



UFR de Langues, Littératures et Civilisations étrangères.

Département d'Études Hispaniques et Hispano-Américaines.

M2 Études Romanes

parcours Espagnol centré Hispano-Américain

Boit-Brugel Gensane

Les récupérations de la fête du Soleil Inca dite de l'*Inti Raymi*

Sous la direction de Monsieur Lesbre Patrick.

Soutenance en septembre 2019

Certificat de non-plagiat :

Je soussignée Boit-Brugel Gensane

Régulièrement inscrite a l'Université de Toulouse Jean-Jaurés

N° étudiant : 21603320

Année universitaire : 2018/2019

Certifie que le document joint à la présente déclaration est un travail original, que je n'ai ni recopié ni utilisé des idées ou des formulations tirées d'un ouvrage, article ou mémoire, en version imprimée ou électronique, sans mentionner précisément leur origine et que les citations intégrales sont signalées entre guillemets.

Conformément à la charte des examens de l'Université de Toulouse II-Le Mirail, le non-respect de ces dispositions me rend possible de poursuites devant la commission disciplinaire.

Fait à : Toulouse (31) le 15/06/2019

Je tiens à remercier toutes les personnes qui m'ont accompagné dans l'écriture de ce mémoire de Master 2 Recherche, et qui au quotidien ont partagé mes questionnements et doutes, mais n'ont pas cessé d'apporter leur soutien.

Dans un premier temps je voudrais remercier Monsieur Lesbre, qui pendant ces années a su me diriger et accompagner, bien que le sujet traité ne soit pas relié directement à son domaine d'étude. Par vos connaissances sur les civilisations préhispaniques et novohispaniques et vos orientations méthodologiques vous avez permis de faire aboutir ce travail.

Puis bien sur, toutes les personnes qui croisent notre chemin et nous apportent des idées ou des pistes de recherches, sur un sujet qui devait prouver son aspect historiques, puisque l'on n'en perçoit aujourd'hui que l'évocation touristique.

Puis finalement aux parents, qui même s'ils restent en retrait aident comme ils peuvent et soutiennent de leur mieux tout au long de l'année et des études. Alors merci pour votre long travail de relecture.

Ainsi, mes remerciements sincères à toutes ces personnes qui ont été présentes et ont su apporter leur soutien et leurs compétences.

Sommaire

Introduction.....	6
I. Récits sur la période préhispanique.....	16
1. José de Acosta	17
2. Bernabé Cobo.....	27
3. Sarmiento de Gamboa.....	32
4. Cieza de León : une interprétation textuelle.....	36
5. Polo de Ondegardo : Hypothèses d'analyse.....	44
II. Les récupérations religieuses de la fête de l'Inti Raymi.....	51
1. le processus d'évangélisation	52
a. extirpation d'idolâtrie et syncrétisme religieux.....	55
b. adaptation culturelle, vers une acculturation ?.....	58
2. le Christ, et son assimilation au soleil.....	61
a. la fête du Corpus Christi.....	61
b. éléments sur la perdurance de la fête.....	63
c. rechristianisation et religion traditionnelle	70
III. Récupérations littéraires de la fête de l'Inti Raymi.....	74
1. récits de chroniqueurs et scénographie.....	76
a. la récupération d'un passé.....	76
b. recréation et scénario.....	78
c. mise en scène de l'Inti Raymi.....	80
2. enjeu politique et identité.....	85
a. récupération politique.....	85
b. ouverture culturelle.....	87
3. le tourisme : entre vitalisation et protection.....	89
a. l'évocation, un enjeu touristique de grande ampleur.....	89
b. problématiques dues à l'évocation.....	91

Conclusion.....	94
Annexe	100
Annexe 1 : Tentative de récapituler les données des chroniqueurs.....	101
Annexe 2 : Apport d'une nouvelle source de chroniqueur.....	104
Bibliographie.....	105
Sources primaires composant le corpus.....	106
Sources primaires complémentaires pour le mémoire.....	107
Sources secondaires.....	108

Introduction

Dans la continuité de mon mémoire de Master première année, celui de deuxième année va tenter de continuer la recherche de récits de chroniqueurs traitant de la fête de l'*Inti Raymi*, afin d'avoir un panorama plus général de ce qui s'est dit sur la fête inca au cours de la colonisation espagnole. Puis voir des auteurs qui ont été en contact avec la fête ou qui en ont entendu des échos au cours de leur passage sur le territoire péruvien, entre le XVIII^e et le XIX^e siècle. C'est également dans l'idée de montrer comment la fête de l'*Inti Raymi* fut récupérée par les pouvoirs ecclésiastiques afin de l'inclure dans les célébrations religieuses chrétiennes, et de montrer ainsi l'adaptation faite d'une célébration dite païenne à la religion officielle. Ce qui va nous amener à une perception plus moderne de la fête, c'est à dire à parler de sa récupération par les pouvoirs publics péruviens au cours du XX^e siècle, et plus particulièrement par ceux de la région de Cuzco, à des fins de préservation culturelle mais aussi de représentation touristique.

Lors du M1, nous avons pu aborder les textes d'auteurs tels que Juan de Betanzos, Cristóbal de Molina, Garcilaso de la Vega et Guaman Poma de Ayala. Chaque auteur construisait son récit en se centrant sur des éléments différents. Des informations contraires pouvaient être présentes (par exemple sur les personnes participant à la célébration). Néanmoins certaines versions, qu'il faut replacer dans la mission de l'auteur et dans son implication et subjectivité, pouvaient préciser des éléments. Par une comparaison des sources et en se posant la question de la fiabilité de l'écriture du chroniqueur, des éléments généraux ont pu ressortir, mais aussi d'autres, qui sont propres à chaque auteur. On ne peut que garder la trame schématique du mémoire précédent, et y ajouter des éléments concordant dans toutes les versions. Tout en approfondissant les contenus et en proposant de nouvelles pistes d'interprétation qui vont enrichir la documentation sur la fête et sur son rôle.

Avec la capture d'Atahualpa en 1532 par les conquistadors espagnols, la célébration semble ne pas avoir été suspendue en tant que fête regroupant l'ensemble de la population incaïque, en effet on trouve pour l'an 1535 le récit de Molina l'Almagriste qui vit se célébrer l'*Inti Raymi* avec la présence de Manco Inca qui s'apprêtait à lancer une offensive de reconquête¹. On peut aussi penser à des célébrations

¹ Molina Cristóbal de (el Almagrista), *Destrucción del Perú*, nc, Madrid, 1965 (1553), p.81.

localisées qui purent être perpétuées. C'est d'ailleurs une hypothèse plausible que de penser que l'*Inti Raymi* fut célébré dans des villages et villes où les Espagnols n'étaient pas encore arrivés. Lors de la colonisation et du processus d'évangélisation, les rites, célébrations et fêtes considérées dès lors comme païennes vont être interdites officiellement dès 1572 sous la gouvernance du vice-roi Francisco de Toledo. Ce qui n'empêche pas de penser qu'une persistance de manière détournée ou cachée aurait existé.

Ainsi, pour résumer, l'*Inti Raymi* est une fête de caractère religieux et agricole, qui célèbre le dieu Soleil *Inti*. Pendant une période de fête plus ou moins longue selon les chroniques, un hommage était rendu au soleil (notamment via des sacrifices). La relation étroite qui existe entre le parcours du soleil et la culture de la terre peut expliquer la place du soleil dans cette fête, et le culte qui lui est dédié à cette période. Pour l'Inca c'était le moment propice pour célébrer la venue d'un nouveau cycle agraire, et aussi selon les chroniqueurs de traiter de politique². Ainsi les récits concordent par exemple sur le fait que l'Inca était présent tout comme les officiels (sans préciser ici s'ils étaient membres de la caste des Incas ou non). De même un élément récurrent chez ces quatre auteurs est de placer la fête en relation avec le solstice, c'est à dire entre mai ou/et juin. Une source annexe était venue approfondir le corpus précédent, en effet Martín de Murúa présentait, tout comme Guaman Poma, une représentation pictographique de la libation au soleil. L'une et l'autre avaient de nombreuses ressemblances et laissaient penser à une source ou auteur commun (Guaman Poma est l'auteur des dessins de la chronique de Murúa). L'Inca était représenté debout avec une *aclla* assise près de lui, et il offrait une coupe au Soleil (contenant sûrement de la chicha). La représentation de Guaman Poma offrait la vision d'une christianisation de l'auteur qui se laissait deviner par la présence d'un diablotin allant porter l'offrande au Soleil. Diablotin qui a pris la place d'un ange messager (Vénus fut aussi proposé comme interprétation de cet élément³), ce qui permettait de faire valoir la présence d'un syncrétisme⁴ dans les générations d'après

2 C'est le cas pour Garcilaso de la Vega par exemple : Vega Garcilaso de la, El Inca, *Comentarios Reales : el origen de los Incas*, édition de M.a Montserrat Martí Bruguera, Bruguera, Espagne, 1968 (1609 Lisbonne), p.457 (livre sept, chapitre XX).

3 Szemiński Jan et Ziolkowski Marusz, *Mythes, rituels et politique des Incas dans la tourmente de La Conquista*, L'Harmattan, France, mars 2015, p.210.

4 Selon le Trésor de la Langue Française Informatisé (<http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>), le syncrétisme est la fusion de différents cultes ou de différentes doctrines religieuses, et plus particulièrement une tentative de conciliation des différentes croyances en une nouvelle qui en ferait la synthèse.

la conquête (provocant une hybridation), phénomène voulu par les Indiens et qui pouvait être induit par les religieux espagnols en vue d'une christianisation des populations. Ce syncrétisme est le reflet d'une acculturation⁵ des deux cultures qui se côtoient, qui peut se traduire par un processus d'assimilation, d'adaptation ou de rejet par exemple.

Il avait été également abordé dans la définition du sujet de recherche, la place des astres dans la cosmogonie inca et l'importance que va acquérir le soleil dans les représentations divines. Une sous-partie du mémoire de M1 sur la question du calendrier proposa des pistes de compréhension, tant au niveau de la période de la fête que de l'importance des mouvements cosmologiques pour la société inca. En effet les phénomènes astrologiques (solstices, éclipses etc.) sont considérés comme des messages divins et doivent donc être traités avec respect et interprétés en fonction.

Une question peut être posée : dans quel but l'institution politique Inca effectue des célébrations festives dédiées à une ou des divinités ? Les célébrations festives prennent en compte différents aspects de la vie du *Tawantinsuyu*, c'est le cas des croyances et des formes de sacralisation qui en découlent. De plus elles sont empreintes d'éléments symboliques et de différentes sensibilités esthétiques, qui vont permettre la transmission de messages culturels. De fait les fêtes sont une source de socialisation qui renforce les fonctions sociales, en consolidant les interactions entre les différents groupes et en permettant une manifestation encadrée des tensions⁶. En effet elles sont le reflet des manifestations des hiérarchies internes au sein de la société (diversion, solidarité, cohésion, compétition)⁷. Toute fête est caractérisée par la présence d'un langage rituel. Avec pour le peuple une

Voir plus précisément : Rubinelli María Luisa, *Proyecto de Diccionario del Pensamiento Alternativo II : sincretismo*, CECIES Pensamiento Latinoamericano y Alternativo, nc. En ligne : <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=192>

5 Selon le TLFi en ethnologie l'acculturation représente les « Modifications qui se produisent dans un groupe culturel [concernant la manière d'agir, de percevoir, de juger, de travailler, de penser, de parler] par suite du contact permanent avec un groupe (généralement plus large) appartenant à une autre culture. »

Voir plus précisément : Bernúdez Luis Mujica, « Aculturación, Inculturación e interculturalidad : Los supuestos en las relaciones entre "unos" y "otros" », *Fénix Revista de la Biblioteca Nacional del Perú*, 2001-2002,- 43-44, pp.55-78.

Consultable en ligne : <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/Luis%20Mujica.pdf>

6 Cadène Cristophe, « Les grandes fêtes incas au Cuzco », IPEALT Universidad Toulouse -Le Mirail, revue *Caravelle*, juin 1998, volume 70, pp.55-72.

7 Ladero Quesada Miguel Ángel, *Las fiestas en la cultura medieval*, Areté éditeur, Espagne, 2004, p.12.

communication orale et visuelle qui rend le rituel accessible à tous.⁸ De plus les cérémonies et leurs usages sont admis, à la marge de la vie quotidienne. Il est important de noter l'intégration d'aspects ludiques au sein de leur célébration (c'est à dire de jeux, diversions, d'avoir une approche ludique, défilés, déguisements). Dans les sociétés cela provoque un moment propice à l'explication du monde et à la place de l'homme dans le cosmos. C'est ainsi qu'elles deviennent un fait marquant dans le temps, car elles se retrouvent en relation avec le système économique mais aussi avec la socialisation⁹ Elles ont un rapport direct à leur calendrier, avec la division saisonnière de l'an, et cela quelle que soit la religion. En effet le cycle des saisons influe directement sur le cycle agraire, ce qui confirme l'importance des phénomènes astrologiques dans la vie des incas. Les fêtes peuvent être à la fois de par leur caractère, analysées via trois approches différentes. Pour commencer, elles peuvent être abordées sous l'angle du rituel ou de la cérémonie, et cela va impliquer l'existence d'un modèle de communication formel et singulier (comme l'existence d'un métalangage et de codes symboliques). Elles peuvent aussi être abordées du point de vue ludique en impliquant une participation des agents, qui va être directe et immédiate, débouchant le plus souvent sur une perte de contrôle, sur une catharsis (comme fonction et/ou effet). Enfin les célébrations peuvent également faire passer un message religieux, historique ou politique avec un fort contenu idéologique (contenu et recréation). Il y a donc une perpétuelle interaction entre le sacré et le profane dans les fêtes¹⁰. Car leur structure le permettent : une partie va être consacrée au sacré, une autre au religieux et enfin à la festivité populaire profane¹¹. Ces différentes parties se retrouvent dans les récits des chroniqueurs traitant de l'*Inti Raymi*, ce qui met en exergue l'existence quelque peu universelle d'une structure cérémonielle.

La fête se fait dans des temps extérieurs à ceux du travail, mais elle n'est pas considérée comme un temps de loisir superflu, mais bien comme une réalisation ludique (dans le sens où cela sort des obligations quotidiennes). Les fêtes créent

8 *Ibid*, pp.20-21.

9 *Ibid*, introduction pp.9-10.

10 Godoy Cossío Ana, *Canto Andino Y Teatralización De Las Fiestas Populares Y Religiosas*, in Insúa Mariela y Vinatea Recoba Martina : *Teatro y Fiesta Popular y Religiosa*, Congreso en Cusco, 4-7 de junio de 2012, Biadig, GRISO-Universidad de Navarra, 2013, vol.20, pp.153.

11 Ladero Quesada Miguel Ángel, *Las fiestas en la cultura medieval*, *op.cit.*, pp.9-10.

donc des intervalles dans la vie sociale, elles se périodisent. Cela demande un effort de la mémoire collective pour se le remémorer. Elles apparaissent comme un temps de transition des travaux propres à chaque mois ou à chaque saison. Et permettent d'ouvrir la vie des hommes à d'autres dimensions en suspendant « *la racionalidad del trabajo diario por la irracionalidad de lo lúdico* »¹² c'est à dire qu'elles permettent de transgresser la réalité en prêtant attention aux messages cosmogoniques et en évacuant les tensions amassées. Elles sont un élément de consolidation d'un ordre social, mais permettent aussi d'avoir une vision sur les modifications de cet ordre social en temps réels.

C'est d'ailleurs dans les représentations imagées de Guaman Poma que l'on retrouve la figure de l'Inca en train de donner le premier coup de bêche¹³ au mois d'août (il le définit comme le : « *mes de romper tierras* », avec le temps de labour ; « *tiempo de labranza* »¹⁴), afin de marquer le début d'un nouveau cycle agraire et de mettre les dieux de son côté avec son représentant sur terre. C'est l'analyse que propose C. Cadène pour deux célébrations agricoles de l'année, celle du mois de mai et celle du mois d'août¹⁵. Ces deux festivités, appelées respectivement *Aymoray* et *Yahuayra* ouvrent et clôturent le calendrier agricole, c'est ce qui donne du sens au rituel de l'Inca. Pour la première qui est la fête des récoltes, plutôt en rapport avec la noblesse (terres sacrées), on assistait à un premier labourage rituel des champs par l'Inca. Pour la seconde, de caractère plus populaire et consacrée à la fête des labours et des semaines, elle célèbre l'ouverture d'un nouveau cycle agricole, en demandant à Viracocha que les semaines soient productives. La terre (figure féminine de la Pachamama) ne pouvait être productive que si elle était fécondée par les dieux eux-mêmes, de sorte que l'Inca étant le représentant des dieux sur terre et un dieu lui-même, il assurait le premier labour.

Il n'est donc pas surprenant de constater que c'est une fête qui va marquer la fin des récoltes et le début d'un nouveau cycle agraire, et que cette période revêt une réelle

12 *Ibidem*, pp.17-18.

13 Guaman Poma de Ayala Felipe, *Nueva crónica y buen gobierno*, tome 29a/29b y 29c, édition de Jonh V. Murra, Rolena Adorno et Jorge L. Urioste, éditeur Historia 16, Espagne, 1987 (~1615), folio 252 et 253.

14 Il convient de préciser que le terme *labranza* espagnol qui peut se traduire par labour, n'inclut pas le travail d'animaux domestiques ni l'existence de charrues, mais se fait avec un outils spécifique appelé *chaquitaqlla* (sorte de bêche).

Voir : Pease G. Y. Franklin, *Histoire des incas*, traduit par Claude Mariani, Maisonneuve et Larose, Wamani éditeur, Dijon, 1995, p.78.

15 Cadène C., « Les grandes fêtes incas au Cuzco », *op.cit.*, pp.64-66.

importance dans le calendrier inca. En effet l'*Inti Raymi* tombe dans une période qui se situe après les récoltes, et donc qui marque un temps de repos pour la terre et donc aussi pour les hommes. De fait, c'est avant de retourner travailler la terre, c'est à dire avant de commencer un nouveau cycle agraire, que la fête a lieu, marquant ainsi un temps de transition entre deux cycles. C'est un temps de renouveau où le soutien du soleil va être demandé pour le nouveau cycle qui s'engage. C'est l'Inca qui va demander directement à son père spirituel sa bénédiction (en effet l'Inca est considéré comme le fils du Soleil -revendications des origines-) ce qui lui fait acquérir le pouvoir politique nécessaire pour régner. La puissance de l'Inca est légitimée par sa force militaire (faits d'armes valeureux), ainsi que par sa puissance magico-religieuse¹⁶. Le Soleil est considéré comme le supérieur hiérarchique de l'Inca, ce dernier étant le représentant du soleil sur terre. Le soleil est le principe masculin de l'univers, il éclaire et il réchauffe, faisant un passage dans le monde des morts vers minuit. Cette interprétation est proposée pour une analyse sur les Indiens du Mexique, mais elle pourrait être une piste d'interprétation pour les Incas puisque des éléments cosmologiques comparables dans les deux cultures peuvent apparaître chez ce chroniqueur¹⁷. Cet hommage rendu à une divinité en particulier (les cultes pour les autres divinités demeurent mais il y a une prépondérance de celui du Soleil) est révélateur d'un processus centralisateur, qui va rendre grâce au dieu auquel ils sont redevables et va ainsi favoriser un modèle identitaire précis. Christophe Cadène dans son article sur les fêtes incas, les considère comme une relation au sacré¹⁸. Ce qui dans cette société théocratique¹⁹ va impliquer cinq aspects majeurs selon lui. Le premier venant d'être abordé à propos de l'hommage, le second se centre sur la quête des origines ce qui va impliquer la communion avec les modèles et repères temporels. La nature joue toujours un rôle prépondérant, car ses manifestations deviennent des périodes clés (dans le cas présent c'est le solstice qui nous intéresse)²⁰. Ensuite découle l'idée de périodicité déjà évoquée un peu plus haut, qui

16 Pease G. Y. Franklin, *Histoire des incas*, op.cit., p.75.

17 C'est un élément qui se retrouve chez le chroniqueur José de Acosta. En effet il va effectuer des ponts entre la culture mexicaine et celle péruvienne qu'il traite parfois de pair dans ces chapitres.

Stresser-Péan Guy, *Le Soleil-Dieu et le Christ : la christiannisation des Indiens du Mexique*, Recherches Amériques Latines, l'Harmattan, 2005, p.401.

18 Cadène Cristophe, « Les grandes fêtes incas au Cuzco », op.cit., p.55.

19 Une société où le pouvoir est exercé par les ministres de la religion, c'est à dire où le pouvoir politique a une assise d'ordre divin.

20 Salinas Meléndez Fredy, *Ciencia y tecnología en el Inti Raymi*, Facultad de Ciencias Naturales y

est liée au cycle agricole et au calendrier. C'est en mois lunaires qu'est d'ailleurs comptabilisé le temps et la répartition des saisons²¹, la Lune étant perçue comme la soeur et l'épouse du Soleil chez les Incas. Le cinquième point étant le moment d'effervescence populaire marqué par des festivités (danse, chant, beuverie), qui contrebalance la monotonie du culte antérieur.

Si l'on ne sait pas avec précision quand la fête fut mise en place (elle est généralement attribuée à un des deux incas légendaires : Manco Capac ou Inca Yupanque)²². On peut néanmoins déduire que sa célébration vue comme fête unificatrice du *Tawantinsuyu* cesse peu de temps après l'arrivée des Espagnols et la capture d'Atahualpa (1532). En effet avec la mort de Huascar puis d'Atahualpa en 1533, on peut penser que la fête n'eut pas lieu toutes les années sur le territoire. On trouve par la suite avec Manco Inca une survivance, mais la christianisation de Paullo Inca en 1543 marquera sûrement la fin de la fête au moins au Cuzco²³. Il reste la possibilité de survivances dans les localités isolées pour cause de l'impossibilité d'un quadrillage du territoire par les autorités coloniales.

L'intérêt d'un sujet tel que la fête de l'*Inti Raymi*, est de pouvoir travailler sur différents supports selon la période à laquelle on s'intéresse. En effet les chroniqueurs européens vont raconter selon leur vision, les us et coutumes des autochtones, et orienter la lecture. Tandis que les textes protocolaires du XX^e siècle donnent des faits. Les Incas n'ayant pas de système d'écriture scriptural²⁴, ce sont les Espagnols lors de leur venue sur les terres sud-américaines qui vont décrire leurs découvertes et leurs expéditions. Lors du mémoire de M1 il a put être abordé de

Matemáticas – UNFV (Universidad Nacional Federico Villarreal), an 2, vol.2, no.1, janvier-juin 2004 [en ligne]

21 Métaux Alfred, *Les Incas*, complément d'Abdón Yaranga Valderrama, éditeur Seuil, Points Hitsoire, France, mai 1983, pp.107-119.

22 Vega Garcilaso de la, El Inca, *Comentarios Reales : el origen de los Incas*, édition de M.a Montserrat Martí Bruguera, Bruguera, Espagne, 1968 (1609 Lisbonne), p.105 (livre I, chapitre XXI).

pour Manco Capac, et pour Inca Yupanque voir :

Della Santa Elisabeth, *Historia de los Incas : Indagaciones sobre algunos problemas discutidos, tomo 2 : la sucesión de los Incas, su número, sus títulos e insignias reales. La ley de sucesión real.*, cours enseigné à la UNSA en 1968, édition de l'auteure, Arequipa, 1973.

23 Palomino Guzmán Luis et Vega Juan José, *El Inti Raymi Inkaico : La Verdadera Historia De La Gran Fiesta Del Sol*, in BOLETÍN. Museo de Arqueología y Antropología (UNMSM), 2005, vol.6 (no.1), pp.37-71.

24 Sur ce sujet voir les récentes découvertes de Gary Urton et de Carrie Brezine sur les *quipus* incas :
<http://khipukamayuq.fas.harvard.edu/>

façon succincte des pistes d'analyse et de compréhension des textes traitant de la fête de l'*Inti Raymi*. Ce qui a permis entre autre d'apporter deux sources iconographiques qui sont venues compléter les supports écrits des chroniqueurs. Cette année j'ai pu avoir accès à un livre traitant spécifiquement de la fête, il m'a été utile tant dans la vision générale qu'il donnait, que pour les pistes d'interprétation et d'analyse qu'il proposait, de plus il a été utile pour toute la partie sur le XX^e siècle et la récupération de la fête par Cuzco²⁵. Le but est de montrer ce qui est désormais en jeu lors de sa célébration au XX^e siècle, et de constater que les enjeux ont évolué par rapport au temps des Incas, mais que différentes sortes de récupérations furent faites au cours du temps.

Le sujet de recherche se retrouve donc rattaché au domaine de la littérature de par l'étude de textes anciens, mais également au domaine civilisationnel avec l'époque qui est traitée. Cependant en plus de l'aspect social et culturel qui vont entrer en compte lors de la célébration, il faut ajouter pour la période contemporaine la question de l'identité et l'aspect touristique. De manière générale les enjeux qui l'entourent sont évidemment sociaux, mais aussi politiques et religieux, même si la forme de ceux-ci varie selon les époques. Cette interdisciplinarité permet d'avoir une vision générale des différents enjeux, mais peut parfois complexifier les interprétations. L'objet de la problématique développée est de visualiser la perdurance ou la disparition de la fête, après son interdiction officielle en 1572 et même dès l'invasion espagnole où elle semble avoir disparu en tant qu'entité festive d'une société (même si cependant les Incas de Vilcabamba auraient pu la perpétuer et toute impunité de la part des Espagnols). On abordera aussi la récupération de l'*Inti Raymi* et sa mise en scène, cette fois-ci d'après la chronique de Garcilaso de la Vega.

Ainsi la problématique pourrait être,

Quelles sont les perceptions attachées à la fête inca dite de l'*Inti Raymi* et comment ses valeurs ont elles évoluées de l'arrivée des Espagnols sur le territoire péruvien jusqu'au XXI^e siècle ?

²⁵ Municipalidad del Qosqo, EMUFEQ (Empresa Municipal de Festejos, Actividades Recreacionales y Turísticas del Qosqo), *Cincuenta años de Inti Raymi : 1944-1994*, Banco Continental, Arequipa, 11/06/1994.

Dans un premier temps je vais m'intéresser à des sources primaires qui abordent la fête de *l'Inti Raymi* dans leurs récits, puis dans un second temps seront abordées les différentes récupérations religieuses qui ont pu être faites dans le temps, et enfin étudier la récupération littéraire et politique effectuée au cours du XXe et XXIe siècle.

I. Récits sur la période préhispanique

C'est dans le cadre méthodologique sus-dit que vont être abordés des récits d'autres chroniqueurs, qui vont s'ajouter à ceux du précédent mémoire afin de voir les visions des auteurs, ce qui va permettre de confronter les éléments et d'étayer le corpus des auteurs s'étant intéressés à l'*Inti Raymi* dans leur description du *Tawantinsuyu*. Le premier auteur qui va être abordé est José de Acosta, puis viendra ensuite Bernabé Cobo, suivi de Sarmiento de Gamboa. Seront abordés des textes des chroniqueurs Cieza de León et Polo de Ondegardo, qui par une analyse textuelle permettront d'ouvrir des pistes de réflexion et d'interprétation²⁶.

1. José de Acosta

José de Acosta est un jésuite espagnol du XVI^e siècle, il fait partie des premières missions envoyées au Pérou par les jésuites (il restera sur le territoire de 1572 à 1586 environ). Fondateur de nombreux collèges (supérieur provincial des Jésuites), comme par exemple celui d'Arequipa, de Potosí et de La Paz, malgré la contestation de la position territoriale des jésuites par le vice-roi d'alors Francisco de Toledo. Lors du III^e Concile de Lima en 1583, il va montrer la nécessité de propager un catéchisme en langues originelles (quechua et aymara), et va ainsi diriger l'élaboration du Bréviaire Trilingue²⁷. Il écrira entre autres : *De Natura Novi Orbis* (1588), et *Historia natural y moral de las Indias* (1589) qui furent publiés à son retour en Espagne. C'est le livre *Historia natural y moral de las Indias*²⁸ qui est ici particulièrement intéressant pour notre étude, car Acosta a pu observer les coutumes, les rites et croyances des populations des actuels Pérou et Mexique (vice-royaume de la Nouvelle-Espagne) et les retranscrire.

Il est important avant d'aborder les caractéristiques du sujet de recherche, de replacer le chapitre qui nous intéresse dans l'économie totale de l'œuvre. Ainsi dans

26 Lors du mémoire de M1 différents auteurs furent abordés, Guaman Poma de Ayala avec *Nueva crónica y buen gobierno* (~1615), Cristóbal de Molina *Relación de las fábulas y de los ritos de los incas* (~1575), Juan de Betanzos *Suma y narración de los incas* (~1551) et Garcilaso de la Vega *Comentarios Reales* (1609), avec l'apport de Martín de Murúa *Histoira general del Perú* (~1616).

27 Utilisé pour l'enseignement catéchistique des Indiens, il est écrit en trois langues qui sont l'espagnol, le quechua et l'aymara. C'est un ouvrage de lutte contre l'idolâtrie.

28 Acosta José de, *Historia natural y moral de las Indias*, Fondo de cultura económica, México, 2006 (1589).

le « *prólogo a los libros siguientes*²⁹ » Acosta explique de manière claire le récit qui va suivre : « *se tratará [...] de las costumbres y hechos de los indios* » et s'applique à baliser les informations. Les informations écrites furent choisies parmi celles dignes d'être connues et exprimées :

« *se dirá de ellos lo que pareciere digno de relación, y porque el intento de esta historia no es sólo dar noticia de lo que en las Indias pasa, sino enderezar esa noticia al fruto que se puede sacar del conocimiento de tales cosas, que es ayudar aquellas gentes para su salvación y glorificar al Creador y Redentor* ³⁰ »

Le roi donne licence à l'auteur pour une durée de dix ans pour qu'il vende et imprime son texte (à partir du 24/05/1589)³¹. Acosta dédicace son ouvrage à l'infante Isabelle Clara Eugénie d'Autriche « *Habiéndome la Majestad del Rey Nuestro Señor, dado licencia de ofrecer a V.A. esta pequeña obra*³² ». Son œuvre apparaît alors comme une source d'information sur les us et coutumes des populations de ces nouvelles terres, et sur le processus d'évangélisation. Mais l'auteur inclus aussi des conseils et des pistes de réflexion sur la politique administrative et religieuse à apporter : « *la razón dicta seguirse el tratar de los hombres que habitan el Nuevo Orbe*³³ ». C'est ensuite dans le cinquième livre, que l'auteur va s'intéresser à l'aspect culturel des indigènes comme il l'indique : « *primero se dirá lo que toca a su religión, o superstición y ritos, e idolatrías y sacrificios*³⁴ ». Il ajoute cependant qu'à la lumière des civilisations grecques et romaines, les rites et coutumes indigènes du nouveau monde furent égaux voir moins païens que ne le furent ceux des civilisations européennes :

« *Si alguno se maravillare de algunos ritos y costumbres de indios, y los despreciare por insipientes y necios, o los detestare por inhumanos y diabólicos, mire en los griegos y romanos que mandaron el mundo, se hallan o los mismos u otros semejantes, y a veces peores [...]*³⁵ »

Mais comme pour toute civilisation, des éléments significatifs de par leur intérêt peuvent exister : « *también se toparon en éstos [del Nuevo Orbe], cosas dignas de memoria*³⁶ ». Cependant il conclut de manière catégorique son prologue, laissant

29 Acosta José de, *Historia natural y moral de las Indias*, Fondo de cultura económica, México, 2006 (1589), pp.241-242 (livre IV, chap.3).

30 *Ibid.*, p.241 (livre IV, chap.3).

31 *Ibid.*, pp.3-4.

32 *Ibid.*, pp.9-10.

33 *Ibid.*, p.241 (livre IV, chap.3).

34 *Ibid.*, p.241 (livre IV, chap.3).

35 *Ibid.*, p.242 (livre IV, chap.3).

