin genero de encogimiento* »⁴⁰⁶.

Nous nous étions également demandé si ses actions lors de l'affrontement contre les Poques, Alcacivas ou Guallas, pouvaient être réellement qualifiées de féroces, car les chroniqueurs auraient pu porter des modifications et exagérer les faits

⁴⁰² ROSTWOROWSKI, *Estructuras andinas del poder*, 1983, Lima, p.93.

⁴⁰³ ROSTWOROWSKI, *Estructuras andinas del poder*, 1983, Lima, p.122.

⁴⁰⁴ ROSTWOROWSKI, *La mujer*, 1988, Lima, p.6.

⁴⁰⁵ SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia Índica*, 2018, pp.148-149 (Partie 2, chap. X) [1572].

⁴⁰⁶ ROSTWOROWSKI, *Estructuras andinas del poder*, 1983, Lima, p.134, selon BERTONIO, *Vocabulario de la lengua aymara*, 1984, p.142 [1612].

et la cruauté. Toujours est-il qu'ils furent nombreux à s'accorder sur ce point comme nous avons pu également le lire en traitant du rôle des femmes dans celui-ci⁴⁰⁷.

L'épisode en soi, montrait le rôle important qu'a pu jouer la Coya dans la conquête du territoire. La participation de la première Coya dans la guerre signifie qu'elle fut appréciée et acceptée, puisqu'elle a permis l'établissement des Incas à Cuzco. Ainsi dans la description de la Coya que rédige Guamán Poma, il est dit « *fue muy amiga de los caualleros y demás gentes* » et « *creció más bien su gobierno de su marido desta señora coya porque rreynaba el Cuzco y su juridición* »⁴⁰⁸.

Il existe bien un autre exemple de femme guerrière ayant aidé les Incas, celui de Chañan Coricoca, que nous avons également vu, mais celui-ci provient également d'un épisode mythique sujet à discussion⁴⁰⁹. C'est pourquoi cela laisse supposer que l'accès à la formation guerrière, s'il y en avait une, n'avait lieu que parmi la classe noble et que les femmes des curacas et Incas y étaient autorisées à cause de leur rang social et politique, afin d'avoir les connaissances nécessaires pour se défendre et contre-attaquer en cas d'agression ennemie durant l'absence de leurs époux.

Si d'autres Coyas ont participé à la guerre, malgré le fait que nous ne trouvons pour le moment aucun autre exemple dans les chroniques, cette aptitude au combat et au commandement montre bien qu'il existait un autre moyen d'exercer son pouvoir et son autorité, dans une perspective culturellement plus masculine. Leur qualité en tant que conseillères et l'élaboration de stratégies montrent par ailleurs leur connaissance des campagnes de l'Inca, leur expérience et leur capacité à agir dans celles-ci.

Il est aussi fortement possible que ce manque d'information sur les Coyas guerrières ne soit pas dû au regard occidental des chroniqueurs mais bien à une carence dans ce domaine avec prépondérance masculine. S'il n'existe aucune autre

⁴⁰⁷ MURÚA, *Historia General del Pirú*, 1987, pp.57-59 (livre 1, chap. IV, f.23v-f.24r) [1616]; SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia Índica*, 2018, p.159 (Partie 2, chap. XII) [1572]; BETANZOS, *Suma y Narración de los incas*, 1880, p.15 (chap. IV) [1551] Voir cf. *Supra*, pp.113-117, Chapitre 4, I., 2.

⁴⁰⁸ GUAMÁN POMA, *Nueva corónica y buen gobierno*, 2006, f.121 [1615].

⁴⁰⁹ SARMIENTO DE GAMBOA, *Historia Índica*, 2018, p.202 (Partie 2, chap. XXVI) [1572]. Voir cf. *Supra*, pp.117-119, Chapitre 4, I., 3.

Coya ayant réellement combattu, cela pourrait tout simplement signifier que son rôle dans la guerre se limite à celui de conseillère et également s'expliquer d'une part, par le fait qu'on ne veuille pas mettre en danger la Coya mère du futur hériter dans des conquêtes d'expansion de plus en plus éloignées et d'autre part, car sa présence était requise à Cuzco. Il se pourrait également que leurs actions guerrières n'ont pas été suffisamment marquantes pour être retenues dans les mémoires et la mytho-histoire inca, ou que les souverains, en effaçant certains des exploits des prédécesseurs à leur avantage, l'ont également fait avec les Coyas.

Cependant, comme nous avons pu le voir tout au long de ce mémoire, rencontrer des femmes dans un contexte de conflit ou dans les batailles n'est en réalité pas si rare dans les Andes. Seul le manque de sources nous empêche d'émettre plus que des spéculations. Mais rappelons également que les actions de Mama Huaco et de Chañan Cori Coca, qui se sont réalisées lors d'événements marquants et fondateurs pour tous les Incas, ce qui expliquerait la conservation de leur récit, se passent dans le cadre d'une intervention rituelle voire surnaturelle. Les Incas accordant une grande importance à la constante ritualisation de leur mode de vie ainsi que des décisions et actions liées au pouvoir, le cadre religieux aurait également un grand rôle à jouer dans le domaine belliqueux, ce qui n'est pas sans rappeler la fonction qu'avaient les prêtresses Moche sur la côte.

Si on se penche sur l'aspect rituel et religieux de la guerre, il apparaît en réalité d'autres traces de femmes ayant combattu, mais cette fois symboliquement. En effet, ils existaient certains rites, notamment exécutés dans le cadre de la *purucaya* qui se célébrait à l'année de mort d'un Inca, dans lesquels des femmes guerrières participaient⁴¹⁰. Pachacutec, lui-même l'aurait spécifiquement demandé pour ses funérailles. Celles-ci auraient dansé, habillées « comme » des hommes et portant des frondes, des lances-haches, et autres armes de guerre. Betanzos rapporte effectivement que suite au simulacre de bataille par les hommes de Hurin et de Hanan Cuzco, et suite au récit des « victorias y grandezas » du défunt :

⁴¹⁰ RAMOS GÓMEZ, «Mama Guaco y Chañan Cori Coca: un arquetipo», 2001, Madrid, p.182.

Dos escuadrones de mujeres vestidas como hombres encima de sus mismos vestidos y en las cabezas así mismo las ataduras de los hombres, y que así mismo trujesen en la cabeza unos plumajes; y que el un escuadrón de mujeres trujesen unos paveses y el otro unas alabardas altas en las manos y que anduviesen estas mujeres en torno a la plaza a cierto paso, moderado a manera de sus bailes, entre las cuales fuesen algunos hombres los cuales llevasen unas hondas en las manos, como varones»⁴¹¹

Selon Hernández Astete, le chroniqueur ignore si leur rôle dans la danse était de représenter et d' « être » des hommes puisque, selon la compréhension de celui-ci, la guerre était réservée exclusivement à ces derniers. Pour lui, de telles situations se produisaient dans des circonstances exceptionnelles faisant appel à l'opposition et complémentarité formée par les hommes et les femmes, et qui permettraient alors que les rôles soient échangés⁴¹². Ramos Gómez pense quant à lui qu'en cas d'extrême nécessité, chacune des femmes de ce rituel commémoratif qui étaient armées et vêtues de manière « virile », serait alors la nouvelle corporisation de l'archétype prenant pour modèle Mama Huaco et Chañan Cori Coca⁴¹³.

IV. Le système parallèle de hiérarchisation et l'idéologie de conquête inca

Nous nous sommes jusqu'à présent focalisés essentiellement sur l'étude des différentes traces pouvant prouver la position privilégiée des femmes andines au sein de la sphère politico-religieuse, ainsi que leur participation militaire. Avant de mettre un terme à ce travail de recherche, nous ne pouvons faire l'impasse sur des phénomènes propres aux conséquences de la guerre, des conquêtes, et de l'évolution et changements provoqués par les Incas, tels que la hiérarchisation genrée des peuples conquérants et conquis et la création d'une institution regroupant des femmes afin de servir à différentes nécessités de l'Etat et qui constitue le symbole même de la domination sexuelle, ethnique et sociale de l'Inca sur elles.

⁴¹¹ BETANZOS, *Suma y Narración de los incas*, 1987, p.147 (Partie 1, chap. XXXI) [1551].

⁴¹² HERNÁNDEZ ASTETE, «La mujer y el ámbito religioso incaico», *La élite incaica*, 2010, Madrid, p.391-392.

⁴¹³ RAMOS GÓMEZ, «Mama Guaco y Chañan Cori Coca: un arquetipo», 2001, Madrid, p.182.

1. La hiérarchie genrée des peuples, entre groupes conquérants et conquis

Comme nous le savons, les peuples vivants dans les Andes ordonnèrent le monde qui les entourait à travers leur vision du genre. Cependant, selon l'idéologie et à partir des distinctions de sexes, celui-ci était susceptible de prendre différentes significations. Il pouvait se manifester à travers un parallélisme qui jouait sur des valeurs égalitaires avec la dualité opposée et complémentaire. Mais il allait également s'exprimer à travers un autre système appelé hiérarchie de conquête, qui niait explicitement cette égalité puisqu'elle allait soutenir l'infériorité de la femme face à l'homme, en utilisant le genre pour exprimer les relations entre le conquérant et le conquis. La première « pierre » vers l'idéologie de genre patriarcale était ainsi posée⁴¹⁴.

Silverblatt, sur laquelle nous nous appuyons beaucoup dans cette partie, puisqu'elle en a fait l'étude, nous explique que dans l'*ayllu*, cette hiérarchie de conquête était avant l'arrivée des Incas, seulement utilisée comme métaphore pour classer les différents groupes qui formaient une communauté⁴¹⁵. Selon celle-ci, l'organisation mise en place s'expliquait en remontant aux lointaines origines mythiques et dépendait de l'appartenance ou non à la descendance d'ancêtres allochtones, donc originaires de l'étranger, venus conquérir et « refonder » les peuples autochtones afin de créer l'ordre inexistant et distribuer de forme harmonieuse les ressources, enseigner l'humanité et la façon d'employer un meilleur usage de la terre et de l'eau⁴¹⁶.

Ces descendances étaient ainsi identifiées à travers deux groupes opposés, composés par des éléments ou symboles analogiques. Les conquérants, les étrangers, étaient ainsi associés aux hommes et aux forces célestes divines, et les conquis, les habitants autochtones ou ordinaires, aux femmes et aux forces terrestres divines. Symboliquement, il s'agissait donc de la relation entre la matrice masculine de la conquête et la matrice de la féminité et de la fertilité agricole. Cette structure formait également une troisième catégorie intermédiaire lorsque les conquérants créaient une

⁴¹⁴ SILVERBLATT, *Luna, Sol y Brujas*, 1990, Cuzco, pp.50-51.

⁴¹⁵ SILVERBLATT, *Luna, Sol y Brujas*, 1990, Cuzco, p.51

⁴¹⁶ SILVERBLATT, *Luna, Sol y Brujas*, 1990, Cuzco, p.52-53.

descendance avec les femmes appartenant à la seconde catégorie, celles du groupe féminin soumis⁴¹⁷.

Les conquérants étant considérés comme les « fils » d'une divinité masculine de conquête, la hiérarchie de conquête permettait de construire une certaine hiérarchie de prestige. Mais même si la conquête apparaissait avec force dans les mythes, les groupes identifiés comme formant partie des assujettis n'étaient pas véritablement une classe conquise au sens de perdre le contrôle sur les moyens de production et d'être dominés par la force. Toutefois, les femmes appartenant au groupe des conquérants n'avaient pas le droit d'être elles-mêmes des conquérantes fondatrices de groupes de descendance intermédiaire⁴¹⁸.

Par ailleurs, la relation des femmes conquises envers le Dieu de la conquête changeait puisqu'elles pouvaient être élues pour assumer un rôle et des tâches dans la vie religieuse native. Cette élection était permise à travers la capacité d'Illapa (dieu de la pluie, du tonnerre et des éclairs), de les féconder lorsqu'elles allaient dans les pâturages ou lors d'un orage, et d'entretenir une relation spéciale avec certaines car elles auraient la capacité de lui parler dans leurs rêves. Une naissance extraordinaire (jumeaux, pieds ou bouche fendues, etc) montrait également l'intervention du Dieu de la conquête dans la création humaine, et suite à plusieurs rituels de jeûne, d'abstinence sexuelle et de sacrifice, mères et filles changeaient de statut, adoptant le nom du Dieu pour montrer leur nouveau lien de parenté sacré entre elles, mortels, et l'ancêtre divin conquérant-fondateur de l'*ayllu*⁴¹⁹.

Cependant, dans le Tawantinsuyu, cette hiérarchie de conquête allait se prolonger et se transformer en raison de la politique impériale qui permettait aux nobles, mais surtout à l'Inca, d'avoir le contrôle sur la disponibilité des femmes originaires des *ayllus* qu'ils avaient vaincus lors de leurs campagnes de conquête et d'expansion⁴²⁰. Selon la chercheuse, si les catégories conceptuelles masculines et féminines présentes dans l'*ayllu* étaient seulement symboliques et n'avaient pas de

⁴¹⁷ SILVERBLATT, *Luna, Sol y Brujas*, 1990, Cuzco, p.51.

⁴¹⁸ SILVERBLATT, *Luna, Sol y Brujas*, 1990, Cuzco, p.53-54.

⁴¹⁹ SILVERBLATT, *Luna, Sol y Brujas*, 1990, Cuzco, pp.56-58.

⁴²⁰ SILVERBLATT, *Luna, Sol y Brujas*, 1990, Cuzco, p.51.

réelle prétention à construire une relation sociale où l'élite masculine dominerait les femmes, ce système qui proposait un schéma hiérarchique en possédait pourtant bien le « potentiel ». Les Incas, descendants du nouveau Dieu de la conquête, le soleil Inti, s'appuyèrent effectivement sur celui-ci en transformant la hiérarchie de conquête où les femmes seraient alors considérées comme des sujets conquis pouvant être utilisées par les conquérants, et lui attribuèrent un nouveau sens, celui de hiérarchie de pouvoir⁴²¹.

2. Les *Acllas*, symbole de la domination sexuelle, ethnique et sociale

L'une des plus grandes manifestations de la domination sexuelle, ethnique et sociale des hommes incas sur les femmes, montrant l'évidence des changements des relations de genre, possible grâce à la manipulation de l'idéologie et hiérarchie de conquête, est la création d'une institution permettant de satisfaire les nécessités du Tawantinsuyu, connue sous le nom *d'acllahuasi*. Chaque année, un émissaire masculin de l'Inca examinait les peuples ayant été incorporés au territoire et choisissait en son nom des jeunes femmes qui seraient ensuite envoyées dans les centres construits dans chaque province⁴²². Cieza de León écrit en effet qu'après avoir réussi une campagne :

*Y puesto gobernador por el señor con guarniciones de gente de guerra, parten para lo de adelante. Y si estas provincias eran grandes luego se entendía en edificar templo del Sol y colocar la cantidad de mujeres que ponían en los demás*⁴²³.

⁴²¹ SILVERBLATT, *Luna, Sol y Brujas*, 1990, Cuzco, p.64.

⁴²² SILVERBLATT, *Luna, Sol y Brujas*, 1990, Cuzco, p.60.

⁴²³ CIEZA DE LEÓN, *Crónica del Perú, Señorío de los Incas*, 2005, p.336 (Partie 2, chap. XVII) [1553].

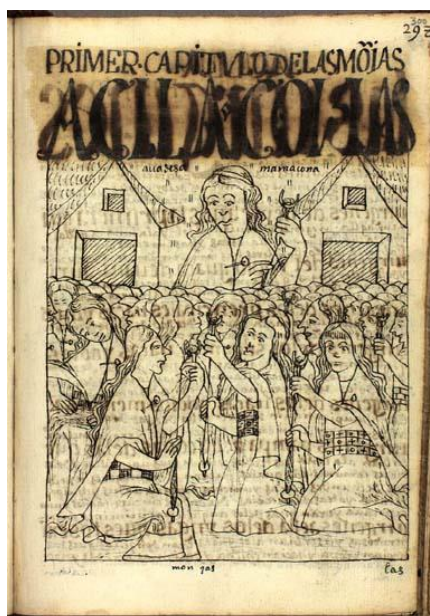


Figure 49. Guamán Poma de Ayala, *Primer corónica y buen gobierno*, Dessin 117, f.298 [300], 1615. Les Vierges élues ou aqllakuna⁴²⁴.

Les critères tels que le prestige, la beauté, l'âge et l'origine sociale de ces femmes « élues » appelées *acllas*, permettaient de les classer et de leur assigner différents statuts, rôles et tâches, créant ainsi une autre hiérarchie au sein même des *acllahuasis*. Guamán Poma, qui leur dédie un chapitre entier nous explique que:

Las uírgines que los yndios les llaman acllacona [las escogidas] que auía en tienpo del Ynga son los ciguientes casas y depocitarios de monjas:

Que auía de seys maneras uírgenes de los ýdolos y otros says [sic] maneras de uírgenes comunes y en cada lugar en el rreyno.

Uírgenes de ueynte años, la primera guayrur aglla [escogida principal] a, uírgenes que seruían al sol y a la luna, estrellas Chasca Cuyllor [Venus], Chuqui Ylla [¿Marte?]. Estas dichas uírgenes en su uida no hablaua con los hombres hasta murir. Y an de entrar de 20 años.

[...] Uírgenes de los segundo uacas ýdolos que se llamauan sumac acllap catiquin [“la que sigue a la sumaq aqlla”] de edad de treynta y cinco años. Quéstas hilauan y texían la rropa de las uacas ýdolos de este rreyno, muy delicadas como zeda.

[...] Uírgenes pampa acllaconas [“escogidas campesinas”] de las que serbían a la luna y estrellas y los demás uaca bilcas ýdolos, dioses comunes. Las quales fueron estas mugeres texedoras de chunbes faxas y uinchas [cinta] y chuspa uatus [cordones de la bolsa para coca] y chuspas ystalla [bolsa de mujer] y otras galanterías, de edad de cincuenta años. Y nunca pecaua y eran hijas de los auquiconas príncipes yngas.

Uírgenes aclla de los Yngas. Quéstos eran hermosas y le serbían a los Yngas, eran donzellas. Quéstas texían rropa y hacían chicha y hacían las

⁴²⁴ GUAMÁN POMA, *Nueva corónica y buen gobierno*, 2006, f.298 [300] [1615], [en ligne]. Disponible sur: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/300/es/text/?open=idm45821230573696>.

*comidas y no pecauan con ellas. Fueron de edad de ueynte y cinco años, niñas*⁴²⁵.

*[...]Otra cas[a] de acllaconas del mismo Ynga. Que alguna destas eran úrgenes, algunas estauan corronpidas y amanzebas del mismo Ynga. Eran hijas de prencipales y éstas se ocupauan sólo en hazer rropa para el Ynga mejoor [sic] que tafetán y seda. Y hacía linda chicha que de tan bueno maduraua un mes llamado yamor toctoy*⁴²⁶.

On retrouvait ainsi celles consacrées au service de l'Etat, du Soleil, de la Lune et d'autres cultes plus ou moins importants, celles destinées à devenir les épouses secondaires de l'Inca ou de ses hommes les plus fidèles et serviables comme les membres de l'élite inca, les *curacas*, bureaucrates et guerriers. Certaines se spécialisaient dans la production textile et la préparation de chicha sous la supervision des *mamaconas*⁴²⁷. Les *acllas* responsables de la production et de l'approvisionnement des tissus les plus délicats, considérés comme les plus précieux, et aliments tels la chicha ou la coca étaient nombreuses et très importantes car elles s'occupaient de ces produits de grande valeur symbolique, nécessaires et capitaux à la politique de redistribution, la perpétuation des alliances et les rites religieux incas menés par le couple Inca/Coya⁴²⁸, dans lesquels ils étaient offerts en offrande aux divinités, tant masculines que féminines⁴²⁹. Comme les tissus et la chicha ont été au centre des cérémonies et des échanges réciproques, il ne fait nul doute que les compétences de ces femmes aient été primordiales et que les Incas ne pouvaient donc qu'estimer les tisseuses et leur être redevables.

La catégorie la plus prestigieuse était celle des Vierges du Soleil, femmes d'Inti logées à Cuzco, et à ne surtout pas confondre avec celles dédiées à l'Inca, même si celui-ci était associé à la divinité solaire. Garcilaso de la Vega écrit à leur propos:

Vivían en perpetua clausura hasta acabar la vida, con guarda de perpetua virginidad; no tenían locutorio ni torno ni otra parte alguna por donde pudiesen hablar ni ver hombre ni mujer; si no eran ellas mismas unas

⁴²⁵ GUAMÁN POMA, *Nueva corónica y buen gobierno*, 2006, f.301 [1615].

⁴²⁶ GUAMÁN POMA, *Nueva corónica y buen gobierno*, 2006, f.302 [1615].

⁴²⁷ PÄRSINNEN, *Tawantinsuyu*, 2003, Lima p.145; ROSTWOROWSKI, *La mujer*, 1988, Lima p.11; SILVERBLATT, « Andean Women », 1978, Maryland, p.48.

⁴²⁸ PÄRSINNEN, *Tawantinsuyu*, Lima, 2003, p.142; HERNÁNDEZ ASTETE, «La coya», 2002, Murcia, pp.26-27 et p.29; SILVERBLATT, «Andean Women», 1978, Maryland, p.42 et pp.54-55.

⁴²⁹ SILVERBLATT, «Andean Women», 1978, Maryland, p.43.

con otras, porque decían que las mujeres del Sol no habían de ser tan comunes que las viese nadie. Y esta clausura era tan grande que aun el propio Inca no quería gozar del privilegio que como Rey podía tener de las ver y hablar, por que nadie se atreviese a pedir semejante privilegio. Sola la Coya, que es la Reina, y sus hijas tenían licencia de entrar en la casa y hablar con las encerradas, así mozas como viejas⁴³⁰.

Con la Reina y sus hijas enviaba el Inca a las visitar y saber cómo estaban y qué habían menester. [...] Tenía la casa su puerta principal como las que acá llaman puerta reglar, la cual no se abría sino para la Reina y para recibir las que entraban para ser monjas⁴³¹.

Les *acllas* étaient vénérées. La conservation de leur virginité et leur marginalisation dans les *acllashuasis* renforçaient par ailleurs leur sacralité. Certains *curacas* proposèrent même de leur propre chef de donner une de leur fille car être désignée pour devenir *aclla* était symboliquement un grand honneur, apportait du prestige et des bénéfices politiques, économiques et rituels à l'*ayllu* d'origine et enfin renforçait les liens établis avec l'Inca⁴³². Mais cet aspect souligne bien la réelle domination de la gente masculine sur ces femmes car cela n'était que la manifestation de leur appartenance à l'Etat et du système mis en place pour les contrôler, tant pour la force de travail qu'elles représentaient, que pour leur potentiel procréatif. Des gardes surveillaient même l'entrée des *acllahuasis* pour qu'aucun homme n'entre, et si elles commettaient l'acte sexuel interdit, elles étaient sévèrement punies et enterrées vivantes⁴³³.

Le contrôle de la sexualité des femmes était un changement important apporté par les Incas car celle-ci était normalement acceptée et encouragée dans les sociétés andines. En rejoignant les rangs des *acllas*, elles n'étaient plus considérées comme membre de leurs *ayllus* et communauté de naissance, et étaient ainsi interdites à tous les hommes, incluant ceux de leurs lieux natals. Les *acllas* devenaient ainsi l'incarnation même de la hiérarchie de conquête et les femmes représentaient alors l'autonomie et la continuité locale, puisqu'en les éloignant de leurs *ayllus* et en niant leur capacité à se reproduire, l'Inca contrôlait ainsi tous les aspects de la vie sociale des peuples vaincus⁴³⁴.

⁴³⁰ GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales*, 2009, p.175 (Partie 1, livre 4, chap. II) [1609].

⁴³¹ GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales*, 2009, p.176 (Partie 1, livre 4, chap. II) [1609].

⁴³² SILVERBLATT, *Luna, Sol y Brujas*, 1990, Cuzco, p.65.

⁴³³ MURÚA, *Historia General del Perú*, 1987, livre 2, chap XIX [1616].

⁴³⁴ SILVERBLATT, *Luna, Sol y Brujas*, 1990, Cuzco, p.74.

Par ailleurs, certaines étaient destinées à devenir une des potentielles épouses secondaires de l’Inca ou des hommes dont il voudrait remercier le fidèle service, comme les capitaines de l’armée et les *curacas* locaux. Cela montre que la virginité de certaines n’était imposée que jusqu’à ce qu’on trouve un intérêt à les utiliser en tant que récompense pour les hommes de mains et pour renforcer les alliances, preuve même de l’objectivisation de la femme face à l’homme. Elles étaient donc également des pions politiques et emblèmes du pouvoir cuzquénien permettant à l’Inca de cultiver ses intérêts à travers leurs personnes.

Enfin, nous souhaiterions terminer sur une citation de Silverblatt qui explique ce système parallèle et paradoxal existant dans les relations de genre:

La ideología incaica que las proclamaba como las mujeres más sagradas del imperio, había transformado a los «vencidos» - mujeres que representan a todos los forasteros- en lo «sacro». Al convertir a las acllas en las «madres sagradas» del imperio, los incas transformaron a las vírgenes, en opuesto, mediando, expresando y controlando así las relaciones contradictorias que la conquista había producido. Además, esta ideología, compartida por los vencidos, enmascaraba su pérdida fundamental del control sobre su propia reproducción y su creación social autónoma. [...] El significado de la virginidad estaba integralmente unido a la forma específica en que el simbolismo de género, matrimonio y las relaciones de conquista se fusionaron para estructurar el dominio inca de otras culturas andinas⁴³⁵.

Nous en concluons que s’il est vrai qu’il existait déjà une certaine hiérarchie de genre chez les peuples pré-incas, parce qu’il arrivait souvent que les femmes soient sacrifiées et enterrées avec leurs maris ou maîtres à leur mort⁴³⁶, les Incas l’ont donc mis en place à un tout autre niveau. Cela peut nous sembler paradoxal en voyant le degré d’autonomie et de pouvoir qu’on put acquérir les femmes de l’élite, mais cela est le résultat d’une cosmologie complexe croisée aux diverses nuances et interprétations non fixes qu’elle propose sur le genre, la dualité, l’opposition et la complémentarité, facilement manipulable selon les besoins politiques, économiques, sociaux et religieux des dominants, et amplifié lorsque la construction d’un Etat presque « impérial » s’est mis en place.

⁴³⁵ SILVERBLATT, *Luna, Sol y Brujas*, 1990, Cuzco, p.78.

⁴³⁶ GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, p.24.

CONCLUSION GENERALE

Ce mémoire, qui traite des femmes et des mythes dans les Andes péruviennes préhispaniques, et tente d'obtenir un angle d'approche nouveau basé sur le rôle et la place des femmes dans les récits guerriers et sur la construction d'archétypes féminins, concerne un sujet ouvert auquel il est difficile de répondre avec précision et certitude. C'est pourquoi nous avons décidé d'explorer toutes les pistes que nous avons pu trouver au sujet de la présence de femmes dans des contextes guerriers, de tensions, et au sein du pouvoir quand celui-ci peut lui conférer une influence et lui permettre une participation belliqueuse, quelle qu'en soit sa nature, ou au contraire, de situations où la femme peut se retrouver dans une position de soumission face à l'homme, en raison des idéologies liées à la guerre à la conquête. Le fruit de cette recherche peut donc sembler n'être que le point de départ, l'introduction d'une réflexion qu'il faudrait poursuivre et approfondir avec de nouvelles sources orales, textuelles ou archéologiques. Cette conclusion permettra de rappeler les idées importantes rencontrées, et de se questionner sur l'évolution de ce rôle de femme guerrière lors de la conquête et colonisation espagnole, qui possède elle aussi des traces de leur présence.

Nous nous demandions, dans l'introduction, si l'on pouvait établir un lien entre récits mythiques et réalité historique. La mythologie, visant à donner une explication à l'origine, la raison d'être et l'évolution de toute chose, constitue une part importante de la religion et de la cosmogonie d'un peuple ou d'une culture. Elle se construit à travers la raison, les émotions et l'imagination des hommes face aux problèmes et doutes et devient l'une des plus grandes forces unificatrices de la

civilisation. C'est pourquoi, même lorsqu'ils ne possèdent pas de fondements et de preuves historiques, ou présentent des êtres fantastiques et divins, les mythes sont considérés comme vrais et valides dans la culture d'où ils proviennent. Ils sont considérés par ceux qui les étudient comme un « reflet » de l'organisation de la société dans laquelle ils s'inscrivent, à conformer de manière logique, quelle que soit l'échelle, les identités, les aspirations, les valeurs, les concepts, les pensées et les comportements. Le lien émotionnel avec le passé, même s'il n'a pas été vécu en personne est fortement intériorisé, au point d'avoir été transmis à travers le temps et l'espace, en étant reformulé et parfois adapté selon les besoins. Il permet aux sociétés de continuer d'écrire leur histoire. Si l'utilisation de la raison et de preuves est nécessaire pour notre connaissance du passé, et que la limite entre mythe, légende et histoire vraisemblable doit être fixée, une histoire qui oublie complètement les mythes n'est pas concevable car ils sont une raison de la manière dont les peuples ont écrit leur propre histoire et ont survécu. L'histoire ne les prendra pas pour acquis et cherchera à les étudier de manière objective. Cependant, même l'étude et l'écriture de l'histoire seront toujours interprétatives et auront toujours l'aspect d'une construction littéraire pouvant manquer d'objectivité, car elle se présente comme une narration du passé également soumise à un contexte culturel spécifique, parfois inconnu, qui oblige à formuler des hypothèses et des spéculations. Et malgré les innombrables fondements sur lesquels elle s'appuie, certains pourraient dire que l'Histoire du passé est elle-même un grand mythe.

Nous nous demandions également, de quelle manière les mythes andins construisaient des archétypes féminins et en quoi ils influençaient la perception et l'évolution de la place et du rôle des femmes dans le domaine belliqueux. Nous avons évoqué l'idée que dans les temps anciens, les femmes étant les seules progénitrices dans un contexte où les conditions de survie étaient difficiles, elles auraient reçu une certaine sacralité, du pouvoir et de la responsabilité. Elles auraient également eu une grande indépendance et mobilité en raison du rôle économique qu'elles ont joué en tant que plus importantes fournisseuses d'alimentation, et parce qu'elles se retrouvaient à la tête du groupe lors de l'absence de la plupart des hommes, il n'est pas impossible qu'elles aient pu également combattre pour se défendre et participer aux mêmes activités de chasse de lutte pour la survie. Elles

auraient cependant commencé à perdre leur statut privilégié et obtenir un rôle plus subordonné lors des transformations politiques, économiques et sociales liées au développement de l'agriculture et de la division des tâches par classe et genre.

Entre le I^{er} et le VIII^{ème} siècle de notre ère, les Moches furent dirigés par une élite politique et religieuse, composée d'hommes et de femmes. Le pouvoir de celle-ci et le respect à son égard étaient renforcés à travers l'art qui diffusait ses valeurs et ses intérêts grâce à des symboles et la représentait comme des dieux et des êtres surnaturels. La prêtresse, qui en faisait partie, est identifiée à la « femme mythique » ou « personnage C » dans les scènes iconographiques de batailles et de sacrifice rituel. Reconnaisable par ses caractéristiques andromorphes et zoomorphes spécifiques, elle symbolisait le lien entre la féminité, le monde surnaturel des morts et des dieux, ainsi que le monde des vivants. Plusieurs chambres funéraires situées sur le complexe archéologique de San José del Moro ont ainsi été associées par les archéologues à cette figure importante, grâce à la présence d'artefacts liés à cette activité et de personnes sacrifiées à côté. Il semblerait que cette tradition ne s'arrête pas à la culture Moche, mais se prolonge jusqu'à des périodes et cultures plus tardives. Le complexe archéologique de El Brujo, où se trouve la tombe de la Dame de Cao, nous renvoie à un autre personnage de la scène du sacrifice, le personnage D ou prêtre-guerrier. La présence d'autres prêtres dans le tombeau et les tatouages magico-religieux inscrits sur son corps sont des indices sur son statut social, mais les objets enveloppés dans les couches de tissus du fardeau montrent qu'elle devait participer à la guerre et à la chasse de cerfs, activités normalement réservées à la classe politico-religieuse, mais surtout, aux hommes, c'est pourquoi on pense qu'elle était une souveraine dirigeante. Il semblerait cependant qu'elle n'y ait pas réellement participé malgré sa position, mais l'aurait fait dans le cadre de rituels et cérémonies.

En avançant dans le temps, nous rencontrons dans les Andes septentrionales et centrales, d'autres traces de femmes mythologiques dans un contexte guerrier. Le mythe provenant de la culture des Chachapoyas traite de la montagne Santa Clara incarnée par Casharaca dont le nom fait référence aux vagins épineux craints car ils coupent et blessent violemment ceux qui tentent de les pénétrer, et de la montagne de Kuélap incarnée par Casharunto. Cette dualité opposée et complémentaire est en

plein conflit et les objets lancés correspondant aux attributs sexuels des deux huacas se convertissent en armes. Les conséquences sur le paysage symboliseraient des vagins détruits et des pénis blessés et dévorés. La bataille sexuelle métaphorique montre le pouvoir des femmes sur les hommes, car Casharaca est victorieuse. Elle pourrait évoquer la lutte des genres pour le pouvoir et la domination de la société et de la culture ou la défense des femmes face à un partenaire dominant et agressif. L'activité guerrière se manifeste archéologiquement dans la zone du Torreón de Kuélap, mais semble n'avoir été réalisée que symboliquement, lors de rites servant à appeler la pluie du dieu Catéquil, ou pour perpétuer et réactualiser le conflit entre les deux *huacas*.

Le mythe provenant de Huarochirí raconte l'histoire de deux protagonistes, dont une *huaca* masculine, Tutayquire, fils du dieu-montagne Pariacaca et grand chef guerrier venu pour s'approprier le territoire, et une *huaca* féminine, locale et rivale, la sœur de Chuquisuso, dont on ignore le nom. Celle-ci semble avoir proposé à Tutayquire de stopper sa campagne expansionniste en échange d'une union sexuelle. Le partage de la chicha, faite à base de maïs, symbole de la terre et de la féminité, confirme l'alliance et le début du lien de réciprocité entre les deux individus. En contrecarrant la conquête des territoires par cette union cosmique, elle empêche l'excès d'acquisition ou de pertes des *chacras*, ce qui la transforme en puissance maintenant l'ordre et l'harmonie. Le mythe montre ainsi que même le plus valeureux des guerriers peut être battu et que la femme possède un certain pouvoir sur les hommes car celle-ci réussit sans combattre, à vaincre Tutayquire et ses frères qui avaient jusqu'alors un pouvoir sur l'élément féminin. Enfin, à travers le pacte, les deux *huacas* formant une dualité opposée aux actions complémentaires, deviennent les principes organisateurs qui agissent de manière à déterminer les limites territoriales, les possessions de terres et l'équilibre agricole des communautés respectives.

Des récits mytho-historiques transmettant le passé et la mémoire des peuples ont également montré que des femmes avaient une certaine influence dans le déroulement et résultat de tensions et de conflits, par leur intervention dans les combats, les négociations, ou par leur position dans la sphère du pouvoir politique.

Le récit mythique des Canas, qui construisaient des forteresses appelées *pucaraes*, traite d'un temps avant leur conquête par les Incas, où des femmes fortes, puissantes et violentes, comparées aux Amazones, auraient combattu contre le *curaca* Zapana, un puissant chef ayant asservi la province de Collao afin de défendre leur peuple et leur territoire. Malheureusement elles furent toutes tuées ou faites prisonnières, et tombèrent dans l'oubli. Par ailleurs, l'un des derniers conflits entre les Chachapoyas et les Incas, contre qui ils se rebellèrent plusieurs fois, se démarque par l'intervention auprès de l'Inca Huayna Cápac d'un groupe de femmes avec à sa tête une femme du nom de Mamanchic, important pilier et figure maternelle servant de guide, souhaitant le convaincre de cesser la violente répression contre son peuple et de résoudre le conflit en protégeant les intérêts des deux parties. Les femmes du récit semblent bien plus courageuses que les hommes car elles n'ont pas fui contrairement à eux, et Mamanchic va même jusqu'à se proposer pour subir la punition à leur place. Ici, la force de persuasion, puisque l'Inca finit par l'écouter ne provient pas de la violence ou de la capacité à combattre mais de la démagogie employée. Un événement similaire se serait déroulé avec le peuple de Corongo, où un groupe de femmes nobles *pallas-kuna* aurait également réussi à obtenir le pardon alors que l'Inca s'apprêtait à le punir et raser les foyers. Par ailleurs, lors des conquêtes d'expansion de Túpac Inca Yupanqui, celui-ci dû affronter pendant plusieurs mois la résistance des Guarcos, alors dirigés par une femme *curaca*. Ce fut finalement une stratégie proposée par la propre femme de l'Inca, la Coya Mama Ocllo, et non pas les armes qui permit de les vaincre. Il existait également les fameuses *Capullanas*, seigneuses et cheffes de curacazgos dont l'appellation désignerait le sexe, le rang, ainsi que le statut « fille du Tonnerre », octroyant un attribut surnaturel et une certaine supériorité supplémentaire. Elles pouvaient succéder au gouvernement et commandement au même titre que les hommes car ce privilège ne leur était pas exclusivement réservé ainsi que choisir et changer librement de compagnon. Cette forme de pouvoir serait maintenue sous les Incas mais changerait sous les Espagnols. Celle que Pizarro rencontra lors d'une de ses expéditions à Tangara sut gérer les possibles tensions et éviter le conflit qu'aurait pu provoquer la rencontre avec le total inconnu. Lui-même fut impressionné par sa bravoure, son sang-froid, mais surtout sa raison et compréhension de la situation ainsi que la diplomatie dont elle fit preuve, qualités indispensables démontrant son savoir et son expérience politique.

Dans le mythe fondateur des Incas, allochtonique, Mama Huaco aurait eu le plus grand rôle à jouer dans la fondation de Cuzco car elle aurait défini la mission des Incas, organisé elle-même l'expédition, réussit par la ruse à enfermer Ayar Cache qui représentait un danger pour les frères et l'expédition, porté les tiges d'or qui devait servir à définir la fertilité de la terre, et étant cheffe de guerre (*caudillo*), aurait avec ses propres armes et armée, combattu violemment les autochtones auprès de Manco Capac. L'acte militaire ne représentant pas seulement une lutte armée contre des ennemis mais également un combat magique contre les *huacas* du camp adverse, elle réaliserait le rituel divinatoire dénommé *kallpa* destiné à augurer l'issue d'une bataille. La participation de Mama Huaco dans la guerre est ainsi légitimée et réaffirme la présence et l'importance des femmes prêtresses pour le culte, mais aussi le domaine de la guerre. Un autre mythe fondamental, connu pour appuyer la construction de leur « Empire », est celui de la guerre contre les Chancas, peuple rebelle. Chañan Coricoca, originaire de Choco-Cachona et associée aux *pururaucas*, *huacas* de pierres redevenues vivantes durant la bataille, serait intervenue pour combattre et aurait réussi à repousser un groupe d'ennemis, permettant alors la victoire de l'Inca Pachacutec Yupanqui. En se mariant avec Mama Anahuarque, du même *ayllu*, il réaliserait un acte de réciprocité suite à l'aide militaire reçue lors de cet épisode. La justification de l'action guerrière et politico-religieuse des femmes dans des mythes fondateurs montrent bien leur importance capitale pour l'histoire et la société inca.

Par la même occasion, ceux-ci permettent de comprendre la construction des archétypes féminins de la société inca, qui se manifestent à travers la figure de la Coya. L'archétype incarné par Mama Huaco, première Coya posséderait les qualités de guerrière et cheffe d'armée, ce qui pourrait aider l'Inca lors des campagnes d'expansions. Mais c'est surtout sa liberté et son indépendance vis à vis de lui, permise par son autonomie économique puisqu'elle possédait ses propres terres, et par son autorité, qui lui donnerait la possibilité de répondre elle-même au principe de réciprocité des services et de redistribution généreuse envers ses sujets, et d'établir et de renforcer ses propres alliances. Mama Ocllo incarnerait elle, l'archétype de la femme subordonnée à travers son savoir-faire agraire et textile et son rôle plus «

effacé ». Ces capacités lui permettaient de diriger les *acllas*, femmes « élues » qu'elle avait à sa charge et qui étaient responsables de la production et de l'approvisionnement des tissus et aliments tels la chicha ou la coca. Par ailleurs, selon la répartition quadripartite, symbolique et sexuelle de Cuzco et du Tawantinsuyu, Mama Huaco, féminine-masculine, correspondrait à Hanan, et Mama Ocllo, féminine-féminine à Hurin. Contrairement au monde occidental, les rôles sexuels n'étaient donc pas figés et établis selon le sexe biologique. Les femmes qui exerçaient des activités dites masculines comme la guerre ne transgressaient donc pas les lois du système sociétaire et entraient plutôt dans le cadre des nuances que celui-ci permettait. Cependant, il se peut que celles-ci n'aient participé au domaine de la guerre qu'en tant que dernier recours, dans le cadre d'une urgence ou règlement de crise, de manière à souligner le danger extrême dans lequel le groupe se trouve et la raison pour laquelle par des procédures normales, c'est-à-dire par la seule action des hommes, il aurait été impossible de ressortir victorieux. Le comportement « viril » des femmes apparaît par ailleurs accompagné d'éléments surnaturels qui aident à sauver la situation.

Concernant l'iconographie, nous avons pu remarquer que certains tableaux, sans représenter les figures guerrières mythiques, y faisaient référence, et nous nous étions demandé si une femme de type subordonnée pouvait également être représentée de cette façon, puisque celle-ci pourrait également se montrer courageuse quand cela est nécessaire. Cela montrerait que les archétypes de la femme féminine-féminine et féminine-masculine ne possèdent pas de limites fixes et sont muables selon le contexte. Dans un autre, la présence de félins arc-en-ciel démontre le caractère politique, religieux, civil et militaire ainsi que le pouvoir, la force et le courage du personnage féminin tenant une *macana* dans une main, une tête décapitée dans l'autre et surmontant le corps de sa victime décapitée. Il s'agit d'un rituel célébrant la victoire à la guerre, ce qui montre les mérites qu'on lui attribue dans l'événement guerrier auquel elle vient de participer. La légende semblerait confondre deux femmes en une, mais il est possible que ce ne soit pas une erreur mais le résultat de la construction d'une figure archétypique, basée sur les actions réalisées par deux personnes, Mama Huaco et Chañan Cori Coca, bien similaires par leurs caractéristiques, puisqu'il s'agit de femmes guerrières mythiques et devenues ensuite

huacas, ayant participé à des batailles fondamentales pour la mytho-histoire inca. Enfin, la série de *kéros* montrant la représentation de la Guerre entre les Incas et les Chancas comportait également une figure femme armée, Chañan Cori Coca, portant une hache-sceptre (montrant son statut et pouvoir d'autorité) et une tête décapitée.