36 *Ibidem*, crochets personnels.

transparaître son opinion : « *como de gente bárbaras que fuera de la luz sobrenatural, les faltó también la filosofía y doctrina natural.*³⁷ ». Cet argument à propos du droit naturel se définit en relation directe avec la notion de raison de l'être humain. Rodolfo de Roux³⁸ définit ce droit naturel comme les normes qui régissent l'agissement moral et qui peuvent découler des exigences de la nature humaine (la raison est donc au centre de tout). C'est ainsi que toute pratique religieuse différente du christianisme est considérée comme idolâtrie. Ce qui amène à la notion de juridiction naturelle, où la destruction des idoles et l'interdiction des rites païens apparaissent comme un droit et un devoir, l'idolâtrie étant une pratique contre-nature. C'est ce que l'on retrouve dans la loi du 16 juin 1523 (promulguée dans un premier temps pour la Nouvelle Espagne et les Caraïbes) où apparaît un devoir de destruction des idoles ce qui va fragiliser les rites indigènes³⁹ :

« *Que se derriben, y quiten los ídolos, y prohiba á los indios comer carne humana.*

*Ordenamos y mandamos á nuestros vireyes, audiencias y gobernadores de las Indias, que en todas quellas provincias hagan derribar y derriben, quitar y quiten los ídolos, ares y adoratorios de la gentilidad, y sus sacrificios ; y prohíban espresamente con graves penas á los indios idolatrar [...], y haciendo lo contrario, los castiguen con mucho rigor.*⁴⁰»

Dans ce contexte le chroniqueur va aborder au sein du chapitre quatre du livre cinq, les idolâtries qui sont en relation avec des éléments de la nature⁴¹. Les idolâtries ayant trait au culte rendu à des idoles ou à des créatures adorées comme la divinité même, le culte rendu à des astres visibles apparaît dès lors comme une atteinte à la vision du Dieu chrétien invisible mais représenté sur la croix lors des cérémonies religieuses (néanmoins à l'inverse on peut citer le *cantique des créatures* de François d'Assise au XIII^e siècle et plus précisément sa *prière à frère soleil* qu'il remercie pour sa lumière qui éclaire la terre⁴²). Acosta présentera de cette manière les dieux des

37 *Ibid.*, p.242 (livre IV, chap.3).

38 Roux Rodolfo de, *Cómo se legitima una conquista : Fe y derecho en la conquista española de América*, édition Nueva América, Bogota, 1998, p.55.

39 Roux Rodolfo de, *Cómo se legitima una conquista [...]*, op.cit., pp. 74-76,

et Duviols Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, Presses Universitaires du Mirail, collection bespérides amérique, France, 2008, p.53.

40 *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica el rey Don Carlos II*, Boix éditeurs, Madrid, 1841, tome 1, livre I, loi VII.

41 Acosta José de, *Historia natural y moral de las Indias*, 2006, op.cit., livre V, chapitre 4, p. 247.

42 Pour approfondir l'analyse voir l'article : Eder Thomas, Gauster-Glaubauf Jeanne, « Le Cantique de frère soleil (François d'Assise). Relecture et réécriture par Reinhard Priessnitz dans son poème herbst (automne) », *Savoirs et clinique*, 2007/1 (n° 8), p.117-126.

Disponible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-savoirs-et-cliniques-2007-1-page-117.htm>

Indiens : « *Después del Viracocha o supremo Dios, fue y es en los infieles el que más comúnmente venerran y adoran, el sol [...]*⁴³ ». Le soleil apparaît donc comme une entité visible qui amène la chaleur et permet avec sa lumière l'activité agricole, d'où sa nécessité et la place de choix qui lui est accordée dans la vie religieuse des Indiens au quotidien. Les sacrifices qui lui sont faits, marquent son omniprésence et puissance dans la représentation cosmologique inca : « *Y en el Cuzco, que era la corte y metrópoli, se le sacrificaban también niños como al sol.*⁴⁴ », avec notamment les sacrifices d'enfants faits en son honneur. Un parallèle est fait avec la culture mexicaine tout le long de l'œuvre d'Acosta, ici il indique à propos du panthéon mexicain :

« *Los mexicanos quasi por la misma forma, después del supremo Dios adoraban al sol, y así a Hernando Cortés, como él refiere en una carta al Emperador Carlos Quinto, le llamaban Hijo del Sol, por la presteza y vigor con que rodeaba la tierra.*⁴⁵ »

Pour poursuivre au sujet des rites dédiés au soleil, on peut noter dans le même chapitre, les gestes protocolaires qui apparaissent lors d'une cérémonie religieuse ou lors d'offrandes au quotidien. Cela s'apparente à une libation, afin de demander clémence ou bienveillance à un dieu ou à une *huaca* : « *Eran estas ofrendas o sacrificios para alcanzar buenos temporales o salud, o librarse de peligros y males.*⁴⁶ ». Il dit à propos du processus en lien avec l'offrande :

« *Porque el modo de hacerle oración al Viracocha y al sol, y a las estrellas y a las demás guacas o ídolos, era abrir las manos y hacer cierto sonido con los labios con quien besa, y pedir lo que cada uno quería, y ofrecerle sacrificio.*⁴⁷ »

C'est dans ce contexte que l'auteur note l'existence de trois sortes "d'objets" offerts en sacrifices : « *A tres géneros de sacrificios podemos reducir todos los que usan estos infieles : unos de cosas insensibles ; otros de animales y otros de hombres.*⁴⁸ ». Ce qu'il nomme choses insensibles sont les offrandes de la vie quotidienne, alors que les lamas sont déjà dédiés à une cause particulière pour la communauté ou l'État. Les sacrifices humains restant réservés à de grands événements ou bouleversements dans la vie de l'État. Quelques lignes plus loin dans la chronique on trouve donc explicités les objets insensibles offerts en sacrifice :

43 Acosta José de, *Historia natural y moral de las Indias*, 2006, *op.cit.*, p.247 (livre V, chap.4).

44 *Ibid.*, p.247 (livre V, chap.4).

45 *Ibid.*, p.248 (livre V, chap.4).

46 *Ibid.*, p.276 (livre V, chap.18).

47 *Ibid.*, p.249 (livre V, chap.4).

48 Acosta José de, *op.cit.*, livre V, chapitre 18, p.275.

« *En el Pirú usaron sacrificar coca, que es una yerba de mucho estimar, y maíz, que es su trigo, y plumas de colores y chaquira, que ellos llaman mollo, y conchas de la mar, y a veces oro y plata [...]*⁴⁹ »

Ces précisions sur les offrandes d'une cérémonie religieuse permettent de les lier directement à celles faites durant la fête de l'*Inti Raymi*. On retrouve alors « *se sacrificaban cien carneros guanacos*⁵⁰ » dans le chapitre qui lui est consacré⁵¹.

José de Acosta prend alors un chapitre entier pour traiter des fêtes qui se déroulaient dans la ville de Cuzco⁵². C'est dans le septième mois que nous trouvons la présence de la fête de l'*Inti Raymi* (lorsque le début de l'année Inca est considéré être en décembre)⁵³. Le calendrier annuel étant basé sur celui de l'Espagne⁵⁴ cela correspond au mois de juin : « *El séptimo mes, que responde a junio, se llama Aucaycuzqui Intiraymi*⁵⁵ ». On remarque que le nom du mois va porter le nom de la fête principale qui s'y déroule. Cela montre bien que le mois de juin est défini par celle-ci qui va le traverser temporellement (ce qui pose la question de la durée de la fête). C'est aussi le cas dans les chroniques de Garcilaso de la Vega⁵⁶, Juan de Betanzos⁵⁷ et Cristóbal de Molina⁵⁸. Acosta note d'ailleurs le nom de la fête tout attaché. Il va mentionner que chaque mois contenait une fête qu'il qualifie d'ordinaire : « *De las fiestas ordinarias se ha de entender que en cada uno de los doce meses del año, hacían fiesta y sacrificio diferente*⁵⁹ ». Cela est aussi commun à Molina : [folio 7 recto] « *las fiestas de los raymes, que son las de los meses del*

49 *Ibid*, pp.275-276 (livre V, chap.18).

50 Acosta José de, *op.cit.*, livre V, chapitre XXVIII, p.301.

51 Le nombre de cent est commun aussi à l'auteur Martín de Murúa : « *sacrificaban cien carneros huacanos* ».

Voir : Martín de Murúa, *Historia general de Perú*, édition de Manuel Ballesteros, historia 16, Espagne, 1987 (1616), livre II, chapitre 38, p.451.

Cependant, Acosta publie en 1589 tandis que l'œuvre de Murúa date de 1616, de fait ce dernier se serait inspiré de donnée d'autres chroniqueurs pour bâtir son récit.

52 Acosta José de, *op.cit.*, livre V, chapitre XXVIII « *De algunas fiestas que usaron los del Cuzco, y cómo el demonio quisó también imitar el misterio de la Santa Trinidad* ».

53 Palomino Guzmán Luis et Vega Juan José, *El Inti Raymi Inkaico : La Verdadera Historia De La Gran Fiesta Del Sol*, in BOLETÍN. Museo de Arqueología y Antropología (UNMSM), 2005, vol.6 (no.1), pp.37-71, sous-partie « *Pasado el solsticio de junio* ».

54 En effet les Espagnols ont interprété le calendrier Inca en fonction de leurs propres connaissances sur le sujet, c'est à dire avec leurs références civilisationnelles.

55 Acosta José de, *op.cit.*, livre V, chapitre XXVIII, p. 301.

56 Vega Garcilaso de la, El Inca, *Comentarios Reales : el origen de los Incas*, édition de M.a Montserrat Martí Bruguera, éditeur Bruguera, Espagne, 1968 (1609 Lisbonne).

57 Betanzos Juan de, *Suma y narración de los incas*, édition de María del Carmen Martín Rubio, collection Crónicas y Memorias, éditeur Polifemo, Madrid, 12 novembre 2004 (~1551).

58 Cristobal de Molina, *Relación de la fábulas y de los ritos de los incas*, édition de P.Jimenez del Campo, Parescos y australes, Vervuert iberoamericana, 2010 (~1575).

59 Acosta José de, *op.cit.*, livre V, chapitre XXVIII, p.299.

*año*⁶⁰». Cette séparation des fêtes entre celles ordinaires et celles extraordinaires se retrouve dans les travaux sur les fêtes incas dans la ville de Cuzco de C. Cadène. Il va les définir comme celles faisant partie intégrante du calendrier inca, et qui se répètent donc à chaque nouveau cycle⁶¹. Cette fête est définie comme étant celle dédiée au soleil : « *decían que ésta era la fiesta del sol*⁶²» nous explique Acosta. L'utilisation de l'article défini /la/ emphatise le fait qu'elle soit la principale et/ou l'unique, ce qui est appuyé par l'adjectif démonstratif « *ésta* ». L'emploi du verbe *decir* à la troisième personne du pluriel permet de déclarer le caractère indigène des informateurs de cette source.

Pour ce qui est du mois, il le caractérise comme celui de la confection de statuettes faites avec les rameaux de quinoa, aliment à la base de l'alimentation andine. Cette symbolique montre l'importance des récoltes pour les populations indigènes : « *hacían gran suma de estatuas de leña labrada de quinua, todas vestidas de ropas ricas*⁶³». De plus juin avait une danse propre, le « *Cayo* » nous dit le chroniqueur. Cette dernière s'incluant dans une célébration bien plus grande qui est la fête de l'*Inti Raymi*. Ce moment festif correspondrait donc à la fête populaire effectuée après la célébration religieuse. Acosta parle des célébrations comme d'un moment joyeux et où diverses strates de la société sont représentées. Cela se note lorsqu'il dit « *venían los indios muy embijados y los señores con unas patenillas de oro*⁶⁴».

Des compléments d'informations peuvent être trouvés dans la description du *Capac Raymi*⁶⁵ (célébration de l'intronisation des jeunes Incas à la caste marquant leur passage à l'âge adulte, moment des semaines, et occasion de rendre un culte au Soleil et à l'Inca) que fait l'auteur. Comme pour la fête du soleil, des sacrifices sont faits, des offrandes d'objets inertes également, et l'on retrouve ce lien à la terre avec la matière naturelle qui est le bois. « *En esta fiesta se ofrecían grande suma de carneros y corderos en sacrificio, y se quemaban con leña labrada y olorosa, y traían carneros, oro y plata [...]* ». De plus on trouve l'existence du chiffre trois « *y se ponían las tres estatuas del sol y las tres del trueno, padre, e hijo y hermano* », qui

60 Cristóbal de Molina, *Relación de la fábulas y de los ritos de los incas*, op.cit., folio 7 recto, p.48.

61 Cadène Christophe, « Les grandes fêtes incas au Cuzco », op.cit, p.56.

62 Acosta José de, op.cit., livre V, chapitre XXVIII, p.301.

63 Ibidem.

64 Ibid. p.301 (livre V, chap.XXVIII).

65 Ibid, p.300 (livre V, chap.XXVIII).

ne serait pas sans rappeler le lien à la Trinité chrétienne. On retrouve d'ailleurs un commentaire à ce propos quelques lignes plus loin : « *Y cierto es de notar que en su modo, el demonio haya también en la idolatría introducido trinidad, porque [...] quiere decir el padre y señor sol, el hijo sol, el hermano sol* », il assimile la symbolique du chiffre trois comme une manœuvre du démon pour faire croire aux idolâtres qu'ils sont dans le bon. Autre élément intéressant que l'on retrouve dans la description d'une autre fête (cette dernière est une fête extraordinaire), la présence d'une forme de jeûne avant les cérémonies :

« *En el Pirú, para la fiesta del Itú, que era grande, ayunaba toda la gente dos días, en los cuales no llegaban a mujeres ni comían cosa con sal, ni ají, ni bebían chicha, y este modo de ayunar usaban mucho.*⁶⁶»

Élément qui était aussi commun à la chronique de Garcilaso entre autre.

Acosta met en relation cette fête de l'Inti Raymi qualifiée de païenne avec celle chrétienne du *Corpus Christi*, comme pour ne pas choquer le lecteur et lui montrer les concordances entre les deux cérémonies il va utiliser la formule : « *Hase de advertir que*⁶⁷», comme une mise en garde aux arguments qui vont suivre. En effet la fête inca tombe à la même période que la fête chrétienne, qui est elle aussi au mois de juin la plupart du temps : « *esta fiesta cae cuasi al mismo tiempo que los cristianos hacemos la solemnidad del Corpus Christi*⁶⁸». Il va ensuite utiliser la conjonction de coordination « *y* » pour appondre le second élément de ressemblance : « *y que en algunas cosas tiene alguna apariencia de semejanza*⁶⁹». On remarque la double répétition de "algunas", qui serait une reconnaissance explicite de l'auteur de ses ressemblances mais en nuançant le nombre d'éléments identiques. Cette ressemblance serait dans les éléments qui composent le rite mais aussi dans l'apparence même de la célébration. Néanmoins cet adjectif indéfini rend compte d'un nombre peu élevé ou faible d'éléments. Il nuance donc les ressemblances, mais il pointe du doigt des similitudes qui pourraient rapprocher les cultures et permettre une acculturation et une meilleure compréhension de la part des colons Espagnols.

66 *Ibid*, pp.274-275 (livre V, cap. XVII).

67 *Ibid*, p.301 (livre V, chap. XXVIII).

68 *Ibidem*.

69 *Ibidem*.

On trouve ainsi des traces d'un syncrétisme, élément justifiable avec la structure et l'utilisation du verbe "parecer" : « *que parecen celebrar* ». Acosta fait un rapprochement entre la fête chrétienne du *Corpus Christi* et la fête de l'*Inti Raymi*⁷⁰.

Il va faire une référence aux danses, aux représentations et aux chants qui sont communes aux deux cérémonies. De plus il ajoute à la fin, qu'une acceptation volontaire (ou feinte) de la religion chrétienne par les Indiens se réalise, de par ce rapprochement entre les deux fêtes. Il en réfère au temps de l'action en justifiant la confusion qui s'opère entre les deux fêtes, car le *Corpus Christi* se retrouve assimilé à l'*Intiraymi*, ce qui de la vision d'un chrétien met en conflit le sacré chrétien et le profane indien. Il va aussi avertir le lecteur que les Indiens dissimulent des cultes anciens dans les fêtes chrétiennes, comme il explique pour la fête de l'*Ytu*⁷¹ et le *Corpus Christi* :

« *esta fiesta del ytú la hacen disimuladamente hoy día en las danzas del Corpus Christi, haciendo las danzas del llamallama y de guacón, y otras conforme a su ceremonia antigua, en lo cual se debe mirar mucho.*⁷² »

Cette mise en garde destinée aux autorités politiques et ecclésiastiques, met néanmoins en exergue le fait qu'une adaptation des rites et des coutumes s'opère chez les populations. Ce qui est le reflet de l'acculturation, avec les créations et adaptations qui produisent le contact entre les deux cultures. Mais on pourrait aussi percevoir cette volonté de cacher les éléments de la culture Indienne dans la nouvelle culture européenne comme un certain refus de l'acculturation⁷³.

Il est important de mentionner qu'Acosta consacre un chapitre⁷⁴ à la fête du dieu « *Vitzilipuztli* » (Huitzilopochtli), qui semble tomber au même moment que la fête chrétienne du *Corpus Christi*. Tout comme l'*Inti Raymi*, l'auteur prend le temps de

70 Ce point sera développé par la suite, cf *Infra*, pp.61-63.

71 LAIME AJACOPA Teofil, *Diccionario bilingüe castellano/ quechua y quechua/ castellano*, Bolivia, janvier 2007, p.33. En ligne : <http://futatraw.ourproject.org/descargas/DicQuechuaBolivia.pdf> (juin 2019)

écrit “Iту” pour “Ituwa” : invocation des dieux pour éloigner les maladies et les maux.

Cependant, Fiorani Agustina et Franco Francisco, "Una Aproximación Teórica a La Dominación Simbólica a Partir Del *Corpus Christi* Colonial Cuzqueño (siglo XVII)", *Artificios Revista colombiana de estudiantes de historia*. Num. 5. Août 2016, p.110, parlent de Ytu comme étant une cérémonie dissimulée dans le *Corpus Christi*.

72 Acosta José de, *op.cit.*, p.303 (livre V, chap. XXVIII).

73 Wachtel Nathan, *La vision des vaincus : les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, Gallimard, France, 1971, pp.239-241.

74 Acosta, *op.cit.*, libro V, Cap. XIV « De la manera con que el demonio procuró en México, remediar la fiesta de *Corpus Christi*, y comunión que usa la santa Iglesia », p.287-290.

décrire la fête mexicaine. Il serait ainsi possible de voir chez Acosta une focalisation sur les pièges du démon qui trompe les Indiens d'Amérique en imitant des éléments d'une des principales fêtes chrétiennes.

On trouve également dans le chapitre XIV du livre V, toujours en relation avec la Nouvelle Espagne, le récit des cultes se faisant à différents moments de la journée en relation avec le soleil, ce qui en étant transposé au cérémoniel inca montre que les cérémonies se faisaient selon un rituel organisé et ritualisé :

« *Los sacerdotes de Vitzlipuztli⁷⁵ sucedían por linajes de ciertos barrios diputados a esto. Los sacerdotes de otros ídolos eran por elección u ofrecimiento desde su niñez al templo⁷⁶.* ».

On remarque donc un lien entre la composition aztèque et celle inca dans la vie des représentants religieux. Ainsi comme lors de la fête Inca ils sont présents, et y participent. On trouve aussi le culte aux idoles qui est rendu avec l'utilisation d'encens :

« *incenciar a los ídolos, lo cual se hacía cuatro veces cada día natural : la primera en amaneciendo ; la segunda al medio día ; la tercera a puesta del sol ; la cuarta a media noche.⁷⁷* »

La séparation de la journée marque le pas aux différents états d'éclairement du soleil sur terre. Son lever est célébré, c'est ce que l'on retrouve notamment dans la chronique de Garcilaso de la Vega⁷⁸. Puis le moment où il est au zénith permet de montrer toute sa puissance (dans certaines civilisations comme par exemple pour les Aztèques il est aussi le dieu de la guerre, ce moment revêt alors d'autant plus d'importance). Ensuite son coucher renvoie à d'autres hommages afin de le faire revenir le lendemain, en effet il va passer dans le monde des morts pendant la nuit, d'où l'assimilation de la lumière aux êtres vivants. La quatrième célébration pourrait être comprise comme le moment où l'on demande son retour pour qu'il diffuse lumière et chaleur (au moment du nadir). Le fait d'effectuer un culte chaque six heures environ permet de demander la bienveillance des idoles et de leur rendre hommage⁷⁹. On retrouve aussi l'abstinence et la pénitence.

75 Écrit aussi Huitzilopochtli est le dieu Aztèque de la guerre et le dieu du soleil, il est aussi le patron de la ville de Tenochtitlán.

76 Acosta, *op.cit.*, p.268.

77 *Ibid.*

78 Vega Garcilaso de la (el Inca), Comentarios reales de los incas, op.citt., p.355 (livre sept, chap. XXI).

79 La religion inca est tournée vers le culte des ancêtres et des huacas, mais aussi des astres comme c'est le cas avec le culte du soleil par exemple. Ainsi l'intihuatana que l'on trouve au Machu Picchu est un observatoire

Ainsi, la place du soleil dans le ciel a aussi un impact dans l'évolution des fêtes et dans leur progression, et les offrandes acquièrent une signification singulière quand elles se trouvent dans les conditions rituelles. Le chroniqueur va décrire les différentes fêtes qui jalonnent la vie sociale des populations autochtones, en prenant le temps de développer les fêtes qui ont de l'importance à ses yeux. Ainsi pour les Incas, il décrit pour chaque mois ce qui s'y passe⁸⁰ au niveau célébrations et/ou sacrifices.

solaire qui permet de déterminer les équinoxes et les solstices, mais il aurait aussi servi à la célébration de sacrifices, notamment dans le culte des morts.

Voir : Nippgen J., Analyse des principales communications intéressant l'Anthropologie faites au Congrès des Américanistes (Session de Vienne, 9-14 septembre 1908). In: *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, VI^e Série. Tome 1, 1910, communication du Dr. Man Uhle (Lima), pp.419-420.

80 Acosta José de, *op.cit.*, livre V, chapitre XXVIII.

2. Bernabé Cobo

Bernabé Cobo est un religieux espagnol (XVI-XVII^e siècle) appartenant à l'ordre jésuite, qui parallèlement à ses activités religieuses se consacrera également à l'administration d'établissements scolaires. C'est en Nouvelle Espagne, où il demeura plus de dix ans, qu'il va élaborer son œuvre *Historia del Nuevo Mundo*⁸¹, qui se centre spécifiquement sur les sciences naturelles et surtout la botanique⁸². Il est d'ailleurs le découvreur de la quinine de par sa description de l'herbe des jésuites connue par la suite pour guérir des fièvres. Son travail de collectage et d'élaboration d'un répertoire des espèces animales et des espèces végétales, lui permet de mentionner précisément dans les rites incas les éléments utilisés, comme les plumes par exemple, et ainsi d'octroyer une symbolique et une signification à leur utilisation dans les rites, comme sur la tenue des incas. Il fera aussi une description des coutumes sociales et des usages des peuples rencontrés, qui permettront par la suite une meilleure connaissance des populations originelles d'avant la conquête espagnole. Les chapitres qui nous intéressent pour voir la description de la fête se trouvent dans le livre douze⁸³ et treize⁸⁴ du tome III de Bernabé Cobo.

On va ainsi s'intéresser dans un premier temps à la présentation de l'année qui est faite par l'auteur afin de voir comment il inclut les fêtes dans le cycle des saisons et dans la temporalité inca. Ainsi il présentera dès le début de son chapitre l'importance de la cosmologie dans la comptabilité du temps :

« *y con algún cuidado y admiración observe y note su continuo y uniforme curso ; y como las revoluciones del Sol y Luna sean más claras y comunes á todos, déllas más que los otros planetas y orbes celetes, han echado mano todas las nacionalidades para ordenar los tiempos.* ⁸⁵ »

C'est ainsi que l'on va petit à petit s'intéresser à l'importance des mouvements cosmologiques dans la vie des populations indigènes. Cobo à ce propos fait des

81 Cobo Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, édition de Marcos Jiménez de la Espada, Sociedad Bibliofilos Andaluces, Tome III, Séville, 1892 (1653).

82 Le manuscrit restera inédit jusqu'à sa publication en 1890.

83 Cobo Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, 1892, *op.cit.*, chapitre XXXVII, pp. 292-298 du livre ou pp.288-294 du format numérique.

84 Cobo Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, Biblioteca de Autores Espanoles, éditions Atlas, tomes 91 et 92, Madrid, 1964 (1653), chapitre XXVIII, pp.203- 204.

85 Cobo Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, 1892, *op.cit.*, chap XXXVII, p.292 du livre ou p.288 numérique.

remarques qui permettent de clarifier les informations détenues :

« *Conocieron nuestro año solar por la observancia de los Solsticios, y empezábanlo por el Solsticio estival desde el hemisferio antártico, que es é los 23 días de Diciembre [...]* ⁸⁶».

On peut donc voir que les cycles mensuels se basent sur l'étude des astres. De plus Cobo situe le début de l'année inca lors du solstice d'été dans l'hémisphère sud, c'est à dire à la fin du mois de décembre en se basant sur notre séparation mensuelle actuelle. Il poursuivra d'ailleurs son explication en indiquant l'utilisation des piliers autours de Cuzco pour voir le passage du temps dans la journée et par rapport au cycle des saisons, piliers alors appelés *Sucanca*. Il dira d'ailleurs à propos de ces derniers et de leur relation au Soleil qui était l'un des astres adorés par les incas :

« *cada uno en el paraje que llegaba el Sol aquel mes ; los cuales pilares todos juntos se decían Sucanca y eran adoratorios principales á quien ofrecían sacrificios al tiempo que á los demás.* ⁸⁷»

Pour ce qui est des mois de l'année, le chroniqueur indique que le calendrier inca était lunaire, le mois portait le nom de la lune : « *Componíanlo de doce meses, y éstos estaban por lunas, y así llaman con un mismo nombre al mes y á la Luna, que en la lengua quichua ó del Cuzco Quilla, y en la aymará Pacsi.* ⁸⁸». Ainsi la lune est montrée comme un acteur de l'élaboration cyclique (apparition, croissance, décroissance, disparition) pour la société indigène⁸⁹.

Il va par la suite préciser que chaque mois porte le nom de l'élément significatif qui le compose, que tous les mois sont composés du même nombre de jours :

« *Todos los meses eran iguales en días, y cada uno tenía su nombre propio : al primero, que correspondía á parte de Diciembre, nombraban Raymi ; el segundo, que comenzaba á valer en 20 de Enero [...] el séptimo, Auca-cuzqui-Inti-Raymi [...].* ⁹⁰»

On remarque ainsi que les mois chez ce chroniqueur comme chez Cristóbal de Molina commencent au vingt de chaque mois catholique. De plus on peut aussi mentionner l'exactitude du nom donné au mois et de son positionnement dans l'année avec José de Acosta. Ainsi on peut mieux appréhender les textes et la relation entre les chroniques et les chroniqueurs, ce qui laisse percevoir des sources communes.

86 *Ibidem*.

87 *Ibid*, chap. XXXVII, p.293 livre ou p.289 numérique.

88 *Ibidem*.

89 Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Folio essais, Gallimard, France, 1995 (1969), p.67 et p.104.

90 Cobo Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, 1892, *op.cit.*, chap. XXXVII, p.294 pagination livre ou p.290 numérique.

Il est donc compréhensible de rencontrer par la suite la présence des mois et leur relation avec tout le cycle agraire :

« *Por estos doce meses tenían regulados los tiempos para sembrar y barbechar y para lo demás que hacían de labor entre año, y también para sus fiestas y sacrificios, y no para otra cosa.* ⁹¹ »

On retrouve ainsi mentionné par la suite les *papas* comme faisant parti de la nourriture quotidienne des populations. De fait les jours ne portaient pas de nom particulier pour les différencier les uns des autres, et les heures étaient connues grâce à la position du soleil, qui permettait de régir les travaux de la terre en journée. De même ils ne comptabilisaient pas le temps en semaines.

Ces précisions nous permettent d'aborder la description et mention de la fête qui se trouve au chapitre XXVIII du livre 13 de l'œuvre de Cobo. On trouve ainsi écrit : « *El séptimo mes respondía a junio y llamabanse Aucay-cuzqui. En el se hacía la fiesta principal del sol, que se decía Inti-Raymi.* ⁹² ». L'information sur la qualité de fête principale de l'*Inti Raymi* peut aussi être entrevue dans le récit de José de Acosta, ce qui laisse d'autant plus entrevoir l'intertextualité des deux auteurs sur leurs informations sur les fêtes. Ceci permet de plus de montrer la vision de ces deux chroniqueurs espagnols sur cette fête qu'ils considèrent comme celle principale de l'année inca. Cette présentation permet au chroniqueur de faire une description de la fête et de ses différentes étapes. On trouve de fait le premier jour une offrande de « *cien carneros del ganado del sol* ⁹³ », qui va permettre de demander la bienveillance du dieu en question, ici le Soleil. Il est intéressant de noter une information de localité de la cérémonie sacrificielle : « *Hacían esta fiesta y sacrificio en el cerro de Manturcalla*⁹⁴, al cual iba el Inca y asistía hasta que se acababa, bebiendo y holgándose.

⁹⁵ ». Ainsi l'Inca en tant que représentant du dieu sur terre est présent lors des offrandes et peut permettre de faire un lien entre la réalité et le sacré.

On va notamment retrouver la séparation des castes qui était mentionnée chez d'autres chroniqueurs, ainsi Cobo signale : « *Haciánla solo los Incas de sangre real,*

91 *Ibidem.*

92 Cobo Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, 1964, *op.cit.*, chapitre XXVIII, p.204.

93 *Ibidem.*

94 Ce cerro se situe près de Cuzco où se trouvait le temple de Chuquimarca, tous deux correspondaient à une *waka* et un *ceque* pour les Incas.

Voir : Cadène Cristophe, « Les grandes fêtes incas au Cuzco », *op.cit.*, p.67.

95 Cobo Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, 1964, *op.cit.*, chapitre XXVIII, p.204.

*y no entraban en ellas ni sus propias mujeres [...]»*⁹⁶ avec de plus l'interdiction pour les femmes d'assister à la cérémonie⁹⁷, cette dernière pouvant être assimilée à un rite masculin et non féminin comme l'est la fête de la Lune. Cependant il faut ici ajouter que les vierges du soleil pouvaient elles participer à la cérémonie de par leur vocation à ce dieu : « *Dábanles de beber las mamaconas mujeres del sol, y todos los vasos en que comían y bebían eran de oro.*⁹⁸ ». On retrouve notamment toute la symbolique de l'or et de sa couleur avec son assimilation aux rites dédiés au soleil. Nonobstant, à l'inverse d'autres chroniques on trouve ici mentionné des offrandes faites dans la même cérémonie à d'autres divinités, ce qui laisse percevoir le caractère polythéiste de la religion inca, malgré une prédominance de *Viracocha* et de *Inti*. Comme chez Molina on va retrouver la présence de ces statues faites de végétaux secs mais richement vêtues qui vont être brûlées à la fin de la cérémonie. Cela pourrait symboliser l'offrande agricole au dieu et la demande de fertilité des sols afin de pouvoir vivre pendant l'année de la culture de la terre.

Après la cérémonie religieuse, on retrouve la célébration festive, qui est marquée par l'activité de danse et la possibilité de boire de la chicha :

« *Despues de concluida toda la cantidad de sacrificios, para empezar el baile llamado cayo, que se hacia en esta fiesta cuatro veces al dia, se dividían todos los indios, y la mitad quedaban allí bailando y bebiendo [...].*⁹⁹ »

On retrouve aussi la présence de la procession allant à un autre *sucanca*, ce qui recoupe la mention de la fête itinérante que présente Molina dans sa chronique¹⁰⁰. En effet sont faits à ces endroits les mêmes sacrifices que lors du premier. Ensuite, la procession se rendait dans la ville de Cuzco, sur la place -on peut donc déduire qu'il fait référence ici à la place principale de la ville- afin de continuer la célébration festive :

« *Volvía toda la gente a la plaza de la ciudad acompañando al Inca, y derramando por todo el camino mucha coca, flores y plumas de todos colores. Venían todos embajados [...] y cantando hasta llegar a la dicha plaza, adonde bebían lo que restaba del día, y a la noche se iba el Inca a su casa, y todos se recogían a las suyas, con que se daba fin a esta fiesta del Inti-Raymi.*¹⁰¹ »

96 *Ibidem*.

97 Palomino Guzmán Luis et Vega Juan José, *El Inti Raymi Inkaico [...]*, op.cit., sous-partie « Presencia de las mujeres ».

98 Cobo Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, 1964, op.cit., chapitre XXVIII, p.204.

99 *Ibidem*.

100 Molina Cristóbal de, *Relación de las fábulas y de los ritos de los incas*, op.cit., folio 8 verso, p.49.

101 Cobo Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, 1964, op.cit., chapitre XXVIII, p.204.

C'est donc l'Inca qui donne l'acceptation implicite aux autres membres après son départ de pouvoir quitter à leur tour la fête.

Comme pour la fête du *Capac-Raymi*, sont seulement présents à la célébration la caste des Incas, ce qui est un élément commun avec les chroniques de Guaman Poma de Ayala et Cristóbal de Molina el cuzqueño.