La Coya possédait une position, une influence et un rôle primordial au sein même sa *panaca* car elle aurait été son ancienne représentante en tant que sœur (symbolique puis vraisemblablement réelle) de l'Inca. Le concept de primogéniture n'existant pas, chaque mort d'un Inca engendrait des conflits entre les différentes familles qui s'unissaient les unes contre les autres, complotaient et assassinaient pour permettre à leur candidat d'accéder au titre d'Inca puisque la décision relevait plus du nombre de partisans, du prestige accordé et de la grandeur de sa parenté (et donc de sa mère) que de la véritable capacité à gouverner. Les Incas, ayant l'objectif d'éviter cela, ont donc donné un rôle important à la Coya en la désignant comme mère légitime du futur successeur, même si ce ne fut pas toujours concluant. Par ailleurs, une Coya en restait une même après la mort de son époux et conservait dans une certaine mesure son autorité et son pouvoir. De même, lors de sa mort, elle était considérée comme encore vivante, à travers sa momie, c'est pourquoi elle pouvait possiblement « intervenir » à travers des interprètes. Plusieurs épisodes avec la statuette d'or de Mama Ocllo montrent même que l'on se servait des différents [paquets funéraires](#) pour influencer les esprits, persuader et résoudre les conflits. La forte vénération en tant que *huaca* même après la mort pouvait être liée à l'importance du rôle politique et parfois militaire non négligeable qu'elle a pu jouer de son vivant. Celui-ci devait s'étendre effectivement aux affaires dites masculines, puisque la nature de son action dans la gouvernance de l'Inca pouvait les influencer. Concrètement, les seigneurs la considéraient comme une souveraine à qui ils devaient des services. Elle organisait des banquets en l'honneur de l'Inca et de ses guerriers lorsqu'ils rentraient des campagnes d'expansion, forme de récompense et de remerciement pour le service rendu à l'Etat, ce qui renforçait les alliances établies. On se rappelle par ailleurs le banquet organisé par la *Capullana* en l'honneur de Pizarro qui avait permis de créer des liens. On retrouve également des preuves que la Coya intervenait dans la prise de décisions importantes. En effet, elle pouvait transmettre des conseils à son conjoint sur ce qu'il devrait faire dans une situation

donnée, ce qui avait de grands impacts par la suite s'il décidait de l'écouter, comme réussir à faire abandonner l'idée de poursuivre la punition contre un peuple rebelle. Soit elle pouvait être informée des moindres actions de l'Inca malgré la distance entre le lieu du conflit et Cuzco, soit elle accompagnait l'Inca. Dans ce cas, cela impliquerait que sa présence était nécessaire sur les lieux et que lors de la prise de décisions ou de stratégies, on prenait en compte ses avis et conseils. L'autorité devant préserver l'harmonie de la société et résoudre les conflits tant internes qu'externes en veillant à la cohésion, elle faisait partie du Conseil Suprême du Tawantinsuyu en cas de crise et absence de l'Inca et pouvait résoudre les conflits et problèmes pour revenir à une situation stable, bien que ses demandes soient avant examinées par les autres membres. L'épisode contre la *curaca* de Guarco, qui considéra la Coya comme sa seigneuresse, et non pas l'Inca, montre bien que la Coya pouvait mener elle-même les opérations stratégiques et former ses propres alliances. Elle avait également la capacité à prendre des initiatives avec un certain degré d'autonomie et un haut niveau de responsabilité, et donc de diriger. S'il n'existe aucune autre Coya à part Mama Huaco ayant réellement combattu, cela pourrait tout simplement signifier que son rôle dans la guerre se limite à celui de conseillère, qu'on ne veuille pas mettre en danger la mère du futur héritier dans des conquêtes d'expansion de plus en plus éloignées, que sa présence était requise à Cuzco, ou que leur action guerrière n'ait pas été suffisamment marquante pour être mémorisée. D'autres femmes auraient cependant combattu mais symboliquement lors de certains rites, dont la *purucaya*, dans lesquels des femmes guerrières participaient, dansant habillées « comme » des hommes et portant des armes de guerre.

Enfin, nous avons terminé en évoquant des phénomènes propres aux conséquences de la guerre, des conquêtes, et de l'évolution et changements provoqués par les Incas. La distinction des sexes dans les Andes pouvait se manifester à travers le parallélisme de genre et la dualité opposée et complémentaire. Une de ses formes spécifiques fut un système appelé hiérarchie de conquête. Dans l'*ayllu*, avant l'arrivée des Incas, il était seulement utilisé comme métaphore pour classer les différents groupes qui formaient une communauté, entre les descendants des autochtones (qualifiés de féminins) et les descendants d'ancêtres allochtones souvent mythiques venus pour conquérir (qualifiés de masculins). Une troisième

catégorie intermédiaire intervenait lorsque les conquérants créaient une descendance avec les femmes appartenant à la seconde catégorie, celles du groupe féminin soumis. La relation des femmes conquises envers les dieux changeait également, puisqu'elles pouvaient être élues pour assumer un rôle et des tâches dans la vie religieuse native, et adoptant le nom du Dieu. Cependant, ce schéma hiérarchique possédait le « potentiel » pour nier explicitement l'égalité de genre et soutenir l'infériorité de la femme face à l'homme, ce qu'allaient faire les Incas. L'évidence de ce changement de relations possible grâce à la manipulation de l'idéologie et hiérarchie de conquête, est la création d'une institution permettant de satisfaire les nécessités du Tawantinsuyu, connue sous le nom *d'acllahuasi*, où de jeunes femmes issues des peuples conquis étaient envoyées, puis classées en plusieurs catégories selon leurs caractéristiques physiques et sociales, et la nature des tâches confiées. Elles devaient également rester vierges, alors que la sexualité était normalement acceptée dans les sociétés andines. Cela souligne bien la réelle domination (à la fois sexuelle, ethnique et sociale) de la gente masculine sur ces femmes car cela n'était que la manifestation de leur appartenance à l'Etat et du système mis en place pour les contrôler, tant pour la force de travail qu'elles représentaient, que pour leur potentiel procréatif. En rejoignant les rangs des *acllas*, elles n'étaient plus considérées comme membre de leurs *ayllus* et communauté de naissance, et étaient ainsi interdites à tous les hommes, ce qui montre que par l'intermédiaire des femmes représentant l'autonomie et la continuité locale, l'Inca contrôlait tous les aspects de la vie sociale des peuples vaincus. Par ailleurs, comme certaines étaient destinées à devenir une des potentielles épouses secondaires de l'Inca ou des hommes dont il voudrait remercier le fidèle service, comme les capitaines de l'armée et les *curacas* locaux, cela montre que la virginité de certaines n'était imposée que jusqu'à ce qu'on trouve un intérêt à les utiliser en tant que récompense pour les hommes de main et pour renforcer les alliances, preuve même de l'objectivisation de la femme face à l'homme, et de leur place de pions politiques et emblèmes du pouvoir cuzquéen. En les rendant sacrées, ils réussissent pourtant à faire accepter cette perte et cette domination, et cela peut nous sembler paradoxal en voyant le degré d'autonomie et de pouvoir qu'on put acquérir les femmes de l'élite. La cosmologie complexe croisée aux diverses nuances et interprétations non fixes qu'elle propose sur le genre, la dualité, l'opposition et la complémentarité, montre ainsi qu'elle est facilement

manipulable selon les besoins politiques, économiques, sociaux et religieux des dominants.

Sous les Espagnols cependant, la soumission et dépendance de la femme allait encore s'amplifier, tant dans la sphère symbolique et morale que dans la sphère physique, et tant la sphère publique que privée. L'idéologie patriarcale qui promue l'autorité et la supériorité hiérarchique naturelle de l'homme allait être apprise aux femmes. Les codes du comportement féminins étaient enseignés dans les écoles pour femmes, comme les écoles des premières lettres, centres de Recogimiento pour les filles pauvres, et les écoles privées où l'on enseignait à lire et à écrire. Elles recevaient également des cours de couture, de religion, de dessin, de pâtisserie, d'urbanisme et de calligraphie⁴³⁷. De plus, elles devaient lire les manuels enseignant le modèle de conduite et de personnalité et donnant des conseils et recommandations morales. Parmi les œuvres obligatoires qui étaient les mêmes qu'en Espagne, se trouvaient *El Jardín de nobles doncellas* écrit en 1460 et publié en 1550 par le frère Martín de Córdova, *De cómo se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido*, datant d'environ 1500 et écrit par le frère Fernando de Talavera pour les femmes mariées, mais surtout *Instrucción de la mujer cristiana* de Luis Vives publiée en 1524 et *La perfecta casada* du frère Luis de León⁴³⁸. Celles-ci se voyaient en effet évangélisées et formées moralement pour être de bonnes épouses et mère par les prêtres qui dictaient les qualités qu'elles devaient posséder comme le dévouement, la piété, l'obéissance, la chasteté, la charité, l'humilité, la clémence, la douceur, etc. Les défauts étaient l'intempérance, l'obstination et l'inconstance, etc⁴³⁹. De plus, la virginité avant le mariage et la maîtrise de leur désir sexuel était encouragée alors que la pratique de relations charnelles était anciennement acceptée dans les Andes, car sous l'Eglise catholique, le sexe, la recherche du plaisir et de la satisfaction dans les relations physiques sans retenues, étaient considérés comme un péché capital, la luxure pouvant entraîner la débauche. Mais paradoxalement, dans la pratique sociale, l'élément sexuel et le viol était fortement présent dans les rapports

⁴³⁷ GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, Lima, p.124. Bien que l'auteur ne précise pas un siècle précis, les dates pour les exemples laissent comprendre que cela aurait pu être le cas dès la seconde moitié du XVI^{ème} siècle, bien que de manière précoce car beaucoup étaient alors encore analphabètes. Il est plus probable que cela se soit installé de manière plus courante au XVII^{ème}, voir du début du XVIII^{ème} siècle.

⁴³⁸ GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, Lima p.124-125.

⁴³⁹ PEREZ GERARDO, « Los vicios y virtudes en las imagenes de la Nueva cronica y buen gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala: la violencia entre la justicia y la soberbia », *The Free Library*, 2017, p.111.

d'assujettissement et d'exploitation⁴⁴⁰. Par ailleurs, celles qui ne respectaient pas ces nouvelles règles en créant des liens de solidarité féminine et en jouant un rôle dans la conservation et prédication des traditions et coutumes, mais aussi des croyances et rites, furent considérées comme des sorcières et démons que l'on allait également poursuivre et chasser. Une des stratégies de résistance fut néanmoins de fuir dans les hauts sommets et autres zones inaccessibles, loin de la société espagnole et des prêtres catholiques⁴⁴¹.

Les Espagnols, qui étaient habitués à ce que les femmes correspondent à ce modèle, furent surpris de découvrir que certaines possédaient du pouvoir et gouvernaient des peuples. La rencontre avec des femmes combattant contre l'envahisseur et douées dans l'art de la guerre dû davantage les stupéfier. C'est pourquoi les récits se mêlèrent bien vite aux légendes et la comparaison avec les fameuses Amazones de la Grèce antique fut inévitable car elles se servaient d'arcs et de flèches et allaient à la guerre avec les hommes, préservant ou non leur chasteté. Ce sont celles de la Selva qui ont le plus marqué les explorateurs et chroniqueurs, qui écrivirent certains témoignages concernant la présence de groupes de femmes guerrières à Tierra Firme (Venezuela) du côté du fleuve l'Orénoque où une puissante reine du nom d'Orocomay gouvernait, dans le Nuevo Reino de Granada (Colombie), mais aussi au Paraguay et au Chili, etc⁴⁴². C'est cependant l'expédition menée par Orellana sur le fleuve Marañón qui allait faire connaître et réactualiser avec le plus de succès et vigueur le mythe des Amazones. Si nous avons vu tout au long de ce mémoire que les femmes pouvaient bien combattre et que l'existence de telles femmes n'est pas à exclure, le doute quant à l'authenticité de ces récits est permis et justifié car ils comportent beaucoup trop de coïncidences et de similitudes en des lieux éloignés les uns des autres, pour que l'on puisse les considérer comme entièrement véridiques. Beaucoup de ces mentions sont en réalité indirectes puisqu'il s'agit de transcriptions de témoignages donnés par les autochtones de ces régions. Cela pose le problème de la compréhension mutuelle, mais aussi de savoir si ces informations n'étaient communiquées à travers les territoires de façon à ce qu'on finisse par les considérer comme propres à la mémoire de leur peuple. De plus, le fait

⁴⁴⁰ GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, Lima, p.80.

⁴⁴¹ GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, Lima, p.90.

⁴⁴² Une illustration est disponible en Annexes.

que des Espagnols aient mené plusieurs expéditions et posé des questions au sujet de ces fameuses femmes aurait pu finir par être intégré par les habitants de ces zones, qui les auraient alors répétés aux suivants. En réalité, seul le groupe Orellana aurait vraiment vu ces femmes. La surprise et l'incompréhension face à la résistance de ces femmes, ainsi que le désir de rendre les récits d'explorations plus glorieux pourraient être les raisons de la possible exagération et magnificence donnant un aspect plus mythique et imaginaire⁴⁴³.

Pourtant, d'autres femmes traces de femmes ayant agi dans des contextes belliqueux ne présentent pas autant de mystère et de fabulations. On note par exemple Contarhuacho et Añas Colque, deux femmes secondaires de Huayna Cápac, auxquelles celui-ci avait respectivement donné le titre de *curaca* et les moitiés *Hanan* et *Hurin* de la seigneurie de Huaylas⁴⁴⁴. Contarhuaco se démarque particulièrement pour son rôle durant le soulèvement de Manco Inca, en 1536. Ce serait elle qui aurait informé les conquistadores de la rébellion, mais aussi, alors que celui-ci attaquait Lima, ses troupes durent se retirer précipitamment, causant sa défaite, en raison de la grande armée qu'elle envoya pour secourir sa fille Doña Inés, alors compagne de Francisco Pizarro⁴⁴⁵. La lutte des femmes pour leurs droits autonomes, l'accès à leur héritage et leurs terres, aux postes de l'administration politique et locale et la conservation du titre et des droits en tant que *curacas* apparaîtra également dans les procès et enquêtes, mais c'est à partir de la seconde moitié du XVIII, que la résistance armée contre les Espagnols et participation des femmes dans celle-ci allait prendre une autre ampleur. Elles furent cependant anonymes et leurs noms n'apparurent que lorsqu'elles étaient liées aux leaders de ces soulèvements. On note Ana de Tarma, elle-même leader d'un mouvement en 1757 ou Juana Moreno qui tua un corregidor⁴⁴⁶, mais surtout Micaela Bastidas qui était avec son époux Túpac Amaru, à l'origine de l'insurrection menée à partir de 1780 contre le pouvoir colonial. Etant une femme, cela était d'autant plus intolérable pour les Espagnols. On dit qu'elle était son lieutenant le plus proche et parfois son

⁴⁴³ SANCHEZ Jean-Pierre, « Les Amazones de L'Amérique du Sud » *Mythes et légendes de la conquête de l'Amérique*, Presses universitaires de Rennes, 1996, Rennes, [en ligne]. Disponible sur: <http://books.openedition.org/pur/47962>.

⁴⁴⁴ ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, «Los curacas costeños», 1999, p.293.

⁴⁴⁵ ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, «Los curacas costeños», 1999, pp.293-294; GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, Lima, p.93.

⁴⁴⁶ GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, Lima, p.134.

inspiratrice. Qualifiée de cruelle et de menaçante, ainsi que de génie plus intrépide et sanglant que son mari, elle le remplaçait lors de ses absences, pouvait donner des ordres et signer des décrets, communiquant avec d'autres conseillers, chefs et gouverneurs. Elle menait également elle-même certaines expéditions armées pour recruter des alliés⁴⁴⁷.

Enfin, nous pouvons effectuer une dernière remarque au sujet d'un certain syncrétisme entre les femmes guerrières et la religion catholique. En effet, certaines femmes andines furent sanctifiées et vénérées comme des Vierges, alors même qu'elles aient pu combattre et participer à la guerre et à la rébellion contre les Espagnols. Quel était donc l'objectif visé en les transformant en Vierge à qui dédier la foi ? On note comme exemple le fameux mythe de la Tirana, au Chili, qui raconte que lors de l'expédition de Diego de Almagro en 1535, Huillac Uma, dernier grand prêtre du Soleil qui devait l'accompagner, décida de fuir avec ses hommes et sa fille Huillac Ñusta, également prêtresse. Cependant, le père et la fille se séparèrent sur un désaccord, celle-ci ne voulant pas rejoindre la rébellion de Manco Inca. Nombreux incas dont des « *Wilkas* », capitaines expérimentés des anciennes armées impériales qui cherchaient la vengeance la suivirent et gagnèrent le bois de tamarugos dans la localité correspondant à l'actuelle Pica. Ils établirent la règle de tuer chaque Espagnol ou autochtone baptisé qui passerait par le territoire et comme elle n'avait jamais hésité à le faire, on commença à l'appeler la Tirana de Tamarugal. Cependant, après quatre années à diriger son armée grandissante et régner d'une main de fer sur sa forêt imprenable, luttant contre la domination étrangère, un européen du nom de Vasco de Almeida fut capturé et après des jours de discussion elle finit par tomber amoureuse et vouloir se baptiser. Les indigènes les surprirent et les tuèrent tous les deux. Une croix fut érigée sur le lieu de leur mort, et bien plus tard, entre 1540 et 1550, une église en l'honneur de Notre Dame la Virgen del Carmen de la Tirana⁴⁴⁸. Par ailleurs, des Vierges guerrières et même apocalyptiques se retrouvent également dans l'iconographie, notamment au XVIIIème siècle à Quito, dérogeant ainsi au modèle de la Vierge vêtue de blanc et de bleu et couronnée mais surtout pieuse,

⁴⁴⁷ GUARDIA, *Mujeres Peruanas*, 2013, Lima, p.143-145.

⁴⁴⁸ Departamento Educativo du Museo Histórico Nacional, « Fiesta de la Virgen del Carmen de la Tirana (16 de Julio) », Fiche *El Museo te Ayuda a hacer tus Tareas*, s.d, p.2, [en ligne]. Disponible sur : http://www.mhn.gob.cl/618/articulos-30049_archivo_18.pdf; Site Iglesia.cl, « La Virgen de La Tirana », s.d, [en ligne]. Disponible sur : <http://www.iglesia.cl/especiales/virgendelcarmen/tirana.html#Anchor-35882>.

douce, et bienveillante. Les plus connues, qui circulèrent à travers l'Amérique, sont celles du peintre Miguel de Santiago et du sculpteur Bernardo de Legarda⁴⁴⁹. Ils les représentèrent ailées (symboles de pureté), surplombant un globe ou une demi-lune, écrasant d'un de leur pieds un serpent, maintenu par des chaînes qu'elles tiennent dans leurs mains. Ces Vierges, combattant le mal et le péché, sont le symbole de l'opposition entre lumière et ombre, de la spiritualité merveilleuse et de l'animalité monstrueuse, de la pureté angélique et de l'impureté démoniaque, etc. Or, le serpent étant identifiable à l'*Amaru* de la cosmogonie inca, la victoire sur celui-ci représenterait la victoire et la salvation des populations indigènes idolâtres et païennes par la religion catholique⁴⁵⁰. Par la réutilisation des symboles andins importants comme les guerrières et leur adaptation au culte de la Vierge chrétienne apocalyptique, l'Eglise semble ainsi avoir adopté une stratégie pour mieux faire accepter l'imposition de la nouvelle religion.

⁴⁴⁹ Une illustration est disponible en Annexes.

⁴⁵⁰ BOURGUIGNON ROUGIER Claude, *Saint Michel et la Vierge contre l'Amaru*, Laboratoire ILCEA, Université Stendhal, s.d, Grenoble, [en ligne]. Disponible sur : https://www.academia.edu/18814294/Saint_Michel_et_la_Vierge_contre_lAmaru.

ANNEXES

I. **Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, 2009, pp.47-54 (Partie 1, liv. 1, chap. XV-XVIII) [1609].**

Capítulo XV: El origen de los Incas Reyes del Perú.

Viviendo o muriendo aquellas gentes de la manera que hemos visto, permitió Dios Nuestro Señor que de ellos mismos saliese un lucero del alba que en aquellas oscurísimas tinieblas les diese alguna noticia de la ley natural y de la urbanidad y respetos que los hombres debían tenerse unos a otros, y que los descendientes de aquél, procediendo de bien en mejor cultivasen aquellas fieras y las convirtiesen en hombres, haciéndoles capaces de razón y de cualquiera buena doctrina, para que cuando ese mismo Dios, sol de justicia, tuviese por bien de enviar la luz de sus divinos rayos a aquellos idólatras, los hallase, no tan salvajes, sino más dóciles para recibir la fe católica y la enseñanza y doctrina de nuestra Santa Madre Iglesia Romana, como después acá lo han recibido [...]

El Inca, como holgándose de haber oído las preguntas, por el gusto que recibía de dar cuenta de ellas, se volvió a mí (que ya otras muchas veces le había oído, mas ninguna con la atención que entonces) y me dijo:

—Sobrino, yo te las diré de muy buena gana; a ti te conviene oírlas y guardarlas en el corazón (es frase de ellos por decir en la memoria). Sabrás que en los siglos antiguos toda esta región de tierra que ves eran unos grandes montes y breñales, y las gentes en aquellos tiempos vivían como fieras y animales brutos, sin religión ni policía, sin pueblo ni casa, sin cultivar ni sembrar la tierra, sin vestir ni cubrir sus carnes, porque no sabían labrar algodón ni lana para hacer de vestir; vivían de dos en dos y de tres en tres, como acertaban a juntarse en las cuevas y resquicios de peñas y cavernas de la tierra. Comían, como bestias, yerbas del campo y raíces de árboles y la fruta inculca que ellos daban de suyo y carne humana. Cubrían sus carnes con hojas y cortezas de árboles y pieles de animales; otros andaban en cueros. En suma, vivían como venados y salvajinas, y aun en las mujeres se habían como los brutos, porque no supieron tenerlas propias y conocidas. [...]

Dijo el Inca: —Nuestro Padre el Sol, viendo los hombres tales como te he dicho, se apiadó y hubo lástima de ellos y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinasen en el conocimiento de Nuestro Padre el Sol, para que lo adorasen y tuviesen por su Dios y para que les diesen preceptos y leyes en que viviesen como hombres en razón y urbanidad, para que habitasen en casas y pueblos poblados, supiesen labrar las tierras, cultivar las plantas y mieses, criar los ganados y gozar de ellos y de los frutos de la tierra como hombres racionales y no como bestias. Con esta orden y mandato puso Nuestro Padre el Sol estos dos hijos suyos en la laguna Titicaca, que está ochenta leguas de aquí, y les dijo que fuesen por do quisiesen y, doquiera que parasen a comer o a dormir, procurasen hincar en el suelo una barrilla de oro de media vara en largo y dos dedos en grueso que les dio para señal y muestra, que, donde aquella barra se les hundiese con solo un golpe que con ella diesen en tierra, allí quería el Sol Nuestro Padre que parasen e hiciesen su asiento y corte. A lo último les dijo: "Cuando hayáis reducido esas gentes a nuestro servicio, los mantendréis en razón y justicia, con piedad, clemencia y mansedumbre, haciendo en todo oficio de padre piadoso para con sus hijos tiernos y amados, a imitación y semejanza mía, que a todo el mundo hago bien, que les doy mi luz y claridad para que vean y hagan sus haciendas y les caliento cuando han frío y crío sus pastos y sementeras, hago fructificar sus árboles y multiplico sus ganados, lluevo y sereno a sus tiempos y tengo cuidado de dar una vuelta cada día al mundo por ver las necesidades que en la tierra se ofrecen, para las proveer y socorrer como sustentador y bienhechor de las gentes. Quiero que vosotros imitéis este ejemplo como hijos míos, enviados a la tierra sólo para la doctrina y beneficio de esos hombres, que viven como bestias. Y desde luego os constituyo y nombro por Reyes y señores de todas las gentes que así doctrináredes con vuestras buenas razones, obras y gobierno". Habiendo declarado su voluntad Nuestro Padre el Sol a sus dos hijos, los despidió de sí. Ellos salieron de Titicaca y caminaron al septentrión, y por todo el camino, doquiera que paraban, tentaban hincar la barra de oro y nunca se les hundió. Así entraron en una venta o dormitorio pequeño, que está siete u ocho leguas al mediodía de esta ciudad, que hoy llaman Pacárec Tampu, que quiere decir venta o dormida que amanece. Púsole este nombre el Inca porque salió de aquella dormida al tiempo que amanecía. Es uno de los pueblos que este príncipe mandó poblar después, y sus moradores se jactan hoy grandemente del nombre, porque lo impuso nuestro Inca. De allí

llegaron él y su mujer, nuestra Reina, a este valle del Cozco, que entonces todo él estaba hecho montaña brava.

Capítulo XVI: La fundación del Cozco, ciudad imperial.

La primera parada que en este valle hicieron —dijo el Inca— fue en el cerro llamado Huanacauri, al mediodía de esta ciudad. Allí procuró hincar en tierra la barra de oro, la cual con mucha facilidad se les hundió al primer golpe que dieron con ella, que no la vieron más. Entonces dijo nuestro Inca a su hermana y mujer:

—"En este valle manda Nuestro Padre el Sol que paremos y hagamos nuestro asiento y morada para cumplir su voluntad. Por tanto, Reina y hermana, conviene que cada uno por su parte Vamos a convocar y atraer esta gente, para los doctrinar y hacer el bien que Nuestro Padre el Sol nos manda".

"Del cerro Huanacauri salieron nuestros primeros Reyes, cada uno por su parte, a convocar las gentes, y por ser aquel lugar el primero de que tenemos noticia que hubiesen hollado con sus pies por haber salido de allí a bien hacer a los hombres, teníamos hecho en él, como es notorio, un templo para adorar a Nuestro Padre el Sol, en memoria de esta merced y beneficio que hizo al mundo. El príncipe fue al septentrión y la princesa al mediodía. A todos los hombres y mujeres que hallaban por aquellos breñales les hablaban y decían cómo su padre el Sol los había enviado del cielo para que fuesen maestros y bienhechores de los moradores de toda aquella tierra, sacándoles de la vida ferina que tenían y mostrándoles a vivir como hombres, y que en cumplimiento de lo que el Sol, su padre, les había mandado, iban a los convocar y sacar de aquellos montes y malezas y reducirlos a morar en pueblos poblados y a darles para comer manjares de hombres y no de bestias. Estas cosas y otras semejantes dijeron nuestros Reyes a los primeros salvajes que por estas tierras y montes hallaron, los cuales, viendo aquellas dos personas vestidas y adornadas con los ornamentos que Nuestro Padre el Sol les había dado (hábito muy diferente del que ellos traían) y las orejas horadadas y tan abiertas como sus descendientes las traemos, y que en sus palabras y rostro mostraban ser hijos del Sol y que venían a los hombres para darles pueblos en que viviesen y mantenimientos que comiesen, maravillados por una parte de lo que veían y por otra aficionados de las promesas que les hacían, les dieron entero crédito a todo lo que les dijeron y los adoraron y reverenciaron como a hijos del Sol y obedecieron como a Reyes. Y convocándose los mismos salvajes, unos a otros y refiriendo las maravillas que habían visto y oído, se juntaron en gran número hombres y mujeres y salieron con nuestros Reyes para los seguir donde ellos quisiesen llevarlos.

"Nuestros príncipes, viendo la mucha gente que se les allegaba, dieron orden que unos se ocupasen en proveer de su comida campestre para todos, porque la hambre no los volviese a derramar por los montes; mandó que otros trabajasen en hacer chozas y casas, dando el Inca la traza cómo las habían de hacer. De esta manera se principió a poblar esta nuestra imperial ciudad, dividida en dos medios que llamaron Hanan Cozco, que, como sabes, quiere decir Cozco el alto, y Hurin Cozco, que es Cozco el bajo. Los que atrajo el Rey quiso que poblasen a Hanan Cozco, y por esto le llaman el alto, y los que convocó la Reina que poblasen a Hurin Cozco, y por eso le llamaron el bajo. Esta división de ciudad no fue para que los de la una mitad se aventajasen de la otra mitad en exenciones y preeminencias, sino que todos fuesen iguales como hermanos, hijos de un padre y de una madre. Sólo quiso el Inca que hubiese esta división de pueblo y diferencia de nombres alto y bajo para que quedase perpetua memoria de que a los unos había convocado el Rey y a los otros la Reina. Y mandó que entre ellos hubiese sola una diferencia y reconocimiento de superioridad: que los del Cozco alto fuesen respetados y tenidos como primogénitos, hermanos mayores, y los del bajo fuesen como hijos segundos; y en suma, fuesen como el brazo derecho y el izquierdo en cualquiera preeminencia de lugar y oficio, por haber sido los del alto atraídos por el varón y los del bajo por la hembra. A semejanza de esto hubo después esta misma división en todos los pueblos grandes o chicos de nuestro Imperio, que los dividieron por barrios o por linajes, diciendo Hanan ayllu y Hurin ayllu, que es el linaje alto y el bajo; Hanan suyu y Hurin suyu, que es el distrito alto y bajo.

"Juntamente, poblando la ciudad, enseñaba nuestro Inca a los indios varones los oficios pertenecientes a varón, como romper y cultivar la tierra y sembrar las mieses, semillas y legumbres que les mostró que eran de comer y provechosas, para lo cual les enseñó a hacer arados y los demás instrumentos necesarios y les dio orden y manera como sacasen acequias de los arroyos que corren por este valle del Cozco, hasta enseñarles a hacer el calzado que traemos. Por otra parte la Reina industriaba a las indias en los oficios mujeriles, a hilar y tejer algodón y lana y hacer de vestir para sí y para sus maridos e hijos: decíales cómo habían de hacer los demás oficios del servicio de casa. En suma, ninguna cosa de las que pertenecen a la vida humana dejaron nuestros príncipes de enseñar

a sus primeros vasallos, haciéndose el Inca Rey maestro de los varones y la Coya Reina maestra de las mujeres".

Capítulo XVIII: De fábulas históricas del origen de los Incas.

Otra fábula cuenta la gente común del Perú del origen de sus Reyes Incas, y son los indios que caen al mediodía del Cozco, que llaman Collasuyu, y los del poniente, que llaman Cuntisuyu. Dicen que pasado el diluvio, del cual no saben dar más razón de decir que lo hubo, ni se entiende si fue el general del tiempo de Noé o alguno otro particular, por lo cual dejaremos de decir lo que cuentan de él y de otras cosas semejantes que de la manera que las dicen más parecen sueños o fábulas mal ordenadas que sucesos históricos; dicen, pues, que cesadas las aguas se apareció un hombre en Tiahuanacu, que está al mediodía del Cozco, que fue tan poderoso que repartió el mundo en cuatro partes y las dio a cuatro hombres que llamó Reyes: el primero se llamó Manco Cápac y el segundo Colla y el tercero Tócat, y el cuarto Pinahua. Dicen que a Manco Cápac dio la parte septentrional y al Colla la parte meridional (de cuyo nombre se llamó después Colla aquella gran provincia); al tercero, llamado Tócat, dio la parte del levante, y al cuarto, que llaman Pinahua, la del poniente; y que les mandó fuese cada uno a su distrito y conquistase y gobernase la gente que hallase. Y no advierten a decir si el diluvio los había ahogado o si los indios habían resucitado para ser conquistados y doctrinados, y así es todo cuanto dicen de aquellos tiempos.

Dicen que de este repartimiento del mundo nació después el que hicieron los Incas de su reino, llamado Tahuantinsuyo. Dicen que el Manco Cápac fue hacia el norte y llegó al valle del Cozco y fundó aquella ciudad y sujetó los circunvecinos y los doctrinó. Y con estos principios dicen de Manco Cápac casi lo mismo que hemos dicho de él, y que los Reyes Incas descienden de él, y de los otros tres Reyes no saben decir qué fueron de ellos. Y de esta manera son todas las historias de aquella antigüedad, y no hay que espantarnos de que gente que no tuvo letras con que conservar la memoria de sus antiguallas trate de aquellos principios tan confusamente, pues los de la gentilidad del mundo viejo, con tener letras y ser tan curiosos en ellas, inventaron fábulas tan dignas de risa y más que estorbas, pues una de ellas es la de Pirra y Deucalión y otras que pudiéramos traer a cuenta. Y también se pueden cotejar las de la una gentilidad con las de la otra, que en muchos pedazos se remedan. Y asimismo tienen algo semejante a la historia de Noé, como algunos españoles han querido decir, según veremos luego. Lo que yo siento de este origen de los Incas diré al fin.

Otra manera del origen de los Incas cuentan semejante a la pasada, y éstos son los indios que viven al levante y al norte de la Ciudad del Cozco. Dicen que al principio del mundo salieron por unas ventanas de unas peñas que están cerca de la ciudad, en un puesto que llaman Paucartampu, cuatro hombres y cuatro mujeres, todos hermanos, y que salieron por la ventana de en medio, que ellas son tres, la cual llamaron ventana real. Por esta fábula aforraron aquella ventana por todas partes con grandes planchas de oro y muchas piedras preciosas. Las ventanas de los lados guarnecieron solamente con oro mas no con pedrería. Al primer hermano llaman Manco Cápac y a su mujer Mama Ocllo. Dicen que éste fundó la ciudad y que la llamó Cozco, que en la lengua particular de los Incas quiere decir ombligo, y que sujetó aquellas naciones y les enseñó a ser hombres, y que de éste descienden todos los Incas. Al segundo hermano llaman Ayar Cachi y al tercero Ayar Uchu y al cuarto Ayar Sauca. La dicción Ayar no tiene significado en la lengua general del Perú; en la particular de los Incas la debía de tener. Las otras dicciones son de la lengua general: cachi quiere decir sal, la que comemos, y uchu es el condimento que echan en sus guisados, que los españoles llaman pimienta, no tuvieron los indios del Perú otras especias. La otra dicción, sauca, quiere decir regocijo, contento y alegría. Apretando a los indios sobre qué se hicieron aquellos tres hermanos y hermanas de sus primeros Reyes, dicen mil disparates, y no hallando mejor salida, alegorizan la fábula, diciendo que por la sal, que es uno de los hombres, entienden la enseñanza que el Inca les hizo de la vida natural; por el pimienta, el gusto que de ella recibieron; y por el nombre regocijo entienden el contento y alegría con que después vivieron. Y aun esto lo dicen por tantos rodeos, tan sin orden y concierto, que más se saca por conjeturas de lo que querrán decir que por el discurso y orden de sus palabras. Sólo se afirman en que Manco Cápac fue el primer Rey y que de él descienden los demás Reyes.

De manera que por todas tres vías hacen principio y origen de los Incas a Manco Cápac, y de los otros tres hermanos no hacen mención, antes por la vía alegórica los deshacen y se quedan con sólo Manco Cápac, y parece ser así porque nunca después Rey alguno ni hombre de su linaje se llamó de aquellos nombres, ni ha habido nación que se preciase descender de ellos. Algunos españoles curiosos quieren decir, oyendo estos cuentos, que aquellos indios tuvieron noticia de la historia de Noé, de sus tres hijos, mujer y nueras, que fueron cuatro hombres y cuatro mujeres que Dios reservó del diluvio, que son los que dicen en la fábula, y que por la ventana del Arca de Noé

dijeron los indios la de Paucartampu, y que el hombre poderoso que la primera fábula dice que se apareció en Tiahuanacu, que dicen repartió el mundo en aquellos cuatro hombres, quieren los curiosos que sea Dios, que mandó a Noé y a sus tres hijos que poblasen el mundo. Otros pasos de la una fábula y de la otra quieren semejar a los de la Santa Historia, que les parece que se semejan. Yo no me entremeto en cosas tan hondas; digo llanamente las fábulas historiales que en mis niñeces oí a los míos; tómelas cada uno como quisiere y déles la alegoría que más le cuadrare.

A semejanza de las fábulas que hemos dicho de los Incas, inventan las demás naciones del Perú otra infinidad de ellas, del origen y principio de sus primeros padres, diferenciándose unos de otros, como las veremos en el discurso de la historia. Que no se tiene por honrado el indio que no descende de fuente, río o lago, aunque sea de la mar o de animales fieros, como el oso, león o tigre, o de águila o del ave que llaman cúntur, o de otras aves de rapiña, o de sierras, montes, riscos o cavernas, cada uno como se le antoja, para su mayor loa y blasón. Y para fábulas baste lo que se ha dicho.

II. Guamán Poma, *Primer Corónica y Buen Gobierno*, 2006, ff.80-84[1615].

TOCAI CAPAC, PRIMER INGA: La primera historia de los primer rrey Ynga que fue de los dichos legítimos dezendientes de Adán, Eua y multiplico de Nué, y de primer gente de Uari Uira Cocha Runa y de Uari Runa y de Purun Runa y de Auca Runa: Daquí salió Capac Ynga, Tocay Capac, Pinau Capac, primer Ynga, y se acabó esta generación y casta, y de las armas propias que ellos pintaron y se nombraron las más uerdaderas.

Cómo del primer coronista fue declarado hijo del sol, Yntip Churin: Primero dixo que era su padre el sol y su madre la luna y su ermano el luzero. Y su ydolo fue Uana Cauri, y adonde digeron que sallieron fue llamado Tanbo Toco y por otro nombre le llamó Pacari Tanbo. Todo lo dicho adoraron y sacrificaron. Pero el primer Ynga, Tocay Capac, no tubo ydolo ni serimonias; fue linpio de eso hasta que comensó a rreynar su madre y muger de Mango Capac Ynga y su casta. Fueron de los amaros y serpientes, que todo lo demás es coza de burla lo que dizen y pintan de los dichos Yngas.

Estos dichos Yngas se acauaron y comensó a rreynar Mango Capac Ynga: Que este dicho Ynga desde Uari Uira Cocha Runa y de Uari Runa y de Puron Runay de Auca Runa no tubo pueblo ni tierra ni chacara [sementera] ni fortaleza ni casta ni parientes antigualla, pacarimoc, Manco Capac para conoser ci fue de los hijos de los yndios primeros de Uari Uira Cocha Runa que desendió de Adán y de Noé del tiempo del [di]lluio, que fuese de la casta de grandes de capac apo [señor poderoso], cino dixo que era hijo del sol.

El dicho primer Ynga Mango Capac no tubo padre conocido; por eso le digeron hijo del sol, Yntip Churin, Quillap Uauan [lit. hijo del sol, hijo de la luna]. Pero de uerdad fue su madre Mama Uaco. Esta dicha muger dizen que fue gran fingedora, ydúlatra, hichesera, el qual hablaua con los demonios del ynfierno y hazía serimonias y hecheserías. Y ací hazía hablar piedras y peñas y palos y zeros y lagunas porque le rrespondía los demonios. Y ací esta dicha señora fue primer enbentadora las dichas uacas ydolos y hecheserías, encantamientos, y con ello les engañó a los dichos yndios. Primero fue engañado del Cuzco y trayía engañado y sugeto, como los yndios lo uiesen como cosa de milag[r]o que una muger hablase con piedras y peñas y serros. Y ací fue obedecida y seruida esta dicha señora Mama Uaco, y ací le llamaron Coya y rreyna del Cuzco. Dizen que se echaua con los hombres que ella quería de todo el pueblo, como este engañó andaua muchos años, según cuentan los dichos muy biejos yndios.

Questa dicha Mama fue llamado primero “mama” quando entró a ser señora: Se llamó Mama Uaco después que se cazó con su hijo y entró a ser señora y rreyna. Se llamó Mama Uaco, Coya y supu por suerte del demonio questaua enpreñada un hijo y que el demonio le enseñó que pariese el dicho niño y que no lo mostrase a la gente y que lo diese a una ama llamada Pillco Ziza. Que le mandó que lo lleuasen al agugero llamado Tanbo Toco, que dallí lo sacasen de tiempo de dos años y que lo diesen mantenimiento y que lo publicase que auía de salir de Pacari Tanbo un Capac Apo Ynga rrey [señor poderoso Inka] llamado Mango Capac Ynga, hijo del sol y de su muger la luna y ermano de luzero. Y su dios auía de ser Uana Cauri, queste rrey auía de mandar la tierra y auía de ser Capac Apo Ynga como ellos. Que ací lo declarauan y mandauan las dichas guaca bilcas [sobrenaturales] que son los demonios en el Cuzco.

Que el dicho Ynga no tubo tierra ni pueblo que aya parecido ni auer parecido padre ni casta. Dizen que la madre fue mundana y encantadora, la primera que comensó a seruir y tratar a los demonios. Y acá que como puede hazer hijo el sol y la luna de treze grados de cielo questá en lo más alto del cielo es mentira y no le uenia por derecho de Dios ni de la justicia el ser rrey el rreyno y dize que es amaro, serpiente y demonio, no le viene el derecho de ser señor y rrey como lo escriuen.

Lo primero, porque no tubo tierra ni casa antiquícima para ser rrey; lo segundo, fue hijo del demonio, enemigo de Dios y de los hombres, mala serpiente, amaro. Lo tercero, de dezir que es hijo del sol y de la luna es mentira. Lo quarto, de nazer cin padre y la madre fue [[mundana, primer hichesera]], la mayor y maystra criada de los demonios; no le uenia casta ni onrra ni se puede pintar por hombre de todas las generaciones del mundo. No se halla aun que sea saluage animal ser hijo del demonio que es amaro, serpiente.

[...] Dizen que ellos binieron de la laguna de Titicaca y de Tiauanaco y que entraron en Tanbo Toco y dallí salieron ocho hermanos Yngas, quatro uarones: el primero, Uana Cauri Ynga; el segundo, Cuzco Uanca Ynga; el tercero, Mango Capac Ynga; el quarto, Tupa Ayar Cachi Ynga. Y las quatro ermanas: El primero, Tupa Uaco, nusta [princesa]; el segundo, Mama Cora, nusta; el tercero, Curi Oclo, nusta; el quarto, Ypa Uaco, nusta.

Estos ocho hermanos salieron de Pacari Tanbo y fueron a su ydolo uaca de Uana Cauri, beniendo de Collau [a] la ciudad del Cuzco. Primero fue llamado Aca Mama, después fue llamado Cuzco. Y ancí mandó el Ynga que adorasen y sacrificasen a sus pacaricos [lugar de origen] y uacas de los serros y cueuas, peñas.

Que todos los que tienen orexas se llaman yngas, pero no son perfetos, cino son yndios pobres y gente uaja ni son caualleros, cino picheros. Destos dichos que tienen orexas, sólo uno fue rrey Ynga primero, Mango Capac. Por eso le nombró capac [poderoso]; que dezir ynga es común, no es rrey, cino capac apo quiere dezir rrey. Y acá fue primero el Ynga Mango Capac, el segundo, Anta ynga, Caca Guaroc ynga, Quiuar ynga, Masca ynga, [...]

III. Múrua, *Historia General del Pirú*, 1987, livre 1, chap II-IV [1616].

Capítulo II Del principio y origen de los yngas y de dónde salieron

Varias y diversas cosas y graciosas fábulas cuentan los indios del aparecimiento de los primeros yngas y de la manera con que entraron en la ciudad del Cuzco y la conquistaron y poblaron, sin que en este caso pueda haber cosa cierta ni determinada. La más general y común opinión y más recibida entre ellos es que el primer Inga se llamó Manco Capac, aunque también a éste algunos le hacen el último de los hermanos Ingas. Pero sea lo que fuere, yo seguiré en esta historia aquello que con más probabilidad he podido sacar y averiguar.