3. Sarmiento de Gamboa

Pedro Sarmiento de Gamboa est un soldat et lettré espagnol du XVI^e siècle. Il passe sur les terres péruviennes en 1557, où il restera pendant vingt ans environs. Accusé de sorcellerie par l'Inquisition, malgré le fait qu'il jouissait d'une solide réputation d'astrologue, il est envoyé en expédition sur ce qui sera la découverte des îles Salomon. Lors de son séjour au Pérou le vice-roi Francisco de Toledo le prendra à ses côtés et le nommera cosmographe. Il aura pour tâche de parcourir le Pérou, et d'écrire sur ce qu'était le *Tawantinsuyu*. Il en résultera l'écriture de son *Historia Indica*¹⁰² où il s'appuiera sur les témoignages des successeurs des incas¹⁰³. Son œuvre a servi au vice-roi dans l'élaboration de ce qui sera l'administration générale du pays.

Sarmiento de Gamboa repère quatre grandes fêtes dans l'année inca, la première étant le *Capac Raymi* où les jeunes se faisaient percer les oreilles, la seconde est celle de la *Sitúa* où les Indiens se lavent de toutes les impuretés, ensuite vient la fête qui est l'objet de cette étude, l'*Inti Raymi* définie comme la fête du soleil, et enfin la quatrième, *Aymuray* qui correspond à la fête des récoltes¹⁰⁴.

Toujours par rapport à ces quatre fêtes il est donné un modèle commun dans leur déroulement, montrant qu'un processus identique est à l'œuvre à chaque fois : « *y todos principales indios muy lucidamente vestidos se asían a ella por orden; y así desde la Casa del Sol venían cantando hasta la Plaza*

¹⁰⁵ ». Ce cheminement du Coricancha jusqu'à la place centrale du Aucayata marque le commencement de la célébration faite par l'Inca devant ses sujets.

On remarque aussi une relation de la fête avec le domaine guerrier et politique, en effet lors du retour de Tupac Inca Yupanqui de la guerre (selon le chroniqueur, règne encore à cette période son père Pachacuti Inca Yupanqui), la victoire de son fils est célébrée lors de fêtes :

102 Dans la présente édition l'œuvre est intitulée *Historia de los Incas* :

Gamboa Sarmiento de, *Historia de los Incas*, Fundación Libro Total, nc, (1572).

Source numérique en ligne : <http://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=3592>

103 Le premier tome décrit géographiquement le territoire, le second raconte l'histoire des incas, et le troisième la découverte et la conquête par les Espagnols jusqu'aux années 1572.

104 Gamboa Sarmiento de, *Historia de los Incas*, Fundación Libro Total, nc, (1572), pp.194-195 (chapitre XXXI).

105 *Ibid*, chap. XXXI, p.195.

« e hicieron muchas fiestas y sacrificios, y por regocijar el pueblo mandó hacer las danzas y fiestas llamadas Ynti raymi, que son las fiestas del Sol, cosa de mucho regocijo¹⁰⁶ »

C'est d'ailleurs lors de cette fête que la succession va se faire entre le père et le fils, le premier voyant que son fils a conquis lors de la guerre l'estime des soldats et de la caste des Incas, il en fait le nouveau souverain¹⁰⁷. De fait la fête de l'*Inti Raymi* acquiert une dimension politique, en effet elle permet de légitimer un pouvoir, dans l'exemple cité elle permet de proclamer la venue d'un nouveau temps de règne. L'aspect politique de la fête peut aussi avoir permis de légitimer le pouvoir de Manco Inca en 1535, lors de la venue des Espagnols au Pérou et de la perte de repères qui s'en est suivie pour les Incas. Il va donc s'inclure au sein même de la célébration un temps consacré à la politique de l'État. Il y a une relation directe avec la chronique de Garcilaso qui évoque le défilé des différentes ethnies devant l'Inca dans leurs tenues traditionnelles, comme pour marquer un renouvellement d'allégeance à leur souverain¹⁰⁸ (l'Inca apparaît donc comme le chef des armées) ; mais aussi avec la chronique de Guaman Poma qui exprime le recensement qui s'effectuait pendant ce mois-ci afin de comptabiliser les personnes et les ressources alimentaires disponibles¹⁰⁹. Il faut aussi mentionner le fait que ce soit un pluriel qui soit utilisé pour désigner les fêtes, on pourrait donc interpréter ici les différents moments de la fête, celle religieuse puis politique et enfin celle populaire. Mais l'on pourrait aussi noter une similarité avec le nom chrétien, lorsqu'il se parle des *pascuas*. Cette tripartition peut aussi être envisagée dans le cas d'une fête célébrant un moment fort du temps de l'agriculture (fin des récoltes, semaines etc.). On notera la présence des danses, qui comme chez d'autres auteurs est un moyen de libérer les tensions sociales et de partager un moment en communauté. Enfin sont mentionnés les sacrifices, qui sont un élément commun à la majorité des récits des chroniqueurs, et qui mettent en exergue les offrandes et la ferveur envers le dieu Soleil pour le remercier ou l'implorer. On retrouve dans le récit de l'auteur la présence du sacrifice du

106 *Ibid*, chapitre XLIV, p.253.

107 *Ibid*, chap XLIV, pp.252-253.

108 Vega Garcilaso de la (el Inca), *Comentarios Reales : el origen de los Incas*, édition de M.a Montserrat Martí Brugueras, Bruguera, Espagne, 1968 (1609 Lisbonne), livre VI, chapitre XX.

109 Guaman Poma de Ayala Felipe, *Nueva crónica y buen gobierno*, tome 29a/29b et 29c, édition de Jonh V. Murra, Rolena Adorno et Jorge L. Urioste, éditeur Historia 16, Espagne, 1987 (~1615), folio [247] 249, p. 238.

capacocha, en effet il écrit :

« se hacían los malditos sacrificios, que ellos llaman *capa cocha*, que es enterrar vivos unos niños de cinco o seis años ofrecidos al diablo con mucho servicio y vasijas de oro y plata.¹¹⁰ »

La fête de l'*Inti Raymi* est perçue comme un hommage rendu à l'Inca par le biais des cérémonies faites au Soleil, duquel il tient directement son pouvoir.

On retrouve d'ailleurs tout un symbolisme autour de l'or et de la couleur dorée car étant assimilé à la lumière et donc à l'astre solaire. Un passage revêt une signification dans ce chapitre, c'est lorsqu'il est expliqué que les anciens Incas dirigeants étaient gardés dans le *Coricancha* c'est à dire dans le Temple du soleil, et que l'Inca Pachacuti les orna d'or, ce qui valut au culte du soleil une surévaluation qui lui procura de nouveaux croyants¹¹¹. C'est après les fêtes célébrant les Incas décédés que le peuple incorpora les offrandes à ce dieu Soleil, la *mocha*, on retrouve à ce propos :

« Los cuales, como los veían con tanta majestad, luego se humillaban, y puestas las manos los adoraban, o, como ellos dicen, mochaban. Y tenían gran respeto y veneración, y así estuvieron hasta que vinieron los españoles a esta tierra del Perú.¹¹² »

Des idoles d'or furent créés en l'honneur des divinités, on retrouve l'existence d'une économie, et de personnes qui sont dédiées à leur vénération et à leur service :

« A estos ídolos dotó de renta de tierras, ganados y servicios, especialmente de unas mujeres que vivían en la misma Casa del Sol a manera de monjas. Las cuales todas entraban doncellas [...] »¹¹³

Avec donc des vierges destinées à servir la divinité et l'Inca, ce dernier pouvant être assimilé à un demi-dieu. À ce propos on peut aussi signaler qu'un prêtre était voué à la divinité :

« Y haciendo primero Inca Yupanqui sus sacrificios como ellos acostumbraban, llegóse a la estatua del Sol, y el sumo sacerdote del Sol, llamado en su lenguaje *intip apu*, que quiere decir el "gobernador de las cosas del sol", con muchas ceremonias y gran reverencia [...] »¹¹⁴

La fête de l'*Inti Raymi* comme pour les autres fêtes nous signale le chroniqueur, voyait la sortie des vierges du Soleil dans la ville. Cependant à l'inverse d'autres

110 Gamboa Sarmiento de, *Historia de los Incas*, op.cit., chap. XXXI, p.194.

111 *Ibid*, pp.191-192.

112 *Ibid*, p.192.

113 *Ibid*, pp.192-193.

114 *Ibid*, p.183.

auteurs Gamboa parle d'Indiens principaux qui y étaient présents, que l'on pourrait interpréter comme étant les *curacas* qui venaient à Cuzco lors de cette fête, et qui y participaient en venant rendre hommage :

« En estas fiestas sacaban la maroma de la Casa o despensa del Sol, y todos los principales indios muy lucidamente vestidos se asían a ella por orden ; y así desde la Casa del Sol venían cantando hasta la Plaza, la cual cercaban toda con la maroma, que se llamaba moroy-urco.¹¹⁵ »

On peut donc percevoir à travers ces lignes toute l'importance de l'héritage des Incas d'une génération sur l'autre et l'importance que représente le soleil et son culte dans la société.

115 *Ibid*, p.195.

4. Cieza de León : une interprétation textuelle

Cieza de León (première moitié du XVI^e siècle) est un conquistador des premiers temps de la conquête espagnole en Amérique du Sud, qui va relater ses expériences à mesure que les Espagnols avancent et que les territoires sont conquis. Il est considéré comme l'un des premiers historiens des Incas, Porras Barrenechea dira à ce propos :

« *El avance realizado por Cieza de esos desordenados y escasos datos a la obra orgánica y definitiva que es El señorío de los Incas produce en el terreno histórico el mismo efecto de un brusco salto a la cadena de las especies biológicas. La historia del Incario nace adulta con Cieza.*¹¹⁶ ».

Il va s'intéresser à l'histoire locale et collecter des données sur l'histoire du *Tawantinsuyu*, sur les coutumes et les usages des Incas, l'organisation sociale et familiale ainsi que la découverte du système matriarcal des communautés indigènes¹¹⁷. Il est l'auteur de *Crónica del Perú*¹¹⁸ (1553¹¹⁹), dont le deuxième tome sur l'histoire des rois Incas nous intéresse ici (la première édition complète comprenant le premier et le deuxième tome réunis date de 1880 et fut faite par Jimenez de la Espada), car il présente la fête qu'il considère comme principale dans l'année.

L'action du récit se déroule au moment des affrontements entre les deux frères Huascar et Atahualpa, c'est à dire juste avant la capture du roi proclamé du nord (Atahualpa) basé à Quito en actuel Équateur. Il va s'appuyer sur ce qu'il entend et voit, son informateur principal étant Cayu Tupac Yupanqui (le fils de Huayna Capac qui conquit le nord du *Tawantinsuyu*). Il dira sur le caractère d'enquête de sa

116 Cité par Manuel Ballesteros Gaibrois, Cieza de León, *op.cit.*, Introduction, pp.14-15.

Cela marque l'importance des observations de Cieza sur les futures recherches et sur l'historiographie incaïque et péruvienne. Il sera d'ailleurs nommé « *Cronista de Indias* » par le vice-roi Pedro de La Gasca : montrer l'organisation des Incas et de fait rehausser l'acte de conquête espagnol.

117 León Cieza de, *Crónica del Perú*. Tome 2 : *El señorío de los incas*, Historia 16, Madrid, 1985 (1553), Introduction pp. 10-11.

118 Composée de quatre tomes : le premier sur la description du territoire et des habitants, le second sur l'histoire des rois Incas, le troisième sur la conquête et le quatrième sur les guerres civiles entre Espagnols.

119 Entreposée à la Bibliothèque Royale, son œuvre ne sera pleinement reconnu qu'au XIX^e siècle, lorsque William Prescott s'appuiera sur sa chronique pour élaborer son livre sur l'empire inca et sa conquête (Prescott H. William, *Histoire de la Conquête du Pérou*, tome 1 : *La découverte de l'Empire Inca*, Pygmalion, France, 1993). La première édition complète sera éditée en 1880 par Jiménez de la Espada.

chronique « *en el Cuzco me dieron la relación*¹²⁰ » ou encore l'on trouve « *y por noticia que se tiene de indios viejos que son vivos y vieron lo que sobre esto pasaba, escribiré lo que de ello tengo entendido que es verdad. Y así, dicen que [...]*¹²¹ » qui montrent son engagement pour trouver l'information au plus près de ceux qui vécurent les événements. Dans la conclusion de son œuvre on retrouve d'ailleurs cette recherche de l'information première lorsqu'il écrit :

« *Hasta aquí es lo que se me ha ofrecido escrebir de los Incas, lo cual hice todo por relación que tomé en el Cuzco. Si acertase alguno a lo hacer más largo y cierto, el camino tiene abierto, como yo no lo tuve para hacer lo que no pude, aunque para lo hecho trabajé lo que Dios sabe [...].*¹²² »

Plusieurs points sont intéressants dans son dernier paragraphe. Tout d'abord cette recherche de sources au plus près des personnes concernées, à Cuzco, dans le cœur de l'ancien *Tawantinsuyu*. Ensuite il est fait mention du travail qui a été effectué dans la rédaction, c'est à dire que Cieza de León ne s'est pas contenté de retranscrire, sinon qu'il a travaillé sur plusieurs versions afin de voir la vraisemblance de ses sources en les mettant en relation, et en utilisant son sens critique et bon sens personnel¹²³. De plus son œuvre fut soumise à la critique et sûrement à la censure, lorsqu'il mentionne Bravo de Saravia et H. de Santillán :

« *Que fue visto lo más de lo escrito por el doctor Bravo de Saravia y el licenciado Hernando de Santillán, oidores de la Audiencia Real de Los Reyes.*¹²⁴ »

On trouve une description de fête présente dans la chronique de Cieza de León, il traite de la fête principale à ses yeux : « *Y contemos agora de la gran fiesta del Hatun Raymi*¹²⁵ ». Le chapitre qui nous intéresse par rapport à son contenu sur la fête principale de l'année inca se trouve au chapitre XXX de son œuvre.

Il est écrit dans le manuscrit « *Antinilayme* »¹²⁶ qui a été traduit dans la présente édition par *Hatun Raimi*. Bien que cette proposition soit probable, mon interprétation va contrebalancer leur traduction et s'orienter vers une traduction par *Inti Raymi*¹²⁷.

Le chroniqueur va placer la fête lors du huitième mois de l'année (le début se

120 Cieza de León, *op.cit.*, p.77 (chap. XIX).

121 *Ibid*, p.103 (chap. XXIX).

122 *Ibid*, p.205 (chap. LXXIII).

123 *Ibid*, Introduction, pp. 23-24.

124 *Ibid*, p.205 (chap. LXXIII).

125 Cieza de León, *op.cit.*, p.106 (chap. XXIX).

126 *Ibid*, p.106 (chap XXIX).

127 L'accès au manuscrit m'ayant été impossible, je me suis appuyée sur la note de bas de page de l'édition scientifique : Cieza de León, *op.cit.*, p.106 (chap. XXIX).

situerait donc en janvier selon son interprétation du temps), c'est à dire au mois d'août. Il va qualifier celle-ci de fête principale de l'année inca : « *En muchas provincias se guardava y era la principal de todo el año*¹²⁸ ». Si l'on se base sur l'analyse de C. Cadène, il existait quatre à cinq fêtes importantes dans l'année inca, la première était le *Capac Raymi*, venaient ensuite *Aymoray* et *Yahuayra*, l'*Inti Raymi* et la *Citua*¹²⁹ qui étaient situées tout au long de l'année. Au mois d'août se trouve *Yahuayra* qui marque le début d'un nouveau cycle agricole. Il n'y a donc pas de concordance entre le mois et la fête qui y est fêtée dans le récit de Cieza. L'une des pistes pour expliquer cette différence serait peut être de savoir quand l'auteur voit le début de l'année inca, et comment il décompte le temps.

D'autre part, Cieza écrit : « *y esta fiesta celebravan por fin de agosto, cuando ya habían cogido sus maíces, papas, quinua, oca y las demás semillas que siembran.* ». C'est sur ce point que je vais m'appuyer pour situer la fête que l'auteur décrit au mois de mai. En effet, la récolte des produits du sol se font dans les Andes au mois de mai et au mois de juin s'effectue la fête qui célèbre le repos des récoltes ; pour cela je me suis appuyée sur la chronique de Guaman Poma de Ayala, qui présente une description de mois et des fêtes leur correspondant dans l'année. Dans le folio 1145 de la chronique *Nueva crónica y buen gobierno*¹³⁰ Guaman Poma nomme le mois de mai *Hatun Cusqui*, on trouve la même dénomination chez Polo de Ondegardo et Bernabé Cobo¹³¹. Comme le disaient Juan de Betanzos et Cristóbal de Molina « *las fiestas de los raymes, que son las de los meses del año*¹³² », on peut donc comprendre que *Hatun* désignerait le mois et que *Rayme* serait le qualificatif de fête. De plus selon Molina le mois commencerait le vingt de chaque mois¹³³, ce qui peut nous laisser corrélérer un rapprochement entre la fête du mois de mai et le *Hatun Rayme*, car Molina et Betanzos sont les seuls auteurs à situer la fête de l'*Inti Raymi* au mois de mai.

Ensuite, on peut relier le culte qui est rendu pendant cette fête à celui décrit chez les

128 *Ibid*, chap. XXX p.106.

129 Cadène C., *op.cit.*

130 Guaman Poma De Ayala Felipe, *Nueva crónica y buen gobierno*, *op.cit.*, folio 1145.

131 Voir le tableau présent chez : Municipalidad del Qosqo, EMUFEQ (Empresa Municipal de Festejos, Actividades Recreativas y Turísticas del Qosqo), *Cincuenta años de Inti Raymi : 1944-1994*, Banco Continental, Arequipa, 11/06/1994, p.17.

132 Molina Cristóbal de, *Relación de las fábulas y de los ritos de los incas*, édition de P. Jiménez del Campo, Parescos y australes, Vervuert iberoamericana, 2010 (~1575), folio 7 recto.

133 Cadène Cristophe, « Les grandes fêtes incas au Cuzco », *op.cit.*

autres chroniqueurs au sujet du dieu *Inti*, je cite :

« *Y llaman a esta fiesta, como he dicho, Hatun Raymi, que en nuestra lengua quiere decir fiesta muy solene, porque en ella se habían de rendir gracias y loores al gran Dios hacedor de los cielos y la tierra [...] por les haber dado buen año de cosechas para su mantenimiento.*¹³⁴ »

Ces données recoupent les récits des autres sources de ce corpus qui présentent un culte rendu au dieu des incas, *Inti*, lors d'une grande cérémonie annuelle qui correspond à la fin des récoltes de maïs (effectuées en mai¹³⁵) et de pommes de terre (en juin¹³⁶) dans le cycle agraire. Comme dans la chronique de Guaman Poma¹³⁷, l'*Inti Raymi* correspond au repos de la récolte chez Cieza de León. On peut donc comprendre que la fête que Cieza situe en août est en fait la fête qui correspond à l'*Inti Raymi* de par la valeur et le contenu qu'elle représente.

Pour ce qui est de la description en tant que telle de la fête, on va retrouver une préparation antérieure des personnes, avec un jeûne alimentaire et une abstinence sexuelle, comme cela était présenté dans la chronique de Garcilaso de la Vega et de Juan de Betanzos :

« *Y para celebrar esta fiesta con mayor devoción y soledad se dice que ayunaban diez o doce días, abstiniéndose de comer demasiado y no dormir con sus mugeres y beber solamente por la mañana [...]*¹³⁸ ».

On pourrait donc supposer que l'auteur des *Comentarios Reales* s'appuya sur la chronique de Cieza de León pour élaborer la sienne.

Bien sur comme dans la majorité des chroniques il est fait mention des sacrifices, mais pas seulement des « *corderos* » comme c'est souvent le cas, sinon de d'autres animaux : « *habían traído al Cuzco mucha suma de corderos y de ovejas*¹³⁹ *y de palomas y cuis*¹⁴⁰ *y otras aves y animales, los cuales mataban para hacer el sacrificio*¹⁴¹ ». Leur nombre n'est pas explicité comme ça peut être le cas chez d'autres auteurs, qui se centrent spécifiquement sur le nombre cent. Le chroniqueur expliquera ensuite que la chair des animaux sacrifiés était mangée, en même temps

134 Cieza de León, *op.cit.*, chap. XXX p.106.

135 Guaman Poma de Ayala, *op.cit.*, tome 3, folio 1143 [1153] et folio 1144 [1154].

136 *Ibid*, tome 3, folio 1146 [1156] et folio 1147 [1157].

137 Guaman Poma de Ayala, *op.cit.*, tome 1 folio 246 [248], tome 3 folio 1147 [1157].

138 Cieza de León, *op.cit.*, chap. XXX p.106.

139 Les Espagnols désignèrent par « *cordero* », « *carnero* » et « *oveja* » les espèces de camélidés, pour leur ressemblance avec les brebis (utilisées pour leur viande et leur laine) puisqu'ils ne connaissaient pas ces espèces.

140 Les « *cuis* » correspondent aux cochons d'Inde.

141 Cieza de León, *op.cit.*, pp.106-107 (chap. XXX).

qu'était consommée la boisson sacrée.

Il y a une partie de la célébration qui est consacrée à la vision des augures, voir si les présages pour le futur cycle sont favorables. Ce rituel est lié au sang, celui des animaux sacrifiés qui vont permettre de lire les messages du ou des dieux. A propos de cela Cieza écrit :

« untaban con la sangre dellos las estatuas y figuras de sus dioses o diablos y las puertas de los templos y oráculos a donde colgaban las asaduras ; y, después de estar un rato, los agoreros y adivinos miraban en los livanos sus señales, como los gentiles, anunciando lo que se les antojaban, a lo cual daban mucho crédito.¹⁴² ».

Plusieurs éléments ressortent de son récit, tout d'abord le fait que les dieux soient représentés sous forme de statues, comme les statues des ancêtres que découvrira Polo de Ondegardo. Ensuite, la spécialisation de certaines personnes de la société dans le métier de devin et liseur d'augures, ce qui montre leur importance et la qualité sociale qui leur est octroyée. C'est d'ailleurs en les comparant aux Romains, que Cieza de León établit un lien entre deux civilisations d'origine géographique distincte. En effet dans les chroniques postérieures, les Espagnols feront souvent des comparaisons avec la grandeur des civilisations anciennes européennes. Dans ses deux civilisations les augures sont interprétés par des membres religieux, et leur parole est considérée de grande importance par le dirigeant et par l'élite, car elle va confirmer les décisions politiques, et pour le peuple permettre d'acquérir la bénédiction des dieux pour leurs cultures agraires, les conditions météorologiques et les maladies par exemple. Ainsi il précisera ensuite « *Y acabado el sacrificio el grand sacerdote con los demás sacerdotes iban al templo del sol* », ce qui confirme la présence d'un grand prêtre qui serait en charge de toutes ces prérogatives et qui conseillerait l'Inca dans sa politique selon les messages des dieux. On retrouve ainsi la présence du temple du soleil, comme lieu de culte majeur d'*Inti* ; le nom du *Coricancha* n'est pas mentionné explicitement cependant un seul temple à Cuzco avait cette fonction dans la ville. Au service de l'Inca et des religieux, les vierges du soleil sont envoyées dans la ville pour servir de la boisson sacrée :

« mandaban salir a las vírgenes mamaconas arreadas ricamente y con mucha multitud de chicha quellas tenían hecha [...] y bebían de aquella chicha, que tenían por sagrada, dándosela a beber en grandes vasos de oro¹⁴³ ».

142 *Ibidem*, p.107.

143 *Ibid*, p.107.

Ces récipients en or sont directement à mettre en lien avec la symbolique du soleil, qui avec la couleur jaune et sa capacité à réfléchir la lumière en font un élément assimilé au soleil et donc à *Inti*.

Sur la place principale se trouve le trône où s'assied l'Inca, richement orné d'éléments rares et prestigieux (plumes, or, pierreries, laine fine etc.) et de la figure du Dieu créateur Wiracocha, placée le plus haut possible. De fait, l'Inca et ses conseillers pouvaient lui rendre hommage, mais aussi marquer leur pouvoir :

« *el Inca con los principales y gente común le iban a mochar, tirándose los alpargates, descalzos, con grand humildad [...] soplaban hacia él haciendo la mocha, que es como decir reverencia.*¹⁴⁴ »

Le fait de se baisser devant la figure d'un dieu permettait de marquer son allégeance mais aussi le pouvoir qu'il a attribué à certains hommes sur terre. En note de bas de page de l'édition étudiée on peut noter la remarque à propos de la création du néologisme « *mochar* » par le chroniqueur¹⁴⁵. De plus on retrouve la présence des « *orejones*¹⁴⁶ », ces membres de la caste des Incas, qui bénéficient de priviléges particuliers.

Plus bas sur le trône était présente la figure du soleil : « *Abajo deste trono se tenía la figura del sol*¹⁴⁷ » et les momies des ancêtres, il écrira d'ailleurs par la suite à leur sujet : « *como en esta plaza del Cuzco cuando estas fiestas y otras semejantes se hacían ; porque eran sacados los bultos de los Incas, reyes suyos, ya muertos*¹⁴⁸ ».

Après cette partie qui pourrait être qualifiée de rite religieux, la célébration festive semble suivre :

« *siendo poco más de mediodía se ponían en orden y comenzaban los hombres a cantar con voz alta villancicos y romances [...], que todo era dar gracias a sus dioses, prometiendo de servir los beneficios recibidos.*¹⁴⁹ »

On y retrouve donc après le repas de la viande des animaux sacrifiés et de la chicha proposée par les vierges du soleil, une partie ludique et religieuse, qui mêlant les deux permet de louer dieu et de lui rendre grâce.

La fête semblait durer de deux à trois semaines : « *Y estaban en esta fiesta*

144 *Ibid*, pp.107-108.

145 Note de bas de page p.108.

146 *Ibid*, p.108.

147 *Ibidem*.

148 *Ibidem*.

149 *Ibidem*.

de Hatun Raimi quince o veinte días¹⁵⁰ elle était ponctuée de « *grandes taquis¹⁵¹* y *borracheras y otras fiestas a su usanza¹⁵²* » c'est à dire que la fête en tant qu'entité était partagée entre plusieurs moments festifs distincts. Pour sonner la fin de la période festive, les sacrifices étaient arrêtés, et les momies et idoles rentrés dans leurs temples : « *lo cual pasado daban fin al sacrificio, metiendo los bultos de los ídolos en los templos y los de los Incas muertos en sus casas.*¹⁵³ ».

On note au sujet de l'évangélisation une remarque de Cieza de León sur les fêtes considérées comme païennes :

« *Yo me recuerdo, estando en el Cuzco en año pasado de mill quinientos y cincuenta por el mes de agosto, después de haber cogido sus sementeras entrar los indios con sus mugeres por la ciudad con gran ruido, trayendo los arados en las manos y algunas pajas y más, hacer fiesta en solamente cantar y decir cuanto en lo pasado solian festejar sus cosechas. E porque no consienten los apos y sacerdotes questas fiestas gentílicas se hagan en público, como solían, ni en secreto lo consintirán, si lo supiesen ; pero como haya tantos millares de indios sin se haber vuelto chripstianos, de creer es que, en donde no los vean, harán lo que se les antojare.*¹⁵⁴ »

Il a conscience que les rites anciens continuent en secret, que les Indiens ne sont pas tous chrétiens et que même ceux qui le sont, peuvent faire semblant de l'être. Cependant on note la dualité entre le passé festif et le présent restrictif imposé par les Espagnols, ce qui peut être interprété comme une perte culturelle pour la population indigène. La date de 1550 permet de montrer le rôle initiateur que joua Cieza de León dans la recherche historiographique des Incas, mais aussi d'avoir une source au plus près de la reconquête du Pérou (1548) et donc des survivances culturelles incas qu'il y a pu y avoir à cette période. Ce sera d'ailleurs le rôle des extirpateurs d'idolâtries que de découvrir et de faire disparaître les pratiques clandestines des fêtes et rites incas.

On retrouve d'ailleurs à propos de ce qui est nommé le *capaccocha* c'est à dire ces sacrifices de grande ampleur, une présentation faite par le chroniqueur. À la différence de la vision donnée dans de nombreuses autres chroniques de d'autres auteurs sur les sacrifices humains, Cieza présente une *capaccocha* d'animaux seulement. Cela reste des sacrifices à grande échelle : « *Y así, eran traídos muchos*

150 *Ibid*, p.109.

151 Danses et chants rituels.

152 Cieza de León, *op.cit.*, p.109 (chap. XXX).

153 *Ibidem*.

154 *Ibidem*.

*animales de oveja y corderos y cuis y aves, que pasaba el número de más de dos mill corderos y ovejas ; y estos eran degollados*¹⁵⁵», où divers animaux sont offerts aux dieux et livrés à la lecture des augures. On retrouve l'éducation chrétienne de l'auteur dans des mots exprimant son opinion quant à ce qu'il voit : « *diablos* », « *salmos malditos* » y « *vano*¹⁵⁶» sur le caractère païen des rites qu'il décrit.

Cieza de León est un des premiers conquistadors à raconter ses pas sur le territoire américain et à chercher à décrire la culture incaïque. Sa chronique va permettre de retracer des pans de l'histoire mais aussi de mettre en avant des caractéristiques de cette civilisation. Le fait qu'il place la fête principale de l'année en août peut paraître dans un premier temps problématique car cela ne correspond à aucun des autres récits que l'on peut trouver sur les fêtes incas dans les chroniques de notre corpus. Néanmoins des éléments comme la valeur agraire de la fête, sa description, laisse percevoir qu'il s'agirait de la fête du soleil du mois de mai (ou juin selon les chroniques et la période d'écriture de l'auteur). En effet il écrit à la même période que Juan de Betanzos, et le chroniqueur Cristóbal de Molina rédigera aussi avant la bulle papale *Inter Gravissimas* de 1582 (qui indique que le jeudi 4 octobre 1582 sera suivi du vendredi 15 octobre), tous placent ainsi la fête au mois de mai.

155 *Ibid*, chap XXIX, p. 105.

156 *Ibid*, p.107 par exemple pour ces mots.

5. Polo de Ondegardo : Hypothèses d'analyse

Juan Polo de Ondegardo y Zárate est un chroniqueur, un *encomendero* et un fonctionnaire de l'administration coloniale espagnole (XVI^e siècle). Lors de son poste de *corregidor* à Cuzco (1558-1561) il découvrira cinq momies incas. Avec son œuvre intitulée *Notables daños de no guardar a los indios en fueros*¹⁵⁷, datée du 26 juin de l'an 1571¹⁵⁸, qui n'aurait pas été destinée à l'impression, l'auteur fait un plaidoyer qui montre les relations entre l'administration indiano-espagnole et la vie traditionnelle des Indiens¹⁵⁹. L'œuvre d'Ondegardo fut la propriété du célèbre docteur Francisco de Ávila, qui rédigea un texte sur les superstitions de Huarochirí et élabora un corpus sur les croyances et l'histoire du peuple inca en général. Elle fut sûrement aux mains du vice-roi Francisco de Toledo qui dû s'en servir dans la constitution de ses ordonnances¹⁶⁰.

Dans un premier temps il est intéressant de voir le point de vue de l'auteur et la position qu'il adopte en tant que chroniqueur, afin de mieux comprendre ce qu'il explicite ensuite dans sa chronique. C'est un intérêt personnel qu'a l'auteur sur les indigènes, mais aussi religieux car il occupe des fonctions administratives qui le placent dans la structure coloniale. Ondegardo dit dans son introduction :

« *Siendo la principal causa para que fuesen cristianos, saber sus ritos y opiniones y desventuras, que son innumerables, para que predicándoles contra ellas, pudiesen recibir nuestra ley evangélica y saber sus fueros y costumbres*¹⁶¹ »

Son but serait ainsi d'apporter des éléments de compréhension pour faciliter l'évangélisation faite par les missionnaires sur le terrain.

Tout d'abord on peut observer différents éléments qui sont directement en relation avec la fête de l'*Inti Raymi*, et qui permettent de mieux l'appréhender dans sa totalité. Il y est montré l'importance du soleil pour les incas, dans leur vision cosmogonique et dans leur vie de tout les jours : « *y cada día sacrificaba cada uno en la plaza y en los*

¹⁵⁷ Intitulée dans l'édition étudiée *El mundo de los incas* l'œuvre a été séparée en deux parties, la première s'intéressant aux Incas et la seconde à la colonisation.

¹⁵⁸ Le Manuscrit original se trouve à la Bibliothèque Nationale de Madrid, sous le numéro 2821 du « *Catálogo de Manuscritos de América* » élaboré par Julian Paz (1571).

¹⁵⁹ Ondegardo Polo de, *El Mundo de los Incas*, Historia 16, Madrid, 1990 (1571), p.7 (introduction).