Dicen los indios que cuando con el diluvio se acabó la gente y que del pueblo de Pacaritambo, cinco leguas del Cuzco, de una cueva por una ventana salieron y procedieron los Ingas y que eran cuatro hermanos, el mayor llamado Manco Capac, Ayarcache, Ayarauca, Ayarhuchu. Y cuatro hermanas: Mamahuaco, ésta fue muy varonil, y peleó, y conquistó algunos indios; Mamacora. Mamaoclo, y Mamatabua. También cuentan algunos indios antiguos que de la gran laguna de Titicaca, que está en la provincia del Collao, vinieron hasta esta cueva de Pacaritambo, unos indios, e indias, todos hermanos, gentiles hombres y valerosos, y que traían las orejas moradas, y en los agujeros pedazos de oro. Uno de los cuales fue Manco Capac. Cualquiera de estas opiniones se puede seguir en el aparecimiento de los Ingas, pues no es razón para creer más la una que la otra, siendo todo fabuloso. Vinieron, pues, estos hermanos y hermanas desde Pacaritambo de noche, y llegados al pueblo de Pachete, allí miraron de una parte a otra, por hallar buena tierra para poblar, y no satisfaciéndose, se volvieron por el mismo camino y llegaron a Guayna Cancha, y allí se juntó Manco Capac con su hermana Mama Oclo, aunque otros dicen que con Mamahuaco, otra hermana. Y viniendo en el camino vieron que la hermana estaba preñada y entre ellos hicieron inquisición, diciendo ¿cuál de nosotros ha hecho esta maldad? Sabida la verdad, llegaron a Tambuquí, a do nació Cinchiroca, de lo cual se holgaron y dieron gracia al Hacedor y al Sol, y pasaron hasta Chasquito. Allí acordaron todos que Ayarauca, su hermano, que era el más atrevido dellos, volviese a Pacaritambo a la cueva donde habían salido y allí lo encerrasen. Llamándole, dijeron: ya sabéis, hermano, que dejamos ciertos vasos de oro, llamados topacusi, y cierta semilla en la cueva de donde salimos; es menester que vayáis allá por ello, para que juntemos con ellos gente y seamos señores. El

Ayarauca lo rehusó y dijo que no quería, a lo cual le dijo Mamahuaco que tuviese vergüenza siendo mozo tan atrevido, no querer volver por aquellas reliquias, y así, avergonzado, dijo que sí, y fue con él un criado suyo llamado Tambo Chacai. Llegado a la cueva Ayarauca, entró a sacar los vasos que le habían dicho que trajese, y mientras él estaba buscando dentro de la cueva, el Tambo Chacai cerró la puerta con una piedra grande, porque así se lo habían mandado los hermanos. Y Ayarauca se quedó dentro, y empezó a dar grandes gritos, pretendiendo salir, y con las voces que daba y mucha fuerza que ponía, tembló aquel cerro y se abrió por muchas partes, y el Tambo Chacai se sentó encima de la piedra, con que había cerrado la puerta, y el Ayarauca le dijo desde lo interior de la cueva: vos, traidor, pensáis volver allá con estas nuevas: vos quedaréis ahí como yo aquí dentro, y así quedó el Tambo Chacai convertido en piedra, y hasta hoy está la señal allí. La causa porque hicieron los demás hermanos volver a este Ayarauca y encerrarlo en la cueva dicen una invención y fábula ridícula, porque al tiempo que caminaban venían tirando piedras y derribando los cerros, y por ser tan valiente no osaron llevarlo consigo, porque llegando a donde hubiese gente no se atreviese a hacer alguna demasía y por él los matasen a todos, y de allí se partieron y llegaron al cerro que ahora llaman Huanacauri. Y vieron un Arco del Cielo, que era tiempo de aguas, y el un pie estaba fijado en el cerro, y como lo viesen una mañana al alborear, de lejos, dijeron los unos a los otros: veis aquel Arco, y todos respondieron que sí, y dijo Manco Capac, el mayor: buena señal es aquélla, que ya no se acabará el mundo por agua; vamos allá y desde allí veremos a donde hemos de fundar nuestro pueblo, y echaron suertes qué harían, y en ellas supieron cómo era buena llegar a aquel cerro a ver lo que había y qué tierra se parecía de allí, y viniendo caminando hacia el cerro, de lejos vieron una huaca, bulto de persona, que estaba asentado, y el arco llegaba a los pies de la huaca. Era esta huaca de un poblezuelo llamado Sano, que estaba a una legua pequeña, de allí llamase la huaca Chimpo y Cahua, y entraron en consulta y trataron que sería bueno cogerlo y que si no lo tomaban, que no tenían ningún remedio, y yendo a ello, Ayarcache, así como llegó a la huaca se asentó sobre ella y le dijo: ¿qué hacéis, hermano? estemos juntos, y la huaca volvió la cabeza a conocer quién era, y como lo tenían oprimido, no lo pudo ver bien, y queriéndose desviar, no pudo, porque se le quedaron las plantas de los pies pegados a las espaldas de la huaca. Los hermanos, entendiéndolo que ya estaba preso, fueron corriendo a ayudarlo, y des que así se vio les dijo, cuando llegaron: mala obra me habéis hecho, que ya no puedo ir con vosotros; ya quedo apartado de vuestra compañía y sé que habéis de ser grandes señores. Lo que os ruego es que en todas vuestras fiestas y sacrificios os acordéis de mí y que sea yo el primero que reciba vuestras ofrendas, pues me quedo aquí, y cuando hicierdes Guarachico a vuestros hijos como a su padre que acá por todos queda, sea yo adorado dellos; y así quedó Ayarcache hecho piedra y le pusieron por nombre Guanacauri, y los hermanos, muy tristes, se volvieron la cuesta abajo y llegaron a un sitio que está a los pies del cerro Huanacauri, llamado Matahua, y allí horadaron las orejas a Sinchiroca, que es el Huarachico, y lloraron la dejada de su hermano y dijeron: Oh, si nuestros hermanos vieran este ynfante, cómo se holgaran con él, y comenzaron a llorar, y allí se inventó el llanto de los muertos y las ceremonias con que se lloran, tomando para ello el Phrasis y de las palomas, y allí inventaron las ceremonias de los raimis quico chico y rutu chico y la fiesta del ayuscai, que todo se declarara en su lugar.

Capítulo III Cómo Manco Capac armó caballero a su hijo Sinchiroca y entró por fuerza en el Cuzco y se enseñoreó dél

Habiendo estado Manco Capac con su hermano y hermana e hijo de Matahua mucho tiempo, Mamahuaco, su hermana, aunque otros dijeron ser su mujer, tiró dos varas de oro hacia el Cuzco, de las cuales una llegó a Colcapampa, que hay espacio de dos tiros de arcabuz, y no hincó bien, y la otra llegó a Huanaipata, que es abajo del Arco que sale a S. Sebastián desde donde se tiró esta vara hasta allí hay tres cuartos de legua, y asentó bien y quedó hincada en el suelo, y tuvieronlo por buena señal, y allí en Matahua, que es una legua del Cuzco, armaron caballero a Sinchiroca y le dieron el topayauri, que es a manera de cetro, el cual era de oro, que era insignia que se daba a los que habían de ser señores de yngas. Allí Sinchiroca engendró a Manco Sapaca en Mama Coca, hija de su tía Huamán, del pueblo de Saño, y de allí vinieron caminando hacia el Cuzco, y llegaron a Colcapampa, donde llegó la primera vara, y tomando tierra en las manos y visto que no era buena para sembrar, pasaron adelante hasta Guaman, Tianca y Huanaypata a donde había llegado la postrera vara, y viendo que había hincado bien y ser la tierra buena y fértil, sembraron en ella. Y entonces en el Cuzco, que se llamaba Acamama, estaban poblados indios lares, poques y guallas, gente baja, pobre y miserable, y prendieron a uno destos poques o guallas y lo mataron, y sacaron los bofes y los soplaron, trayendo las bocas ensangrentadas, se vinieron hacia el pueblo de los guallas.

Los huallas, viéndolos, se huyeron pensando que era gente que comía carne humana, y caminando los ingas llegaron adonde estaba el arco junto del cual pasaba un arroyo pequeño, y allí

les salió Copa Limaita, que era señor natural del Cuzco, a resistirles la entrada, y viendo la dificultad los ingas se volvieron a Guaynapata, que quiere decir cosa preciada, y de lo que habían sembrado, como era la tierra y tan buena y dispuesta, dio grandísima abundancia de maíz, que hasta lo alto de la caña había mazorcas. Entrando en consulta, se determinaron de nuevo de entrar en el Cuzco, por fuerza, y al fin, mediante su valor e industria, se apoderaron del y de la persona de Copa Limayta, el cual viéndose preso, temeroso de que le matarían, les dijo que les daría sus tierras y haría cesión de lo que allí poseía, y así lo soltaron. Y como vio que ya no tenía remedio de echarlos de su tierra y que era gente belicosa, varonil y de industria, dejó su casa, tierra y familia a Mama Huaco, mujer de Manco Capac, y díjoles: yo me voy, y adonde viéredes que hay mucha nieve, diréis: allí está, y así se fue do nunca más pareció ni supieron del. Entonces Manco Capac y Mama Huaco, su mujer, Sinchiroca y Manco Sapac poblaron la ciudad del Cuzco, y en Curicancha, donde ahora es el convento de Santo Domingo, levantaron un templo dedicado al sol, y allí empezó Manco Capac, como primer Rey y Señor, a dar culto y religión a los yndios, aunque no con la perfección que después le tuvieron. Y habiendo gobernado muchos años, murió dejando por su sucesor y heredero a Sinchiroca, su hijo, y de Mama Huaco, su mujer y hermana, y otra hija llamada Chimpucoya y otro hijo bastardo llamado Pachacuti.

Otros ponen la entrada deste valeroso Manco Capac en el Cuzco de diferente manera y traza, diciendo que habiendo venido con sus hermanos, hijo y mujer, hizo estirar dos planchas de oro muy delgadas, y poniéndose una en los pechos y otra en las espaldas y una diadema, que los indios llaman canipo, en la cabeza, envió al Cuzco a un yndio diciendo que era hijo del sol, y que le recibiesen y obedeciesen por tal y por señor della, y que para que ellos lo viesen se mostraría en un cerro alto, donde salió y fue visto de los indios poques naturales del Cuzco en la cumbre del cerro pasearse, y como los rayos del sol hiriesen en las planchas y diadema, resplandecieron y daban de sí gran luz y claridad, y viéndolo los indios, atemorizados, lo tuvieron por hijo del sol y cosa divina y así le obedecieron y recibieron por señor absoluto, dándole la obediencia y ofreciéndole innumerables riquezas y tesoros y todo cuanto quiso, con lo cual se hizo rico y poderoso, y salió después a conquistar algunos pueblos cercanos que no le obedecían. Sea la verdad la una o la otra, entrambas opiniones se tratan y confieren entre los indios, y ellos le dan crédito como cosa que creen que sucedió así, no hay ni se sabe otro origen, principios ni fundamento del señorío de los yngas que fundaron la gran ciudad del Cuzco, cabeza de estos reinos, y los conquistaron y gobernaron, sino este que aquí se ha puesto, porque ellos no tuvieron letras ni las conocieron, ni historias más de sus quipos, que son cordeles donde con nudos asientan y ponen por memoria todas las cosas que quieren, de los cuales consta lo que digo y diré en todo el discurso de esta historia. La salida de los hermanos de la cueva y la invención de Manco Capac de hacerse adorar con la traza de las planchas de plata se verá en la figura siguiente.

CAPÍTULO IV De la Coya Mama Huaco, mujer de Manco Capac, y de su gobierno

[...] Esta coya y señora Mama Huaco fue mujer de gran valor, entendimiento y discreción, y a ella atribuyeron algunos la muerte del indio Poques, que dijimos haber muerto a la entrada del Cuzco y sacádole los bofes y, habiéndolos soplado, entró dentro causando horror y espanto a los moradores de aquel asiento. Fue como dicho es mujer y hermana de Manco Capac, primer ynga y señor desta tierra, y pudo ser que entre ellos el matrimonio con sus hermanas carnales no se abominase ni huyese, pareciéndole cosa lícita y permitida, o fue que como reyes y poderosos les pareció que todo les era lícito y justo que como a tales nada les era prohibido. O fue que como sensuales y dados al vicio y deshonestidad de la carne, vencidos y atropellados della hiciesen ley para tapar y encubrir sus faltas y vicios, y así se estableció y ordenó entre ellos que la verdadera y legítima mujer que fuese del inga y señor había de ser su hermana, y el hijo o hijos desta eran los que le sucedían en el Reyno y señorío universal y así fue prosiguiendo esta costumbre y abuso. Y así Mama Huaco, legítima mujer de Manco Capac, de la cual sería nunca acabar querer decir aquí la grandeza y bárbara Magestad del servicio, riqueza y adorno de su casa, fue hermosísima aunque algo morena, lo cual en general sucedió a todas las Coyas y ñustas de esta casa. [...] Fue mujer de gran autoridad y para hablalla los indios e indias se hincaban de rodillas ante ella y entraban haciendo infinitas ceremonias. Tuvo en ella Manco Capac, su hermano y marido, dos hijos: Sinchiroca y Chimpu Coya, como ya dijimos.

IV. **Betanzos, Suma y Narración de los incas, 1880, pp.11-16** (chap. III-IV) [1551].

CAP. III.—En que trata del sitio y manera en (así) que tenia el lugar do ora dicen y llaman la gran ciudad del Cuzco, y del producimiento de los Orejones y según que ellos tienen que producieron y salieron de cierta cueva.

EN el lugar y sitio que hoy dicen y llaman la gran ciudad del Cuzco, en la provincia del Perú, en los tiempos antiguos, antes que en él hobiese Señores Orejones, Incas, Capaccuna, que ellos dicen reyes, habia un pueblo pequeño de hasta treinta casas pequeñas pajizas y muy ruines, y en ellas habia treinta indios, y el Señor y cacique de este pueblo se decia Alcaviza; y lo demás dentorno deste pueblo pequeño, era una ciénega de junco, [y] yerba cortadera, la cual ciénega causaban los manantiales de agua que de la sierra y lugar do agora es la fortaleza salían; y esta ciénega era y se hacia en el lugar do agora es la plaza y las casas del marqués don Francisco Pizarro, que después esta ciudad ganó; y lo mismo era en el sitio de las casas del comendador Hernando Pizarro; y asimismo era ciénega el lugar y sitio do es en esta ciudad, de la parte del arroyo que por medio della pasa, el mercado ó tiánguez, plaza de contratación de los mismos naturales indios. Al cual pueblo llamaban los moradores del desde su antigüedad Cozco; y lo que quiere decir este nombre Cozco no lo saben declarar, mas de decir que así se nombraba antiguamente.

Y viviendo y residiendo en este pueblo Alcaviza, abrió la tierra una cueva siete leguas deste pueblo, do llaman hoy Pacaritambo, que dice Casa de productmiento; y esta cueva tenia la salida della quanto un hombre podía caber saliendo ó entrando á gatas; de la cual cueva, luego que se abrió, salieron cuatro hombres con sus mujeres, saliendo en esta manera. Salió primero el que se llamó Ayar Cache y su mujer con él, que se llamó Mama Guaco; y tras éste salió otro que se llamó Ayar Oche, y tras él su mujer, que se llamó Cura; y tras éste salió otro que se llamó Ayar Auca, y su mujer, que se llamó Ragua Ocllo; y tras éstos salió otro que se llamó Ayar Mango, á quien después llamaron Mango Capac, que quiere decir el rey Mango; y tras éste salió su mujer que llamaron Mama Ocllo; los cuales sacaron en sus manos, de dentro de la cueva, unas alabardas de oro, y ellos salieron vestidos de unas vestiduras de lana fina tejida con oro fino, y á los cuellos sacaron unas bolsas, así mismo de lana y oro, muy labradas, en las cuales bolsas sacaron unas hondas de niervos. Y las mujeres salieron asimismo vestidas muy ricamente, con unas mantas y fajas, que ellos llaman chumbis, muy labradas de oro, y con los prendedores de oro muy fino, los cuales son unos alfileres largos de dos palmos que ellos llaman topos; y así mismo sacaron estas mujeres el servicio con que habian de servir y guisar de comer á sus maridos, como son ollas y cántaros pequeños, y platos y escudillas y vasos para beber, todo de oro fino. Los cuales, como fuesen de allí hasta un cerro questá legua y media del Cozco, Guanacaure, y descendieron de allí, á las espaldas deste cerro, á un valle pequeño que en él se hace, donde como fuesen allí, sembraron unas tierras de papas, comida destos indios, y subiendo un día al cerro Guanacaure para de allí mirar y devisar donde fuese mejor asiento y sitio para poblar; y siendo ya encima del cerro, Ayar Cache, que fué el primero que salió de la cueva, sacó una honda y puso en ella una piedra y tiróla á un cerro alto, y del golpe que dio, derribó el cerro y hizo en él una quebrada; y ansímismo tiró otras tres piedras, y hizo de cada una una quebrada grande en los cerros altos; los cuales tiros eran y son, desde donde los tiró hasta donde el golpe hicieron, según que ellos lo fantasean, espacio de legua y media y de una legua.

Y viendo estos tiros de honda los otros tres sus compañeros, paráronse á pensar en la fortaleza deste Ayar Cache, y apartáronse de allí un poco aparte, y ordenaron de dar manera como aquel Ayar Cache se echase de su compañía, porque les páresela que era hombre de grandes fuerzas y valerosidad, y que los mandaría y sujetaria andando el tiempo, y acordaron de tornar desde allí á las cuevas donde habian salido; y porquellos al salir habían dejado muchas riquezas de oro y ropa y del más servicio dentro de la cueva, ordenaron, sobre cautela, que tenían necesidad deste servicio, que volviere á lo sacar Ayar Cache; el cual dijo que le placia, y siendo ya á la puerta de la cueva, Ayar Cache entró agatado, bien así como habia salido, que no podían entrar menos; y como le viesen los demás dentro, tomaron una gran losa, y cerráronle la salida y puerta por do entró; y luego, con mucha piedra y mezcla, hicieron á ésta en toda [entrada?] una gruesa pared, de manera que cuando volviere á salir, no pudiese y se quedase allá. Y esto acabado, estuviéronse allí hasta que dende á cierto rato oyeron cómo daba golpes en la losa de dentro Ayar Cache, y viendo los compañeros que no podia salir, tornáronse al asiento de Guanacaure, donde estuvieron los tres juntos un año y las cuatro mujeres con ellos; y la mujer de Ayar Cache, que ya era quedado en la cueva, diéronla á Ayar Mango, para que le sirviese.

CAP. IV. — En que trata cómo Ayar Mango se descendió de los altos de Guanacaure a vivir á otra quebrada, donde, después de cierto tiempo, de allí se pasó á vivir á la ciudad del Cuzco, en compañía de Alcaviza, dejando en el cerro Guanacaure á su compañero Ayar Oche hecho ídolo, como por la historia más largo lo contará.

Y el año cumplido que allí estuvieron, pareciéndoles que aquel sitio no era cual les convenia, pasáronse de allí media legua más hacia el Cuzco, á otra quebrada, que estuvieron otro año, y desde encima de los cerros desta quebrada, la cual se llama Matagua, miraban el valle del Cuzco y el pueblo que tenia poblado Alcaviza, y pareciéoles que era buen sitio aquel do estaba poblado aquel pueblo de Alcaviza; y descendidos que fueron al sitio y ranchería que tenían, entraron en su acuerdo, y pareciéoles que el uno dellos se quedase en el cerro de Guanacaure hecho ídolo, é que los que quedaban, fuesen á poblar con los que vivían en aquel pueblo y que adorasen á éste que así quedase hecho ídolo, y que hablase con el sol, su padre, que los guardase y aumentase y diese hijos, y los inviase buenos temporales. Y luego se levantó en pié Ayar Oche y mostró unas alas grandes y dijo quéel habia de ser el que quedase allí en el cerro de Guanacaure por ídolo, para hablar con el sol su padre. Y luego subieron el cerro arriba, y siendo ya en el sitio do habia de quedar hecho ídolo, dio un vuelo hacia el cielo el Ayar Oche, tan altó, que no lo devisaron; y tornóse allí, y díjole á Ayar Mango, que de allí se nombrase Mango Capac, porque él venia de donde el sol estaba, y que así lo mandaba el sol que se nombrase; y que se descendiese de allí y se fuese al pueblo que habian visto y que le seria fecha buena compañía por los moradores del pueblo; y que poblase allí; y que su mujer Cura, que se la daba para que le sirviese, y quéel llevase consigo á su compañero Ayar Auca.

Y acabado de decir esto por el ídolo Ayar Oche, tornóse piedra así como estaba, con sus alas, y luego se descendió Mango Capac y Ayar Auca á su ranchería; y descendidos que fueron, vinieron donde el ídolo estaba muchos indios de un pueblo de allí cercano, y como vieron el ídolo hecho piedra, que le habian visto cuando el vuelo dio en lo alto, tiráronle una piedra y desta piedra le quebraron al ídolo una ala; de donde, como ya le hubiesen quebrado una ala, no pudo volar ya más; y como le viesen hecho piedra, no le hicieron más enojo.

Y volviéndose estos indios que esto hicieron así á su pueblo, Mango Capac y su compañero Ayar Auca salieron de sus rancherías, llevando consigo sus cuatro mujeres ya nombradas, y caminaron para el pueblo de el Cozco, donde estaba Alcaviza. Y antes que llegasen al pueblo, dos tiros de arcabuz, estaba poblado un pueblo pequeño, en el cual pueblo habia coca y ají; y la mujer de Ayar Oche, el que se perdió en la cueva, llamada Mama Guaco, dio á un indio de los deste pueblo de coca un golpe con unos ayillos y matóle y abrióle de pronto y sacóle los bofes y el corazón, y á vista de los demás del pueblo, hinchó los bofes soplándolos; y visto por los indios del pueblo aquel caso, tuvieron gran temor, é con el miedo que habían tomado, luego en aquella hora se fueron huyendo al valle que llaman el dia de hoy Gualla, de donde han procedido los indios que el dia de hoy benefician la coca de Gualla. Y esto hecho, pasaron adelante Mango Capac y su gente, y hablaron con Alcaviza, diciéndole que el sol los inviaba á que poblasen con él allí en aquel pueblo del Cozco; y el Alcaviza, como le viesse tan bien aderezado á él y á su compañía, y las alabardas de oro que en las manos traían, y el demás servicio de oro, entendió que era así y que eran hijos del sol, y díjoles que poblasen donde mejor les paresciese. Y el Mango Capac agradecióselo, y pareciéndole bien el sitio y asiento do agora es en esta ciudad del Cuzco la casa y convento de Santo Domingo, que antes solia ser la Casa del Sol, como adelante la historia lo dirá, hizo allí el Mango Capac y su compañero, y con el ayuda de las cuatro mujeres, una casa, sin consentir que gente Alcaviza les ayudase, aunque los querian ayudar; en la cual casa se metieron ellos dos y sus cuatro mujeres. Y esto hecho, dende á cierto tiempo el Mango Capac y su compañero con sus cuatro mujeres, sembraron unas tierras de maiz, la cual semilla de maiz dicen haber sacado ellos de la cueva, á la cual cueva nombró este Señor Mango Capac, Pacarictambo, que dice, Casa de producimiento; porque, como ya habéis oido, dicen que salieron de aquella cueva. Su sementera hecha, holgábanse y regocijábanse Mango Capac y Alcaviza en buena amistad y en contentamiento.

V. Sarmiento de Gamboa, *Historia Índica*, 2018, pp.141-162 (Partie 2, chap. IX-XII) [1572].

Capítulo IX: Cómo los incas se movieron a tiranizar las tierras de las behetrías

Sabido como en las antiguas edades toda esta tierra era behetría, es necesario decir, cómo los incas empezaron su tiranía. Aunque todos vivían en simple libertad, sin reconocer señor, siempre había entre ellos algunos valientes que, aspirando a mayoría, hacían violencias a sus patrias y otros extranjeros por sujetarlos y traerlos a su obediencia y ponerlos debajo de su mando, para servirse de ellos y hacerlos tributarios. Y así salían bandas de unas regiones e iban a otras a hacer guerrerías y robos y muertes y usurpar las tierras de los otros.

Y como esto[s] anduviesen en muchas partes y por muchas naciones, procurando cada uno de sujetar a su vecino, sucedió que 6 leguas del valle del Cuzco, en un asiento [al cual] nombran Pacariqtambo, hubo cuatro hombres y cuatro hermanas de feroces bríos y mal intencionados, aunque de altos pensamientos. Estos como fuesen de más habilidad que los otros y entendiesen la pusilanimidad de los naturales de aquellas comarcas y su facilidad en creer cualquiera cosa que con alguna autoridad o fuerza se les proponga, concibieron en sí, que podrían enseñorearse de muchas tierras con fuerzas y embaimientos. Y así se juntaron todos los ocho hermanos, cuatro hombres y cuatro mujeres, y trataron el modo que tendrían para tiranizar las otras gentes fuera del asiento, donde ellos estaban, y propusieron de acometer tal hecho con violencia. Y entendiendo, que la generalidad de estos naturales es ignorante, y con facilidad creen lo que se les dice, mayormente si se les propone con alguna aspereza, rigor y autoridad, contra lo cual no tiene réplica ni resistencia, porque son de natural tímidos, y para ser tenidos y temidos, fingieron ciertas fábulas de su nacimiento, diciendo, que ellos eran hijos del Viracocha Pachayachachi, su criador, y que habían salido de unas ventanas para mandar a los demás. Y como eran feroces, se hicieron creer, temer, y tener por más que hombres y aun adorarse por dioses. Y así introdujeron la religión que quisieron. Y el orden y [la] fábula que de este principio cuentan es la siguiente.

Capítulo X: Fábula del origen de los incas del Cuzco

Cuentan y afirman generalmente todos los naturales indios de esta tierra, que los incas capa[c]s procedieron de esta manera. Seis leguas del Cuzco al sudoeste por el camino, que los hicieron, está un asiento llamado Pacariqtambo, que quiere decir casa de producción, en el cual es un cerro llamado Tambotoco, que significa casa de ventanas. Y esto es cierto, en este cerro son tres ventanas, la una llamada Marastoco y la otra Sutictoco, y la que está en medio de estas dos se llama Capactoco, que quiere decir ventana rica, porque dicen que estaba guarnecida de oro y otras riquezas. De la ventana Marastoco salieron sin generación de padres una nación de indios llamados maras, y ahora hay de ellos en el Cuzco. De la ventana Sutictoco salieron unos indios llamados tambos que poblaron a la redonda del mismo cerro, y en el Cuzco ahora hay de este linaje. De la ventana mayor, Cápac, salieron cuatro hombres y cuatro mujeres, que se llamaron hermanos. A estos no se les conoció padre ni madre, más del que dicen, que salieron y fueron producidos de la dicha ventana por mandado del Ticci Viracocha, y ellos mismos decían de sí, que el Viracocha los había criado para ser señores. Y así tomaron por esta causa este nombre inca, que es lo mismo que decir señor. Y porque salieron de la ventana Cápac tomaron por sobrenombre cápac, que quiere decir rico; aunque después usaron de este término para denotar con él al señor príncipe de muchos.

Los nombres de los ocho hermanos son estos: el mayor de los hombres y de más autoridad se llamó Manco Cápac, el segundo Ayar Auca, el tercero Ayar Cache, el cuarto Ayar Ucho. De las mujeres la más anciana se llamó Mama Oello, la segunda Mama Guaco, la tercera Mama Ipacura, o como otros dicen, Mama Cura,[y] la cuarta Mama Raua.

Estos ocho hermanos llamados incas dijeron: “Pues somos nacidos fuertes y sabios y con las gentes, que aquí juntaremos, seremos poderosos, salgamos de este asiento y vamos a buscar tierras fértiles, y donde las hallaremos, sujetemos las gentes, que allí estuvieren, y tomémosles las tierras, y hagamos guerra a todos los que no nos recibieren por señores”. Esto dicen que dijo Mama Guaco, una de las mujeres, la cual era feroz y cruel, y también Manco Cápac, su hermano, así mismo cruel y atroz. Y concertado esto entre los ocho empezaron a mover las gentes que en aquellas comarcas del cerro había, poniéndoles por premio que los harían ricos y les darían las tierras y haciendas de las que conquistasen y sujetasen. A lo cual por el interés se movieron diez parcialidades o ayllos, que quiere decir entre estos bárbaros linaje o bando [...] Y cada uno de estos tienen cargo y obligación de amparar a los demás y saber las cosas y hechos de sus pasados.

[...] Todas estas cuadrillas arriba nombradas se movieron con Manco Cápac y los demás hermanos a buscar tierras y tiranizar a los que mal no les hacían, ni les daba[n] ocasión de guerra, ni con otro derecho ni título más del dicho. Y para llevar orden de guerra, tomaron por caudillo[s] a Manco Cápac y a Mama Guaco, y con este presupuesto partieron las compañías dichas del cerro de Tambotoco a poner en efecto su designo.

Capítulo XI: Camino que estas compañías de los incas hicieron hasta el valle del Cuzco y fábulas que en la historia mezclan

Salieron pues los incas y las demás compañías o ayllu dichos del asiento de Tambotoco, llevando consigo sus haciendas, servicios y armas, en cantidad, que hacían un buen escuadrón, llevando por caudillo[s] a los dichos Mama Guaco y Manco Cápac. Y Manco Cápac traía consigo un pájaro como halcón, llamado indi, al cual veneraban todos y le temían como a cosa sagrada o, como otros dicen, encantada, y pensaba[n], que aquel hacía a Manco Cápac señor y que las gentes le siguiesen. Y así se lo[s] daba Manco Cápac a entender y los traía en vahídos guardándolo siempre en una petaquilla de paja a manera de cajón con mucho cuidado. El cual dejó por mayorazgo después a su hijo, y lo poseyeron los incas hasta Inca Yupanqui. Y trajo consigo en la mano una estaca de oro, para experimentar las tierras donde llegase.

Y caminando todos juntos llegaron a un asiento llamado Guanacancha, cuatro leguas del valle del Cuzco, donde estuvieron algún tiempo sembrando y buscando tierra fértil. En este pueblo Maco Cápac hubo ayuntamiento con su hermana Mama Ocllo, la cual quedó preñada de Manco Cápac. Y no pareciéndoles este sitio para sustentarse, por ser estéril, pasaron a otro pueblo llamado Tamboqui, donde Mama Ocllo parió un hijo, que llamaron Sinchi Roca. Y hechas las fiestas del nacimiento del infante, partieron a buscar tierra fértil, y fueron a otro cercano pueblo llamado Pallata, que es casi una misma cosa con Tamboqui, y aquí estuvieron algunos años.

Y no contentándose de la tierra, vinieron a otro pueblo llamado Haysquisrro, un cuarto de legua del pueblo pasado. Y aquí entraron en acuerdo sobre lo que debían hacer para su viaje y para apartar de sí uno de los cuatro hermanos incas llamado Ayar Cache. El cual, como era feroz y fuerte y diestrísimo de la honda, venía haciendo grandes travesuras y crueldades así en los pueblos, por donde pasaban, como en los compañeros. Y temían los otros hermanos que por la mala compañía y travesuras de Ayar Cache se les deshiciesen las compañías de gentes, que llevaban, y quedasen solos. Y como Manco Cápac era prudente, acordó con el parecer de los demás de apartar de sí con engaño a su hermano Ayar Cache. Y para esto llamaron a Ayar Cache y le dijeron: “Hermano, sabed que en Cápacotoco, se nos olvidaron los vasos de oro, llamados topacusi, y ciertas semillas y el napa, que es nuestra principal insignia de señores”. (Es napa un carnero de los de esta tierra blanco que llevaba una gualdrapa colorada y encima unas orejas de oro y en el pecho un pretal de veneras coloradas, que llevaban los ricos incas cuando salían fuera de casa, llevando delante de todo en un palo una como manga de cruz de pluma, a que llaman sunturopaucar). “Conviene al bien de todos que volváis allá y lo traigáis”. Y como Ayar Cache rehusase la vuelta, se levantó el pie su hermana Mama Guaco, y con feroces palabras reprendiéndole dijo: “¡Cómo tal cobardía ha de parecer en un tan fuerte mozo como tú!, ¡disparte a la jornada y no dudes ir [a] Tambotoco y hacer lo que se te manda!” Ayar Cache corrido de estas palabras obedeció y se partió a lo hacer y le dieron por compañero a uno de los, que con ellos venían, llamado Tambochacay, al cual encargaron secreto, que como pudiese allá en Tambotoco diese orden, como muriese Ayar Cache, y no tornase en su compañía. Y con este despacho llegaron ambos a Tambotoco. Y apenas fueron allá, cuando Ayar Cache entró en la ventana o cueva Cápacotoco a sacar las cosas por que le habían enviado. Y siendo dentro, Tambochacay con suma presteza puso una peña a la puerta de la ventana y se sentó encima para que Ayar Cache se quedase dentro y muriese. Y cuando Ayar Cache tornó a la puerta y la halló cerrada, entendió la traición, que el traidor de Tambochacay le había hecho, y determinó salir, si pudiera, para vengarse de él. Y por abrir puso tanta fuerza y dio tales voces, que hizo temblar el monte, mas no pudiendo abrir y teniendo por cierta su muerte, dijo a voces altas contra Tambochacay: “¡Tú traidor, que tanto mal me has hecho, piensas llevar las nuevas de mi mortal carcelería, pues no te sucederá, así que por tu traición quedarás ahí fuera, hecho piedra!” Y así fue hecho, y hasta hoy la muestran a un lado de ventana Cápacotoco. Volviendo pues a los siete hermanos que habían quedado en Haysquisrro, sabida la muerte de Ayar Cache, les pesó mucho de lo que habían hecho, porque como era valiente, sentían mucho verse sin él para cuando tuviesen guerra con algunos. Y así hicieron llanto por él. Era tan diestro este Ayar Cache de la honda y tan fuerte que de cada pedrada derribaba un monte y hacía una quebrada. Y así dicen, que las quebradas, que ahora hay por las partes que anduvieron, las hizo Ayar Cache a pedradas.

Partieron de este pueblo los siete incas con sus compañías y llegaron a un pueblo llamado Quirrimanta, al pie de un cerro, que después llamaron Huanacauri. Y en este pueblo consultaron, cómo dividirían entre sí los oficios de su viaje, para que entre ellos hubiese distinción. Y acordaron que Manco Cápac, pues tenía generación de su hermana, que se casase con ella y engendrarse para conservación de su linaje, y que este fuese cabeza de todos, y que Ayar Ucho quedase por guaca para su religión, y que Ayar Auca, desde donde le mandasen, fuese a tomar posesión de la tierra, donde hubiesen de poblar.

Y partiendo de aquí, llegaron al cerro, que está dos leguas, poco más o menos, del asiento del Cuzco, y subidos a la cumbre, vieron en ella el arcoíris del cielo, al cual los naturales llaman huanacauri. Y teniéndolo por buena señal, dijo Manco Cápac: “¡Tened aquello por señal, que no será el mundo más destruido por agua!; ¡lleguemos allá, y desde allí escogeremos donde hab[er]emos de fundar nuestro pueblo!” Y echando antes suertes, vieron que [les] señalaba buen suceso hacerlo así y desde allí explorar la tierra, que de allí se señorease. Antes que llegasen a lo alto, donde el arco estaba, vieron una guaca, que es oratorio de bulto de persona, junto al arco. Y determinando entre ellos ir a prenderla [y] quitarla de allí, se ofreció a ello Ayar Ucho, porque decían que les convenía mucho. Llegado Ayar Ucho a la estatua o guaca con grande ánimo se asentó sobre ella, preguntándole qué hacía allí. A las cuales palabras la guaca volvió la cabeza por quién le hablaba, mas como lo tenía oprimido con el peso, no le pudo ver. Ayar Ucho luego queriéndose desviar, no pudo, porque se halló pegadas las plantas de los pies a las espaldas de la guaca. Y los seis hermanos entendiéndolo, que estaba preso, acudieron a él por favorecerle. Mas Ayar Ucho, viéndose así transformarse, y que los hermanos no eran a librarle, parte les dijo: “¡Hermanos, mala obra me habéis hecho, que por vosotros vine adonde quedaré para siempre apartado de vuestra compañía!, ¡id! ¡id!, ¡hermanos felices! que yo os anuncio, que seréis grandes señores. Por tanto, hermanos, yo os ruego que en pago de mi voluntad [que] de agradaos siempre tuve, que en todas vuestras fiestas y ceremonias os acordéis de honrarme y venerarme, y que sea yo el primero a quien ofrendéis, pues quedo aquí por vosotros, y cuando hiciéredes guarachico, que es armar a los hijos caballeros, a mí como a su padre, que acá por todos queda, me adoréis”. Y Manco Cápac respondió, que sí [lo] harían, pues aquello era su voluntad, y se lo mandaba. Y Ayar Ucho les prometió por aquello, que les daría dones y valor de nobleza y caballería, y con estas últimas palabras quedó convertido en piedra. Y lo constituyeron por guaca de los incas y le pusieron nombre Ayar Ucho Huanacauri. Y así siempre fue, hasta los tiempos de los españoles, la más solemne guaca y de más ofrendas de todas las del reino, y así se iban [a] armar caballeros los incas hasta habrá como veinte años, poco más o menos, que los cristianos les quitaron esta ceremonia y fue santamente hecho, porque allí hacían muchas idolatrías y abusos en ofensa y de servicio de Dios nuestro señor.

Capítulo XII: Entrada de los incas en el valle del Cuzco y fábulas que en ella cuentan

Tristes los seis hermanos por la dejada de Ayar Ucho y también por la muerte de Ayar Cache —y aún por esto siempre después hasta hoy temen los del linaje de los incas llegar a Tambotoco, porque dicen que se quedarían allá como Ayar Cache— bajaron al pie del cerro, adonde comenzaron a entrar en el valle del Cuzco, y llegaron a un sitio llamado Matagua, adonde asentaron e hicieron chozas para estar algún tiempo. Aquí armaron caballero al hijo de Manco Cápac y de Mama Oclo, llamado Sinchi Roca, y le horadaron las orejas, al cual acto llaman guarachico, que es la insignia de su caballería y nobleza como privilegio o solar conocido entre nosotros. Por esto se regocijaron mucho, bebiendo muchos días arreo y llorando a vueltas la dejada de su hermano Ayar Ucho. Y allí inventaron el llorar los muertos, imitando el crocitar de las palomas. Entonces hicieron las danzas llamadas cápac raymis, que es fiesta de los señores ricos o reales, que hacen con unas vestiduras largas de púrpura, y las ceremonias, que llaman quicochico, que es cuando viene a la mujer su flor o mes la primera vez, y del guarachico, que es cuando horadan las orejas a los incas, y del rutuchico, que es cuando trasquilan al inca la primera vez, y del ayuscay, que es cuando nace el infante, y que beben cuatro o cinco días arreo.

Después de esto estuvieron en [†] Matagua dos años, intentando pasar el valle arriba a buscar buena y fértil tierra. Mama Guaco que fortísima y diestra era, tomó dos varas de oro y las tiró hacia el norte. La una llegó como dos tiros de arcabuz a un barbecho llamado Colcabamba y no hincó bien, porque era tierra suelta y no bancal; y por esto conocieron que la tierra no era fértil. Y la otra llegó más adelante cerca del Cuzco e hincó bien en el territorio que llaman Guanaypata, de donde conocieron ser tierra fértil. Otros dicen que esta prueba hizo Manco Cápac con la estaca de oro que traía consigo, y que así conocieron la fertilidad de la tierra, cuando hincándola una vez en un territorio llamado Guanaypata, dos tiros de arcabuz del Cuzco, por el migajón de la tierra ser graso y denso, aferró de manera que con mucha fuerza no la podía arrancar. Sea de una o de otra manera, que en esto concuerdan todos que venían buscando la tierra experimentándola con un palo o estaca y oliéndola hasta que llegaron a esta de Guanaypata, que les satisfizo. Y conocida su fertilidad, porque sembrándola perpetuamente, siempre acude de una manera, y más da, mientras más la siembran, y antes se esquilma no sembrándola, determinaron usurpar para sí aquellas tierras y comarca por fuerza a pesar de sus dueños y naturales [de] aquel asiento; y para tratar el cómo lo harían, se tornaron a Matagua.

Desde el cual asiento Manco Cápac vido un mojón de piedra que estaba cerca del sitio

donde ahora está el monasterio de Santo Domingo del Cuzco y mostrándosele a su hermano Ayar Auca, le dijo: “¡Hermano! ¿ya te acuerdas cómo está entre nosotros concertado, que tú vayas a tomar posesión de la tierra, donde habemos de poblar? ¡y pues ahora, mira aquella piedra!” Y le mostraba el mojón dicho: “¡ve allá volando (porque dicen le habían nacido unas alas) y sentándote allí, toma posesión en el mismo asiento, donde parece aquel mojón, porque nosotros iremos luego a poblar y vivir!” Ayar Auca oídas las palabras de su hermano, se levantó sobre sus alas y fue al dicho lugar, que Manco Cápac le mandaba, y sentándose allí luego se convirtió en piedra y quedó hecho mojón de posesión que en la lengua antigua de este valle se llama cozco, de donde le quedó el nombre del Cuzco al tal sitio hasta hoy. De aquí tienen los incas un proverbio que dice: Ayar Auca cuzco guanca, como su dijese: “Ayar Auca mojón de piedra mármol”. Otros dicen que el nombre del Cuzco le puso Manco Cápac, porque en el lugar, donde enterró [a] su hermano Ayar Cache, hizo llanto; por lo cual, y por la fertilidad del sitio le dio este nombre, que en el antiguo lenguaje de aquel tiempo significa triste y fértil. Mas lo verisímil es lo primero, porque Ayar Cache no fue enterrado en el Cuzco, antes murió en Capactoco, como se dijo arriba; y esto se averigua generalmente entre incas y naturales.

Quedando pues ya de los cuatro hermanos incas solo Manco Cápac y las cuatro mujeres, se determinaron luego de partir a Guanaypata y adonde había ido Ayar Auca a tomar posesión, y para lo hacer dio primero a su hijo Sinchi Roca mujer llamada Mama Coca, de los ayillos del pueblo de Saño, hija de un sinchi llamado Sitichuaman, de la cual tubo después un hijo llamado Sapaca, e instituyó el sacrificio llamado capa cocha, que es sacrificar dos niños, macho y hembra, al ídolo Huanacauri, para cuando los incas se fuesen armar caballeros. Y esto así dispuesto, mandó a las compañías le siguiesen, y marchó para donde Ayar Auca estaba.

Y llegando a las tierras de Guanaypata, que es cerca de donde ahora es el Arco de la plata, camino de los charcas, halló allí poblados una nación de indios naturales llamados guallas, que arriba se dijo; y Manco Cápac y Mama Guaco comenzaron a poblar y tomarles las tierras y aguas contra su voluntad de los guallas. Y sobre esto les hacían muchos males y fuerzas, y como los guallas por esto se pusiesen en defensa por sus vidas y tierras, Mama Guaco y Manco Cápac hicieron en ellos muchas crueldades. Y cuentan que Mama Guaco era tan feroz, que matando un indio gualla le hizo pedazos y le sacó el asadura y tomo el corazón y bofes en la boca, y con un haybinto—que es una piedra atada en una sogá, con que ella peleaba—en las manos se fue contra los guallas con diabólica determinación. Y como los guallas viesan aquel horrendo e inhumano espectáculo, temiendo que de ellos hiciesen lo mismo, huyeron ca simples y tímidos eran, y así desampa[ra]ron su natural. Y Mama Guaco, visto la crueldad que habían hecho, y temiendo que por ello fuesen infamados de tiranos, le pareció no dejar ninguno de los guallas, creyendo, que así se encubriría. Y así mataron a cuantos pudieran haber a las manos, y a las mujeres preñadas sacaban las criaturas de los vientres, porque no quedase memoria de aquellos miserables guallas.

Hecho esto, pasó Manco Cápac adelante, y llegando como 1 milla del Cuzco al sueste, les salió al encuentro un sinchi llamado Copalimayta, de quien arriba dijimos que, aunque advenedizo se había hecho natural por consentimiento de los naturales del valle, y se había incorporado en la nación de Sauaseray Panaca, naturales del sitio de Santo Domingo del Cuzco. Y como estos vieron que estos extranjeros entraban tiranizándoles sus tierras y habían visto las crueldades hechas en los guallas, habían tomado por su sinchi a Copalimayta. El cual, como dicho es, les salió a resistir, diciéndoles que no entrasen en sus tierras y de aquellos naturales. Y fue esta resistencia, que hizo a Manco Cápac y a sus compañías, tal que forzó volver las espaldas. Y así se volvieron a Guanaypata tierra que habían usurpado a los los guallas. Y de la sementera, que habían hecho, hallaron gran fertilidad de mieses, y por esto llamaron por este nombre a aquellas tierras que quiere decir: cosa preciosa.

Y desde algunos meses tomaron a insistir y entrar en las poblaciones de los naturales y tiranizarles sus tierras. Y así acometieron al pueblo de los sauaseras, y tuvieron tanta presteza en el acometimiento, que prendieron a Copalimayta, matando muchos de los sauaseras con grandes crueldades. Copalimayta, viéndose preso, y temiendo la muerte se fue, desesperado y dejó sus haciendas, porque le soltasen. El cual nunca más pareció, y Mama Guaco y Manco Cápac usurparon sus casas, haciendas y gentes. Y de esta manera Manco Cápac y Mama Guaco y Sinchi Roca y Manco Sapaca poblaron aquel sitio de entre los dos ríos, e hicieron la casa del Sol, a que llamaron Indicancha, y todo aquel sitio que está desde Santo Domingo hasta de los ríos, dividieron en cuatro vecindades o solares, a que ellos llaman cancha. A la una llamaron Quinticancha, a la segunda Chumbicancha, a la tercera Sayricancha, a la cuarta Yarambuycancho y las repartieron entre sí, y así poblaron la ciudad que por el mojón de Ayar Auca se llamó Cuzco.

VI. Illustrations



Lithographie « Comme les Amazones traitent ceux qu'elles prennent en guerre », André Thevet, *Singularités de la France Antarctique*, 1557, [en ligne]. Disponible sur : [https://es.wikipedia.org/wiki/Amazona_\(mitolog%C3%ADa\)#/media/Archivo:Amazones_Thevet.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Amazona_(mitolog%C3%ADa)#/media/Archivo:Amazones_Thevet.jpg)



Photographie d'une sculpture en bois, or et argent représentant la Vierge apocalyptique de Quito, réalisée vers 1750 et appartenant à l'école de Bernardo Legarda, cadeau Mr. Et Mme John Pogzeba au Denver Art Museum, Colorado, [en ligne]. Disponible sur : <https://denverartmuseum.org/collections/latin-american>.