¹⁶⁰ Ondegardo Polo de, *El Mundo de los Incas*, *op.cit.*, introduction p.7-8.

¹⁶¹ Ondegardo Polo de, *El Mundo de los Incas*, *op.cit.*, p.38.

cerros [...] que todos los que cogían [los pueblos] eran del sol¹⁶². C'est dans ce chapitre qu'il traite des terres dédiées aux divinités, et de la répartition des sacrifices entre les différents lieux de culte. De même si l'on poursuit la lecture d'éléments qui seront plus tard utilisés lors de la festivité on rencontre les feuilles de coca, « *todas las chacaras de coca eran del Inca¹⁶³* ». Leur importance en fait l'un des éléments dédiés à l'Inca, et plus précisément aux rites religieux « *así mismo aplicó para sí y para la religión¹⁶⁴* ». On trouve également un passage sur les habits de cérémonie de l'Inca, faits à partir de la laine des troupeaux de camélidés. Ainsi il était fourni tout ce qui était nécessaire aux cultes d'*Inti* et des autres divinités pour l'Inca et les membres religieux,

« *se trasquilaba lo que era menester del Inca y de su religión para la ropa que se llevaba al Cuzco al tiempo dicho, así para el Inca como para los sacrificios que se quemaban, y rica de cumbi¹⁶⁵ ordinario¹⁶⁶* »

On peut donc voir que la laine servait une fois tissée à la confection d'habits, mais aussi comme offrande au moment des cultes (laine brute¹⁶⁷ le plus souvent).

La fête de l'*Inti Raymi* serait abordée plus précisément dans le chapitre XI, en même temps que la présentation des *acllas*¹⁶⁸. Il existe une ambiguïté dans la présentation de la fête proposée tel quelle par Ondegardo, en effet, elle est située au mois de février :

« *Y éstos salían en cada un año del Cuzco y volvían por febrero a su cuenta antes de que se empezase la fiesta y Pascua del Caine [Raymi] que era la principal, y todos los gobernadores traían consigo el tributo de todo el reino que venía al Cuzco¹⁶⁹* »

Déjà un premier problème d'interprétation se pose, février selon le calendrier chrétien ou février selon la saison dans laquelle ils se trouvent ? Opons pour la première proposition qui semble la plus adaptée aux récits des chroniques. Ensuite vient la question de ce premier mois de l'année qui serait février¹⁷⁰. Début d'un nouveau cycle qui s'initierait en fin de l'été dans l'hémisphère sud, ce qui pourrait donc

162 *Ibidem*, Partie I, chapitre IV, p.48 -les crochets sont un ajout personnel.

163 *Ibidem*, Partie I, chapitre V, p.51.

164 *Ibidem*, Partie I, chapitre VI, p.52.

165 Les « cumbis » sont des vêtements tissés en laine fine que porte la noblesse.

166 *Ibidem*, Partie I, chapitre VI, p.56 et 57.

167 Voir par exemple : Molina Cristóbal de, *Relación de las fábulas y de los ritos de los incas*, *op.cit.*, folio 8 recto

168 Définition de *Aklla* : femme choisie dite aussi Vierge du Soleil, elles demeuraient dans un *aklla wasi*, c'est à dire dans une maison des vierges.

169 Ondegardo Polo de, *op.cit.*, p.46 (Partie I, chapitre 3)

170 Note de bas de page numéro 69, page 80.

correspondre au rôle que l'on donne à la fête de l'*Inti Raymi* avec le solstice d'hiver. Ondegardo garderait donc une vision occidentale du calendrier, et ne chercherait pas à la modifier au vu des nouveaux éléments temporels avec lesquels il aurait été en contact sur le nouveau continent. A ce propos, les chroniqueurs ne situent pas le début du calendrier inca à la même période. Pour Guaman Poma de Ayala, qui a reçu une éducation chrétienne, le début de l'année est en janvier. Juan de Betanzos quant à lui le situait au début du mois de décembre, quand Cristóbal de Molina le situe au moment de la fête de l'*Inti Raymi* c'est à dire au mois de mai. C'est d'ailleurs une source de polémique de savoir lequel des deux solstices marquait le début de l'année inca, comme l'est d'ailleurs révélatrice la position ambivalente des chroniqueurs dans leurs récits (par exemple Molina la place en mai quand pour Betanzos c'est en décembre et pour Guaman Poma en janvier). Ne négligeons pas la bulle *Inter Gravissimas* du 4 octobre 1582 qui réforme le calendrier en imposant un saut de 10 jours de plus, et permet de marquer le passage du calendrier julien à celui grégorien. Le texte de Ondegardo étant daté du 26 juin 1571, il s'insère dans la période julienne de la vision de l'année.

A propos de cette fête du *Raymi* à laquelle participent les *acllas*, y est dépeinte leur éducation au sein de la société inca, pour finalement montrer le rôle de l'enseignement qui leur est inculqué :

« *enseñar a estas muchachas y de doctrinarlas en todo lo necesario, como hilar y tejer, y hacer la chicha y vinos de que ellos usaban, de las cuales, por el mes de febrero, que era cuando se hacía la fiesta del Ayme en la ciudad de Cuzco, que era su fiesta principal*¹⁷¹ »

On comprend donc que cette fête de février est considérée comme la fête principale des incas. La note de bas de page attachée à cette citation considère comme fête principale le *Capac-Raymi*¹⁷². Élément qui pourrait être argumenté en ce sens ou infléchi en faveur de la fête de l'*Inti Raymi*, si l'on considérait la mise en relation de différents chroniqueurs et de leur vision sur ce point d'étude. En effet pour Gamboa c'est l'*Inti Raymi* qui est la fête majeure de l'année inca (il repère quatre fêtes en tout dans le calendrier), tout comme pour Garcilaso (quatre fêtes principales) et pour Molina (ce chroniqueur alterne les fêtes avec les activités liées au travail de la terre). On peut penser que l'unique fête que traite Cieza de León dans sa chronique est

171 Ondegardo Polo de, *op.cit.*, Partie I, chapitre XI, p.80.

172 *Ibid*, p.80 note de bas de page.

pour lui la principale (les deux solstices sont chez lui envisageables donc). Cependant pour Guaman Poma c'est la fête du solstice d'été avec le *Capac Raymi* qui est la plus importante (il en repère quatre festivités importantes dans l'année).

Un peu plus loin dans le récit, divers éléments laissent percevoir l'existence d'une autre fête dans le calendrier inca. On peut tout d'abord citer toujours en restant sur le thème des *acllas* :

« *las cuales juntas de todas las provincias, que eran en gran cantidad, mediado el mes de marzo, a mi cuenta, según la que ellos dan por las lunas contando el discurso del sol por aquellos pilares o topos [...] que están en torno de la ciudad de Cuzco, las repartía el Inca o su lugar teniente, habiéndose hecho una fiesta solemne para ello en esta forma* ¹⁷³ ».

Ainsi à la mi-mars se célébrait une autre fête en rapport avec l'arrivée des *acllas*. Notons aussi une analyse de la façon de compter le déroulement du temps par le chroniqueur, qui explique le rôle joué par les piliers autours de Cuzco (*sucancas*¹⁷⁴). On ne sait pas le nom de cette fête, on sait seulement que c'est « *una fiesta solemne* », qui voit la participation de l'Inca et de la hiérarchie politique de ce dernier. La qualification de « *solemne* » fait penser aux autres récits de chroniqueurs à propos de l'*Inti Raymi* et des autres fêtes principales incas (avec un nombre compris entre quatre et deux selon les chroniqueurs), ce qui pourrait renvoyer à notre présente recherche. Néanmoins il pourrait aussi bien s'agir de la fête de l'Inca que mentionne Guaman Poma, pour le mois d'avril (celui-ci est basé sur le calendrier grégorien)¹⁷⁵.

On trouve des éléments sur le déroulement des fêtes de manière éparse dans la chronique. On peut citer quant au lieu principal où se déroule l'action la place principale dénommée *Aucaypata* par les incas. Ensuite quant aux éléments de déroulement on rencontre la présence de sacrifices (d'animaux ou d'*acllas* selon la fête en question), et du feu vu comme forme de régénérescence du soleil mais aussi moyen de faire parvenir des offrandes au soleil par exemple¹⁷⁶:

173 *Ibidem*, Partie I, chapitre XI, p.80.

174 Cristóbal de Molina, *Relación de las fábulas y de los ritos de los incas*, édition de P. Jiménez del Campo, Parescos y australes, Vervuert iberoamericana, 2010 (~1575), folio [8 dorso], p. 49.

175 Guaman Poma annonce la venue de sa chronique au roi Felipe II au début de l'an 1615.

176 On recoupera ici avec la chronique de Cristóbal de Molina par exemple qui exposait ce point.
Cristóbal de Molina, *Relación de las fábulas y de los ritos de los incas*, *op.cit.*, p. 48.

« y esta solemnidad se hacía en el Cuzco en la plaza grande todos los días que daba lugar el tiempo, porque los sacrificios, como está dicho en su lugar, eran allí ordinarios todos los días sin faltar ninguno desde la mañana, que se encendían los fuegos hasta mediodía ; así lo que el Inca hacía en sus fuegos dirigidos al sol [...]»¹⁷⁷

On retrouve enfin des éléments quant au rite en lui même, ici il est présenté une libation, élément que l'on retrouve dans l'écrit de Garcilaso de la Vega, mais aussi chez Guaman Poma de Ayala et Martín de Murúa dans leurs dessins :

« Este capitán se juntaba en la plaza junto a él, y en nombre suyo enviaba con las mujeres sus vasos de chicha al Inca vivo y al sol y a los otros cuerpos, a manera de brindar [...] se habían bebido en su nombre »¹⁷⁸

La compréhension de l'auteur quant à la culture et aux us et coutumes a pour but de faire comprendre qu'il faut du temps pour modifier des éléments d'une société et que les effets transgénérationnels ont une grande importance dans la périclité des fêtes incas. Il faut laisser le temps au temps pour qu'elles disparaissent, tout comme les différentes formes d'idolâtries. Car les campagnes d'évangélisation ne peuvent effacer d'un seul coup des éléments identitaires d'une société.

« [...] con el tiempo se espera que se puedan remediar del todo, que bien entiendo yo que el más cristiano al parecer acude a lo que dicen sus viejos y a las ceremonias antiguas, mayormente si hacen alguna fiesta de congregación »¹⁷⁹

En poursuivant sur la position de l'auteur il montre les nécessités de connaissances afin de mieux comprendre et par la suite combattre les idolâtries. Ainsi il se permet un conseil en retransmettant les dires de don Antonio de Mendoza (vice-roi de Nouvelle Espagne -1535 à 1549- puis du Pérou -1550 à 1552-), qu'il aurait vu en Nouvelle Espagne :

« que mudase o ordenase cosa ninguna en este reino había de hacer tres cosas : la primera ver la tierra, la segunda conocer la capacidad de los indios, la tercera saber sus costumbres y fueros y manera de vivir y tributar antiguamente »¹⁸⁰

En retransmettant les dires d'un autre, Polo de Ondegardo transmet implicitement son opinion et se protège de possibles représailles de la part des institutions politiques et religieuses. L'auteur essaye de montrer la bienveillance des Indiens et de leur mode de vie, en les présentant comme heureux de vivre et obéissant à leur

177 Ondegardo Polo de, *op.cit.*, Partie I, chapitre XIX, p.111.

178 *Ibidem*, Partie I, chapitre XIX, p.111.

179 *Ibidem*, Partie II, p. 165.

180 *Ibidem*, Partie I, chapitre IX, p.76.

souverain.

« vuelven muy contentos a sus casas a lo más, de lo cual siempre ellos acudieron en tiempo del Inca como está dicho, para que mejor se entienda su condición y costumbre, lo cual es muy necesario para su gobierno¹⁸¹»

Trouve t-on écrit à propos des jours de travaux dus à l'Inca. Il faut ajouter que l'organisation inca a par la suite été reprise par le système colonial.

De plus cette joie de vivre est retransmise dans les fêtes et dans leur participation active à celles-ci : « acuden a sus casas a beber algunas fiestas¹⁸²»

A la fin de la chronique Polo de Ondegardo prend clairement position, en exprimant la nécessité de comprendre pour ne pas détruire, c'est ce que l'on retrouve dans les extraits suivants : « se vería clara su destrucción¹⁸³» si les Espagnols demeurent dans la position d'évangéliser sans comprendre l'ancienne société inca et ses lois : « sin entender sus fueros¹⁸⁴».

Le chroniqueur dans son récit veut montrer l'importance de la bonne compréhension des coutumes et lois incas pour évangéliser cette société. L'Indien est décrit comme un être sociable et bon par nature qui a simplement besoin qu'on lui montre la voie du christianisme. L'organisation de la société et des rites des incas sont développés afin de donner des points clés à la vision espagnole. Ainsi l'on peut noter à propos de la culture : « estos indios, cuya costumbre en este caso es antiquísima, de gobernarse y regirse por comunidades en todo¹⁸⁵» en se référant aux tributs, taxes et à la redistribution. La fête de l'*Inti Raymi* n'est pas traitée de manière explicite, néanmoins des éléments dans la chronique laissent percevoir le déroulement des fêtes incas en général et des éléments qui y entrent en compte. On retrouve de fait l'idée d'une libation au soleil qui serait faite, mais aussi les sacrifices et les offrandes offerts au dieu. Il y a aussi une notion temporelle qui est précisément montrée avec les piliers présents autour de Cuzco. De plus on retrouve comme lieu spatial lors du déroulement des fêtes la place principale inca de la ville de Cuzco. Le rapprochement avec les éléments présents dans les chroniques de Garcilaso et de Guaman Poma entre autre permet de mettre en exergue des similitudes dans

181 *Ibidem*, Partie II, p. 163.

182 *Ibidem*, Partie II, p. 157.

183 *Ibidem*, Partie II, p. 166.

184 *Ibidem*, Partie II, p. 170.

185 *Ibidem*, Partie II, p. 137.

l'élaboration du culte, et donc de distinguer la fête décrite par Ondegardo comme étant probablement l'*Inti Raymi*.

En annexe on trouvera un tableau qui tente d'être récapitulatif sur les différents éléments qui composent la fête, classés par chroniqueur¹⁸⁶. Et l'on trouvera aussi l'apport d'une autre source, celle de Cristóbal de Molina el almagrista, avec les éléments de sa chronique concernant la fête qui seront synthétisées¹⁸⁷.

186 Cf Annexe 1, *Infra*, pp.105-107.

187 Cf Annexe 2, *Infra*, p.108.

II. Les récupérations religieuses de la fête de l'*Inti Raymi*

L'histoire du territoire latino-américain en général a été marquée par l'empreinte laissée par les conquistadors espagnols sur la culture et l'élaboration de nouvelles politiques et identités. Mais aussi par la présence de membres de l'Église qui avaient pour mission de transmettre la connaissance de la foi chrétienne aux populations autochtones. De fait, trois ordres mendiants du christianisme vont se rendre sur le continent dans ce but là, il s'agit des Dominicains, des Augustins et des Franciscains (qui arrivent au début des années 1530). Les Jésuites quant à eux n'arriveront qu'à partir de 1572. Ce fut un grand défit pour les évangélisateurs car ils durent tout apprendre sur le terrain en l'absence d'expériences antérieures de ce type (ils venaient directement d'Espagne en contournant le continent ou en passant par la Nouvelle-Espagne).

1. le processus d'évangélisation

Le roi avait la main sur le corps religieux grâce au droit du *Patronato* donné en 1508¹⁸⁸ par le Pape Jules II, c'est à dire que l'Espagne peut nommer des évêques mais elle se doit aussi en contre-partie de subvenir aux frais de la mission dans le Nouveau Monde.

Il va tout d'abord se créer une capitale coloniale, qui va remplacer celle indigène, pour le Pérou. Ainsi Lima est construite en 1535 et elle va devenir par la suite la capitale du vice-royaume du Pérou en 1542. Cette nouvelle position plus proche de l'océan pacifique permet d'ouvrir le pays sur des échanges internationaux.

C'est une Église coloniale qui va peu à peu se mettre en place, avec une structure espagnole qui va se superposer à une chrétienté indigène, c'est donc un cadre étranger qui est appliqué, d'où cette vision de l'Église comme non nationale. Il est important de mentionner que les néophytes vont être séparés des colons par les missionnaires, ces derniers ne donnant pas le bon exemple de leur religion. Cette séparation se fait en opposition à l'hispanisation que voulait le roi pour ses nouveaux sujets.

188 Roux Rodolfo de, *Cómo se legitima una conquista : Fe y derecho en la conquista española de América*, édition Nueva América, Bogota, 1998, pp.26-27.

Les *Visitas* vont commencer dans les années 1570, avec la venue du nouveau vice-roi Francisco de Toledo. Leur but est de comprendre l'organisation des territoires et de les découvrir. De plus les comptes-rendus permettent de justifier la place de l'Espagne sur le continent et sa bonne gouvernance (bon traitement des indigènes, processus d'évangélisation, fiscalité), ce qui laisse entrevoir la macro structure en cours d'agissement.

Les *doctrineros*¹⁸⁹ doivent pour pouvoir aller sur le terrain connaître les langues des indigènes, de fait se créent rapidement des couvents pour l'enseignement des langues indigènes. Avant que l'usage ne soit prohibé en 1551, les évangélisateurs faisaient appel à des auxiliaires laïcs (qui étaient baptisés et instruits) de nationalité espagnole. Les jésuites vont par la suite créer les *reducciones* où les Indiens sont pris en charge par les pères. Cependant ces dernières seront abandonnées lors de l'expulsion des jésuites du continent en 1767 par la couronne espagnole.

Néanmoins l'intérêt des rituels fut rapidement compris par certains Espagnols car ce qu'ils considèrent comme des idolâtries sont des témoins de l'histoire, et peuvent permettre de la reconstituer.

Comme le signifiait Saint Thomas d'Aquin (1227-1274), le Pape n'a pas la souveraineté sur les païens, il ne peut donc disposer de leurs territoires. Ce n'est pas le droit du premier occupant ou découverte (*ius inventionis*) ajoutera Francisco de Vitoria, car les biens des Indiens avaient leur propriétaire¹⁹⁰. C'est avec le *Requerimiento* et l'obtention par le Pape d'alors du droit de « *conducir a los pueblos que viven en tales islas y tierras a recibir la religión católica* » et d'envoyer « *varones probos y temerosos de Dios, doctos, instruidos y experimentados para adoctrinar a los indígenas en la fe católica e imponerlos en las buenas costumbres* »¹⁹¹ (bulle *Inter Caetera* du 3 mai 1493) que la base légale de la conquête se met en place. Mais des divergences de points de vue existent au sein même de l'Église comme le montre le sermon du 30 novembre 1511 fait par le frère dominicain Antonio de Montesinos, qui va parler de la souveraineté des Indiens sur leurs terres ancestrales et plus généralement de la défense des droits des populations indigènes. À la suite

189 Selon la Real Academia Española un *doctrinero* est : un curé régulier qui explique la doctrine chrétienne, il va avec les *misioneros*. Il avait à sa charge une paroisse. [remaniement personnel].

190 Mahn-Lot Marianne, « Espagne et indigénisme dans le Nouveau Monde au XVIe siècle », in: *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome 25, N°1, Janvier-mars 1978, pp. 86-98.

191 In Hernaez F.J., *Colección bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de America y Filipinas*, Bruxelles, 1879, Tome I, p.12-18, cité par De Roux R. : *Cómo se legitima una conquista [...], op.cit.*, p.26.

de ce sermon il aura pour réponse des autorités le rappel de la donation effectuée à la couronne par le Pape Alexandre VI¹⁹² (Bulles Alexandrines de 1493 donnant le droit de conquérir l'Amérique et le devoir d'évangéliser). Néanmoins ce genre de débats et de réflexions mèneront aux Lois de Burgos (27/12/1512) et à la conclusion que les Espagnols se doivent de bien subvenir aux besoins et de bien traiter les Indiens, ainsi que de les évangéliser.

Il est important de mentionner la présence de l'Inquisition sur le continent (et cela dès 1570), mais dans le seul but de contrôler les exactions des chrétiens espagnols sur ces nouvelles terres, la population indigène ne tombe pas sous leur juridiction¹⁹³. Cependant les peines infligées par les Visiteurs s'inspirent directement de celles du Saint-Office : flagellation, promenade grotesque à califourchon, messe à écouter avec un cierge allumé. Un édit du 30 août 1617 interdit ainsi à ceux coupables d'idolâtrie d'exercer leurs charges et prérogatives (sont concernés les *cacique*, *corregidor*, gouverneur)¹⁹⁴. L'Inquisition sera par la suite entièrement supprimée d'Amérique en 1813, par décision des Cortes de Cádix. Les différences essentielles entre les Visites et l'Inquisition selon Duviols se situent en premier dans le dévoilement des causes du procès (non secrètes) avec une confrontation de l'accusé et du délateur, mais aussi dans le fait que l'accusé ne soit pas donné au bras séculier pour aller sur le bûcher (pas de peine de mort) et qu'il soit absout¹⁹⁵. Ainsi les Indiens accusés d'idolâtrie ne sont pas jugés selon les mêmes critères que les Espagnols sur le territoire, et ne peuvent subir une condamnation à mort.

Ces lois peuvent être liées aux théories d'Aristote, selon lesquelles il existe deux servitudes, une naturelle (obéir) et un esclavage légal (un infidèle qui résiste), marquant une séparation en deux catégories distinctes, ceux qui sont nés pour servir et ceux qui le sont pour commander¹⁹⁶. Cette idée de prédéterminisme est à la base du discours civilisationniste espagnol. Ce droit de civiliser, est directement lié à une conscience de supériorité et à une sorte d'intolérance causée par son statut d'élu divin. Cela renvoie au discours sur le droit naturel et le droit positif, le premier étant directement en relation avec la notion de raison (normes morales régies par des

192 Roux R. de, *Cómo se legitima una conquista [...]*, op.cit., p.28 et p.32.

193 Duviols Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, Presses Universitaires du Mirail, collection bespérides amérique, France, 2008, p.91.

194 *Ibid*, p.242.

195 *Ibidem*.

196 Roux R. de, *Cómo se legitima una conquista [...]*, op.cit. p.39.

exigences de la nature humaine), et le second se rapporte aux dispositions de la raison à des fins de réglementation des relations d'un groupe (lois et coutumes sont alors des obligations). Cette dualité de droits, débouche sur une justification théologique (une arrivée sur le continent américain vue comme messianique par les chrétiens). Selon Rodolfo de Roux cela va produire un totalitarisme spirituel et intellectuel qui va par la suite se transformer en un totalitarisme politique et institutionnel¹⁹⁷.

Comme le dira N. Wachtel l'extirpation des idolâtries n'a pas permis de détruire les vieilles croyances mais les a tout du moins altérées¹⁹⁸. L'Église catholique a ainsi réussi à se faire reconnaître comme médiateur entre l'individu et le monde surnaturel. Ce changement d'interlocuteur entre les anciennes croyances et leur adaptation avec la venue de l'Église va donc avoir des répercussions sur la constitution des fêtes indigènes.

a. extirpation d'idolâtrie et syncrétisme religieux

Dans les Andes, la cible des Espagnols se retrouve être les cultes funéraires et les *huacas* (sacrifices, don d'objets précieux, offrande de denrées). L'extirpation de l'idolâtrie va donc signifier pour les Indiens : « une véritable entreprise de déculturation¹⁹⁹ ». C'est ce pillage systématique des *huacas* qui va être dénoncé par Domingo de Santo Tomás et Bartolomé de las Casas entre autres²⁰⁰. C'est ainsi que les membres de l'Église vont tenter d'empêcher les profanations de lieux de cultes et les pillages. Mais élément paradoxal aussi, les Espagnols vont entretenir l'ambiguïté entre les deux religions existantes sur le territoire, car « délibérément ils construisaient des églises ou installaient des croix sur l'emplacement des lieux sacrés indigènes²⁰¹ ». Cependant avec la loi de 1616, une collaboration entre l'Église et l'État se met en place afin d'éradiquer les idolâtries, dont les *huacas* sont

197 Roux R. de, *Cómo se legitima una conquista [...]*, op.cit., p.55 et pp.147-149.

198 Wachtel Nathan, *La vision des vaincus : les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, Gallimard, France, 1971, pp.227-299.

199 Wachtel Nathan, *La vision des vaincus [...]*, op.cit., p.229.

La notion de déculturation pourrait se définir comme la tentative de provoquer une perte culturelle chez une population, avec la domination d'une autre population sur cette dernière, qui va tenter d'imposer ses codes culturels en remplaçant ceux existant.

200 Duviols Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, op.cit., pp.327-342.

201 Wachtel Nathan, *La vision des vaincus [...]*, op.cit., p.236.

l'exemple majeur, et pour ce faire ils vont détruire via le feu, vu comme purificateur. Lors du 1er Concile de Lima (en 1551), les méthodes de conversion vont être unifiées, et l'on retrouvera notamment la différenciation dans les textes religieux entre les indigènes baptisés et ceux qui ne le sont pas. On retrouvera dans la constitution 26 une interdiction des cultes, mais il ne semble être porté à connaissance que celui rendu aux morts. De plus les indigènes coupables de délit seront punis de coups de fouets et pourront aller en prison²⁰².

Lors du Concile provincial de 1555, il est décidé d'interdire le sacerdoce aux Indiens et aux métis. Cette décision empêchera par la suite la création d'un clergé indigène, qui aurait pu former des évangélisateurs locaux²⁰³.

Ce sont les jésuites qui vont créer des *cofradías* indigènes, José de Acosta dira à leur propos que leur but principal est de transformer tous les confrères en prédicateurs contre les idolâtries et les beuveries, pour se faire, ils se rencontreront certains jours pour faire les dévotions, leurs confessions et leurs disciplines²⁰⁴.

Au niveau du syncrétisme ce sont les mythes unificateurs qui créent une identité nationale, c'est ainsi que la fête du Soleil et la fête-Dieu de par leur coïncidence de dates vont s'assimiler²⁰⁵. En effet la fête du *Corpus Christi* se célèbre soixante jours après Pâques, et la fête du solstice selon le calendrier grégorien est proche du 21 juin ; nous reviendrons sur ce point dans la partie suivante. Cela va être l'occasion pour les populations indigènes de reporter leurs rites sur une autre fête. En effet en se montrant dévots lors de celle-ci leur permettait par la suite de faire des sacrifices cachés d'animaux afin de respecter leur coutume ancestrale²⁰⁶. Ainsi les fêtes ne sont plus célébrées sous leur forme ancienne, elles se sont modifiées et leurs rites se sont adaptés. Cependant certaines continuent d'être faites, mais à l'abri du regard des autorités²⁰⁷. C'est à l'insu des évangélisateurs que se font donc ces modifications et adaptations des fêtes et des rites incas de la part des populations indiennes. Mais

202 Estenssoro-Fuchs Juan Carlos, de Castelnau Charlotte, « Les pouvoirs de la parole. La prédication au Pérou : de l'évangélisation à l'utopie », In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 51^e année, N. 6, 1996. pp. 1225-1257.

203 Roux R. de, *Cómo se legitima una conquista [...]*, op.cit. p.85.

204 Cité par Duviviers P., *La lutte contre les religions autochtones [...]*, op.cit., p. 255.

205 Métraux Alfred, *Les Incas*, complément d'Abdón Yaranga Valderrama, édition Seuil, Points Hisoire, France, mai 1983, pp.164-171.

206 Fiorani Agustina et Franco Francisco, "Una Aproximación Teórica a La Dominación Simbólica a Partir Del Corpus Christi Colonial Cuzqueño (siglo XVII)", Artificios Revista colombiana de estudiantes de historia. Num. 5. Août 2016, p.104.

207 Duviviers P., *La lutte contre les religions autochtones [...]*, op.cit., p.110.

ces modifications peuvent aussi être imposées par les évangélisateurs lorsque ces derniers appliquent expressément les directives des Conciles par exemple.

Au niveau de l'acculturation, pour les Espagnols seule l'histoire biblique ou ayant rapport avec l'Antiquité est recevable. C'est ainsi que les animaux de l'Arche de Noé présents dans l'Ancien Testament sont recherchés comme preuve. C'est notamment ce que l'on retrouve dans l'ouvrage d'Acosta lorsqu'il écrit :

« *Digo por ejemplo, si los carneros del Pirú, y los que llaman pacos y guanacos, no se hallan en otra región del mundo, ¿ quién los llevó al Pirú o cómo fueron, pues no quedó rastro de ellos en todo el mundo ?*²⁰⁸ »

C'est donc une interprétation biblique qui est recherchée, afin d'expliquer la méconnaissance des espèces présentes sur le continent par rapport à celles connues sur l'Ancien Continent. Étant face à des espèces inconnues en Europe, on pourrait aussi penser que l'auteur se pose des questions sur les limites des contenus des récits bibliques et leur méconnaissance de certaines parties du monde.

Lors du IIIe Concile de Lima (1582-1583), les manuels trilingues sont donc adoptés, le paganisme est montré comme exemple afin de pouvoir le réfuter par la suite. Ce moyen matériel laisse la place à l'action spirituelle dans le processus d'extirpation²⁰⁹. La collaboration entre tous les pouvoirs afin de supprimer les idolâtries est totale dira Duviols²¹⁰, car comme l'aura écrit Francisco de Ávila en 1610 lors de la Première Campagne d'extirpation :

« Il est impossible de décrire dans le détail ne serait-ce qu'une toute petite partie des rites, cérémonies, idoles et ministres que l'on découvrit ; qu'il suffise de dire que pas un seul adulte, pas un seul enfant en âge de raison n'était chrétien, si ce n'est pour avoir reçu le baptême²¹¹ »

La religion chrétienne est donc acceptée en apparence et tolérée mais les rites ancestraux demeurent ancrés dans la société. On se dirige alors vers une cohabitation de deux visions du monde, qui vont par la suite s'opposer et/ou s'assimiler. À ce propos Nathan Wachtel écrira :

208 Acosta, *op.cit.*, livre IV, chap. 36, p.227.

209 Estenssoro-Fuchs Juan Carlos, de Castelnau Charlotte, « Les pouvoirs de la parole. La prédication au Pérou : de l'évangélisation à l'utopie », *op.cit.*, pp. 1225-1257.

210 Duviols P., *La lutte contre les religions autochtones [...], op.cit.*, p. 170.

211 Ávila Francisco de, *Prefación al libro de los Sermones, o homelias en la lengua castellana y la indica general quechua*, 1648, por Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero (éditeurs), *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*, in CLDRHP, tome XI, Lima, 1918, p.78, cité par Duviols P., *La lutte contre les religions autochtones [...], op.cit.*, pp.169-170.

« Cependant le voisinage de deux religions, chrétienne et andine, ne se résout pas dans une synthèse : il y a moins fusion que juxtaposition. Si les Indiens admettent l'existence d'un dieu chrétien, ils le relèguent dans une autre sphère, extérieure, et lui dénient toute influence sur le cours des événements humains.^{212»}

On trouve même des traces de chrétiens qui vont en quelques sorte valider les rites Indiens, puisqu'à Yucay en 1552, les Espagnols font prêter serment devant les dieux traditionnels aux Indiens, bien que ces derniers soient baptisés : « *los cuales todos así mismo juraron en forme según su ley mochando el sol y la tierra y la guaca como lo tienen de costumbre permitieron decir verdad [...]*^{213»}. Cet événement marque bien le syncrétisme en train de s'opérer (et les moyens d'actions qu'utilisent les Espagnols), mais finalement aussi les difficultés des Espagnols dans leur volonté d'évangéliser.

b. adaptation culturelle, vers une acculturation ?

Dans les années 1560-1570 on voit la résurgence d'une certaine sorte de paganisme, portée par le mouvement du *Taqui Onqoy*²¹⁴ qui annonce la venue d'un nouveau soleil dans la cosmogonie inca, un messie d'un monde à restaurer²¹⁵. C'est un mouvement nativiste et millénariste, où le *Taki Onqoy* signifierait le Mal de la Danse²¹⁶. Ce mouvement annonce l'écrasement par leur Dieu (on remarque donc une cristallisation sur une figure salvatrice²¹⁷) ou selon des versions par les *huacas* détruites par les Espagnols, de celui des chrétiens²¹⁸. Le soleil étant assimilé à l'Inca « le héros solaire fondateur du Cuzco est donc devenu messianique et chthonique, avant de se transformer en une divinité souterraine et vivante. »²¹⁹. On comprend

212 Wachtel Nathan, *La vision des vaincus : les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, *op.cit.*, p. 236.

213 Archives historiques de Cuzco, Genealogía de Sayri Tupac, « Testimonio dado por Benito de la Peña... », livre 3, chap.3, folio 26 recto : cité dans Wachtel Nathan, *La vision des vaincus [...]*, *op.cit.*, p. 238.