BIBLIOGRAPHIE

I. Sources anciennes

1. Chroniques

- ACOSTA José (de), *Historia natural y moral de las Indias* (1590), Fondo de Cultura Económica, 2006, México D.F. Version dactylographié [en ligne]. Disponible sur: <<https://www.biblioteca.org.ar/libros/71367.pdf>>.
- ANONYME (TOMAS ?), *Ritos y tradiciones de Huarochiri*, (collection Francisco de Ávila, 1608), ed. Gérard Taylor, version bilingüe quechua-espagnol, Instituto Francés de Estudios Andinos-Instituto de Estudios Peruanos, Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor De San Marcos, 2008, Lima, [en ligne]. Disponible sur: <<https://escriturasvirreinales.files.wordpress.com/2014/03/121103492-manuscrito-quechua-de-huarochiri.pdf>>.
- BETANZOS (de) Juan, *Suma y narración de los Incas, que los indios llamaron Capaccuna, que fueron señores de la ciudad del Cuzco y de todo lo á ella subdito* (1551), originellement imprimé par Marcos Jiménez de la Espada, réimprimé par Manuêlo Hernández (1880) à Madrid, Biblioteca Nacional de España, 2010, Madrid, [en ligne]. Disponible sur: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/suma-y-narracion-de-los-incas-que-los-indios-llamaron-capaccuna-que-fueron-senores-de-la-ciudad-del-cuzco-y-de-todo-lo-a-ella-subjeto--0/>>.
- BETANZOS (de) Juan, *Suma y narración de los Incas* (1551), Edition, introduction et notes de María del Carmen Martín Rubio, Ediciones Polifemo, Crónica y memorias 7, 2004, Madrid.
- CALANCHA (de la) Antonio, *Coronica moralizada del Orden de San Augustin en el Peru con sucesos egenplares en esta Monarquía. Dedicada a nuestra señora de Gracia, singular Patrona y Abogada de la dicha Orden. Compuesta por el muy Reverendo Padre Maestro Fray Antonio de la Calancha de la misma Orden y difinidor actual. Dividese este primer tomo en quatro libros; lleva tablas de capitulos i lugares de la Sagrada Escritura* (1638), imprimé par Pedro Lacavalleria, Barcelone, [en ligne]. Disponible sur: <<http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/3732/descargar/coronica-moralizada-del-orden-de-san-augustin-en-el-peru-con-sucesos-egenplares-en-esta-monarquia-c-compuesta-por-fray-antonio-de-la-calancha-de-la-misma-orden-dividese-este-primer-tomo-en-quatro-libros-lleva-tablas-de-capitulos-i-lugares-de-la-sagrada-escritura/>>.
- COBO Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo* (1653), originellement imprimé par Marcos Jiménez de la Espada avec notes et illustrations (1980) à Séville, Sociedad de Bibliófilos Andaluces, Editorial Atlas, 1964, Madrid, [en ligne]. Disponible sur: <<https://archive.org/details/historiadelnuev00andagoog/page/n192>>.
- FERNANDEZ Diego (El Palentino), *Primera, y segunda parte, de la historia del Peru / que se mando escreuir, à Diego Fernandez, vezino de la ciudad de Palencia ; co[n]tiene la primera, lo sucedido en la Nueva España y en el Perú, sobre la execucion de las nuevas leyes, y el allanamiento, y castigo, que hizo el Presidente Gasca, de Gonçalo Piçarro y sus sequaces, la segunda, contiene, la tyrannia y alçamiento de los Contreras, y don Sebastia[n] de Castilla, y de Francisco Herna[n]dez Giron, con otros muchos acaescimientos y successos ...*(1571), National Central Library of

- Rome, europeanlibraries, [en ligne]. Disponible sur: <https://archive.org/stream/bub_gb_6if9F5fbJaoC>.
- CIEZA DE LEÓN Pedro, *Crónica del Perú: El señorío de los Incas* (1553), Selección, Prólogo, Notas, Modernización del Texto, Cronología y Bibliografía de Franklin Pease G.Y, Fundación Biblioteca Ayacucho, Colección Clásica, N° 226, 2005, Caracas, [en ligne]. Disponible sur: <<http://www.biblioteca.org.ar/libros/211665.pdf>>.
- CIEZA DE LEÓN, *Crónica del Perú, Señorío de los Incas*, (1553), Partie 3. Version dactylographiée, [en ligne]. Disponible sur : <<http://www.biblioteca-antologica.org/es/wp-content/uploads/2018/03/CIEZA-DE-LE%C3%93N-Cr%C3%B3nica-del-Per%C3%BA-III.pdf>>.
- GARCILASO DE LA VEGA Inca, *Primera parte de Los Comentarios Reales, que tratan del origen de los Yngas, reyes que fueron del Peru, de su idolatria, leyes y gobierno en paz y en guerra: de sus vidas y conquistas y de todo lo que fue aquel Imperio y su Republica, antes que los Españoles paifaran a el. Escritos por el Inca Garcilaso de la Vega, natural del Cozco y Capitán de su Magestad. Dirigidos a la serenissima Princesa Doña Catalina de Portugal, Duquesa de Bargaña* (1609), imprimé par Pedro Crasbeeck, Lisboa, Biblioteca del Museo Histórico Regional de Cusco Casa del Inka Garcilaso de La Vega, 2009, [en ligne]. Disponible sur: <<http://museogarcilaso.pe/mediaelement/pdf/3-ComentariosReales.pdf>>.
- MURÚA (de) Martín, *Historia General del Perú* (1616), ed. de Manuel Ballesteros, Historia-16, Crónicas de América 35, 1987, Madrid.
- MURÚA (de) Martín, *Historia General del Perú* (1616), Version dactylographiée, [en ligne]. Disponible sur : <<http://www.biblioteca-antologica.org/es/wp-content/uploads/2018/03/MURUA-Historia-General-del-Per%C3%BA.pdf>>.
- MURÚA (de) Martín, *Historia General del Piru* (1616), ed. de Tom Cummins et Barbara J.Anderson, J. Paul Getty Museum, Ms. Ludwig XIII 16, 2008, facsimile [en ligne]. Disponible sur: <<https://ia902703.us.archive.org/34/items/historiagenerald00mura/historiagenerald00mura.pdf>>.
- POMA DE AYALA Felipe Guamán, *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615), ed. de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste, Historia-16, Crónicas de América 29a-c, 1987, Madrid.
- POMA DE AYALA Felipe Guamán, *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615), ed. facsimile, modernisation du texte et notes de The Guaman Poma Website, Det Kongelige Bibliotek, GKS 2232 4°, 2006, Copenhagen, [en ligne]. Disponible sur: <<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>>.
- SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA Juan (de), *Relacion de antigüedades deste reyno del Peru* (1613), Biblioteca de Autores Espanoles, Tome 209 (Cronicas Peruanas de Interes Indigena), Ediciones Atlas, Madrid, 1968, [en ligne]. Disponible sur:
- SARMIENTO DE GAMBOA Pedro, *Segunda parte de la Historia General Llamada Índica, la cual, por mandado Del Excelentísimo Señor Don Francisco de Toledo, Virrey, Gobernador y Capitán General de los Reinos del Pirú y Mayordomo de la Casa Real de Castilla, compuso el Capitán Pedro Sarmiento De Gamboa* (1572), ed. Aleksín H. Ortega "Segunda Parte de la Historia General Llamada Índica (1572) de Pedro Sarmiento de Gamboa. Estudio y Edición Anotada.", CUNY Academic Works 2018, New-York, pp.77-335, [en ligne]. Disponible sur: <https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3523&context=gc_etds>.

2. Dictionnaires anciens

BERTONIO Ludovico, *Vocabulario de la lengua aymara*, Vol pt.1 (1612), originalement imprimé par Juli Platzmann à Chucuyto, ed. de B.G. Teubner (1879), Oxford University, europeanlibraries, facsimile, [en ligne]. Disponible sur: <<https://archive.org/details/vocabulariodela00bertgoog>>.

GONZÁLEZ HOLGUÍN Diego, *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Qquichua, o del Inca: Corregido y renovado conforme a la propiedad cortesana del Cuzco. Diuidido en dos libros, que son dos vocabularios enteros en que salen a luz de nueuo las cosas q[ue] faltauan al vocabulario. Y la suma de las cosas que se aumentan se vea en la hoja siguiente. Van añadidos al fin los priuilegios concedidos a los indios. Compuesto por el padre Diego González Holguín de la Compañía de Jesus, natural de Caçeres. Dedicado al Doctor Hernando Arias de Ugare del Consejo de su Magestad Oydor de la Real Audiencia de Lima* (1552), originalement imprimé par Francisco del Canto à Ciudad de los Reyes, ed. John Carter Brown Library RPJCB, facsimile. [en ligne] <<https://archive.org/stream/vocabulariodelal01gonz>>.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, *Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengua Qquichua, o del Inca*. (1608), édition digitalisée par Runasimipi Qespisqa Software, 2007, [en ligne]. Disponible sur: <http://www.letras.ufmg.br/padrao_cms/documentos/profs/romulo/VocabularioQqic_huaDeHolguin1607.pdf>.

II. Sources récentes

1. Introduction

Femme « sauvage » dans la littérature baroque espagnole

BARTRA Roger, «Las mujeres salvajes del Siglo de Oro, bellos monstruos de la naturaleza», *El mito del Salvaje*, Partie 2: El Salvaje artificial, Chapitre V, 1997, México.

MARINO Adrian, « Essai d'une définition de la notion de «baroque littéraire» », *Baroque*, n° 6, 1973. Mise en ligne en mars 2013, [en ligne]. Disponible sur: <<http://journals.openedition.org/baroque/414>>.

Histoire d'en bas

Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), Lexicographie, «Subalterne », s.d. [en ligne] Disponible sur: <<https://www.cnrtl.fr/definition/subalterne>>.

La langue française, Dictionnaire français, «Subalterne», s.d. [en ligne] Disponible sur : <https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition-subalterne/#Etymologie_de_subalterne>.

Larousse en ligne, Dictionnaire français, «Subalterne», s.d. [en ligne] Disponible sur : <<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/subalterne/74999?q=subalterne#74149>>.

Wikipédia, «Histoire d'en bas», catégorie historiographie, s.d., [en ligne]. Disponible sur : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Histoire_d%27en_bas>.

2. Concept de mythe

Livres

ÁLVAREZ JUNCO José *Historia y mito. Saber sobre el pasado o cultivo de identidades*, Universidad Complutense de Madrid, 2011, Madrid, p.4, [en ligne]. Disponible sur : <[https://www.ucm.es/data/cont/docs/35-2019-02-04-3-2013-10-09-Lecci%C3%B3n%20Inaugural%202011-2012%20\(%C3%81lvarez%20Junco\).pdf](https://www.ucm.es/data/cont/docs/35-2019-02-04-3-2013-10-09-Lecci%C3%B3n%20Inaugural%202011-2012%20(%C3%81lvarez%20Junco).pdf)>.

GODELIER Maurice, *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique*, CNRS Editions, 2015, Paris.

YVANOFF Xavier, *Mythes sur l'origine de l'homme*, Editions Errance, 1998, Paris.

Articles

GUERIN Michel, « Qu'est-ce qu'un mythe ? », *La pensée de midi*, n° 22, mars 2007, [en ligne]. Disponible sur : <<https://www.cairn.info/revue-la-pensee-de-midi-2007-3-page-93.htm>>.

HUBNER Patrick, « Structure du mythe », *Babel*, n°1, 1996, pp.7-21, mis en ligne en mai 2013, [En ligne]. Disponible sur : <<http://journals.openedition.org/babel/3126>>.

LEVI-STRAUSS Claude, « La Structure des Mythes », traduit et annoté par Elizabeth Benware, s.d., d'après l'article original : « The Structural Study of Myth », dans "MYTH, a Symposium", *Journal of American Folklore*, vol. 78, n° 270, oct.-déc. 1955, pp. 428-444. Traduit avec quelques compléments et modifications, [en ligne]. Disponible sur : <<http://www.ali-aix-salon.com/Claude%20LeviStrauss%20%20La%20structure%20des%20mythes.pdf>>.

LOZADA PEREIRA Blithz, «Mito, tiempo y política en la cultura andina», *Academia.edu*, s.d., [en ligne]. Disponible sur : <https://www.academia.edu/19523249/Mito_tiempo_y_pol%C3%ADtica_en_la_cultura_andina>.

POUILLON Jean, « L'analyse des mythes », *L'Homme*, 1966, tome 6, n°1, pp. 100-105 [En ligne]. Disponible sur : <https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1966_num_6_1_366759>.

SÁNCHEZ GARRAFA Rodolfo, «¿Que es el mito?», *Revista Antropológica del Departamento de Ciencias Sociales*, Pontificia Universidad Católica del Perú, vol. 1, n° 1, mars 1983, Lima, pp.19-31, [en ligne]. Disponible sur : <<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/antropologica/article/view/6302>>.

SEVILLA María U. H., TOVAR Liuval M. et ARRÁEZ BELLY Morella, « El mito: la explicación de una realidad », *Laurus*, Universidad Pedagógica Experimental Libertador, vol. 12, n° 21, 2006, Caracas, pp.122-137, [en ligne]. Disponible sur : <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=76102110>>.

TAIPE CAMPOS Néstor Godofredo, «Los mitos. Consensos, aproximaciones y distanciamientos teóricos», *Gazeta de Antropología*, n°20, juin 2004. Version PDF, [en ligne]. Disponible sur : <https://www.researchgate.net/publication/28075036_Los_mitos_Consensos_aproximaciones_y_distanciamientos_teoricos>.

Sites Web

- COELHO Fabian, «Mito», *Significados.com*, mai 2019, [en ligne]. Disponible sur: <<https://www.significados.com/mito/>>.
- PÉREZ PORTO Julián, «Mito», *Definicion.de*, 2008, [en ligne]. Disponible sur: <<https://definicion.de/mito/>>.
- RAFFINO María Estela, « mito », *Concepto.de*, mars 2019, [en ligne]. Disponible sur: <<https://concepto.de/mito/>>.
- RAFFINO María Estela « El mito », *Concepto.de*, décembre 2018, [en ligne]. Disponible sur: <<https://concepto.de/el-mito/>>.
- Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), Lexicographie, «mythe», s.d. [en ligne] Disponible sur: <<https://www.cnrtl.fr/definition/mythe>>.

3. Concept de genre

Articles

- FEMENIAS Maria Luisa, « Penser et montrer la violence : catégories et modalités », *Caravelle*, n°102, 2014, pp.21-36. Mise en ligne en août 2014, [En ligne]. Disponible sur : <<http://journals.openedition.org/caravelle/735>>.
- HUSSON Anne-Charlotte, « Définition du genre et ressources », *GenERe* (« Genre : épistémologie & recherches »), 2014. Mise en ligne en janvier 2018 [en ligne]. Disponible sur : <<https://genre.hypotheses.org/532>>. D'après BERENI Laure, CHAUVIN Sébastien, JAUNAIT Alexandre et REVILLARD Anne, *Introduction aux études sur le genre*, de Boeck Supérieur, 2012.
- TEIXIDO Sandrine, LHERETE Héloïse et FOURNIER Martine, « Les gender studies pour les nul(-le)s », *Sciences Humaines*, n° 157, février 2005. Mise en ligne en septembre 2011, [en ligne]. Disponible sur : <https://www.scienceshumaines.com/les-gender-studies-pour-les-nul-le-s_fr_27748.html>.

Sites Web

- Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), Lexicographie, «Sexe», s.d. [en ligne] Disponible sur: <<https://www.cnrtl.fr/definition/sexe>>.
- Institut Émilie du Châtelet pour le développement et la diffusion des recherches sur les femmes, le sexe et le genre (IEC), « Le concept de genre », s.d., [en ligne]. Disponible sur : <<http://www.institutemilieduchatelet.org/le-genre>>.
- Larousse en ligne, Dictionnaire français, «genre», s.d. [en ligne]. Disponible sur : <<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/genre/36604>>.
- Organisation mondiale de la santé, « Genre, femmes et santé », s.d., [en ligne]. Disponible sur : <<https://www.who.int/gender/whatisgender/fr/>>.
- Oxford dictionaries en ligne, « gender », s.d., [en ligne] Disponible sur : <<https://www.lexico.com/en/definition/gender>>.

4. Région andine

Contexte géographique

DELPUECH André, ROSTAIN Stéphen, LAVALLÉE Danièle, BOUCHARD Jean-François et LEGOUPIL Dominique, Les Hautes Cultures andines préhispaniques, dans « Précolombiens - Amérique du Sud », *Encyclopædia Universalis*, s.d., [en ligne]. Disponible sur: <<https://www.universalis-edu.com/nomade.univ-tlse2.fr/encyclopedie/precolombiens-amerique-du-sud/>>.

ROBIN AZEVEDO Valérie, GARCIA Albert, LABROUSSE Alain, BOURRICAUD François et MESCLIER Évelyne, Diversité et richesse culturelles, dans « Pérou », *Encyclopædia Universalis*, s.d, [en ligne]. Disponible sur: <<https://www.universalis-edu.com/nomade.univ-tlse2.fr/encyclopedie/perou/>>.

Boletín agrario, Définition, «región andina», s.d., [en ligne]. Disponible sur: <<https://boletinagrario.com/ap-6.region+andina,3915.html>>.

Encyclopædia Universalis France, « Cordillère des Andes : relief », s.d., [en ligne]. Disponible sur : <<https://www.universalis.fr/encyclopedie/cordillere-des-andes/>>.

Wikipédia, zonification, dans « Cordillera de los Andes », s.d., [en ligne]. Disponible sur : <https://es.wikipedia.org/wiki/Cordillera_de_los_Andes#Zonificaci%C3%B3n>, selon GANSSER, A., «Facts and theories on the Andes». *Journal of the Geological Society*, 1973.

Principes fondamentaux

NÚÑEZ DEL PRADO Daisy, « Yanantin y Masintin: la cosmovisión andina », *Academia.edu*, 2007, Cusco, [en ligne]. Disponible sur: <https://www.academia.edu/10401973/YANANTIN_Y_MASINTIN_LA_COSMOVISION_ANDINA>.

Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), « Lexicographie : Dualité », s.d. [en ligne] Disponible sur <<http://www.cnrtl.fr/definition/dualit%C3%A9>>.

5. Ouvrages généraux et articles sur l'Histoire et l'organisation des sociétés Incas (et préincas)

ALCINA FRANCH José, *Las culturas precolombinas de América*, Alianza Editorial, 3^o ed., 2015, Madrid.

BERNAND Carmen, « Les Incas. L'empire des quatre parties du monde », *Sciences Humaines*, n°255, avril 2011, [en ligne]. Disponible sur : <https://www.scienceshumaines.com/les-incas-l-empire-des-quatre-parties-du-monde_fr_26985.html>.

DAVIES Nigel, *Los antiguos reinos del Perú*, traduit en espagnol par CHOCANO MENA Magdalena, ed. Crítica, 1998, Barcelone,

FAVRES Henri, *Les incas*, Que sais-je ?, Presses universitaire de France, 1984, Paris.

- HERNÁNDEZ ASTETE Francisco Javier, *La élite incaica y la articulación del Tahuantisuyo*, Universidad Complutense de Madrid, 2010, Madrid, [En ligne]. Disponible sur:
- KARSTEN Rafael, *La civilisation de l'empire inca : un Etat totalitaire du passé*, traduit de l'anglais par René Jouan, Bibliothèque historique Payot, Edition Payot et Rivage, 1993, Paris.
- LECOQ Patrice, « Incas », Encyclopædia Universalis, s.d, [en ligne]. Disponible sur: <<https://www-universalis--edu-com.nomade.univ-tlse2.fr/encyclopedie/incas/>>.
- PÄRSSINEN Martti, *Tawantinsuyu: el estado Inca y su organización política*, Instituto Francés de Estudios Andinos, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, Lima.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO María, *Estructuras andinas del poder: Ideología religiosa y política*, Instituto de Estudios Peruanos, 1983, Lima.
- STINGL Miloslav, *El imperio de los Incas: esplendor y decadencia de los hijos del sol*, Losada, 2013, Buenos Aires.
- SZEMIŃSKI Jan et ZIÓLKOWSKI Mariusz, *Mythes, rituels et politique des Incas dans la tourmente de la Conquista*, traduction en français du polonais et de l'espagnol Arnold Lebeuf, avant-propos de Nathan Wachtel Szemiński , L'Harmattan, 2015, Paris.

6. Ouvrages généraux sur les femmes andines

- GUARDIA Sara Beatriz, *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*, 2013 [1985], Lima, [en ligne]. Disponible sur: <<http://bdigital.unal.edu.co/47326/1/9786124649806.pdf>>.
- LEMLIJ Moisés et MILLONES Luis, *Mujer: poder y prestigio en los Andes*, Seminario Interdisciplinario de estudios andinos, Kindle Edition, 2010, Lima.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO María, *La mujer en la época prehispánica*, Documento de trabajo N.º17, Serie Etnohistoria N.º 1, Ediciones Horacio, Instituto de Estudios Peruanos, 1988, Lima. [En ligne]. Disponible sur : <<http://www.iep.org.pe>>.
- SILVERBLATT Irene, *Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes prehispanicos y coloniales* , Archivos de Historia Andina, n°10, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1990, Cusco.
- WAISBARD Simone, *Femmes précolombiennes*, Editions Pardies, 1989, Puiseaux.

7. Côte nord du Pérou

Femmes

- ALVARADO ESCUDERO Alicia, «Sacerdotisas, Curanderas, Parteras y Guerreras: Mujeres de élite en la costa norte del Perú Antiguo», *Americanía: Revista de Estudios Latinoamericanos*, n°2, 2015, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, pp.4-38, [en ligne]. Disponible sur : <<https://www.upo.es/revistas/index.php/americania/article/view/1390>>.

ALVARADO ESCUDERO Alicia, «La legitimación del poder femenino de la costa norte del Perú en la época prehispánica», *Revista Historia de las Mujeres*, CEMHAL, Año XIX, n° 177, febrero 2018, Lima, [en ligne]. Disponible sur: <https://www.academia.edu/35914538/LA_LEGITIMACION_DEL_PODER_FEMENINO_DE_LA_COSTA_NORTE_DEL_PERU_EN_LA_POCA_PREHISPANICA>.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO María, «Los curacas costeños», *Histórica*, vol. 23, n°2, p. 283-311, mar. 1999, [en ligne]. Disponible en: <<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/8759>>.

CUNEO-VIDAL Rómulo, « Las leyendas geográficas del Perú de los Incas », *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Fundación Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, p.313, [en ligne]. Disponible sur: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/las-leyendas-geograficas-del-per-de-los-incas-0/html/00a6b13c-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_2>.

Culture Moche

BOURGET Steve et TAYLOR Anne-Christine, *Sexe, mort et sacrifice dans la religion mochica* [exposition, Musée du quai Branly, 9 mars-23 mai 2010], préface de MARTIN Stéphane, Somogy, 2010, Musée du quai Branly, Paris.