214 Pease G. Y. Franklin, *Histoire des incas* traduit par Claude Mariani, Maisonneuve et Larose, Wamani éditeur, Dijon, 1995, p.175.

215 Lavallé Bernard. Franklin Pease G. Y., *El Dios creador andino*, in: *Bulletin Hispanique*, tome 78, n°3-4, 1976. pp. 408-409.

216 Wachtel Nathan, *La vision des vaincus : les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, *op.cit.*, pp. 264-267.

217 Szemiński Jan y Ziolkowski Maruisz, *Mythes, rituels et politique des Incas dans la tourmente de La Conquista*, L'Harmattan, France , mars 2015, pp.361-363.

218 Wachtel Nathan, *La vision des vaincus : les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, *op.cit.*, pp. 264-276.

219 Lavallé Bernard, Franklin Pease G. Y., *El Dios creador andino*, *op.cit.*

donc désormais la menace que pouvait représenter un tel mouvement et de telles expériences pour le processus d'évangélisation, les Espagnols étant perçus comme une épidémie mortelle²²⁰.

Dans le Concile de 1567, un article est expressément consacré à aborder les fêtes (article 104). En effet les religieux ont appris que la plupart des fêtes agraires célébrées par les Indiens avaient une signification religieuse. Il n'en interdit pas la célébration, néanmoins, la destination diabolique est condamnée, le destinataire de ces dernières doit être désormais Dieu²²¹. Pour contrer l'assimilation de la Fête-Dieu et de l'*Inti Raymi*, l'article 95 du Concile montre la non acceptation des idoles aux côtés des statues de saint ; et préconise l'explication des préceptes chrétiens ainsi que la punition de ce type de comportement²²² :

« *Constitutio 95. In qua monentur sacerdotes ut in festo Corporis Christi et aliis festis viderant ne indi faciant ritus suos.*

[...] sed nonnulli eorum daemonis suasu, sub praetextu quod nostra celebrant, et fingentes Christi corpus et sanctos nobiscum honorare, sua idola coluerunt [...] »²²³

Les Indiens sont considérés comme des néophytes, auxquels il faut expliquer le christianisme, en effet ils ne peuvent être considérés comme des apostats²²⁴. Néanmoins petit à petit ce statut va être remis en cause, car les Indiens n'étaient point ignorants des préceptes chrétiens²²⁵. C'est ce qui va être l'un des déclencheurs entre autre de la Campagne de 1610. Mais les Visites ne furent pas toujours bien accueillies car elles remettaient en cause les compétences des curés présents sur place. Dans ce sens, avec un orgueil touché, certains aidèrent et encouragèrent les Indiens à poursuivre leurs rites de manière clandestine²²⁶.

Dans l'article 8 du synode de 1613, la plupart des danses et *gualparicos*²²⁷ vont être

220 Pease G. Y. Franklin, *Histoire des incas*, op.cit., p.175.

221 Duviols, *La lutte contre les religions autochtones* [...], op.cit., pp. 119-120.

222 Duviols, *La lutte contre les religions autochtones* [...], op.cit., p. 120.

223 Vargas Ugarte S.J., Rubén, *Concilios Limenses (1551-1772)*, Archevêché de Lima, Lima, 1951, pp.203-204. du livre ou pp.221-222 pages numériques.

Traduction approximative : « Constitution 95 : Dans laquelle les prêtres sont conseillés sur la fête du Corpus Christi et les autres fêtes pour empêcher les Indiens de faire leurs rites.

[...] mais certains de leurs diables, sous le prétexte de notre célébration, font semblant d'honorer le Corps du Christ et nos saints, et servent leurs idoles [...] »

224 Duviols, *La lutte contre les religions autochtones* [...], op.cit., p.123.

225 *Ibidem*, p. 192.

226 *Ibidem*, p. 187.

227 Sur ce sujet voir l'article : Cassagne Thérèse Bouysse, “« Si votre plumage... » signes d'identité, signes de pouvoir chez les Incas”, in *Des Indes occidentales à l'Amérique Latine. Volume 2*, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, Mexico, 2006, pp. 515-542.

interdites, c'est à dire une restriction des coutumes²²⁸. On retrouve ainsi une interdiction sur les ornements, des instruments de musique (sauf des tambours de la Fête-Dieu), de certains aliments et l'exercice de la médecine (sauf des guérisseurs herboristes examinés par un curé). C'est le Visiteur qui détermine sur place les domaines de l'interdit. C'est après 1648 qu'il sera dit ce qui est autorisé, comme par exemple chanter (si examiné avant par un curé), jouer du tambours pour les jeunes, danser sur place jusqu'à la tombée de la nuit²²⁹.

Lors du Ile Concile, l'usage des *quipus* va être interdit (ils seront d'ailleurs confisqués), ce qui va profondément changer la perception du monde des Indiens (moyens de calcul, mais aussi mnémotechnique). Cette perte de repère identitaire va de pair avec une volonté de changer les codes indigènes, comme par exemple l'obligation de choisir un prénom chrétien et non Indien²³⁰.

Au niveau de l'acculturation on retrouve dans les régions reculées signale N. Wachtel (1971)²³¹ une adoption des technologies des européens (bétail, armes, chevaux) sans pour autant avoir de dommages pour leur univers. Cependant l'introduction du vin sans réglementation, alors que la chicha était réglementée et l'ivresse punie (sauf lors des fêtes religieuses), ainsi que de la coca, menèrent à des excès auxquels les populations indigènes n'étaient pas coutumières. Mais pour parler de syncrétisme, il faudrait que le choc de la conquête soit absorbé.

228 Martínez De Codes Rosa María, “La reglamentación sobre idolatría en la legislación conciliar limeña del siglo XVI, Evangelización y teología en América (siglo XVI)” : *X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Université de Navarre, 1990, vol. 1, p. 529.

229 Duviols P., *La lutte contre les religions autochtones [...] , op.cit.*, pp.265-269.

230 *Ibidem*, p.265.

231 Wachtel Nathan, *La vision des vaincus : les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, *op.cit.*, pp.239-241.

2. le Christ, et son assimilation au soleil

La frontière entre la tradition indigène et l'apport chrétien chez les chroniqueurs que l'on pourrait qualifier d'indigènes comme Guaman Poma et Santa Cruz Pachacuti permet de mettre en avant une double frontière entre la forme et le fond, mais aussi dans le double partage de la forme et du fond :

« on voit en effet que la frontière est double, que la forme apparente peut être chrétienne (chronologie linéaire) et néanmoins se superposer à une structure indigène (temps circulaire), que le fond apparemment inspiré des idées chrétiennes peut également avoir un sens indigène.^{232»}

Les chroniques écrites par les Espagnols sont ethnocentristes et l'on peut alors percevoir un poids religieux ou politique fort derrière leur rédaction. Les récits sur la fête de l'*Inti Raymi* et par la suite sur son adaptation culturelle sont donc à regarder par le prisme de l'intention de l'auteur (même si ce dernier peut se vouloir objectif) et par la volonté de transmission qui en est faite. En effet un récit est toujours modifié lorsqu'il est transcrit nous dit Jack Goody, il prend sa place dans un ensemble de nouveaux genres tout en modifiant les anciens²³³.

a. la fête du *Corpus Christi*

La Fête-Dieu dite aussi Fête du *Corpus Christi*, est une fête mobile²³⁴ (se célèbre le jeudi suivant la Trinité ou 60 jours après Pâques), qui fut instaurée à Rome en 1264 et imposée dès l'an 1317²³⁵. Elle va célébrer la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie. Lors d'une procession solennelle le prêtre va montrer au public l'ostensoir (*custodia*) contenant l'hostie consacrée incarnant le corps du Christ. Le rayonnement de cet ostensoir de métal doré fut la confirmation pour beaucoup

232 Alaperrine-Bouyer Monique, « La frontière entre la tradition indigène et l'apport chrétien chez les chroniqueurs dits indigènes », In: *América : Cahiers du CRICCAL, Les frontières culturelles en Amérique latine*, n°8, 1991, v1. pp. 143-160.

233 Goody Jack, *Mythe, rite et oralité*, Presses Universitaires de Nancy, éditions universitaires de Lorraine, collection ethnocritiques, Nancy, nov. 2011, p.43.

234 Selon le TLFI (Trésor de la Langue Française Informatisé) une fête mobile est une « Commémoration annuelle dont la date varie en fonction de celle de Pâques, elle-même mobile. ».

<http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/search.exe?23;s=2523495300:cat=1;m=f%88te+mobile;>

235 Bernales Ballesteros Jorge, “El Corpus Christi: fiesta barroca en Cuzco”, Primeras Jornadas de Andalucía y América : *La Rábida*, Vol. 2, 1981, p.278.

en : Universidad Internacional de Andalucía :

<http://dspace.unia.es/bitstream/handle/10334/286/15JITII.pdf?sequence=1> (juin 2017)

d'Indiens de l'identification du Christ avec le soleil²³⁶. Cette présentation quoique offerte dans le cadre des Indiens des villages de la Sierra de Puebla au Mexique, peut être assimilée à ce qui se passa à Cuzco. Dans la cosmologie Aztèque et inca, les étoiles, comètes et bolides font partis des croyances indiennes.

Le soleil va alors être assimilé à Jésus-Christ, et plusieurs interprétations permettent de montrer ce phénomène. Tout d'abord Jésus-Christ par son ascension vers le ciel serait devenu le soleil. Ainsi comme le Christ est égal au Soleil, son ascension représente la victoire de la lumière sur les ténèbres, par prolongement du bien sur le mal, de la civilisation sur la barbarie²³⁷. Ensuite la prééminence du soleil a des origines préhispaniques²³⁸ car cet astre est le dieu principal qui veille sur le ciel et la terre. Le soleil est perçu comme le principe masculin de l'univers (il va éclairer et réchauffer), et il fait escale dans le monde en bas, celui des morts, la nuit.

Il se retrouve aussi chez les Mexicains, chez les Totonaques ou les Nahuas, un jour consacré au Soleil (c'est le jour *ollin* des anciens Aztèques), l'auteur le place au 21 mai 1991, jour où il put y assister en témoin. Les fêtes étant directement reliées au calendrier et aux saisons, la première fête de la Saint-Jean (Jean l'Évangéliste) va se retrouver au 27 décembre, lorsque la fête de la Saint Jean-Baptiste va être le 24 juin (qui est le jour le plus long de l'année)²³⁹.

Il est important de noter la dualité existante avec la Lune, et de voir les deux interprétations de cet astre dans la cosmogonie. Dans un premier temps, celui qui va devenir le Soleil est le vainqueur du mythe des héros, son adversaire devient la Lune. La Lune étant alors un astre masculin, chaque mois il fait l'amour à toutes les femmes du monde, ce qui cause les règles. Une autre interprétation existe, la Lune est l'épouse du Soleil, c'est donc un astre féminin, qui la reléguerait à un statut social inférieur. Par la suite, la Lune va être associée par exemple à la Vierge de Guadalupe, qui est représentée avec un croissant de lune sous ses pieds²⁴⁰. On remarquera aussi une tendance dans la tradition indigène à associer le féminin à

236 Fiorani Agustina Et Franco Francisco, "Una Aproximación Teórica a La Dominación Simbólica a Partir Del Corpus Christi Colonial Cuzqueño (siglo XVII)", *Artificios Revista colombiana de estudiantes de historia*. Num. 5. Août 2016, p.96.

237 Stresser-Péan Guy, *Le Soleil-Dieu et le Christ [...] op.cit.*, p. 401 et p.458.

238 Il sera donné comme exemple pour illustrer les dires de l'auteur : Bartolomé de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, 1967, T.1, p.658.

239 Stresser-Péan Guy, *Le Soleil-Dieu et le Christ [...] op.cit.*, p. 402.

240 *Ibidem*, pp.402-403.

l'aquatique (l'eau reflétant les images de la Lune), et donc par opposition complémentaire au feu du Soleil. C'est l'une des raisons pour lesquelles la fête de l'*Inti Raymi* se voit associée à la présence masculine et écarte les présences féminines de son culte, à l'exception des *acllas* dévouées au culte.

La naissance divine, se fait dans les croyances indiennes par un humain qui avale une boule de feu. Cet enfant deviendra lors de son Ascension Dieu et le Soleil. Ainsi les danseurs du *Volador* vont représenter les ancêtres qui accompagnent le Soleil dans sa montée au ciel²⁴¹. Il pourrait ainsi être fait un parallèle entre la figure féminine indigène et la représentation de la Vierge Marie dans la religion chrétienne.

Au niveau archéologique, les églises sont construites sur les bases des temples péruviens. Cette superposition de structure que l'on retrouve effective au *Coricancha* (Cuzco) notamment, marque physiquement le remplacement d'un endroit de culte par un autre. Cela peut aussi être révélateur de la mentalité des Indiens coloniaux puisque les racines de leur culte premier vont alors coexister avec la culture catholique. Et c'est de cela que peut découler entre autre l'assimilation qui fut faite du Soleil avec la figure du Christ²⁴².

b. éléments sur la perdurance de la fête

Le traumatisme de la conquête peut se percevoir dans la tentative de compréhension du christianisme en y intégrant les éléments de la religion antique : « Parfois la religion andine et le christianisme interfèrent dans un apparent syncrétisme, où dominent en réalité les croyances traditionnelles.²⁴³ ». De fait on retrouve des dissimulations des cultes traditionnels dans les fêtes chrétiennes :

« A Chaupimarca, en 1610, lors de la fête du Corpus Christi, le curaca Francisco Ychoguamán faisait sacrifier sur la place du village, devant la porte du curé, un lama brun, le cou orné de plumes, après une procession et l'exécution de chants et danses.²⁴⁴ »

On trouve aussi décrit vers 1553 une scène identique par Cieza de León qui retranscrit l'expérience d'un curé :

241 *Ibidem*, p.500.

242 Estessoro-Fuchs Juan Carlos, de Castelnau Charlotte, « Les pouvoirs de la parole. La prédication au Pérou : de l'évangélisation à l'utopie », *op.cit.*, pp. 1225-1257.

243 Wachtel Nathan, *La vision des vaincus : les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, *op.cit.*, p.235.

244 Wachtel Nathan, *La vision des vaincus : les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, *op.cit.*, p.235.

*Y guardavan sus fiestas en el tiempo del coger las papas, que es su principal mantenimiento : matando de sus animales para hacer los sacrificios semejantes.*²⁴⁵

Épisode qui est par la suite reprise par un chercheur,

*Se seleccionó y sacrificó una llama ; grandes "semillas" de papa fueron sumergidas en su sangre. En este momento el sacerdote interrumpió el ritual. Poco después llegó a la región Cieza de León y tomó nota del relato del clérigo, pero éste fue el cronista más atento al detalle etnográfico. Lo probable es que tales ritos sean antiguos como el cultivo mismo de la papa.*²⁴⁶

Une confrontation des rituels entre les deux cultures peut être visible. Ainsi comme l'explique Wachtel « Les éléments d'acculturation recouvrent, dans le domaine religieux également, une scission entre l'univers européen et l'univers indien.²⁴⁷ ». Les interférences entre les rituels peuvent aussi aller en faveur d'un syncrétisme, avec les assimilations de sens : « Comme le relevaient déjà Polo de Ondegardo, Morúa ou Arriaga, la coïncidence des dates de la fête du Soleil, au temps de l'Inca, et du *Corpus Christi* permettait toutes les ambiguïtés.²⁴⁸ ». Pour citer Martín de Murúa :

« *Esta fiesta cae al mismo tiempo que la nuestra tan celebrada Corpus Christi, como está dicho, y a vueltas de las solemnidades que hacen para ella, mezclan ceremonias y ritos antiguos, de los que solían en este mes*²⁴⁹ »

Il n'en demeure pas moins des tentatives de survivance de la fête, ancrée dans la vie sociale et culturelle des Indiens. Ainsi comme le note Cobo dans un passage de sa chronique : « *vuelto de Chile, Paullu Inca, le hizo [al ídolo] casa junto a la suya ; y desde entonces se hizo allí la fiesta del Raymi, hasta que los cristianos la descubrieron y sacaron de su poder.*²⁵⁰ », ce qui montre bien le poids de la tradition et en quelque sorte l'impuissance des Espagnols face à ces survivances religieuses²⁵¹. Cependant paradoxalement c'est ce même Inca qui va se christianiser

245 Léon Cieza de, *Primera parte de la chronique del Peru*, En casa de Ivan Steelfio, Anvers, 1554, pp.247-248.

246 Murra V. John, *La organización económica del estado inca*, siglo XXI, colección América Nuestra, 1977 (1955) p.38.

Il cite Cieza [1553], livre I, chapitres CI et CXXVII, 1947, pp.444 et 454.

247 Wachtel Nathan, *La vision des vaincus [...]*, op.cit., p.237.

248 Wachtel Nathan, *La vision des vaincus [...]*, op.cit., pp.235-236.

249 Murúa Martín de, *Historia general de Perú*, édition de Manuel Ballesteros, historia 16, Espagne, 1987 (1616), livre II, chap. 38, p. 451.

250 Acosta José de, *op.cit.*, livre 13, chap. XV. Crochets personnels.

251 Fiorani Agustina et Franco Francisco, "Una Aproximación Teórica a La Dominación Simbólica a Partir Del Corpus Christi Colonial Cuzqueño (siglo XVII)", *op.cit.*, p.103.

en l'an 1543, et donc induire par la suite une abolition de l'*Inti Raymi* chez les Indiens²⁵². Néanmoins on peut noter une survivance indienne à la moitié du siècle XVI, comme le relate Juan de Betanzos :

« [...] lo continuaron hacer en la manera ya dicha, hasta este año en que estamos de mill y quinientos y cincuenta y un años.—Esta fiesta y las demás que este Señor [Inca Yupanqui] constituyó, aunque se las quieran quitar en esta ciudad del Cuzco, las suelen ellos hacer oculta ó secretamente en los pueblecillos que están en torno de la ciudad del Cuzco.²⁵³ »

On peut donc supposer que la fête devint plus populaire et moins fêtée en ville à cause de la surveillance espagnole plus importante dans les pôles urbains qu'à la campagne, et cela malgré des campagnes d'extirpation d'idolâtries et l'installation de membres de l'Église dans certaines communautés²⁵⁴. Ainsi les traces de persistance que l'on retrouve lors du témoignage datant de 1535²⁵⁵ avec Manco Inca et aux alentours de 1540 avec Paullu Inca, montrent bien que la fête de l'*Inti Raymi* continua à être célébrée pendant une partie du XVIe siècle, mais peut-être avec un caractère plus restreint. De plus comme l'exprime Betanzos dans les années 1551, les rites indigènes continuent d'être célébrés, en étant dissimulés. Sayri Tupac et Titu Cusi se feront baptiser dans les années 1560/ 1567, de fait une persistance a pu exister pendant leur règne.

Pour ce qui est des Indiens de Vilcabamba, on pourrait avancer le fait d'une perdurance de la fête, car ils continuaient à vivre comme au temps du *Tawantinsuyu* et que cette fête faisait partie intégrante de leur vie. Titu Cusi Yupanqui avait accepté la présence de missionnaires à Vilcabamba, ce qui ouvre plusieurs pistes d'interprétations, la première serait la disparition de la fête, la seconde son adaptation aux canons chrétiens par l'implication des missionnaires sur place, ou troisièmement sa célébration telle quelle afin de montrer une identité indigène. Avec par la suite Tupac Amaru, on peut penser à un rétablissement de la fête dans une forme "originelle" qui se reporterait au temps de la prédominance inca. Néanmoins avec la mort de Túpac Amaru en 1572, la festivité cessa sûrement officiellement, mais sa perdurance dû continuer au sein de la population indigène.

252 Palomino Guzmán Luis et Vega Juan José, *El Inti Raymi Inkaico : La Verdadera Historia De La Gran Fiesta Del Sol*, in BOLETÍN. Museo de Arqueología y Antropología (UNMSM), 2005, vol.6 (no.1), pp.37-71.

253 Betanzos Juan de, *Suma y narración de los incas*, op.cit., chap. XIV. Crochets personnels.

254 Gareis Iris, « Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Bibliothèque des Auteurs du Centre, 25 janvier 2007 [en ligne].

255 Cf. Supra, p.7.

Lors de cette perte de célébration de l'*Inti Raymi*, on peut penser à un changement des valeurs qui lui sont associées. Ainsi au lieu de rendre grâce à une divinité et de renouveler dans un mouvement festif son importance dans la vie des Incas, elle peut être tombée dans une supplication aux anciennes divinités de revenir et de ne pas aggraver plus les changements en train de s'opérer dans la société²⁵⁶.

Toutefois est cité une source du XVII^e siècle qui met en avant cette évangélisation non menée à terme, et l'existence de réminiscences de fêtes indigènes dans celles chrétiennes. C'est ce qu'exprime Antonio de la Calancha en 1638 :

« *Háse de advertir que esta fiesta (el Inti Raymi) cae al mismo tiempo que los cristianos celebramos el Corpus Christi, y los más de los indios celebran con bailes y danzas no a nuestra fiesta católica, sino a la de su Inti Raymi, de su antigua idolatría* ²⁵⁷»

De fait lors de ces représentations festives le Christ se substitue en apparence à Inti, mais dans la réalité religieuse c'est bien à leur dieu ancestral que les Indiens rendent hommage. Ils gardent leurs chants et leurs danses qu'ils transposent à la nouvelle célébration chrétienne, ce qui mènera par la suite à la naissance d'une religion nouvelle.

Au niveau de la première moitié du XVII^e siècle on peut aussi prendre la chronique de José de Arriaga²⁵⁸ qui va exprimer ce qu'il voit lors de visites d'idolâtries. Ainsi va apparaître l'adaptation des indiens à la nouvelle religion chrétienne, dans une période où les deux cultes se superposent et se mélangent dans leurs représentations religieuses :

Y en la provincia de Chinchacocha, quando se visitó, se averiguó que llevaban en la procesión del Corpus dos corderos de la tierra, vivos, cada uno en sus andas, por vía de fiesta y de danza, y se supo, que realmente eran ofrendas, y sacrificios, ofrecidos a dos lagunas, que son Urcococha y Choclococha, de donde dicen que salieron, y tuvieron origen las Llamas. Y a llegado a tanto esta disimulación; o atrevimiento de los Indios, que a acontecido en la fiesta del Corpus, poner una Huaca pequeña en las mismas andas al pie de la Custodia del Santísimo Sacramento, muy disimuladamente. Y un Cura me dixo que avía hallado las Huacas en el hueco de las Peanas de los Santos del Altar, y otras debaxo del Altar, que las avía puesto el Sacristán, y yo las e

256 Palomino Guzmán Luis et Vega Juan José, *El Inti Raymi Inkaico : La Verdadera Historia De La Gran Fiesta Del Sol*, op.cit.

257 Antonio de la Calancha, "Crónica Moralizada del orden de San Agustín en el Perú" (1638), Lib. II, Cap. XII, p. 851.

258 Arriaga Pablo Jose de, *La extirpación de la idolatría en el Perú*, Lima, 1920 (1621), version en ligne : <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-extirpacion-de-la-idolatria-en-el-peru--0/html/ff49f4c0-82b1-11df-acc7-002185ce6064.html>

*visto detrás de la misma Iglesia.*²⁵⁹

Cela va donc dans le sens d'une interconnexion des rites dans la vision religieuse indigène, et la tentative de ces derniers à s'adapter aux codes religieux chrétiens tout en conservant leur rites.

Dans la seconde moitié du XVII^e siècle, le chroniqueur Peña de Montenegro²⁶⁰ renvoie aux textes du deuxième Concilio Limense et plus précisément au chapitre 69 pour parler des rites indiens :

*En el capítulo 69 se manda que los indios que en las fiestas del Corpus o en otras, fingiendo hacer las de los cristianos, adoran ocultamente sus ídolos y hacen otros ritos, hecha la información necesaria, en envíen al obispo o a su vicario general para que los castiguen con todo rigor.*²⁶¹

D'ailleurs au sujet du Corpus Christi le chroniqueur cite les obligations des *doctrineros* pour ce qui est de surveiller les fêtes chrétiennes et leur déroulement.

*Que los curas de indios no desemparen sus pueblos por ir a celebrar las fiestas de ciudad en la Pascua o Natividad, Semana Santa o en otras solemnidades. Y si al contrario lo hicieren, ellos y los vicarios que los llaman sean penados en veinte pesos. Pero en la fiesta de Corpus Christi podrán venir de cuatro leguas a celebrar ; y acabada, se vuelven a sus parroquias para celebrar la misma fiesta el domingo siguiente infraoctavo.*²⁶²

Il n'est donc pas fait mention de la fête inca par cet auteur, mais celui ci s'appuie sur des textes montrant la nécessité d'encadrer les Indiens dans leurs pratiques religieuses. On peut donc penser que pour lui c'est l'existence et la célébration du Corpus Christi qui prédominent, comme est d'ailleurs révélateur le titre de son ouvrage.

Pour ce qui est du XVIII^e siècle le navigateur et cartographe français Amédée Frézier (1682-1773) fait mention dans sa *Relation du voyage de la mer du Sud aux côtes du Chili, du Pérou, et du Brésil, fait pendant les années 1712, 1713, 1714*²⁶³ de la date du Corpus Christi qu'il met en relation avec le jour de départ pour travailler aux mines de Potosi « les Corregidors, les font partir le jour de la Fête-Dieu, la plupart emmènent avec eux leurs femmes & leurs enfants, qu'on voit aller à cette fervitude la

259 Chapitre VIII.

260 Montenegro Peña de, *Itinerario para párocos de indios*, livres I-II, édition de C. Baciero, M. Corrales, JM. García Añoveros, F. Maseda, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid, 1995.

261 *Ibid*, p.482 (livre I).

262 *Ibid*, p.166 (livre I, sección 1)

263 Frézier Amédée François, *Relation du voyage de la mer du Sud aux côtes du Chili, du Pérou, et du Brésil, fait pendant les années 1712, 1713 et 1714*, éditeur Humbert Pierre, Amsterdam, 1717, Tome 1.

larme à l'œil & avec répugnance [...] ²⁶⁴». Néanmoins Frézier propose la description de la fête des maîtres par leurs esclaves Indiens²⁶⁵. On retrouve la présence de la *chicha* servie par les femmes : « Les femmes leur donnoient à boire de la *chicha*, espece de biere dont nous parlerons ci-après ²⁶⁶», mais aussi de chants et de danses, du récit de l'histoire de leurs ancêtres (et donc ici la persistance des récits oraux et de leur transmission entre générations²⁶⁷), et de la nourriture et boisson qu'ils consomment en continue le long des différents jours de la fête. On retrouve l'élément de l'ivrognerie des Indiens, et de leurs *borracheras* qui sont mal perçues par les Espagnols et pointées du doigt afin d'être refrénées « Ces sortes de divertissements qu'ils appellent *Cahouin Touhan*, & les Espagnols *Borrachera* yvrognerie, sont tellement de leur goût, qu'ils ne font rien de consequence sans cela [...] ²⁶⁸».

La survivance aurait pu aussi se faire dans des enclaves incaïques (dans le sens de localités éloignées où auraient pu survivre des coutumes incas de par la méconnaissance des Espagnols de la géographie du pays) aux frontières de différents pays actuels, c'est que qui fut proposé comme interprétation par Robert Levillier, avec un maintien du culte du Soleil²⁶⁹.

On peut également conjecturer qu'au cours des siècles et ce jusqu'à sa récupération par les pouvoirs publics de Cuzco, la fête continua d'être célébrée secrètement, surtout peut on penser pour ce qui est de la célébration agricole, de manière consciente ou inconsciente car faisant partie de la tradition locale. La réalité de l'oppression et les accusations engrangées contre le peuple indigène vont amener les auteurs dits *ladinos*²⁷⁰ à revendiquer la dignité de leurs ancêtres et à tenter de rejeter le pouvoir oppresseur : « C'est ce que font les deux auteurs que nous avons

264 Frézier Amédée François, *Relation du voyage de la mer du Sud* [...], op.cit., tome1, p.253.

Le /f/ dans le récit de cet auteur correspond à une /s/ actuelle

265 Frézier Amédée François, *Relation du voyage de la mer du Sud* [...], op.cit., tome1, pp.111-116.

266 *Ibid*, p.113.

267 Sur l'oralité voir les travaux de Goody Jack, *Mythe, rite et oralité*, op.cit., pp.V-VII.

L'oralité est intégrationniste (fait discursif total et plurisémiotique) et gradualiste (structurée par le récit), et elle participe à la (re-)production de nos univers concrets et imaginaires.

268 Frézier Amédée François, *Relation du voyage de la mer du Sud* [...], op.cit., tome1, p.115.

269 Tyuleneva Vera, "La leyenda del Paititi: versiones modernas y coloniales." *Revista Andina*, nº 36. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas, 2003, pp. 191-211.

et aussi sur le sujet : Levillier Robert, *El Paititi, El Dorado y Las Amazonas*, Emecé editores, Buenos Aires, 1976.

270 Indiens élevés au contact des Espagnols (famille respectable ou éducation confiée à un curé), qui savaient lire et écrire, et avait en donc acquit une conscience à propos de la conquête espagnole.

étudiés ici [Santa Cruz Pachacuti & Guaman Poma de Ayala], chacun à sa manière, en tissant étroitement les éléments de l'une et l'autre culture.²⁷¹ ». La relation entre les deux cultures et plus précisément les deux religions va donc se faire via une confrontation et une assimilation d'éléments afin de créer une nouvelle identité culturelle.

Au cours du XIXe siècle, on va trouver avec Tschudi et Rivero²⁷² la trace du Corpus Christi, avec des traces d'éléments présents dans l'*Inti Raymi*. En effet les auteurs montrent l'existence de libations qui se font aux huacas encore : « *y de do llimpis de barro con que brindaban los Indios á la Huaca*.²⁷³ ». Cet élément est précisé par la suite lorsqu'ils parlent de la chicha : « *Hallábase llena de chicha, que por su antigüedad se había convertido en agua, y cerca de alla muchos cuys y otros sacrificios.*²⁷⁴ ». De fait, les sacrifices afin de rendre hommage se font encore, ainsi c'est une partie du rite de l'*Inti Raymi* qui a ici perduré. Par la suite il est fait le lien entre cette célébration et la fête du Corpus Christi : « *En en día del Corpus la festejaban los Indios sacándola de su aposento y cubriendola con vestidos semejantes á los que usaban las Pallas.*²⁷⁵ » quand ils parlent de la Huaca Sañacmama (à Chanca). Les auteurs étant dans les début de l'historiographie, ils vont reprendre des données de sources primaires. Ainsi pour l'*Inti Raymi*, ils le placent en juin, et le mettent en relation avec la travail agraire et le rituel de jeûne la précédent :

*Inti-Raymi (Juinio, de Inti sol, y raymi danza). En este mes se celebraba la tercera fiesta solemne precedida de ayuno. Descansaban del trabajo entregándose al placer y contento. - Aucay-Cuxqui.*²⁷⁶

C'est ainsi un syncrétisme qui s'est mis en place au fil du temps, la fête chrétienne et celle indigène se mêlant, elles ont fini par se confondre à un moment donné. Cependant nous allons le voir ensuite, elles acquièrent au cours du XXe siècle une identité propre qui les mena à être de nouveau distinguées dans leur forme générale.

271 Alaperrine-Bouyer Monique, « La frontière entre la tradition indigène et l'apport chrétien chez les chroniqueurs dits indigènes », *op.cit.*, pp. 143-160. Crochets personnels.

version en ligne consultable : www.persee.fr/doc/ameri_0982-9237_1991_num_8_1_1038 (juin 2019)

272 Juan Diego de Tschudi & Mariano Eduardo de Rivero, *Antigüedades peruanas*, Imprenta Imperial de la Corte y del Estadp, Vienne, 1851.

273 *Ibid*, p.165.

274 *Ibidem*.

275 *Ibidem*.

276 *Ibid*, p.131.

c. rechristianisation et religion traditionnelle

La fête de l'*Inti Raymi* considérée comme païenne dès les premiers temps de la conquête, va se voir attribuer des enjeux spécifiques, comme un nouveau caractère chrétien qui va être appuyé par la venue du Pape sur les lieux de sa célébration et sa considération envers les populations indigènes. Suite à l'assimilation qui a pu se faire entre les deux religions, que ce soit par une volonté d'évangélisation comme par une adaptation des rites indigènes, l'Église a voulu marquer sa position dans l'histoire du pays mais aussi renouveler sa place actuelle dans la société. Le Pape Jean-Paul II s'est rendu à deux reprises au Pérou au cours de sa gouvernance de l'Église de Rome, en 1985 et en 1987. Le Pape François l'est également rendu dans le pays en 2018.

Dans son homélie du 3 février 1985 le Pape Jean-Paul II va dans un premier temps dire son respect vis à vis des populations indigènes, qui composent la majorité des habitants de la ville de Cuzco. En effet de par la situation d'ancienne capitale de l'Empire Inca « *antigua capital del Imperio Incaico* ²⁷⁷ », la ville a une symbolique spéciale dans le cœur des indigènes mais aussi dans le processus de syncrétisme qui s'est effectué au contact entre les deux cultures. Ainsi le Pape commence son récit en considérant le caractère des populations locales :

« *Con esta visita hasta las alturas andinas, el Papa desea manifestar el amor profundo que siente por vosotros, su vivo respeto ante vuestras condiciones culturales y sociales, el aliento que querría daros para que vuestra vida sea cada vez más digna de hombres y de cristianos.* ²⁷⁸ »

Il réactualise la coopération qui doit exister entre les personnes de la ville et celles de la campagne, entre les citadins et les paysans. De même que les valeurs propres à ces peuples qu'il affirme et considère :

« *He oido hablar tanto de vuestro sentido de hospitalidad, de vuestra prontitud en socorrer a los huérfanos, de vuestra generosidad en compartir —aun lo poco que muchas veces tenéis— con quien posee menos todavía, de vuestra piedad con todo necesitado. Deseo alentar en estas envidiables virtudes humanas y cristianas que ya poseéis y de las que podéis sentirnos orgullosos. [...] no permitáis que se degrade vuestra dignidad moral y religiosa cediendo a sentimientos de odio o de violencia, sino amad siempre la paz.* ²⁷⁹ »

277 (Le) Vatican, “Liturgia de la Palabra en Cuzco : HOMILÍA DEL SANTO PADRE JUAN PABLO II”, in *Viaje apostólico a Venezuela, Ecuador, Perú, Trinidad y Tobago*, Perú, 3 de febrero de 1985.

278 (Le) Vatican, “Liturgia de la Palabra en Cuzco : HOMILÍA DEL SANTO PADRE JUAN PABLO II”, *op.cit.*

279 (Le) Vatican, “Liturgia de la Palabra en Cuzco : HOMILÍA DEL SANTO PADRE JUAN PABLO II”, *op.cit.*

On peut donc se rendre compte que valeurs sociales et valeurs religieuses se mélangent et se nourrissent réciproquement. Il faut noter également le contexte historique dans lequel vient le Pape en terres péruviennes, car c'est en plein conflit interne qu'il déclame l'homélie, en effet le Sentier Lumineux est présent dans ces années là dans la région. C'est peut être une des raisons pour lesquelles il insiste tant sur la notion de paix et de s'opposer aux formes de violence.

Ce qui permet d'arriver à la situation géographique où est dite l'homélie, c'est à dire près de la citadelle de Sacsayhuaman. Le Pape va alors comparer son élaboration architecturale à la nécessité humaine de collaboration mutuelle qui permet de construire une plus grande nation :

« Esta gigantesca fortaleza de Sacsayhuamán ante la que nos encontramos, es símbolo de colaboración mutua. No pudo ser edificada sin la labor conjunta de vuestros antecesores, sin la acoplada unión de tantas piedras. Tampoco podrá construirse una patria grande sin fraternidad y ayuda mutua, sin justicia entre el poblador del campo y el habitante de la ciudad, sin equilibrio entre el crecimiento técnico e industrial, sin el cuidado esmerado por los problemas agrícolas.²⁸⁰ »

Et qui demande l'attention des pouvoirs publics afin de pouvoir continuer à être un symbole, « *Es un problema de justicia y humanidad*²⁸¹ ». De fait les fêtes religieuses deviennent des symboles de l'appartenance chrétienne : « *Son vuestras procesiones —con las que exteriorizáis de modo comunitario y público vuestra vivencia cristiana — [...] vuestra piedad eucarística expresada en las fiestas del Corpus [...]*²⁸² ». Ce qui permet au Pape de lier l'identité historique et la religion. En effet il aborde en suivant le rôle des évangélisateurs : « *sembraron generosamente la fe cristiana en el corazón de vuestros pueblos andinos.*²⁸³ » ce qui a permis au peuple aujourd'hui de célébrer le culte de Dieu. Lier le passé et le présent, et assimiler le Soleil au Dieu d'aujourd'hui, c'est que que fait le Pape en reconnaissant la grandeur historique des Incas :

*« En esta misma explanada vuestros antepasados rindieron culto al Sol, como fuente de vida. Hoy habéis venido aquí para escuchar las palabras del Papa, representante de quien es el verdadero «sol de justicia y amor, Cristo nuestro Salvador» [...]*²⁸⁴ »

280 (Le) Vatican, “Liturgia de la Palabra en Cuzco : HOMILÍA DEL SANTO PADRE JUAN PABLO II”, *op.cit.*

281 (Le) Vatican, “Liturgia de la Palabra en Cuzco : HOMILÍA DEL SANTO PADRE JUAN PABLO II”, *op.cit.*

282 *Ibidem.*

283 *Ibidem.*

284 *Ibidem.*

et en leur signifiant son respect envers leurs coutumes ancestrales « *En este lugar os manifiesto sinceramente mi profundo respeto por vuestra cultura ancestral de siglos*²⁸⁵ ». Dans la lignée de chroniqueurs il lie l'histoire des Incas à des éléments de la Bible, c'est ce que l'on retrouve lorsqu'il dit :

« *La Iglesia, en efecto, acoge las culturas de todos los pueblos. En ellas siempre se encuentran las huellas y semillas del Verbo de Dios. Así vuestros antepasados, al pagar el tributo a la tierra (Mama Pacha), no hacían sino reconocer la bondad de Dios y su presencia benefactora, que les concedía los alimentos por medio del terreno que cultivaban.*²⁸⁶ »

Cependant les rites incas sont encore pratiqués dans la société actuelle, même si le Pape les considère comme révolus, ce qui est d'ailleurs un choix argumentaire volontaire de sa part.

Ainsi les divinités Inca ne sont finalement que d'autres représentation de Dieu, et leur culte a permis la reconnaissance de la foi lors de la venue des Espagnols sur le territoire. De plus il lie les termes quechuas qui nomment des spécificités andines, et montre de fait son intérêt et son respect pour les personnes de culture différente auxquelles il est en train de s'adresser. Cette reconnaissance historique de la langue, de l'histoire, et donc d'une culture permet de lier les populations à la religion. Le travail de la terre est alors une participation à l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ, pour cela il illustre son propos de l'exemple de Rut tiré de l'Ancien Testament. Il montre que les plans de Dieu passent par les médiations humaines, et que la générosité et la fidélité sont des valeurs importantes. Dieu étant présent dans la nature, l'agriculteur est une personne avec de la dignité de par sa condition de travailleur de la nature : « *Unidos a Jesús, que trabajó como vosotros con sus manos, sentid la dignidad de vuestra condición de campesinos.*²⁸⁷ ». Par la suite il ira couronner la Madre Santísima del Carmen qui est une statue de Vierge à Cuzco, et plus précisément canoniser l'image de Paucartambo. Le Pape Jean-Paul II achèvera son homélie par une bénédiction dite en quechua. Réitérant le lien entre passé et présent et son estime envers les populations indigènes. En effet cette messe déclamée à Sacsayhuaman permet de donner une valeur chrétienne au lieu, et de lier l'histoire des Incas avec la religion chrétienne, tout comme l'a fait le Pape lors de

285 *Ibidem.*

286 *Ibidem.*

287 *Ibidem.*

son homélie.

Pour ce qui est du Pape François, lors de son voyage au Pérou en 2018, il a montré son intérêt pour la cause indigène et pour la défense de leur zone de vie traditionnelle dans l'Amazonie par exemple. De fait, il prépare le synode (assemblée mondiale d'évêques) qui se tiendra en octobre 2019 et qui sera consacré à cette question. En effet il dénonce l'exploitation de la forêt par des intérêts économiques internationaux, ce qui engendre le dépouillement des terres ancestrales des indigènes et donc une perte de leur identité et de leur culture. De fait cette perte de culture peut être assimilée à la disparition des coutumes existantes, dans un contexte d'utilisation de masse et de disparition d'un cadre de vie traditionnel.

L'attention particulière qui est portée par ces deux Papes aux indigènes et à leur culture, permet de mettre en exergue la valeur qui est encore portée à la religiosité de ces populations depuis plusieurs siècles désormais. Mais aussi de montrer le poids de leur tradition dans la culture actuelle, inaliénable de leur identité d'Indien et de Péruvien²⁸⁸.

Ainsi évangéliser devient un synonyme d'hispaniser.

Si l'on s'appuie sur la vision de Ginés de Sepúlveda, la conquête est vue comme un acte humanitaire et caritatif (valeur de la dignité humaine) qui va apporter plus de bénéfice aux Indiens qu'aux Espagnols. C'est donc par volonté divine que les Espagnols vont tenter de montrer le chemin du salut aux Indiens, même contre leur volonté²⁸⁹. Un triangle d'intérêts va se former, entre la Couronne, l'Église et l'*encomendero*. C'est alors l'adoption par les autorités, de l'idée d'une idolâtrie subversive²⁹⁰ qu'il va falloir combattre, notamment via les Visites générales qui commenceront dès les années 1570.

288 De La Puente Y Candamo José Agustín, *Reflexiones sobre la identidad nacional* (essai), références non trouvées. En ligne : <http://jabenito.blogspot.fr/2014/07/el-peru-es-obra-de-la-historia.html> (juillet 2019)

289 *Ibidem*, pp.121-132.

290 Duviols, *La lutte contre les religions autochtones [...]*, op.cit., p. 147.

III. Récupérations littéraires de la fête de l'*Inti Raymi*

C'est au cours du XXe siècle que va être opérée une récupération de la fête par des intellectuels péruviens puis par la suite par les pouvoirs publics en charge de la culture. En effet dès la fin du siècle XIX les universités sont reprises en main dans un processus de réorganisation de la société post-guerre avec le Chili²⁹¹. De fait les mouvements universitaires et étudiants naissent et défendent leurs intérêts. On trouvera dès lors des recherches sur les Indiens et leur situation.

C'est ainsi que va naître la notion de *Cuzqueñismo* par opposition au *regionalismo*, à l'*andinismo* et au *peruanismo*. C'est sur ce point que va s'exprimer le docteur José Angel Escalante en 1929 avec les mots suivants qui vont permettre de mieux cerner ce qui est nommé le *cuzqueñismo* :

« *Cusqueñismo debe llamarse este credo nuevo. Porque es el Cuzco el corazón del continente, el cofre mirífico de la tradición americana, el ara santa de la raza, el templo secular donde sólo es posible consumir la eucaristía del americanismo. Porque es el Cuzco el monumento que las edades han levantado a la gloria de aquellos inigualados guerreros y legisladores que pasearon magníficos y gallardos, sus pendones victoriosos por toda la América Meridional. Porque de allí, en todo tiempo salieron hombres, irradiaron ideas, brotaron semillas y se expandieron perfumes que tienen un sello inconfundible de alta belleza espiritual y de neto y profundo peruanismo.*²⁹² »

Avec la figure de l'Indien qui est remise au centre de la vie culturelle, un dynamisme se crée, et Humberto Vidal va en profiter pour tenter de récupérer la fête de l'*Inti Raymi* au début des années 1940. Au cours de ses voyages dans les communautés afin de récupérer des habits traditionnels, la province de Urcos proposera la participation du quechuologue Faustino Espinoza Navarro²⁹³. Par la suite une musique éponyme du nom de la fête sera composée par Roberto Ojeda Campara²⁹⁴. *El Día del Cuzco* commença à être organisé dès le 8 janvier 1944, pour une représentation prévue le 24 juin de la même année²⁹⁵. Ainsi les membres de l'organisation culturelle vont s'appuyer sur des sources primaires afin de reconstituer

291 Guerre du Pacifique de 1879 à 1884 qui opposa le Chili au Pérou et à la Bolivie. La cause du conflit était économique et territoriale. La victoire du Chili sur les deux alliés eu pour conséquence la perte de territoire (dont l'accès à la mer de la Bolivie), le salpêtre devient la principale richesse du Chili, le Pérou entre dans une guerre civile (1884-1885) qui va amener Nicolás de Piérola au pouvoir (il initiera la reconstruction nationale après l'échec de la guerre contre le Chili).

292 Cité par Municipalidad del Qosqo, EMUFEQ (Empresa Municipal de Festejos, Actividades Recreativas y Turísticas del Qosqo), *Cincuenta años de Inti Raymi : 1944-1994*, Banco Continental, Arequipa, 11/06/1994, p.134.

293 *Ibid*, p.145.

294 *Ibid*, p.149.

295 *Ibid*, p.141.

la fête de l'*Inti Raymi*. Et l'évocation de cette fête inca va devenir petit à petit un enjeu politique dans le pays, touristique pour la ville de Cuzco, mais aussi identitaire pour les populations indigènes.

1. récits de chroniqueurs et scénographie

a. la récupération d'un passé

Bien que la fête de l'*Inti Raymi* ne soit pas toujours présentée comme la plus importante dans les chroniques, on peut penser qu'elle reste néanmoins la plus populaire de par l'ampleur qu'elle avait aux temps incas²⁹⁶.

Dans les années quarante, le *Día del Cuzco* est créé, il sera célébré pour la première fois en 1944 au mois de juin car c'est la période où les paysans disposent d'un temps de repos. Le 24 juin a une signification particulière dans le calendrier chrétien puisqu'il y a la fête de la Saint Jean, qui célèbre le jour le plus long de l'année. Le président Manuel Prado y Ugarteche y assistera et il promulguera la loi numéro 10196 le 7 avril 1945 avec laquelle il instaure officiellement la semaine de Cuzco du 24 juin au premier juillet de chaque année²⁹⁷. Le contenu de cette loi expose dans l'article 1, que la *Semana del Cuzco* est établie afin d'organiser des fêtes évocatives, qui doivent encourager et stimuler le tourisme national et international sur l'histoire des Incas. Dans l'article numéro 2, il est annoncé que les coûts de cette célébration seront assumés par l'État :

« *Autorízase al Poder Ejecutivo para que atienda los gastos que demande el cumplimiento de la presente ley con los fondos provenientes de los mayores ingresos del Presupuesto General de la República.* »

Le président prononcera lors de son discours ces mots : « *Se trata de mover una verdadera revolución espiritual en los hijos del Cuzco en particular y del país en general, con respecto a la significación de nuestra tierra* » (le 2/03/1944 devant la Municipalité de Cuzco)²⁹⁸.

296 Municipalidad del Qosqo, EMUFEQ : *Cincuenta años de Inti Raymi : 1944-1994*, op.cit., p.63.

297 Congreso del Perú (Gobierno), Ley 10196, le 7/04/1945 [en ligne]

Consultable sur : <https://docs.peru.justia.com/federales/leyes/10196-apr-7-1945.pdf>

298 Municipalidad del Qosqo, EMUFEQ, *Cincuenta años de Inti Raymi : 1944-1994*, op.cit., p.76.

Par la suite la célébration va entrer dans le patrimoine culturel de la nation, c'est ce que l'on retrouve dans la loi numéro 27431 du Congrès péruvien, qui va instituer ce statut le 04/03/2001. De même, quelques mois plus tard la loi 27478 du 09/06/2001 va rétablir la loi qui officialisait les festivals rituels d'identité nationale. On comprend donc avec les mesures prises par le gouvernements dans les années suivant sa mise en place, que la fête de l'*Inti Raymi* a pris de l'ampleur et qu'elle s'inscrit désormais dans la vie sociale de la nation. Car en effet dès 1944 Cuzco devient un centre culturel et historique du pays, comme si la ville récupérait son statut d'antan : elle devient un symbole évocatif du passé et une source historique reconnue des origines de la nation²⁹⁹.

Le projet de loi numéro 01423³⁰⁰ (présenté le 20 février 2001) vise ainsi à inclure la fête de l'*Inti Raymi* comme patrimoine culturel de la nation et comme cérémonie rituelle de l'identité de la nation. Il est ainsi abordé dans l'article 3 qu'il faut maintenir l'authenticité de la fête, et qu'il est de la charge des Ministères de l'Éducation et de l'Industrie, du Tourisme, de l'Intégration et des Négociations Commerciales et Internationales de promouvoir et de diffuser l'*Inti Raymi* en tant qu'acte culturel d'évocation incaïque et d'intérêt touristique. Au sujet de cette authenticité dont il est question, la fête n'est pas une tradition multiséculaire intacte, elle fut surement adaptée par les dirigeants puis par ceux qui continuèrent peut être à la célébrer. En effet elle est aussi le reflet d'un syncrétisme et des relations et pouvoirs dans la société entre l'Église coloniale et les Indiens. Dans l'exposition des motifs qui en sont les fondements, il est reconnu qu'après Wiracocha le dieu Soleil était la divinité principale. C'est ainsi que Cuzco devient la capitale historique de la nation : « *Esta fiesta de evocación es un encuentro entre el Cusco y su pueblo con su glorioso pasado.* ». Ensuite d'après le Décret Loi numéro 21860 (7 juin 1977) le 24 juin de chaque année a été déclarée jour férié et jour non travaillé.

Enfin le pouvoir exécutif par l'intermédiaire du décret suprême numéro 005-2001-ITINCI (17/02/2001) reconnaît le caractère de la fête de l'*Inti Raymi* à des fins de

299 Cadena Marisol de la, *Indígenas mestizos : Raza y cultura en el Cusco*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2004, pp. 173-197 et plus précisément p.176.

300 Congreso del Perú (Gobierno), *Proyecto de Ley Nro : 01423* [en ligne]
Visible sur :

<http://www2.congreso.gob.pe/Sicr/TraDocEstProc/CLProLey2000.nsf/38ad1852ca4d897b05256cdf006c92c8/f0a18ff84814372205256ce100719ee2?OpenDocument>

promotion touristique et d'expression de l'identité culturelle du Pérou contemporain par une évocation authentique des temps préhispaniques. C'est à dire que le statut de l'évocation va suivre deux axes clairement énoncés, l'un sur le tourisme, et l'autre sur l'appropriation identitaire des populations, d'où la nécessite de se baser sur des auteurs venant de sources primaires, afin de rendre au mieux cet événement :

« reconoce la evocación del Inti Raymi, que se realiza anual e ininterrumpidamente en la explanada de Saqsaywaman de la ciudad ele Cusco, desde el 24 de junio de 1944, como “Acto Oficial y Primer Festival Ritual de Identidad Nacional y Fiesta Central de la Capital Histórica del Perú”, disponiendo que en toda referencia al Inti Raymi del Cusco se exprese, necesariamente, su carácter de “Primer Festival Ritual de Identidad Nacional y Fiesta Central de la Capital Histórica del Perú”, debiendo el Ministerio de Industria, Turismo, Integración y Negociaciones Comerciales Internacionales, disponer lo conveniente para que en toda promoción turística se dé cumplimiento a lo dispuesto en este Decreto Supremo.³⁰¹»

b. recréation et scénario

Le script utilisé n'a pas été le même toutes les années (pas de représentation en 1950 et en 1970 pour cause de tremblement de terre). En effet dans les premiers temps de sa création, la représentation s'appuyait uniquement sur la description faite dans la chronique de Garcilaso³⁰². Ensuite la recréation artistique s'est basée sur les récits des chroniqueurs des premières années, et des oraisons pré-hispaniques transcrrites par les chroniqueurs étaient présentes dans le scénario de 1956. C'est José María Arguedas qui eu à charge de retravailler l'interprétation du passé inca, élaborée jusque là par les autorités cuzquenienes culturelles qui se basaient sur les travaux historiques de chroniqueurs³⁰³ notamment sur Cristòbal de Molina, Cieza de León et Garcilaso de la Vega³⁰⁴. C'est donc un théâtre de masse qui est présenté lors de la célébration, avec quelques 500 acteurs présents au total (des musiciens, des danseurs, des soldats etc.). Mais aussi la vision d'un théâtre circulant, en mouvement, qui suit un itinéraire. De plus, on pouvait parler dans les premières années de représentation de l'*Inti Raymi* de théâtre circulaire, car il y avait un contact direct avec le public, qui se caractérisait par une visualisation de la célébration par

301 Congreso del Perú (Gobierno), *Proyecto de Ley Nro : 01423* [en ligne], point 15.

302 Cadena Marisol de la, *Indígenas mestizos : Raza y cultura en el Cusco*, op.cit., p.180.

303 Cadena Marisol de la, *Indígenas mestizos : Raza y cultura en el Cusco*, op.cit., pp.188-190.

304 Cf *Infra*, p.86.

tous les côtés du lieu³⁰⁵. Il y aussi eu une possible confiscation de la fête inca par les élites pour en faire une représentation théâtrale touristique qui servirait dès lors leurs intérêts.

En 1995, la Municipalité de la Province de Cuzco a enregistré la version officielle du scénario de la fête dans les langues espagnoles, quechua et anglaises, sous licence de droit et de propriété intellectuelle³⁰⁶. On retrouve aussi dans la loi 27425 du 15/02/2001 l'officialisation de la mise en scène de temps originels lors de la fête de l'*Inti Raymi* dans les *Pampas de Huánuco Viejo* dans la province de Huánuco qui se passe au mois de juillet. Ainsi une autre piste de recherche pourrait être de voir si avant cette mise en scène officielle il y avait une tradition indigène existante, et comment elle était représentée.

Néanmoins on peut se demander s'il ne s'agirait pas là d'une tradition inventée finalement ? En effet la production de cette fête impliqua un processus conscient de récupération du passé afin de créer un rituel public à des fins politiques et touristiques. Cette réactivation de la gloire passée s'inclue désormais dans une culture néoindigène (avec une dimension ethnique encore présente dans la société³⁰⁷) où le passé inca va être au centre du scénario, et de fait la culture cuzquenienne, dans une reconstruction d'ordre national³⁰⁸. Il est intéressant de noter aussi que le terme "évocation" a été privilégié par la suite à celui de "représentation" ou de mise en scène.³⁰⁹ On peut également compléter avec le Trésor de la Langue Française informatisé que le substantif féminin « évocation » lorsqu'il est introduit par un complément prépositionnel "de" désigne une réalité se rapportant au passé³¹⁰. On peut d'ailleurs en se plaçant dans une vision néo-inca (dans le sens de réactivation païenne pour un pays majoritairement catholique) reconnaître plusieurs fonctions à cette fête, la première est bien sûr religieuse car c'est à une divinité que l'on demande les faveurs, mais aussi sociale avec des travaux collectifs faits dans un

305 *Cincuenta años de Inti Raymi : 1944-1994*, op.cit., p. 94.

306 Salinas Meléndez Fredy, *Conocimientos, Lengua, Arte y Qapaq Ñan : Amor en en Ilti Raymi*, Guia Digital entnocientífica andina, Lima, juin 2011, pp.19-36.

307 Degregori Carlos Iván, "Cap.7 : Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú". In : *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Institut français d'études andines, Lima, 1993, pp. 113-133.

308 Cadena Marisol de la, *Indígenas mestizos : Raza y cultura en el Cusco*, op.cit., p.179.

309 *Cincuenta años de Inti Raymi : 1944-1994*, op.cit., p.93.

310 Il est ajouté : « action de rappeler (quelque chose) à la mémoire par ses propos ; par métonymie, les propos eux mêmes. ».

but commun. Vient ensuite une fonction économique où les besoins sont satisfaits sans pour autant favoriser une prospérité individuelle. Enfin la dernière fonction identifiable est celle politique avec une autorité suprême qu'est l'Inca qui va unir le peuple et hiérarchiser la société (gouvernement monarchique et démocratique car le peuple participe aux décisions)³¹¹.

Lors de la fête de l'*Inti Raymi* actuelle, le sacré et le profane se côtoient encore, en effet même si le lieu de l'évocation fut rechristianisé par le Pape, la célébration n'en demeure pas moins une fête populaire à son origine de recréation. Néanmoins c'est une célébration évocative qui est effectuée, elle est donc censée être exempte de contenu religieux. Une messe est célébrée juste avant le début de l'évocation, par l'archevêché, où est dit un *Te Deum*. Notons qu'initialement la *Semana del Cuzco* intégrait l'évocation, mais que maintenant le jour de l'*Inti Raymi* est devenu le *Día del Cuzco*, ainsi la célébration est désormais ce qui caractérise la ville.

c. mise en scène de l'*Inti Raymi*

On peut repérer plusieurs cadres qui font former le scénario officiel de la fête de 1994³¹². Le premier se passe au *Coricancha*, le *Sinchi*³¹³ sort accompagné de danses et de musiciens. Puis va suivre l'Inca en compagnie de sa femme la *Coya*, des *acllas*, de la noblesse et de ses gardes. L'Inca, suivi ensuite de la noblesse vont rendre hommage au Soleil, et se mettre en position de vénération. Ainsi on peut mettre ce passage en relation avec un extrait de la chronique de Garcilaso de la Vega :

“[...] el día siguiente, que era el de la fiesta, al amanecer, salía el Inca acompañado de toda su parentela, la cual iba por su orden, conforme a la edad y dignidad de cada uno, a la plaza mayor de la ciudad, que llaman Hauaypata. Allí esperaban a que saliese el Sol y estaban todos descalzos y con grande atención, mirando al oriente, y en asomando el Sol se ponían todos de cuclillas (que entre estos indios es tanto como ponerse de rodillas) para le adorar [...]”

L'Inca va s'adresser directement à *Inti* lors de ce cadre. Puis le cortège va commencer sa marche dans les rues de la ville en se dirigeant vers la place centrale

311 *Cincuenta años de Inti Raymi : 1944-1994*, op.cit., pp.47-49.

312 *Cincuenta años de Inti Raymi : 1944-1994*, op.cit., pp.96-124.

313 Sinchi est un guerrier, le Général en chef de l'Armée.

du *Haucaypata*. L'évocation de la fête se voulant notamment adressée aux touristes, elle commence à neuf heures du matin au temple du Coricancha, puis se poursuit dans la ville et puis sur l'esplanade de Sacsayhuaman avec la représentation à quatorze heures. Il y eu donc une adaptation des étapes de la fête inca à des horaires ouverts au public.

Lors du deuxième cadre, qui se passe sur la place centrale de la ville, qui est aujourd'hui la *Plaza de Armas*, le scénario présente la chanson "Poderoso Sol", et le rite de la coca avec des danses qui les accompagnent, passage décrit par Betanzos par exemple :

"[...] los cuales sacrificios, que así la gente común hizo, fue quemar cierto maíz e coca en aquel fuego que así era hecho, entrando cada uno destos uno a uno y descalzos [y con] los ojos bajos ; [...]”³¹⁴

Puis une rencontre entre le passé Inca et le présent de la ville a lieu, en effet l'Inca rencontre le maire de la ville. Une filiation se fait alors entre ceux qui pourraient être les deux guides du peuple. Un défilé ethnique s'effectue, moment que l'on retrouve dans la célébration décrite par Garcilaso :

"Los curacas venían con todas sus mayores galas e invenciones que podían haber [...] Otros curacas venían con otras diferentes invenciones de sus blasones. Traía cada nación sus armas con que peleaban en las guerras [...]”³¹⁵

puis tous se séparent et prennent la direction de la forteresse de Sacsayhuaman.

Pour ce qui est du choix de l'acteur qui va jouer l'Inca lors de l'évocation, il y a un appel de la EMUFEC pour représenter Pachacutec. Pour ce faire la personne doit avoir des caractéristiques indigènes, être un bon acteur et parler quechua couramment. Le choix de l'Inca se fait devant un jury qui analyse les qualités des candidats.

Le troisième cadre se centre sur la personne du *Sinchi* qui va examiner les dispositions cosmologiques et monter sur l'*usnu*³¹⁶ pour vérifier la disposition du

314 Betanzos Juan de, *Suma y narración de los incas*, édition de María del Carmen Martín Rubio, collection Crónicas y Memorias, éditeur Polifemo, Madrid, 12 novembre 2004 (~1551), partie 1, cap XI, p. 90 (crochets de l'édition).

315 Vega Garcilaso de la, El Inca, *Comentarios Reales : el origen de los Incas*, édition de M.a Montserrat Martí Bruguera, Bruguera, Espagne, 1968 (1609 Lisbonne), livre sexto, cap. XX, p. 457.

316 Selon Favre Henri, *Que sais-je ? : Les Incas*, op.cit., p.83 : c'est un endroit privilégié où les dieux et ancêtres acceptent une invocation.

Pour Pease G. Y. Franklin, *Histoire des incas*, op.cit., p.134 : c'est le trône de l'Inca ou du juge.

peuple. Puis l'Inca, qui est Pachacutec, arrive pour diriger la cérémonie en l'honneur du dieu Soleil³¹⁷ :

“El rey iniciaba las primeras ceremonias como Sumo Sacerdote [...] En esta fiesta, por ser dedicada al Sol, hacia las ceremonias el mismo rey, como hijo primogénito de ese Sol, a quien primero y principalmente tocaba solemnizar su fiesta.³¹⁸”

Sinchi et l'Inca s'adressent directement au Soleil et le remercient pour la force qu'il leur donne et de leur accorder sa bienveillance : « *Que estas ofrendas, hechas con nuestras proprias manos y el corazón, sean gratas a tus ojos y a los ojos del dios Sol.*³¹⁹ » (Général Atoq à Sinchi³²⁰) Lors de la célébration les mots et phrases prononcés le sont dans un premier temps en quechua, puis son traduits en espagnol³²¹.

Le quatrième et dernier cadre met en scène le rite de la chicha, où l'Inca trinque avec le Soleil, pour cela on pourrait s'appuyer sur la chronique de Guaman Poma de Ayala et plus précisément sur sa représentation pictographique où l'on trouve comme titre : « */Veve con el sol en la fiesta del sol.*³²² »³²³. Cette libation ou offrande de boisson, fait partie des formes de témoignage de respect, car les actes religieux servent à concilier les puissances surnaturelles, c'est le cas pour les offrandes (de nourriture ou de sang sacrificiel), des libations, du don de matériaux non consommables et des prières (qui sont des offrandes verbales) par exemple³²⁴. En effet le sacrifice d'un lama ou encore d'enfants n'est pas possible dans l'évocation, ce qui montre aussi une des limites de la reconstitution de la fête. On pourrait ainsi aborder la tripartition des pratiques selon la classification sociale exprimée par Pareto. Les actes répondent à des normes « logico-expérimentales » (le rationnel), les seconds sont basés sur des théories « pseudo-scientifiques » (l'irrationnel), enfin les actes sont basés sur des « théories qui dépassent l'expérience » (le magico-

317 Voir aussi : Palomino Guzmán Luis Et Vega Juan José, *El Inti Raymi Inkaico : La Verdadera Historia De La Gran Fiesta Del Sol*, op.cit., sous-partie sur « El Inka como Sumo Sacerdote ».

318 Vega Garcilaso de la, *Comentarios Reales : el origen de los Incas*, op.cit., livre sept, chapitre XX, p. 457.

319 Municipalidad del Qosqo, EMUFEQ, *Cincuenta años de Inti Raymi : 1944-1994*, op.cit., p.111.

320 *Ibid*, p.124, définition donnée : Général en chef de l'armée.

321 Cadena Marisol de la, *Indígenas mestizos : Raza y cultura en el Cusco*, op.cit., pp.183-186.

322 Guaman Poma De Ayala Felipe, *Nueva crónica y buen gobierno*, tome 29a, édition de Jonh V. Murra, Rolena Adorno et Jorge L. Urioste, éditeur Historia 16, Espagne, 1987 (~1615), folio [246] 248, pp.238-239.

323 La chronique de Guaman Poma a été redécouverte qu'en 1936 avec la première publication. Sa connaissance de l'histoire andine, mais aussi du processus de colonisation eurent un impact important sur l'identité nationale du Pérou.