HOCQUENGHEM Anne-Marie, « Panthéon Mochica », *Lemondeprecolombien.com*, s.d., [en ligne]. Disponible sur : <http://motsclles.lemondeprecolombien.com/index_84.htm>.

HOLMQUIST PACHAS, « Ai Apaec : the heroic ancestor of the Moche », Google Arts et culture Musée Larco, 2013, [en ligne]. Disponible sur : <<https://artsandculture.google.com/exhibit/QQW92VFfa>>.

Site du Museo de Larco, catalogue des collections, Lima [en ligne]. Disponible sur: <<https://www.museolarco.org/catalogo/>>.

Wikipédia, « Moche (culture) : Arts et céramique », catégories: Mochica, Histoire du Pérou, Peuple amérindien en Amérique du Sud, Civilisation, Culture précolombienne, s.d. [en ligne]. Disponible sur : <[https://fr.wikipedia.org/wiki/Moche_\(culture\)#Arts_et_c%C3%A9ramiques](https://fr.wikipedia.org/wiki/Moche_(culture)#Arts_et_c%C3%A9ramiques)>.

San José de Moro

CASTILLO BUTTERS Luis Jaime, RUCABADO Julio, DEL CARPIO Martín, BERNUY Katiusha, RUIZ Karin, RENGIFO Carlos, PRIETO Gabriel et FRARESSO Carole, «Ideología y Poder en la Consolidación, Colapso y Reconstitución del Estado Mochica del Jequetepeque. El Proyecto Arqueológico de San José del Moro (1990-2006) », *Ñawpa Pacha*, Institute of Andean Studies, 26, 4, 2007, Berkeley, [en ligne]. Disponible sur : <<http://sanjosedemoro.pucp.edu.pe/03francais/mochicajequetepeque.html#region>>.

CASTILLO BUTTERS Luis Jaime et RENGIFO CHUNGA Carlos, «Identidades funerarias femeninas y poder ideológico en las sociedades mochicas », Pontificia Universidad Católica del Perú, Programa Arqueológico San José de Moro, *Los señores de los reinos de la luna*, comp. MAKOWSKI Krzysztof, Collection Arte y Tesoros del Perú, Banco de Crédito del Perú, 2008, Lima. Version PDF, p.14, [en ligne]. Disponible sur : <<http://sanjosedemoro.pucp.edu.pe/descargas/articulos/Identidadesfemeninas.pdf>>.

CASTILLO BUTTERS Luis Jaime, «Las Señoras de San José de Moro: Rituales funerarios de mujeres de élite en la costa norte del Perú », *Divina y humana, La mujer en los antiguos Perú y México*, Ministerio de Educación, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005, Lima, pp.18-29. Version PDF, p.15, [en ligne]. Disponible sur : <<http://sanjosedemoro.pucp.edu.pe/descargas/articulos/SenoritasMoro.pdf>>.

DONNAN Christopher B. et CASTILLO BUTTERS Luis Jaime, « Excavaciones de Tumbas de Sacerdotisas Moche en San José del Moro, Jequetepeque », en Uceda, Santiago y Mujica, Elías, ed., *Moche: propuestas y perspectivas, Actas del Primer coloquio sobre la cultura Moche, (Trujillo, 12 al 16 de Abril de 1993)*, Travaux de L'Institut Français d'Etudes Andines, 79, 1994, Lima, ppp.415-428, [en ligne]. Disponible sur : <<https://books.openedition.org/ifea/2418?lang=fr>>.

Site du Programme archéologique San José de Moro, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009, mise à jour avril 2012, [en ligne]. Disponible sur : <<http://sanjosedemoro.pucp.edu.pe/index.html>>.

Wikipédia, « Complejo arqueológico San José de Moro », s.d., [en ligne]. Disponible sur : <https://es.wikipedia.org/wiki/Complejo_arqueol%C3%B3gico_San_Jos%C3%A9_de_Moro>.

El Brujo

FRANCO JORDAN Régulo G., «Aproximaciones al significado de las representaciones murales Mochica de la fachada principal y el patio superior de la huaca Cao Viejo, Complejo El Brujo, costa norte del Perú», *Quingnam*, n°2, 2016, pp.7-52, [en ligne]. Disponible sur : <https://www.academia.edu/31264898/FRANCO_JORDAN_2016_Etudes_des_murales_de_Cao_Viejo>.

MAYANS Carmen, «La tumba de la Señora de Cao, líder del pueblo mochica», *National Geographic*, mai 2018, [en ligne]. Disponible sur : <https://www.nationalgeographic.com/es/historia/grandes-reportajes/la-tumba-de-la-senora-de-cao-lider-del-pueblo-mochica_6322/4>.

Site du Complexe archéologique El Brujo (officiel), s.d., [en ligne]. Disponible sur : <<https://www.elbrujo.pe/#>>.

Wikipédia, «El Brujo (sitio arqueológico)», s.d., [en ligne]. Disponible sur : <[https://es.wikipedia.org/wiki/El_Brujo_\(sitio_arqueol%C3%B3gico\)](https://es.wikipedia.org/wiki/El_Brujo_(sitio_arqueol%C3%B3gico))>.

Vocabulaire

Wikipédia, catégorie Cuchillos, « Tumi », s.d., [en ligne]. Disponible sur : <<https://es.wikipedia.org/wiki/Tumi>>.

Wikipédia, « Caballito de totora », s.d., [en ligne]. Disponible sur : <https://es.wikipedia.org/wiki/Caballito_de_totora>.

8. Chachapoyas

Culture

FABRE Olivier, « Carpona, site funéraire chachapoya et inca » *Archeologia*, n° 453, mai 2008, p.51, [en ligne]. Disponible sur :

<https://www.researchgate.net/publication/306886475_Carpona_site_funeraire_chachapoya_et_inca>.

KAUFFMANN DOIG Federico, « Los Chachapoyas : trayectoria cultural », *Los Chachapoyas*, Banco de Crédito del Perú, Ausonia S.A., collection Arte y tesoros del Perú, tome XL, 2013, Lima, pp.41-79, [en ligne]. Disponible sur : <<http://fondoeditorialbcp.com.pe/publication/52eb2935/mobile/?embed=1>>.

NARVÁEZ VARGAS Alfredo, «Kuelap: Centro de poder político-religioso de los Chachapoyas», *Los Chachapoyas*, Banco de Crédito del Perú, Ausonia S.A., collection Arte y tesoros del Perú, tome XL, 2013, Lima, pp.87-160, [en ligne]. Disponible sur: <<http://www.fondoeditorialbcp.com/publication/52eb2935/mobile/?p=135>>.

Site du Centre et musée Mallqui de Leymebamba, Pérou, s.d., [en ligne]. Disponible sur : <http://museoleynebamba.org/ley_ubicacion.htm>.

Analyse du mythe

QUIROZ MALCA Haydee, «La sal de la Costa Chica de Guerrero (México) y Colán, Piura (Perú). Algunas propuestas etnohistóricas comparativas», *Investigaciones sociales, UNMSM-IIHS*, Vol. 21, n°38, 2017, Lima, pp.27-28, [en ligne]. Disponible sur : <<http://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/sociales/article/view/14211/12495>>

LEMLIJ Moisés et MILLONES Luis, «Mito y Psicoanálisis en la sociedad peruana», *Cultura, Ciencia y Tecnología*, Asociación de docentes pensionistas - Universidad Nacional Mayor de San Marcos (ASDOPEN-UNMSM), n° 8, juillet-décembre 2015, pp.9-14, [en ligne]. Disponible sur: <<http://asdopen.unmsm.edu.pe/files/Revista8-2.pdf>>.

Vocabulaire

Glosbe, Dictionnaire quechua-français, « kasha », s.d., [en ligne]. Disponible sur: <<https://fr.glosbe.com/qu/fr/kasha>>.

Glosbe, Dictionnaire quechua-français, « Kachi », s.d., [en ligne]. Disponible sur: <<https://fr.glosbe.com/qu/fr/kachi>>.

Glosbe, Dictionnaire quechua-français, « rakha », s.d., [en ligne]. Disponible sur: <<https://fr.glosbe.com/qu/fr/rakha>>.

Glosbe, Dictionnaire quechua-français, « runtu », s.d., [en ligne]. Disponible sur : <<https://fr.glosbe.com/qu/fr/runtu>>.

9. Huarochirí

Analyse du mythe

LAGOS Jorge et GALDAMES Luis, « Entimemas y principios andinos en los Mitos de Huarochirí », *Estudios filológicos*, n°42, septembre 2007, Valdivia, version en ligne, [en ligne]. Disponible sur: <https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-17132007000100006#n1>.

MACEDA SOTOMAYO Diana Teresa, *Las mujeres en el Manuscrito de Huarochirí: la sexualidad como ordenadora del cosmos*, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011, Lima, [en ligne]. Disponible sur: <<http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/4947>>.

Vocabulaire

BRISSEAU-LOAIZA Jeannine, « Lexique », *Le Cuzco dans sa région : Étude de l'aire d'influence d'une ville andine*, Institut français d'études andines, 1981, Lima, p.541, [en ligne]. Disponible sur : <<https://books.openedition.org/ifea/1422?lang=fr>>.

ROSAS YAMUNAGUÉ Regina Victoria, «¿Cuál es la etimología de la palabra Huarochirí?», *Castellano Actual*, Universidad de Piura, mars 2016, [en ligne]. Disponible sur : <<http://udep.edu.pe/castellanoactual/cual-es-la-etimologia-de-la-palabra-huarochiri/>>.

10. Canas

Culture

Site arqueología del peru, *El Q'eswachaka de Canas: ingeniería y tradición inca ingeniería y tradición en las comunidades de Quehue*, Pueblos y Tradiciones, Dirección de Patrimonio Inmaterial del Qhapaq Ñan, Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, Ministerio de Cultura, septiembre 2018 [en ligne]. Disponible sur : <<https://www.arqueologiadelperu.com/el-qeswachaka-de-canas-ingenieria-y-tradicion/>>.

Site Pueblos originarios, rubrique culturas / aymaras, s.d., [en ligne]. Disponible sur: <<https://pueblosoriginarios.com/sur/andina/aymara/aymara.html>>.

Vocabulaire

Site de la Real Academia Española, «compeler», *Diccionario de la lengua española*, 23ème édition, 2014, actualisation 2018, [en ligne]. Disponible sur: <<https://dle.rae.es/?id=A0FWz6W>>.

Site de la Real Academia Española, «albarradas», *Diccionario de la lengua española*, actualisation 2018, [en ligne]. Disponible sur: <<https://dle.rae.es/?id=1WA3aXv|1Wafivy>>.

11. Incas

Sur les chroniqueurs

ÁLVAREZ-CALDERÓN GERBOLINI Annalyda, “Fray Martín de Murúa y su crónica: vida, obra y mentiras de un mercedario en los Andes (Fines del siglo XVI y principios del XVII)”, *BIRA*, N.º31, 2004, pp.97-15, [En ligne] Disponible sur : <<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletinira/article/view/9951>>.

LÓPEZ-BARALT Mercedes, “Un ballo in maschera: Hacia un Guaman Poma multiple”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, CELACP, Año XXI, N.º 41, 1995,

Lima-Berkeley, pp.69-93. [en ligne] Disponible sur :
<<http://www.jstor.org/stable/4530797>>.

THOMAS Jérôme, "Un pont entre deux cultures. El primer nueva corónica y buen gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala (1615)", *Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines*, Université Toulouse Jean-Jaurès, Université Paul-Valéry, N.º2, 2016, Montpellier, pp.7-29. [En ligne] Disponible sur :
<http://cecil-univ.eu/wp-content/uploads/2016/02/CECIL_2_2016.pdf>.

Elite inca et Coya

ALCONINI Sonia, «Mujeres de elite en los albores del imperio inka: guerra y legitimación política», *Textos Antropológicos*, V.14, n° 2, 2003, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, pp.149-158, [en ligne]. Disponible sur :
<https://www.researchgate.net/publication/237391682_MUJERES_DE_ELITE_EN_LOS_ALBORES_DEL_IMPERIO_INKA_GUERRA_Y_LEGITIMACION_POLITICA>.

BAULENAS I PUBILL Ariadna «Señora de todas las tierras: Mama Ocllo y el papel de la Coya en el Tahuantinsuyu», *Revista Andina*, n°53, 2015, pp.223-246. [en ligne]. Disponible sur :
<<http://www.revistaandinacbc.com/wp-content/uploads/2016/ra53/ra-53-2015-11.PDF>>.

DEL PILAR GUZMÁN GIURA Andrea, *El mito de los cuatro hermanos Ayar: una aproximación a los roles femeninos*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2015, [en ligne]. Disponible sur :
<<http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/6792>>.

HERNÁNDEZ ATESTE Francisco, «La coya en la organización del Tawantisuyu», Historia de las mujeres en América Latina, Andreo Garcia Juan et Guarida Sara Beatriz (coord.), CEMHAL, Ediciones de la Universidad de Murcia, 2013, Murcia pp. 27-35, [En ligne] Disponible sur <<http://www.um.es/estructura/unidades/igualdad/intranet/docs/historia-de-las-mujeres-enamerica-latina.pdf>>.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO María, et V. MURRA John, "Succession, Coöption to Kingship, and Royal Incest among the Inca", *Southwestern Journal of Anthropology*, The University of Chicago Press, Vol. 16, No. 4 (Winter, 1960), Chicago, pp. 417-427. [En ligne] Disponible sur :
<<http://www.jstor.org/stable/3628886>>.

SILVERBLATT Irene, «Andean Women in the Inca Empire», *Feminist Studies*, Vol. 4, n°3 (Oct., 1978), pp. 36-61, [En ligne]. Disponible sur :
<<http://www.jstor.org/stable/3177537>>.

ZUIDEMA Tom, "El Inca y sus curacas: poliginia real y construcción del poder", *Bulletin de l'IFEA*, 37 (1), 2008, p. 47-55. [En ligne] Disponible sur :
<<http://journals.openedition.org/bifea/3284>>.

Iconographie

MARTÍNEZ José Luis, DÍAZ Carla, TOCORNAL Constanza et ARÉVALO Verónica, «Comparando las crónicas y los textos visuales andinos. Elementos para un análisis», *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Vol.46, n° 1, 2014, pp.91-113, [en ligne]. Disponible sur : <[http://www.chungara.cl/Vols/2014/46-1/05-MARTINEZ_46\(1\)_2014.pdf](http://www.chungara.cl/Vols/2014/46-1/05-MARTINEZ_46(1)_2014.pdf)>.

MARTÍNEZ José Luis, « En marge de l'écrit : la circulation de récits andins durant la période coloniale », *Au miroir de l'anthropologie historique : Mélanges offerts à Nathan Wachtel*, GARAVAGLIA Juan Carlos, POLONI-SIMARD Jacques et RIVIÈRE Gilles (coord.), Presses universitaires de Rennes, 2014, Rennes, pp.171-186, [en ligne]. Disponible sur : <<http://books.openedition.org/pur/43797>>.

RAMOS GÓMEZ Luis, «Mama Guaco y Chañan Cori Coca: un arquetipo o dos mujeres de la Historia Inca. (Reflexiones sobre la iconografía de un cuadro del Museo de la Universidad de San Antonio Abad del Cuzco) », *Revista Española de Antropología Americana*, n°31, 2001, Universidad Complutense, Madrid, pp.165-187, [en ligne]. Disponible sur: <<https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA0101110165A/23736>>.

RAMOS GÓMEZ Luis, « El choque de los incas con los chancas en la iconografía de vasijas lígneas coloniales », *Revista Española de Antropología Americana*, Universidad Complutense de Madrid, n°32, 2002, pp.243-265, [en ligne]. Disponible sur: <<https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA0202110243A/23681>>.

Site du Denver Art Museum, collection Spanish colonial art, « inca princess », [en ligne]. Disponible sur <<https://denverartmuseum.org/collections/latin-american>>.

Symbologie Arc-en-ciel

CHOQUE PORRAS Alba, «Representaciones de felinos arcoíris en los queros durante el período virreinal», *Revista Tradición*, Universidad Ricardo Palma, n°16, 2017, Lima, pp.120-124, [en ligne]. Disponible sur : <https://www.academia.edu/37042082/Representaciones_de_felinos_arco%C3%ADris_en_los_queros_durante_el_periodo_virreinal. Alba Choque Porras. Revista Tradici%C3%B3n No 16 2017>.

CARMEN GARCÍA ESCUDER María (del), «El arco iris en la cosmovisión prehispánica centroandina», *Gazeta de Antropología*, n°23, 2007. Version PDF, [en ligne]. Disponible sur: <https://www.ugr.es/~pwlac/G23_15Carmen_Garcia_Escudero.pdf>.

Pratique de la décapitation (Tiwanaku)

KILLGROVE Kristina, «Gruesome Evidence Of Political Torture Found On Precolumbian Skulls», *Forbes*, mai 2015, [en ligne]. Disponible sur: <<https://www.forbes.com/sites/kristinakillgrove/2015/05/17/gruesome-evidence-of-political-torture-found-on-precolumbian-skulls/#ff28be97502d>>.

WHITLOCK Robin, «Cabezas Decapitadas Revelan Terribles Prácticas de los Antiguos Incas», *Ancient-origins*, traduit par GARCÍA Rafa, mai 2015, [en ligne]. Disponible sur: <<https://www.ancient-origins.es/noticias-historia-arqueologia/cabezas-decapitadas-revelan-terribles-pr%C3%A1cticas-los-antiguos-incas-002569>>. Selon BECKER et ALCONINI, «Head extraction, interregional exchange, and political strategies of control at the site of Wata Wata, Kallawaya Territory, Bolivia, during the transition between the Late Formative and Tiwanaku Periods (A.D. 200-800)», *Journal Latin American Antiquity*.

Vocabulaire

Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), « Lexicographie : Allochtone », s.d. [en ligne] Disponible sur : <<http://www.cnrtl.fr/definition/allochtone>>.

DUMÉRY Henry, « Archétype », Encyclopædia Universalis, s.d, [en ligne]. Disponible sur : <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/archetype/>> .

GISBERT Teresa, ARZE Silvia et CARÍA Martha, *Arte textil y mundo andino*, Gisbert y Cía, 1987, La Paz, 315p.

Site de Conceptdefinicion, «Definición de Macana», publié en mars 2016, [en ligne]. Disponible sur : <<https://conceptdefinicion.de/macana/>>.

Wikipédia, « Macana », s.d., [en ligne]. Disponible sur : <<https://fr.wikipedia.org/wiki/Macana>> (français) et <<https://es.wikipedia.org/wiki/Macana>> (espagnol).

Wikipédia, catégorie simbolos incaicos, « Tupoyauri », s.d, [en ligne]. Disponible sur : <<https://es.wikipedia.org/wiki/Topayauri>>.

12. Amazones

JORDÁN Álvaro, «Las Amazonas», *Academia.edu*, mise en ligne en mai 2016, [en ligne]. Disponible sur : <https://www.academia.edu/25535018/Las_Amazonas>.

LUNA Lola G., «Las amazonas en América», *Boletín Americanista*, n°32, 1982, Barcelona, pp.279-305, [en ligne]. Disponible sur : <<http://www.lolagluna.com/publicaciones/articulos/Amazonas.pdf>>.

SANCHEZ Jean-Pierre, «Les Amazones de L'Amérique du Sud » *Mythes et légendes de la conquête de l'Amérique*, Presses universitaires de Rennes, 1996, Rennes, pp.629-660, [en ligne]. Disponible sur : <<http://books.openedition.org/pur/47962>>.

13. Vierges guerrières

BOURGUIGNON ROUGIER Claude, *Saint Michel et la Vierge contre l'Amaru*, Laboratoire ILCEA, s.d, Grenoble, [en ligne]. Disponible sur : <https://www.academia.edu/18814294/Saint_Michel_et_la_Vierge_contre_lAmaru>.

Departamento Educativo du Museo Histórico Nacional, « Fiesta de la Virgen del Carmen de la Tirana (16 de Julio) », Fiche *El Museo te Ayuda a hacer tus Tareas*, s.d, p.2, [en ligne]. Disponible sur : <http://www.mhn.gob.cl/618/articulos-30049_archivo_18.pdf>.

Site Iglesia.cl, « La Virgen de La Tirana », s.d, [en ligne]. Disponible sur : <<http://www.iglesia.cl/especiales/virgendelcarmen/tirana.html#Anchor-35882>>.

14. Lectures complémentaires

BAT-AMI ARTZI, « "...y son yndios por conquistar": las alegorías femeninas de los cuatro suyus en el testimonio etnohistórico y arqueológico», *Revista Andina*, n°53, 2015,

Cuzco, pp.301-340, [en ligne]. Disponible sur: <www.revistaandinacbc.com/wp-content/.../ra-53-2015-14.PDF>.

FLORES OCHOA Jorge, «Gráfica inca y tradición oral», s.d., p53-58, [en ligne]. Disponible sur: <http://www.lacult.unesco.org/docc/oralidad_02_53-58-grafica-inca-y-tradicion-oral.pdf>.

HERNÁNDEZ Max, MOISÉS Millones, LEMLÍJ Luis, PÉNDOLA Alberto, ROSTWOROWSKI María, «Aproximación psicoantropológica a los mitos andinos», *Bulletin de l'Institut Français et Andin*, Vol. XIV, n°3-4, 1985, Lima, pp.65-79, [en ligne]. Disponible sur :<<http://www.ifea.org.pe/libreria/bulletin/1985/pdf/65.pdf>>.

HOCQUENGHEM Anne Marie, «Relación entre mito, rito, canto y baile e imagen: afirmación de la identidad, legitimación del poder y perpetuación del orden», *Cosmología y música en los Andes*, coord. por PETER BAUMANN Max, 1996, pp.137-173, [en ligne]. Disponible sur : <http://publications.iai.spk-berlin.de/servlets/MCRFileNodeServlet/Document_derivate_00002035/BIA_055_13_7_173.pdf;jsessionid=B64B86E7ADE1888622B0CAD57E8D3016>.

MARZAL Manuel, «El mito en el mundo andino ayer y hoy», *Anthropologica*, n° 13, pp.7-22, [en ligne]. Disponible sur: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5042172.pdf>>.

PEASE GARCIA YRIGYEN Franklin, «Mitos andinos: una introducción», *Perfiles andinos: una introducción*, Anuario de Estudios Americanos (vol.27), janvier 1970, Séville, pp.1-18, [en ligne]. Disponible sur: <<http://bvirtual.culturacusco.gob.pe/items/show/36>>.