324 Frazer résumé par, Goody Jack, *Mythe, rite et oralité*, Presses Universitaires de Nancy, éditions universitaires de Lorraine, collection ethnocritiques, Nancy, nov. 2014, p.34.

religieux)³²⁵. Ces différents actes peuvent se retrouver dans la fête de Cuzco, le soleil influence le cycle des saisons et la production agricole, mais il n'en demeure pas moins un astre de la cosmologie, même si des cultes particuliers peuvent lui être rendu. Après le rite de la *chicha* vient celui du feu sacré, où comme dans la chronique de Garcilaso le feu s'embrase grâce à une concentration des rayons du soleil³²⁶. Ensuite le sacrifice du lama noir a lieu³²⁷, à ce propos Garcilaso est le seul à mentionner la couleur noire que doit avoir le lama, en effet pour Cristóbal de Molina el cuzqueño par exemple le coloris est varié :

*Sacrificiavan en'ste mes al Sol gran cantidad de carneros de todos colores [...]. Iban al Curicancha por la mañana, y a mediodía y a la noche llevando llevando los carneros que se avían de sacrificar aquel día, los cuales trayán alrededor de los ydolos y huacas [...]*³²⁸

On lui enlève les organes vitaux, et puis dans ses viscères on lit les augures et on interprète les présages à haute voix devant l'assistance (actuellement devant les touristes donc), élément que l'on rencontre chez Garcilaso : « *para mirar y certificarse por el corazón y pulmones si era acepto al Sol, esto es, si había de ser feliz o no aquella jornada de guerra, si habían de tener buena cosecha de frutos aquel año [...]*³²⁹ ». Ensuite on jette dans le feu les viscères, comme pour en faire un cadeau au dieu. Puis suivra le rite du *sankhu* qui correspond à une nourriture rituelle qui aura été mélangée au sang du lama sacrifié. Tous communient autour du *sankhu* sur l'*usnu*, qui sera ensuite proposé aux différents nobles des différents *suyus* du *Tawantinsuyu*. Les danses commencent, et l'Inca les regarde. Une fois terminées il va méditer puis parler afin d'exprimer son message final :

« *¡ Todos, cuantos hemos venido a esta gran pascua del Sol [...]. ¡ Que todos seamos una sola voz que llegue potente a todos los confines del Imperio de las Cuatro Regiones ! ¡ Qué viva el padre Sol !*³³⁰ »

Ce message exprime un appel à l'union des populations de tout le territoire, pour des intérêts communs à défendre notamment. L'interjection finale est tant à considérer dans une perspective de christianisation c'est à dire comme le Christ, mais peut

325 Pareto cité par, Goody Jack, *Mythe, rite et oralité*, op.cit., pp.29-30.

326 Ce passage peut renvoyer à la légende d'Archimède (287-212 avant Jésus-Christ) qui réussit à mettre en déroute les romains grâce à la concentration des rayons du soleil.

327 Je n'ai pas trouvé d'indications sur la couleur du lama qui est faussement sacrifié lors de l'évocation actuelle.

328 Molina Cristóbal de, *Relación de las fábulas y de los ritos de los incas*, édition de P. Jiménez del Campo, Parescos y australes, Vervuert iberoamericana, 2010 (~1575), folio 7 verso.

329 Vega Garcilaso de la (El Inca), *Comentarios Reales [...]*, op.cit., livre sept, chap. XXI, p. 461.

330 Municipalidad del Qosqo, EMUFEQ, *Cincuenta años de Inti Raymi : 1944-1994*, op.cit., p.122.

aussi être vue comme un appel aux divinités et croyances ancestrales.

Finalement l'Inca se retire de la scène, et va laisser la place à la célébration festive, en effet l'exaltation populaire va suivre, comme il l'annonce lui même et comme cela peut se noter dans les didascalies du script :

« *Inka : ¡ Cantemos, bailemos, brindemos, pues, entre todos ! Yo me retiro a mi palacio Qasana, en el Hauçaypata, desde donde compartiré vuestra alegría. ¡ Festejemos a nuestro padre, el Sol !*³³¹ »

(*Apenas concluido el Inka su exhortación, se produce un estallido de exaltación popular. Suena la música y el tronar de pututus y qhepas*³³². En Inca inicia su retiro. [...]»)

Ainsi comme lors de l'époque des incas, la ville redevient « un centre de décision politique et un sanctuaire religieux.³³³ » pendant la cérémonie. La ville réapparaît comme le « lieu à partir duquel l'Empereur ordonnait le chaos pour le transformer en Cosmos. Par elle, communiquaient les trois plans de la création : le plan supraterrestre des dieux, le plan terrestre des hommes et le plan infra terrestre des morts³³⁴ ».

331 Municipalidad del Qosqo, EMUFEQ, *Cincuenta años de Inti Raymi : 1944-1994*, op.cit., p.123.

332 *Pututus* : trompe d'alerte faite en coquillage ou en corne ; *qhepas* : sorte de trompette en canne creuse.

333 Brisseau-Loaiza Jeannine, “Chapitre III. L'évolution historique des fonctions et de l'influence régionale de la ville du Cuzco”. In : *Le Cuzco dans sa région : Étude de l'aire d'influence d'une ville andine*, Institut français d'études andines, Lima, 1981, pp. 145-168.

334 Favre Henri, *Que sais-je ? : Les Incas*, op.cit., pp.80.84.

2. enjeu politique et identité

a. récupération politique

La fête de l'*Inti Raymi* va revêtir dès la première année de sa création une signification particulière, car dès la première célébration une invitation est proposée au président du pays de venir y assister. Contre toutes attentes ce dernier va accepter. Ses projets politiques étaient peut être d'acquérir des voix pour sa prochaine campagne électorale (et donc être réélu), néanmoins du point de vue de l'organisation de la fête c'est un succès politique. Ainsi le 24 juin 1944 le Président Manuel Prado y Ugarteche va assister à la célébration, qui a comme événement central l'*Inti Raymi* sur l'esplanade de Sacsayhuaman³³⁵.

Cette même année, va être l'occasion pour le gouvernement du pays de fêter la victoire de la guerre contre l'Équateur³³⁶. En effet le *Día del Cuzco* va permettre de célébrer la victoire péruvienne et donc de faire naître un nationalisme d'autant plus important et fédérateur :

« *La primera celebración del Día del Cusco fue también una ocasión para aclamar la victoria peruana en la reciente guerra contra Ecuador, así como para relacionarla con el recientemente revitalizado nacionalismo incaico.* ³³⁷ ».

Il va ainsi se mettre en relation avec la fête Inca, et donc faire acquérir à cette dernière un aspect positif de rassemblement local et national. Ce qui peut se mettre en lien avec le statut qu'avait la fête d'acte centralisateur dans la vie du Tawantinsuyu (la cérémonie permettait de renouveler le pacte entre l'Inca et ses sujets et de festoyer à ses frais³³⁸), et le rôle qui était donné aux différentes "horloges" et calendriers du site dans l'interprétation des mouvements cosmologiques et leur conséquences sur la vie terrestre des populations³³⁹.

Cette participation de la vie de l'État au sein des enjeux de la célébration de

335 Cadena Marisol de la, *Indígenas mestizos : Raza y cultura en el Cusco*, op.cit., pp.173-175.

336 C'est un conflit territorial qui opposa les deux pays. Il se solda par une victoire du Pérou et l'acceptation par les deux pays de leurs frontières actuelles. Pour confirmer cela ils signèrent le Protocole de Paix, Amitié et Limites de Rio de Janeiro en janvier 1942.

337 Cadena Marisol de la, *Indígenas mestizos : Raza y cultura en el Cusco*, op.cit., p.177.

338 Itier César, *Les incas*, édition Les Belles Lettres, octobre 2008, p.58.

339 Klauer Alfonso, *Tahuantinsuyo : El cóndor herido de muerte*, Nueva historia, Lima, 2000 (2e edition), pp.137-138.

Cusco, va déboucher en 1952 par l'intervention de ce dernier dans le scénario de la fête. En effet, il va être demandé une correction de la version présentée jusque là, car l'*Inti Raymi* allait désormais représenter le passé Inca devant un public national et international. Cette prise d'ampleur rapide de la fête peut s'expliquer par l'enjeu de valorisation d'un passé commun, mais aussi politique avec l'assimilation à un président et à des points électoraux, ou tout simplement par l'engouement qu'elle suscita. C'est à partir de ce moment là que va transparaître la nécessité d'élaborer un scénario officiel de l'*Inti Raymi*. Cet enjeu de crédibilité mais aussi de valorisation des intellectuels va leur permettre de s'apparenter à des gardiens de l'histoire nationale. De fait les chercheurs se sont appuyés sur trois sources qui disaient avoir assisté à la fête, trois sources que nous avons traité dans ce corpus que ce soit pour le travail de Master 1 ou de celui de Master 2. On retrouve ainsi les travaux de Garcilaso de la Vega, Cristóbal de Molina et Cieza de León :

« *Su referencia principal era Garcilaso, de quien tomaron el argumento principal del ritual. Cristóbal de Molina proporcionó a la comisión referencias litúrgicas cristianas. Además de la oración central del Inca, que había continuado siendo expresada a través de los años, siguieron el texto de Molina para introducir una “comunión”, que obviamente recuerda la liturgia católica. De acuerdo al guion de 1952, durante tal comunión —que, como en la misa católica, es ubicada al final del ritual—, el Inca debía beber chicha de maíz y comer cancu, un tipo especial de pan. Finalmente, Cieza de León proporcionó a los autores oficiales contemporáneos del Inti Raymi los títulos de algunos de los nobles incas que participaban de la ceremonia.* ³⁴⁰ »

Chaque chroniqueur a donc apporté des éléments particuliers à la vision de la fête du Soleil. Molina pour ses descriptions religieuses a permis de donner des précisions sur l'aspect rituel, Garcilaso de par ses détails et mouvements de la célébration est la source avec le plus d'éléments, enfin Cieza permet de savoir les personnes qui étaient présentes lors de cette célébration, et donc de les faire participer en les recréant dans le scénario officiel. D'ailleurs, le mot « officiel » permet de mettre en exergue le fait que la version présentée soit approuvée par l'État, et donc normalement empreinte de réalisme historique.

340 Cadena Marisol de la, *Indígenas mestizos : Raza y cultura en el Cusco*, op.cit., pp.190-192 sur le thème, et p.191 pour la citation.

b. ouverture culturelle

C'est dans cette perspective de faire une fête ouverte sur d'autres cultures que l'on pourrait citer les mots de Humberto Vidal :

« *la gran fiesta del Inti Raymi podría convertirse en una de las grandes fiestas mundiales como la Semana Santa de Sevilla, el Carnaval de Venecia [...]. Esas grandes fiestas dan vida a esos pueblos.* ³⁴¹»

Ainsi c'est à la fois un aspect touristique qui est visé mais aussi une perspective identitaire qui va inclure la fête à la culture locale et la faire entrer dans son patrimoine immatériel. Les mots de Luis E. Valcárcel seraient alors significatifs de cette réalité identitaire : « *el Cuzqueñismo es mucho más que una bandera política ; es sobretodo una doctrina, plena de mística unción.* ³⁴²». Ainsi l'identité devient comme une profession de foi des valeurs qui lui sont propres et auxquelles le peuple va s'identifier.

On pourrait donc dire que le problème indien n'est pas un problème racial mais plutôt un problème social et économique. Bien que la "race" joue un rôle dans ce problème et dans les moyens mis en œuvre pour le résoudre³⁴³. Ainsi à propos de l'identité indigène on peut compléter « que les luttes identitaires ne mettent pas forcément en danger les exigences universelles ou égalitaires et que l'identité peut être autre chose qu'un assujettissement ³⁴⁴ ». On peut ajouter de plus que sous la présidence de A. Leguía (23 mai 1930), le 24 juin devint le jour de l'Indien, d'où le déplacement de la fête de l'*Inti Raymi* à ce jour en question.

La croix chrétienne évoque les quatre points cardinaux, et donc la place de l'homme dans le monde. Avec une éventuelle demande à la pluie qui marquerait le salut des hommes par la croix au sens de la chair³⁴⁵. On peut transposer cette interprétation à la place centrale de Cuzco dans le Tawantinsuyu, et à la séparation en quatre parties de la ville. Et aussi au statut de centre d'un univers qui peut être attribué à la ville. Cette géométrie de l'espace permet de faire valoir l'importance des

341 cité par Municipalidad del Qosqo, EMUFEQ, *Cincuenta años de Inti Raymi : 1944-1994*, op.cit., p.152.

342 Municipalidad del Qosqo, EMUFEQ, *Cincuenta años de Inti Raymi : 1944-1994*, op.cit., p.160.

343 Cadena Marisol de la, *Indígenas mestizos : Raza y cultura en el Cusco*, op.cit., p.149.

344 Boccaro Guillaume, « Le gouvernement des « Autres ». Sur le multiculturalisme néolibéral en Amérique Latine », *Actuel Marx*, vol. 50, no. 2, 2011, pp. 191-206.

345 Pour cet exemple : Stresser-Péan Guy, *Le Soleil-Dieu et le Christ [..]*, op.cit., p.448.

Sinon voir sur le sujet : Wachtel Nathan, *La vision des vaincus : les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, op.cit., 1971.

fêtes et leur symbolique cosmologique. En effet demander la bienveillance des divinités dans la fête préhispanique c'est conforter la place de cette civilisation dans l'espace.

De fait, la revalorisation du passé indien du pays passe par le renouvellement de valeurs propres à l'identité des populations.

Néanmoins on pourrait aussi aborder cette idée de retour de l'Inca, qui a été amplifié à tout un pays. Ainsi le président de la République Alejandro Toledo, qui exerça son mandat de 2001 à 2006, avait organisé son intronisation dans les ruines du Machu Picchu (en juillet 2001), sous les yeux de chamanes de la région et de représentants de pays étrangers. Il avait ensuite effectué un meeting de soutien à Sacsayhuaman (en juillet 2001 aussi), sur le même lieu où se célèbre chaque année la fête de l'*Inti Raymi*. Il se déclarait aussi prétendant au trône de l'Inca, étant d'origine métis, on pourrait ainsi parler de néo-incaïsme³⁴⁶.

De plus ajoutons la vision de cérémonie authentique qui est donnée aux spectateurs, ainsi « l'*Inti Raymi* s'est doté dans les années 1990 d'un Inca qui n'est plus, comme jadis, un acteur, mais un descendant "véritable" de la lignée d'Inca Rocha.³⁴⁷ », et la représentation théâtrale va se confondre avec l'aspect rituel. En effet,

« il est possible d'insérer des gestes ou des éléments indigènes contemporains dans les cérémonies réinventées comme celle du néo-culte solaire lors de l'*Inti Raymi* : c'est le cas de l'offrande de *chicha* à la Terre, de la lecture des feuilles de coca par le Grand Prêtre et des danses autour du trône du souverain.³⁴⁸ »

C'est ce qui donne finalement tant d'enjeux à l'évocation de l'*Inti Raymi*, la volonté créatrice se mêle à celle de vouloir récupérer un passé.

346 Molinié Antoinette, « Ethnogenèse du New Age andin : à la recherche de l'Inca global », *Journal de la société des américanistes*, 2012, 98-1, pp.171-199 [en ligne].

347 Molinié Antoinette, « Ethnogenèse du New Age andin : à la recherche de l'Inca global », *op.cit.*

348 Molinié Antoinette, « Ethnogenèse du New Age andin : à la recherche de l'Inca global », *op.cit.*

3. le tourisme : entre vitalisation et protection

L'un des premiers buts de la revitalisation de cette fête Inca était donc comme nous l'avons vu de créer un attrait touristique pour la ville et pour la région, tout en parlant du passé du territoire et des racines des populations locales et de l'État. On retrouve d'ailleurs des explications de chercheurs (historiens, anthropologues, directeur de l'Institut National de la Culture) et une présentation faite pour permettre au grand public de mieux comprendre et appréhender la fête³⁴⁹.

a. l'évocation, un enjeu touristique de grande ampleur

Déjà en 1995 l'évocation avait pris de l'ampleur et on pouvait percevoir un investissement important tant financier comme de participation citoyenne. Ainsi quelques 600 personnes participent, des acteurs, des danseurs, des musiciens etc. mais on peut aussi mentionner quelques éléments de plus : « *The Inca's bodyguard are the cream of the Peruvian army ; the Chosen Women are local schoolgirls. All have competed at audition simply for the honour of taking part -none are paid.*³⁵⁰ ». En effet la ville ne peut payer pour une représentation de si grande envergure, son budget annuel ne permettant pas de supporter de tels investissements :

« [...] the town council spends not one penny on Inti Raymi. With an annual budget of just over £5.000.000 for 100.000 people it cannot afford to pay for a major festival [...], Cuzco is the poorest city in Peru.³⁵¹ »

Le budget alloué à la fête est important en proportion à la richesse du pays et des populations, comme le mentionne Klaur A. dans un ouvrage :

« *Y tampoco resulta una bagatela el porcentaje de 2 % [del PBI] que estamos asumiendo para gastos en celebraciones como el Inti Raymi, otras festividades religiosas y las grandes y derrochadoras fiestas que se daban con ocasión de los más grandes triunfos militares. El equivalente actual a 1 000 millones de dólares anuales por ese concepto no es poca cosa.*³⁵² »

Pour compléter ces données, lors de l'Inti Raymi de 2006, le prix de base pour la

349 Click Cuzco, chaîne Youtube, La Historia, 2/06/2011 [en ligne]

Visible sur : https://www.youtube.com/watch?time_continue=77&v=aznbv8na5SQ

350 Waters Irene, *Peru's Inca Festival*, in Contemporary Review, dec. 1995, vol 267 issue 1559, pp. 322-326.

351 Waters Irene, *Peru's Inca Festival*, in Contemporary Review, *op.cit.*

352 Klauer Alfonso, *Tahuantinsuyo : El cóndor herido de muerte*, *op.cit.*, p.124.

mise en scène de cette évocation était « *de S/.24,150.00 (Veinticuatro mil ciento cincuenta con 00/100 nuevos soles)* ».³⁵³³⁵⁴ Pour la sélection des postulants qui allaient participer à l'évocation il était d'ailleurs évoqué par la EMUFEC (*Empresa Municipal de Festejos del Cusco*) que ça devait être une institution artistico-culturelle. Il est bien montré qu'un travail de mise en scène est fait chaque année, et que l'interprétation et la visualisation de ce qu'est la fête est propre à chaque personne et/ou entité.

Ainsi lorsque une manifestation locale est créée dans le but de valoriser une culture elle aussi locale, sans prendre en compte des aspirations étrangères, cela se transforme en représentation touristique. Le but premier de savoir comment représenter un élément de la culture à des fins de promotion de la ville, devient un événement de grande ampleur avec des places assises vendues par de grandes agences de voyage³⁵⁵. En effet désormais des tribunes autour de la scène ont été mises en place, séparées en trois catégories (vertes, oranges et bleues) elles permettent de proposer des places assises aux touristes, pour des prix débutant aux alentours de 100\$ (pour un total de 3700 places assises environ). Ainsi se fait déjà dans l'espace une séparation entre les personnes indigènes et locales qui ne peuvent se payer un billet à des tarifs si importants, et les touristes qui partent assister à un événement folklorique. On peut mettre cet élément en lien direct avec la participation du peuple en période Inca, qui n'était pas présent lors de la cérémonie dans la ville de Cuzco mais qui finalement n'était pas exclu pour autant d'après les chercheurs Palomino et Vega :

« *Por el contrario, en toda la periferia de la ciudad estaban presentes las masas campesinas y los servidores yanás, siguiendo de lejos la fiesta de sus señores y celebrándola a su vez, a su manera. Incluso, había días en que el Inka ordenaba repartir entre esa muchedumbre raciones de la carne de los animales sacrificados en el Inti Raymi.*³⁵⁶ »

353 données chiffrées tirées du site de la municipalité de cuzco, du documents : « bases del proceso de selección de adjudicación directa selectiva para la escenificación del inti raymi 2006 - empresa municipal de festejos del cusco s.a. » acté en avril 2006.

354 Soit approximativement 7226.33 dollars

355 Raymond Nathalie, “Turismo, geografía, globalización. Una multitud de combinaciones por explorar”. In Deler Jean-Paul et Mesclier Évelyne : *Los Andes y el reto del espacio mundo : Homenaje a Olivier Dollfus*, Institut français d'études andines, Lima, 2004, pp. 367-383.

356 Palomino Guzmán Luis Et Vega Juan José, *El Inti Raymi Inkaico [...], op.cit.*, sous-partie « Participación del pueblo ».

Car de plus, des célébrations se faisaient en parallèle dans les villages de l'empire, une mobilité entre province étant interdite à l'indien commun. L'argent de la fête est ensuite redistribuée pour l'année suivante, et peut être alloué à d'autres dépenses de la municipalité.

Finalement pour les répercussions sur les populations et la vision qui est donnée de la fête de l'*Inti Raymi* on pourrait utiliser l'avis de l'historienne et docteure en Histoire María del Carmen Rubio à propos de ce qui peut être ressenti par le touriste en allant voir cette évocation :

« Aparte de la minuciosa descripción de los meses y las ceremonias incaicas legada por Betanzos, es muy interesante comprobar cómo en ellas se hallan recogidas todas las deidades y los elementos básicos pan andinos, que hasta ahora perduran en la tradición y el folklore de los actuales pueblos o ciudades del Perú, y especialmente en el Inti Raymi, como pueden apreciar los espectadores. ³⁵⁷ »

Notons d'ailleurs que c'est l'Inca Pachacuti qui est représenté lors de l'évocation, ce qui permet de mettre en exergue son rôle dans le développement du culte du Soleil et l'importance qui lui est attribuée.

b. problématiques dues à l'évocation

Le site peut accueillir lors de la célébration quelques 30000 à 40000 personnes, composées majoritairement des locaux venus assister à la représentation. Va ainsi se poser la problématique de la préservation des lieux de l'évocation, ici la citadelle de Sacsayhuaman, qui avec le nombre de personnes qui assistent à la célébration et le nombre croissant de touristes en général se dégrade. Il faudrait alors envisager de déplacer le lieu de l'évocation afin de préserver le site historique³⁵⁸. Ce qui marque bien le succès grandissant de cette festivité cuzquenienne.

De plus, des sponsoring se sont mis en place, afin de pouvoir financer cet événement. On retrouve ainsi comme principaux contributeurs, une marque de boisson locale (Inca Kola) et la firme Coca-Cola³⁵⁹. Ce système permet d'avoir des financements mais aussi de faire de la publicité gratuite de l'événement.

357 Carmen Martín Rubio María del, “"INTI RAYMI" La Fiesta Del Solsticio Inca”, in *BOLETÍN. Museo de Arqueología y Antropología (UNMSM)*, 2005, vol.6 (num.1), pp.31-36.

358 Municipalidad del Qosqo, EMUFEQ, *Cincuenta años de Inti Raymi : 1944-1994, op.cit.*, p.85.

359 Waters Irene, *Peru's Inca Festival*, in *Contemporary Review*, dec. 1995, vol 267 issue 1559, p.326.

Il faut aussi mentionner qu'un contact entre deux cultures peut avoir des aspects positifs mais aussi des côtés négatifs (traite de personnes, tourisme sexuel, trafic de drogues). Mais de ce contact peut aussi naître un tourisme ethnique³⁶⁰. Cependant l'impact culturel peut d'autant plus marquer les communautés et faire ressurgir des problèmes internes, comme la différenciation entre les paysans et les élites, la question de la redistribution des bénéfices par exemple ou encore la concentration des pouvoirs qui s'est opérée. Ainsi le tourisme peut être révélateur des situations andines³⁶¹.

Au niveau des impacts culturels qui peuvent être notés, deux facettes coexistent. L'une porte sur la folklorisation des traditions, mais aussi sur la reproduction de stéréotypes de l'identité ethnique qui va être commercialisée. L'autre facette, propose une revitalisation identitaire, avec une récupération de traditions perdues et une participation des femmes. La réutilisation de traditions passées, signifie la récupération du passé historique à des fins politiques souvent. Et en ce sens, les habitants sont conscients que les discours élaborés le furent pour la mise en scène, et que l'identité montrée du doigt l'est dans un but purement touristique. Cette croissance du nombre de touristes est due à la restauration d'un équilibre économique et politique, et donc à une amélioration de l'image du pays. À partir de 1944 une restructuration du secteur touristique selon le modèle néolibéral va avoir une nette influence sur la croissance du flux touristique³⁶². Lors de l'existence du Sentier Lumineux au Pérou, la ville de Cuzco semble peu touchée. Une hypothèse est avancée comme quoi ce serait le tourisme international dans la ville qui aurait empêché l'implantation du Sentier (ou tout du moins retardé) car ce dernier favoriserait une identité nationale commune³⁶³. On pourrait ainsi ajouter à propos du contact entre deux cultures différentes, et du brassage qui se passe lors de la fête de l'*Inti Raymi* que,

360 Verástegui Ollé Vanessa : "Las dos caras del Turismo : Problemáticas e impactos socioculturales y psicosociales", in *Antropotur Rural (Antropología Aplicada al Turismo Rural para el Desarrollo)*, mardi 4/10/2016 [en ligne].

361 Raymond Nathalie, "Turismo, geografía, globalización. Una multitud de combinaciones por explorar".*op.cit.*, pp. 367-383.

362 Raymond Nathalie, "Turismo, geografía, globalización. Una multitud de combinaciones por explorar".*op.cit.*, pp. 367-383.

363 Raymond Nathalie, « Cuzco : du « nombril du monde » au cœur touristique du Pérou », *Cahiers des Amériques latines*, 37, 2001, 120-139.

« le multiculturalisme n'annonce pas la fin du triple processus de domination sociale, d'exploitation économique et d'assujettissement politique auquel sont soumises les populations indiennes depuis les premiers temps des indépendances ³⁶⁴ »

Ceci peut marquer un point de rupture entre les volontés d'assimilation dominantes et la question de l'identité, car des desseins politico-culturels et économiques vont se mêler.

Enfin l'on pourrait mentionner aussi la perte de la valeur historique qu'avait acquit jusque là la célébration. En effet c'est désormais une valeur psychosociale qui est mise en avant, la fête du peuple se transformant peu à peu en fête pour le tourisme et la télévision. Cela se note entre autre avec les ponchos multicolores utilisés, qui sont vendus comme des symboles de la ville de Cuzco et du « *cuzqueñismo* »³⁶⁵.

La récupération de la fête de l'*Inti Raymi* était donc à son origine une volonté de récupération culturelle à des fins touristiques. Le nouveau travail porté sur les textes des chroniqueurs a permis de mettre en exergue des éléments communs et significatifs à plusieurs auteurs, et donc de créer une célébration au plus près de ce qu'elle aurait pu être au temps des Incas. Néanmoins des différentes versions littéraires, certaines ont été par leurs détails, plus à même de permettre une reconstitution, ou plutôt une évocation de ce qu'était cette fête. Depuis sa mise en place par des intellectuels de la ville de Cuzco, son ampleur n'a cessé de croître, jusqu'à devenir un enjeu politique pour les gouvernements, mais aussi un lieu de fort brassage touristique qui mène à se poser de nouvelles questions sur les problématiques qui apparaissent. Pour les populations l'*Inti Raymi* est à la fois un symbole de leur passé, et donc empreint d'une forte identité culturelle, et un objet de folklore qui sert à la reconnaissance de l'histoire du pays.

364 Bocvara Guillaume, « Le gouvernement des « Autres ». Sur le multiculturalisme néolibéral en Amérique Latine », *op.cit.*, pp. 191-206.

365 Municipalidad del Qosqo, EMUFEQ, *Cincuenta años de Inti Raymi : 1944-1994*, *op.cit.*, p.84.

Conclusion

Les fêtes chrétiennes³⁶⁶ lors de la venue des colons sur les terres indiennes, furent rapidement assimilées aux fêtes locales, car elles se basaient souvent sur les mêmes considérations cosmogoniques. Ainsi comme ce fut le cas en quelque sorte pour l'*Inti Raymi* une fête religieuse catholique a remplacé la célébration indigène en se substituant à elle, ce qui permit un certain syncrétisme sur ce point, et une meilleure assimilation du christianisme dans la vie quotidienne des populations.

Ainsi comme l'exprimait déjà Acosta,

« *el Nuevo Mundo ya no es nuevo sino viejo, según hay mucho dicho y escrito de él, todavía me parece que en alguna manera se podrá tener esta Historia por nueva, por ser juntamente historia y en parte filosofía y por ser no sólo de las obras de naturaleza, sino también de las del libre albedrío, que son los hechos y costumbres de hombres.*³⁶⁷ ».

L'œuvre d'Acosta apporte ainsi un nouvel éclairage sur la culture indienne, où la chronique en tant que récit de faits se mélange à des considérations propres à l'auteur, afin de mener une réflexion sur l'histoire et les coutumes indigènes. Car bon nombre de récits ont déjà été produits au cours du siècle, que ce soit des chroniques de conquistadores tels que Cieza de León³⁶⁸ lors de la reconquête du Pérou, des recueils sur les coutumes autochtones avec Cristóbal de Molina³⁶⁹ ou encore avec Polo de Ondegardo³⁷⁰. Ainsi cet Empire inca que les Espagnols découvrirent, puis colonisèrent se transforme peu à peu en territoire connu, d'où l'interprétation comme quoi ce nouveau monde est désormais devenu un vieux monde, d'autres découvertes se faisant encore ailleurs.

Il peut être envisagé aussi d'élargir le sujet de recherche à une géographie plus large, en ne se centrant pas que sur la capitale Inca Cuzco, mais voir s'il y a eu d'autres représentations dans l'empire par exemple. En effet certaines sources parlent de célébrations faites en Équateur³⁷¹, il resterait néanmoins à définir si cette persistance de la fête est assez récente ou si c'est un phénomène culturel plus ancien, qui pourrait remonter (ceci est une hypothèse) aux temps de la création d'une deuxième capitale avec ses temples et palais incas par Huayna Capac en

366 Du Authier Martine, *VI. El ciclo de fiestas*, in : *Un genio popular : Historia de vida de David Villasante González*, Institut français d'études andines, Cusco, 2008, pp.85-109.

367 Acosta, *op.cit.*, Proemio al lector, p. 14.

368 León Cieza de, *Crónica del Perú*. Tome 2 : *El señorío de los incas*, Historia 16, Madrid, 1985.

369 Molina Cristóbal de, *Relación de las fábulas y de los ritos de los incas*, édition de P. Jiménez del Campo, Parescos y australes, Vervuert iberoamericana, 2010 (~1575).

370 Ondegardo Polo de, *El Mundo de los Incas*, Historia 16, Madrid, 1990.

371 Tuaza Luis Alberto, « La fiesta del Inti Raymi en la construcción del Estado plurinacional en el Ecuador », *Amérique Latine Histoire et Mémoire, Les Cahiers ALHIM*, num.33, 2017 (version en ligne).

actuel Équateur afin de remédier à l'éloignement. La fête pourrait aussi marquer politiquement (autre hypothèse pouvant être dans la continuité de la précédente). Célébration faite dans deux localités royales qui pourraient de plus marquer la scission entre les deux frères Atahualpa et Huascar, moment où le territoire se retrouve pris entre deux dirigeants, l'un au nord (en Équateur) et l'autre à Cuzco plus au sud. Le nom de l'*Inti Raymi* se rencontre également dans des situations de tensions sociales, c'est le cas d'un soulèvement indigène de 1990 qui va porter ce nom³⁷². En effet, dans les années 1980/1990, les Indiens vont porter comme revendications dans leur lutte la question de l'identité et du caractère plurinational de la société : « *en contraste con la globalización que provocaría la "homogeneidad sociocultural"*³⁷³ ». Le sens et la perception de cette antique fête Inca ont donc évolué avec le temps, et les revendications et valeurs qu'elle porte ne sont plus les mêmes que lors de sa création. L'on peut cependant retenir que l'*Inti Raymi* est un moment de partage et de rassemblement, où une union règne entre la population indigène, mais qui serait révélateur d'une séparation dans la société entre indigènes et pouvoirs publics. On peut noter également une récupération par d'autres pays, qui célèbrent désormais la fête chaque année, c'est le cas pour l'Équateur donc, le Chili mais aussi l'Argentine, qui en font des publicités à destination des populations mais aussi des touristes et personnes des pays limitrophes.

Pour les sources primaires composées de récits de chroniqueurs³⁷⁴, elles permettent une vision "originelle" de la culture andine, mais il se pose le problème de l'objectivité des sources, en effet un Indien et un conquistador espagnol ne vont pas décrire de la même façon, ni en utilisant les mêmes mots. De fait il faut prendre une distance critique envers les textes. Il faut également voir ce qui est en jeu dans l'écriture des auteurs, quête de reconnaissance, censure (chez Acosta elle est évidente lorsqu'il proclame l'intérêt d'étudier le passé pour traquer les survivances d'idolâtries du présent colonial, le roi Philippe II ayant fait confisquer les travaux de Sahagún à Mexico et interdire ce type d'enquêtes quelques années plus tôt³⁷⁵),

372 Figueroa José et Yáñez Moreno, *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*, Abya Yala éditeur, Quito, 1992.

373 Díaz-Polanco (2011: 37), cité par Tuaza Luis Alberto, « La fiesta del Inti Raymi en la construcción del Estado plurinacional en el Ecuador », *op.cit.*

374 Sur ce point voir l'apport d'une nouvelle source primaire de Cristóbal de Molina el chileno, en Annexe doc.2.

375 Lempérière Annick, « Georges Baudot, Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569) ». In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 35^e année, N. 6, 1980, pp. 1204-1206.

Inquisition etc. Ce sont tous ces enjeux qu'il faut prendre en compte en abordant un texte ancien. Mais malgré cela des descriptions de moments ou d'éléments de la fête semblent vraisemblables quand on veut mieux comprendre son déroulement général et les enjeux qu'elle pouvait susciter. Car en mettant un moment de côté les interprétations des auteurs sur ce qu'ils voient, sachant qu'un certain nombre de sources primaires furent faites par la main de religieux, il peut apparaître des éléments spécifiques à la fête de l'*Inti Raymi*. La vision de l'auteur sur ce qu'il décrit s'ajoute ensuite, afin de mieux comprendre ce qu'il souhaite faire passer comme message, et de mitiger ses propos en les replaçant dans un contexte historico-socio-religieux.

En résumé bien que la fête de l'*Inti Raymi* appartienne au patrimoine culturel des Incas, les chroniqueurs ne lui accordent pas la même importance, peut être à cause des sources sur lesquelles s'appuient les auteurs³⁷⁶. Il a aussi été développé l'utilité et la reprise d'une certaine symbolique dans le processus de christianisation de la fête, permettant ainsi une incorporation de la fête populaire au calendrier des fêtes religieuses chrétiennes. La venue du Pape Jean-Paul II à la citadelle de Sacsayhuaman en 1985, a permis de conforter la place de la religion dans la vie des populations indigènes. Son homélie, qui a liée histoire Inca et culture actuelle des Indiens, réitéra la position du christianisme dans l'histoire du pays et dans l'élaboration d'une identité péruvienne, avec une reconnaissance de leur singularité faite par l'utilisation du quechua dans sa prédication. Néanmoins de nos jours c'est bien cette fête qui est devenue un aspect identitaire du Pérou moderne et qui a revêtu un enjeu touristique pour la ville de Cuzco. Il faut ainsi considérer la fête de l'*Inti Raymi* non pas comme une simple récupération culturelle à des fins touristiques, mais bien comme une fête inca à part entière, qui continua vraisemblablement d'être célébrée après l'arrivée des Espagnols sur le territoire mais en communauté restreinte et avec une adaptation au contexte ethno-religieux, c'est tout du moins ce qui est considéré par Palomino Guzmán et Vega³⁷⁷. Et cette fête acquit au cours du XXe siècle une nouvelle reconnaissance politique, de par son institutionnalisation par la ville de Cuzco et de par les figures politiques et religieuses qui sont présentes lors

376 Il existe d'ailleurs un débat à propos de quel mois marquait le début de l'année Inca.

377 Palomino Guzmán Luis et Vega Juan José, *El Inti Raymi Inkaico : La Verdadera Historia De La Gran Fiesta Del Sol*, op.cit., pp.37-71, sous partie « Pervivencia del Inti Raymi ».

de sa célébration. Ainsi la notion d'authenticité de l'*Inti Raymi* peut se discuter si l'on considère les enjeux dont elle fut l'objet, mais aussi la perturbation de la tradition orale avec la diffusion de la scolarisation et leur remaniement pour se conformer à des sources anciennes publiées (par exemple pour le Mexique Fernando Alvarado Tezozómoc avec sa *Crónica mexicana* (~1598)).

Ladero Quesada³⁷⁸ bien que celui-ci ne traite que des fêtes de l'Espagne, permet de montrer que des ponts sont facilement réalisables entre les analyses. En effet pour les chrétiens d'Espagne, la fête de l'*Inti Raymi* se rapproche significativement de ce qu'ils appellent la fête de la Saint Jean. En effet comme pour le Corpus Christi cela se passe à la même période -mais au solstice d'été-. On trouve aussi des implications agraires et cosmologiques qui seraient semblables. Une analyse comparée des deux fêtes chrétiennes (même si la Saint Jean a une origine païenne) et de l'*Inti Raymi* pourrait être un autre objet d'étude et se mettre en regard avec le Corpus Christi.

La fête a été aujourd'hui récupérée par la ville de Cuzco, qui en fait chaque année la reconstitution. Il est donc intéressant de voir sur quels témoignages ils se sont basés pour faire le script de cette nouvelle célébration -majoritaire d'après la chronique de Garcilaso de Le Vega dans un premier temps-, mais aussi la mise en scène choisie. On peut percevoir une progression de la fête quant à son contenu :

« Los primeros Intis Raymis tuvieron un sentido evocativo y turístico, pero desde 1965 se comenzaron a representar bajo la dirección de prestigiosos profesionales: arqueólogos, catedráticos y músicos, quienes académicamente se asesoran con el estudio de crónicas, piezas arqueológicas y pinturas de la Escuela Cuzqueña. De esta forma, actualmente, sobre cincuenta mil espectadores contemplan el 24 de junio de cada año, en las gradas de Sacsayhuamán, un Inti Raymi escenificado por quinientos artistas, ataviados con trajes de gran colorido y abalorios, semejantes a los de la antigua usanza. Un Inti Raymi muy parecido al descrito, enriquecido con el sabor de los otros ritos ancestrales mencionados, según versiones de los cronistas. El conjunto de todos ellos, más los cantos y las danzas, han convertido a esta fiesta en una de las más hermosas y espectaculares a nivel mundial.³⁷⁹ »

On peut aussi penser que les redécouvertes littéraires comme celle de la chronique de Martin de Murúa avec ses portraits des Incas et des Coyas a pu modifier des éléments de la fête et notamment les costumes. Car la fête de l'*Inti Raymi* qui se célèbre désormais le 24 juin, à la citadelle de Sacsayhuaman, est devenue un

378 Ladero Quesada Miguel Ángel, *Las fiestas en la cultura medieval*, op.cit.

379 Carmen Martín Rubio María del, “"INTI RAYMI" La Fiesta Del Solsticio Inca”, op.cit., pp.31-36.

spectacle touristique de premier ordre dans le pays, ce qui n'empêche pas la population d'avoir eu une appropriation identitaire de cet événement. De plus le site est désormais empreint d'une forte valeur religieuse, le Pape Jean Paul II s'étant rendu sur les lieux pour le rechristianiser, car anciennement considéré comme endroit de culte païen. Il est aussi devenu un fort enjeu politique, comme le met en exergue la visite d'un candidat à la présidentielle sur les lieux afin de s'attirer les votes d'une part de la population en faisant un acte symbolique quant à l'identité du pays.

La fête est devenue une célébration évocative car exempte de contenu religieux, et il se pose des problèmes de préservation des sites patrimoniaux à cause de la trop grande masse touristique et de personnes que brasse la fête. On peut noter aussi une perte de valeur historique car c'est désormais une promotion touristique qui sert aussi à alimenter un sentiment positif d'identité collective. Néanmoins on pourrait noter cette bivalence de statut qui continue d'exister, comme l'exprime le docteur José Tamayo Herrera :

« [...] no es como observadores superficiales piensan un simple espectáculo para el turismo ; por alguna razón aún no investigada satisface con sus ancestrales ritos, algo más profundo del alma cusqueña, una especie de reminiscencia colectiva que requiere precisamente esos símbolos para expresarse.³⁸⁰ »

L'Inti Raymi a donc acquis au cours du siècle un statut particulier, qui place l'évocation entre une récupération identitaire et une élaboration touristique.

380 Cité par Municipalidad del Qosqo, EMUFEQ, *Cincuenta años de Inti Raymi : 1944-1994*, op.cit., p.93.

Annexe

Annexe 1 : Tentative de récapituler les données des chroniqueurs

à propos de la fête de l'*Inti Raymi*

	José de Acosta	Bernabé Cobo	Sarmiento de Gamboa	Cieza de León	Ondegardo
Nom et numéro du mois	<i>Aucaycuzqui</i> <i>Intiraymi</i> , juin : 7e mois	Aucay-cuzqui 7e mois : juin	nc	8e mois : août	Février
Nom et signification de la fête	<i>Intiraymi</i> la fête du soleil	Inti-Raymi	Ynti Raymi Fête du soleil	<i>Hatun Raymi</i> (<i>Antinilayme</i>) <i>fiesta muy solemne</i>	Fiesta del <i>Ayme</i> Fête principale
Durée de la fête	Non précisée -de quelques jours à quelques semaines	nc	nc	15 ou/ à 20 jours	nc
Lieux	nc	Itinérante : Cerro de Manturcalla, <i>sucancas</i> , Place de Cuzco	Temple du Soleil Place de Cuzco	Temple du Soleil	Place principale
Catégorie	Fête ordinaire				
sacrifices	Oui : 100 carneros	Oui : 100 carneros	Oui	Oui : animaux (capaccocha)	Oui : animaux ou <i>acllas</i>
Danses	Oui : la <i>Cayo</i>	oui : Cayo	oui	nc	nc
Rituel(s)	Statuettes de bois, libation/ offrandes, sacrifices (choses insensibles, animaux, hommes)	Statuettes de végétaux secs, boire chicha, sacrifice, offrande	Sacrifices, capa-cocha (enterrer vivant enfants), offrandes : la mocha	Rendre grâce et hommage, sacrifices d'animaux, la boisson sacrée : chicha par <i>acllas</i> , lire les augures (sang), statuettes de divinités ou	Feu régénérateur, libation, chicha par <i>acllas</i> ,

				ancêtres -idoles, La mocha	
Lien agriculture	Oui : quinua	Lien temps agricoles et fêtes culture <i>papas</i>	nc	Fêter la fin des récoltes et leur repos	nc
Culture chrétienne	Parallèle avec le <i>Corpus Christi</i>	nc	Pluriel pour les fêtes : copié sur modèles "pascuas" ?	« <i>Gran dios hacedor</i> » : ambiguïté Wiraqocha et Dieu fête païenne encore célébrée vocabulaire de l'enfer et péjoratif	nc
Personnes présentes	Indiens dansent, seigneurs sont présents	Seulement les Incas (sang royal) <i>mamaconas</i> ou <i>mujeres del sol</i>	<i>Mamaconas de la Casa del Sol</i> les principaux indiens	Sacerdotes et le Grand Prêtre <i>mamaconas</i> <i>los principales gente común</i>	<i>Acllas</i> Inca le capitaine
chant	Oui	oui	oui	oui	nc
Éléments en relation avec la fête	Époque transitoire : assimilation <i>Inti Raymi</i> et <i>Corpus Christi</i> (époque et contenu proches) Parallèle avec le culte du Soleil Aztèques	Lien fête et solstice, compter le temps, présence d'or	Lien politique : changer de règne (Inca succession) Momies : les orner d'or et d'argent	nc	nc
Autres éléments présents	Préparation fête : jeûne	nc	<i>Mochar</i> feuilles de coca <i>huacas</i> rituel	Jeûne : 10 à 12 jours (manger, boire, sexuel)	<i>sucanca</i>

dans d'autres célébrations		d'hommage sacrifice d'animaux	présence d'or Trône avec figure des divinités. Célébration populaire puis <i>borrachera</i> , <i>taquis</i> , autres fêtes	
----------------------------	--	-------------------------------	--	--

Annexe 2 : Apport d'une nouvelle source de chroniqueur

Cristóbal de Molina el chileno (1494-1580) « Relación de muchas acaecidas en el Perú » (1553)³⁸¹	
Nom et numéro du mois	nc Observations en avril 1535
Nom et signification de la fête	nc
Durée de la fête	Pendant 8 ou 9 jours de travail
Lieux	Dans la vallée de Cuzco « <i>en todas sus provincias y reinos</i> » « <i>sacaban en un llano, que es a la salida del Cuzco</i> »
Catégorie	nc
sacrifices	Au Soleil et aux <i>huacas</i>
Dances	nc
Rituel(s)	Rendre grâce en chantant toute la journée Offrandes : brûler de la viande dans du feu, feuilles de coca <i>acllas</i> apportent la chicha (200) « <i>bultos y reliquias pesimas a sus casas y adoratorios</i> »
Lien agriculture	Récoltes
Culture chrétienne	Comparaison hommages rendus à « <i>Dios verdadero Señor Nuestro</i> » et Indiens à leurs divinités
Personnes présentes	Seigneurs et « principales » de Cuzco Inca <i>acllas</i>
chant	Oui
Éléments en relation avec la fête	Donner des lamas aux pauvres plumes, or, vêtements
Autres éléments présents dans d'autres célébrations	Après ces fêtes : Inca « <i>rompe la tierra</i> » puis les seigneurs

381 Romero Carlos A., Barrenechea Raul P., Loayza Francisco A., *Las Crónicas de los Molinas*, « "Destrucción del Perú" crónica escrita por el año 1553 por Cristóbal de Molina So-Chantre de la Catedra de Santiago de Chile », Los pequeños Grandes Libros de Historia Amaericana, Série I, Tome IV, Lima, 1943.

Bibliographie

Sources primaires composant le corpus

- ACOSTA José de, *Historia natural y moral de las Indias*, Fondo de cultura económica, México, 2006 (1589)
- BETANZOS Juan de, *Suma y narración de los incas*, édition de María del Carmen Martín Rubio, collection Crónicas y Memorias, éditeur Polifemo, Madrid, 12 novembre 2004 (~1551)
- COBO Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, édition de Marcos Jiménez de la Espada, Sociedad Bibliófilos Andaluces, Tome III, Séville, 1892 (1653)

format numérisé sur : <https://fr.scribd.com/doc/296336036/Historia-Del-Nuevo-Mundo-Bernabe-Cobo>

- COBO Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, Biblioteca de Autores Espanoles, éditions Atlas, tomes 91 et 92, Madrid, 1964 (1653)

pour l'étude du Livre 13 : <https://fr.scribd.com/doc/50568547/COBO-Bernabe-1653-1964-Historia-del-Nuevo-Mundo>

- GAMBOA Sarmiento de, *Historia de los Incas*, Fundación Libro Total, nc, (1572).

Source numérique en ligne : <http://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=3592>

- GUAMAN POMA DE AYALA Felipe, *Nueva crónica y buen gobierno*, tome 29a/29b et 29c, édition de Jonh V. Murra, Rolena Adorno et Jorge L. Urioste, éditeur Historia 16, Espagne, 1987 (~1615)

y <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm> à la Bibliothèque Royale de Copenhague

- LEÓN Cieza de, *Crónica del Perú*. Tome 2 : *El señorío de los incas*, Historia 16, Madrid, 1985 (1553)
- MOLINA Cristóbal de, *Relación de las fábulas y de los ritos de los incas*, édition de P. Jiménez del Campo, Parescos y australes, Vervuert iberoamericana, 2010 (~1575)
- ONDEGARDO Polo de, *El Mundo de los Incas*, Historia 16, Madrid, 1990 (1571)
- VEGA Garcilaso de la (El Inca), *Comentarios Reales : el origen de los Incas*, édition de M.a Montserrat Martí Bruguera, Bruguera, Espagne, 1968 (1609 Lisbonne)

Sources primaires complémentaires pour le mémoire

- ARRIAGA Pablo Jose de, *La extirpación de la idolatría en el Perú*, Lima, 1920 (1621)

en ligne : <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-extirpacion-de-la-idolatria-en-el-peru--0/html/>

- ÁVILA Francisco de, *Prefación al libro de los Sermones, o homelias en la lengua castellana y la índica general quechua*, 1648, por Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero (éditeurs), *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*, in CLDRHP, tome XI, Lima, 1918, pp.59-98.
- CALANCHA Antonio de la, *Crónica Moralizada del orden de San Agustín en el Perú* (1638), Lib. II, Cap. XII, p. 851.
- FRÉZIER Amédée François, *Relation du voyage de la mer du Sud aux côtes du Chili, du Pérou, et du Brésil, fait pendant les années 1712, 1713 et 1714*, éditeur Humbert Pierre, Amsterdam, 1717, Tome 1.

ouvrage consultable en ligne aux Archives :
<https://archive.org/details/relationduvoyage01frzi/page/n5>

- LÉON Cieza de, *Primera parte de la chronique del Perú*, En casa de Ivan Steelfio, Anvers, 1554, pp.247-248.
Visible en ligne : <http://bdh.bne.es/bnesearch/detalle/bdh0000190936>
- MOLINA Cristóbal de (el Almagrista), *Destrucción del Perú*, nc, Madrid, 1965 (1553)
- MONTENEGRO Peña de, *Itinerario para párocos de indios*, livres I-II, édition de C. Baciero, M. Corrales, JM. García Añoveros, F. Maseda, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrir, 1995.
- MURÚA Martín de, *Historia general de Perú*, edition de Manuel Ballesteros, historia 16, Espagne, 1987 (1616)

version facsimil de J. PAUL, Getty Museum Señor Ludwin XIII 16, Getty Research Institute, Los Angeles, 2008 : <http://www.getty.edu/publications/virtuallibrary/9780892368952.html> (juin 2017)

- de TSCHUDI Juan Diego & Mariano Eduardo de RIVERO, *Antigüedades peruanas*, Imprenta Imperial de la Corte y del Estadp, Vienne, 1851.

visible en ligne : https://archive.org/details/bub_gb_QXvpRzu6a78C

- VARGAS UGARTE S.J., Rubén, *Concilios Limenses (1551-1772)*, Archevêché de Lima, Lima, 1951
consultable en ligne : <https://fr.scribd.com/document/237380045/Ruben-Vargas-Ugarte-Concilios-Limenses-tomo-I> (juin 2019)

Sources secondaires

- ALAPERRINE-BOUYER Monique, « La frontière entre la tradition indigène et l'apport chrétien chez les chroniqueurs dits indigènes », In: *América : Cahiers du CRICCAL, Les frontières culturelles en Amérique latine*, n°8, 1991, v1. pp. 143-160.
version consultable en ligne : https://www.persee.fr/doc/ameri_0982-9237_1991_num_8_1_1038?q=duviols+extirpation (juin 2019)
 - BERNÚDEZ Luis Mujica, « Aculturación, Inculturación e interculturalidad : Los supuestos en las relaciones entre "unos" y "otros" », *Fénix Revista de la Biblioteca Nacional del Perú*, 2001-2002,- 43-44, pp.55-78.
- Consultable en ligne : <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/Luis%20Mujica.pdf> (août 2019)
- BERNALES BALLESTEROS Jorge, *El Corpus Christi: fiesta barroca en Cuzco*, Primeras Jornadas de Andalucía y América : *La Rábida*, Vol. 2, 1981, pp.275-292.
en : Universidad Internacional de Andalucía : <http://dspace.unia.es/bitstream/handle/10334/286/15JITII.pdf?sequence=1> (juin 2017)
 - BOCCARA Guillaume, « Le gouvernement des «Autres». Sur le multiculturalisme néolibéral en Amérique Latine », *Actuel Marx*, vol. 50, no. 2, 2011, pp. 191-206.
 - BRISSEAU-LOAIZA Jeannine, “Chapitre III. L'évolution historique des fonctions et de l'influence régionale de la ville du Cuzco”. In : *Le Cuzco dans sa région : Étude de l'aire d'influence d'une ville andine*, Institut français d'études andines, Lima, 1981, pp. 145-168.

consultable en ligne : <https://books.openedition.org/ifea/1406> (mai 2019)

- CADENA Marisol de la, *Indígenas mestizos : Raza y cultura en el Cusco*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2004, pp.152-final.
- CADÈNE Cristophe, « Les grandes fêtes incas au Cuzco », IPEALT Universidad

Toulouse -Le Mirail, revue *Caravelle*, juin 1998, volume 70, pp.55-72.

http://www.persee.fr/doc/carav_1147-6753_1998_num_70_1_2775 (consulté en avril 2017)

- CADÈNE Cristophe (sous la direction de Claire Pailler), *Mythe cosmogonique et mythe fondateur inca : vers une herméneutique comparative du mythe*, 1997-1998, Université de Toulouse Le Mirail, IPEALT. p.1-60.
- CARMEN MARTÍN RUBIO María del, “"INTI RAYMI" La Fiesta Del Solsticio Inca”, in *BOLETÍN. Museo de Arqueología y Antropología (UNMSM)*, 2005, vol.6 (num.1), pp.31-36.

Consultable en ligne :
http://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtual/publicaciones/antropologia/2003_N01/a04.htm (juin 2019)

- CASSAGNE Thérèse Bouysse, “« Si votre plumage... » signes d'identité, signes de pouvoir chez les Incas”, in *Des Indes occidentales à l'Amérique Latine. Volume 2*, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México, 2006, pp. 515-542.

En ligne sur : <https://books.openedition.org/cemca/2120> (juin 2019)

- Click Cuzco, chaîne Youtube, La Historia, 2/06/2011 [en ligne]

Visible sur : https://www.youtube.com/watch?time_continue=77&v=aznbv8na5SQ (consulté en mai 2019)

- Congreso del Perú (Gobierno), *Proyecto de Ley Nro : 01423* [en ligne]

Visible sur :

<http://www2.congreso.gob.pe/Sicr/TraDocEstProc/CLProLey2000.nsf/38ad1852ca4d897b05256cdf006c92c8/f0a18ff84814372205256ce100719ee2?OpenDocument> (consulté en juin 2019)

- Congreso del Perú (Gobierno), *Ley 10196*, le 7/04/1945 [en ligne]

Consultable sur : <https://docs.peru.justia.com/federales/leyes/10196-apr-7-1945.pdf> (juin 2019)

- DEGREGORI Carlos Iván, “Cap.7 : Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú”. In : *Democracia, etnidad y violencia política en los países andinos*, Institut français d'études andines, Lima, 1993, pp. 113-133.

source consultable en ligne : <https://books.openedition.org/ifea/2174> (juin 2019)

- DELLA SANTA Elisabeth, *Historia de los Incas : Indagaciones sobre algunos*

problemas discutidos, tome 2 “*la sucesión de los Incas, su número, sus títulos e insignias reales. La ley de sucesión real*”, cours enseigné à la UNSA en 1968, édition de l'auteure, Arequipa, 1973

- DU AUTHIER Martine, *VI. El ciclo de fiestas*, in : *Un genio popular : Historia de vida de David Villasante González*, Institut français d'études andines, Cusco, 2008, pp.85-109.
- DUVIOLS Jean-Paul, *Le miroir du Nouveau Monde : images primitives de l'Amérique du XVIe*, Presses Universitaires Paris-Sorbonne, collection Iberica, France, 2006.
- DUVIOLS Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, Presses Universitaires du Mirail, collection bespérides amérique, France, 2008.
- EDER Thomas, GAUSTER-GLAUBAUF Jeanne, « Le Cantique de frère soleil (François d'Assise). Relecture et réécriture par Reinhard Priessnitz dans son poème herbst (automne) », *Savoirs et clinique*, 2007/1 (n° 8), p.117-126.

Disponible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-savoirs-et-cliniques-2007-1-page-117.htm>

- ESTENSSORO-FUCHS Juan Carlos & De CASTELNAU Charlotte, « Les pouvoirs de la parole. La prédication au Pérou : de l'évangélisation à l'utopie », In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 51^e année, N. 6, 1996. pp. 1225-1257.
- FAVRE Henri, *Que sais-je ? : Les Incas*, Presses Universitaires de France, neuvième édition de novembre 2011 (1972)
- FIGUEROA José et YÁNEZ Moreno, *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*, Abya Yala éditeur, Quito, 1992.
- FIORANI Agustina et FRANCO Francisco, "Una Aproximación Teórica a La Dominación Simbólica a Partir Del Corpus Christi Colonial Cuzqueño (siglo XVII)", *Artificios Revista colombiana de estudiantes de historia*. Num. 5. Août 2016, pp.90-124.
- GAREIS Iris, « Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Bibliothèque des Auteurs du Centre, 25 janvier 2007 [en ligne]

revue numérique : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/3346> (juin 2019)

- GODOY COSSÍO Ana, *Canto Andino Y Teatralización De Las Fiestas Populares Y Religiosas*, in INSÚA Mariela y VINATEA RECOBA Martina : *Teatro y Fiesta*

Popular y Religiosa, Congrès à Cusco, 4-7 juin 2012, Biadig, GRISO-Universidad de Navarra, 2013, vol.20, pp.137-155.

- GOODY Jack, *Mythe, rite et oralité*, Presses Universitaires de Nancy, éditions universitaires de Lorraine, collection ethnocritiques, Nancy, nov. 2014.
- HAMILTON Rolan, *El Padre Bernabe Cobo y las lenguas indigenas de america*, Lexis, vol. II, num. 1, juillet 1978.
- ITIER César, *Les incas*, édition Les Belles Lettres, octobre 2008
- JULIEN Catherine, *Polo de Ondegardo y el "Discurso sobre la descendencia y gobierno de los ingas"*, Historica, XXXIII.2, 2009, pp. 7-28.
- KLAUER Alfonso, *Tahuantinsuyo : El cóndor herido de muerte*, Nueva historia, Lima, 2000 (2e edition)
- LADERO QUESADA Miguel Ángel, *Las fiestas en la cultura medieval*, Areté éditeur, Espagne, 2004
- LAIME AJACOPA Teófilo, *Diccionario bilingüe castellano/ quechua y quechua/ castellano*, Bolivia, janvier 2007

<http://futatraw.ourproject.org/descargas/DicQuechuaBolivia.pdf> (juin 2019)

- LAVALLÉ Bernard et FRANKLIN PEASE G. Y., “El Dios creador andino”, in: *Bulletin Hispanique*, tome 78, n°3-4, 1976. pp. 408-409.

consultable en ligne : www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1976_num_78_3_4210_t1_0408_0000_1 (juin 2019)

- LEMPÉRIÈRE Annick, « Georges Baudot, Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569) ». In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 35^e année, N. 6, 1980, pp. 1204-1206.

en ligne : https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1980_num_35_6_282697_t1_1204_0000_000

- MANCEAU Roberte, *Le vocabulaire religieux chez les chroniqueurs du Pérou aux XVI^e et XVII^e siècles*, in *Recherches de Science Religieuse*, Centre Sèvres, 2001, vol. 89, num. 1, p. 67-86.
- MAHN-LOT Marianne, « Espagne et indigénisme dans le Nouveau Monde au XVI^e siècle », in: *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome 25, N°1, Janvier-mars 1978, pp. 86-98.

visible en ligne sur Persée : https://www.persee.fr/doc/rhmc_0048-8003_1978_num_25_1_1006?

[q=vitoria+defense+indien](#) (juin 2019)

- MARTÍNEZ DE CODES Rosa María, *La reglamentación sobre idolatría en la legislación conciliar limeña del siglo XVI, Evangelización y teología en América (siglo XVI)* : X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Université de Navarre, 1990, vol. 1, pp. 523-547.
- MENGET Patrick, *Conférence : Religions et Sociétés de l'Amérique du Sud (région andine)*, École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, 1986, vol. 99, num. 95, pp. 77-81.
- MÉTRAUX Alfred, *Les Incas*, complément d'Abdón Yaranga Valderrama, édition Seuil, Points Histoire, France, mai 1983
- MIRCEA Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Folio essais, Gallimard, France, 1995 (1969)
- MOLINIÉ Antoinette, « Ethnogenèse du New Age andin : à la recherche de l'Inca global », *Journal de la société des américanistes*, 2012, 98-1, pp.171-199 [en ligne]

consultable sur : <https://journals.openedition.org/jsa/12192> (juin 2019)

- Municipalidad del Qosqo, EMUFEQ (Empresa Municipal de Festejos, Actividades Recreativas y Turísticas del Qosqo), *Cincuenta años de Inti Raymi : 1944-1994*, Banco Continental, Arequipa, 11/06/1994.
- MURRA V. John, *La organización económica del estado inca*, siglo XXI, colección América Nuestra, 1977 (1955) p.38.
- NIPPGEN J., Analyse des principales communications intéressant l'Anthropologie faites au Congrès des Américanistes (Session de Vienne, 9-14 septembre 1908). In: *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, VI^e Série. Tome 1, 1910, communication du Dr. Man Uhle (Lima), pp.419-420.
- PALOMINO GUZMÁN Luis et VEGA Juan José, *El Inti Raymi Inkaico : La Verdadera Historia De La Gran Fiesta Del Sol*, in BOLETÍN. Museo de Arqueología y Antropología (UNMSM), 2005, vol.6 (no.1), pp.37-71
- PEASE G. Y. Franklin, *Histoire des incas*, traduit par Claude Mariani, Maisonneuve et Larose, Wamani éditeur, Dijon, 1995.
- PRESCOTT H. William, *Histoire de la Conquête du Pérou*, tome 1 : *La découverte de l'Empire Inca*, Pygmalion, France, 1993.
- DE LA PUENTE Y CANDAMO José Agustín, *Reflexiones sobre la identidad*

nacional (essai), références non trouvées.

<http://jabenito.blogspot.fr/2014/07/el-peru-es-obra-de-la-historia.html> (juillet 2019)

- RAYMOND Nathalie, « Cuzco : du « nombril du monde » au cœur touristique du Pérou », *Cahiers des Amériques latines*, 37, 2001, 120-139.
- RAYMOND Nathalie, “Turismo, geografía, globalización. Una multitud de combinaciones por explorar”. In DELER Jean-Paul et MESCLIER Évelyne : *Los Andes y el reto del espacio mundo : Homenaje a Olivier Dollfus*, Institut français d'études andines, Lima, 2004, pp. 367-383.
- *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica dem rey Don Carlos II*, Boix éditeurs, Madrid, 1841, tome 1, livre I, loi VII.
- ROUX Rodolfo de, *Cómo se legitima una conquista : Fe y derecho en la conquista española de América*, édition Nueva América, Bogota, 1998
- ROMERO Carlos A., BARRENECHEA Raul P., LOAYZA Francisco A., *Las Crónicas de los Molinas*, « "Destrucción del Perú" crónica escrita por el año 1553 por Cristóbal de Molina So-Chantre de la Catedra de Santiago de Chile », Los pequeños Grandes Libros de Historia Amaericana, Série I, Tome IV, Lima, 1943.
- RUBINELLI María Luisa, *Proyecto de Diccionario del Pensamiento Alternativo II : sincretismo*, CECIES Pensamiento Latinoamericano y Alternativo, nc.

En ligne : <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=192> (août 2019)

- SALINAS MELÉNDEZ Fredy, *Ciencia y tecnología en el Inti Raymi*, Facultad de Ciencias Naturales y Matemáticas – UNFV (Universidad Nacional Federico Villarreal), an 2, vol.2, no.1, janvier-juin 2004 [en ligne]

Disponible sur :

<https://studylib.es/doc/7290372/leer-m%C3%A1s---freddy-salinas-mel%C3%A9ndez> (juin 2019)

- SALINAS MELÉNDEZ Fredy, *Conocimientos, Lengua, Arte y Qapaq Ñan : Amor en el Inti Raymi*, Guía Digital entnociéntífica andina, Lima, juin 2011, pp.19-36.

sur : <http://www.fredysalinasmelendez.com/index.php/libros/56-guia-digital-etnocientifica-andina> (juin 2019)

- STRESSER-PÉAN Guy, *Le Soleil-Dieu et le Christ : la christiannisation des Indiens*

du Mexique, Recherches Amériques Latines, l'Harmattan, 2005, p.196, pp.400-403 et pp. 446-500.

- SZEMIŃSKI Jan et ZIÓŁKOWSKI Maruisz, *Mythes, rituels et politique des Incas dans la tourmente de La Conquista*, L'Harmattan, France, mars 2015
- THOMAS Jérôme, "L'évangélisation des indiens selon le jésuite Acosta dans le De procuranda indorum salute (1588)", *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 2012, vol. 10.
- Tyuleneva Vera, "La leyenda del Paititi: versiones modernas y coloniales." *Revista Andina*, n° 36. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas, 2003, pp. 191-211.
- TUAZA Luis Alberto, « La fiesta del Inti Raymi en la construcción del Estado plurinacional en el Ecuador », Amérique Latine Histoire et Mémoire, Les Cahiers ALHIM, num.33, 2017 (version en ligne)

visible sur : <http://journals.openedition.org/alhim/5703> (consulté en juin 2019)

- (LE) VATICAN, Liturgia de la Palabra en Cuzco : HOMILÍA DEL SANTO PADRE JUAN PABLO II, in *Viaje apostólico a Venezuela, Ecuador, Perú, Trinidad y Tobago*, Perú, 3 février 1985

Visible sur : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1985/documents/hf_jp-ii_hom_19850203_cuzco.html> (consulté en janvier 2018)

- VERÁSTEGUI OLLÉ Vanessa, "Las dos caras del Turismo : Problemáticas e impactos socioculturales y psicosociales", in blog *Antropotur Rural (Antropología Aplicada al Turismo Rural para el Desarrollo)*, mardi 4/10/2016 [en ligne]

Consultable sur : <https://turismovivencial-vanessetta.blogspot.com/> (juin 2019)

- WACHTEL Nathan, *La vision des vaincus : les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, Gallimard, France, 1971
- WATERS Irene, *Peru's Inca Festival*, in *Contemporary Review*, dec. 1995, vol 267 issue 1559, pp. 322-326.