

Être reconnu chrétien.

Caciques et principales face à la christianisation des sociétés indigènes dans la Vice-royauté du Pérou, 1540-1780.

Elfie Guyau

Thesis submitted for assessment with a view to  
obtaining the degree of Doctor of History and Civilisation  
of the European University Institute

Florence, 21 April 2023



European University Institute  
**Department of History and Civilisation**

Être reconnu chrétien.

Caciques et principales face à la christianisation des sociétés indigènes  
dans la Vice-royauté du Pérou, 1540-1780.

Elfie Guyau

Thesis submitted for assessment with a view to  
obtaining the degree of Doctor of History and Civilisation  
of the European University Institute

**Examining Board**

Pr Jorge Flores, European University Institute, Supervisor  
Pr Aliocha Maldavsky, Université Paris Nanterre, External Supervisor  
Pr Regina Grafe, European University Institute  
Dr Juan Carlos Estenssoro Fuchs, Université Sorbonne Nouvelle

© Elfie Guyau, 2022

No part of this thesis may be copied, reproduced or transmitted without prior  
permission of the author



**Researcher declaration to accompany the submission of written work  
Department of History and Civilisation - Doctoral Programme**

I Elfie Guyau certify that I am the author of the work *Être reconnu chrétien. Caciques et principales face à la christianisation des sociétés indigènes dans la Vice-royauté du Pérou, 1540-1780.*

I have presented for examination for the Ph.D. at the European University Institute. I also certify that this is solely my own original work, other than where I have clearly indicated, in this declaration and in the thesis, that it is the work of others.

I warrant that I have obtained all the permissions required for using any material from other copyrighted publications.

I certify that this work complies with the Code of Ethics in Academic Research issued by the European University Institute (IUE 332/2/10 (CA 297)).

The copyright of this work rests with its author. Quotation from it is permitted, provided that full acknowledgement is made. This work may not be reproduced without my prior written consent. This authorisation does not, to the best of my knowledge, infringe the rights of any third party.


I declare that this work consists of <334990> words.

**Statement of inclusion of previous work:**

I confirm that chapter 8 draws upon an earlier article I published "Andinos y buen cristianos. La inversión en lo sagrado en los trámites legales de dos caciques en el virreinato del Perú (siglo XVI), in *JSA*, 107-2,2021, p. 49-75. I confirm that chapters 4, 5 and 6 draw upon an earlier article I published "Caciques et principales "bons chrétiens". Mérites et foi dans les informaciones de oficio y partes de la vice-royauté du Pérou (XVIe-XVIIIe siècles), in *L'Eglise des Laïcs. Le sacré en Partage( XVIe-Xxe)*, Bolatnski Ariane et Marie-Lucie Copete (ed.), *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Madrid, 186, 2021, p. 163-179.

Signature and date:

March the 29th 2023



## Résumé de la thèse

Ce travail interroge l'impact de la christianisation des sociétés andines sur la légitimité de la noblesse indigène entre les années 1540 et les révoltes anticoloniales de 1781-1782. Nous y examinons les outils que les individus qualifiés de *caciques* et *principales* par les autorités coloniales utilisaient pour être identifiés comme des élites chrétiennes dans leurs interactions avec les représentants de l'Église et de la couronne d'Espagne des territoires relevant des audiences royales de Lima et La Plata (Charcas). Il s'agit d'analyser l'évolution des critères privilégiés par différents profils de la noblesse indigène pour justifier leur légitimité sociale et politique face aux autorités coloniales et face aux populations indigènes sur lesquelles elles entendaient exercer leur autorité. Afin d'observer l'impact des politiques de christianisation de l'Église et du pouvoir royal sur le comportement politique et la culture nobiliaire des élites andines, j'ai opté pour une perspective diachronique me permettant de comparer les arguments utilisés par les *caciques* et *principales* dans le cadre de différentes démarches judiciaires, juridiques et administratives. Ces démarches ont en commun de s'appuyer sur des processus de mises en scène visant à persuader des officiers royaux ou des clercs. Elles reposent donc sur la construction de stratégies argumentatives qui empruntent très largement aux discours et débats accompagnant différentes réformes administratives et religieuses dans les Andes. Les arguments mobilisés dans les démarches en justice des *caciques* et *principales* sont ensuite comparés avec leurs activités religieuses concrètes *afin de* souligner les comportements qu'ils valorisaient pour établir leur réputation d'élites chrétiennes. Il ne s'agit donc pas seulement d'éclairer l'évolution des critères de légitimité utilisés par les *caciques* et *principales*. Nous documentons également l'évolution de leur rapport à l'investissement dans le sacré et ce qu'ils attendaient des institutions chrétiennes comme de la monarchie catholique espagnole.

## Remerciements

Ce travail n'aurait jamais été possible sans le soutien de nombreuses personnes. Je tiens ici à les remercier chaleureusement. Tout d'abord, je remercie le Professeur Jorge Flores pour son soutien, son attention et ses nombreux conseils au cours de la réalisation de ce travail. Je le remercie également pour sa patience et son appui lors de l'épidémie de covid-19 qui m'ont permis de repenser mon projet de recherche.

Je ne saurais jamais remercier comme il se doit la Professeur Aliocha Maldavsky qui me suit, me conseille et m'épaulé depuis mes premiers pas dans la recherche en histoire. C'est sur ses conseils que je me suis lancée dans l'histoire coloniale des Andes et je n'ai jamais regretté. Merci pour toutes ses années de réflexion, de conseils et surtout de soutien.

Je remercie également toutes les personnes qui m'ont guidée dans mes lectures et la construction de mon projet. En premier lieu, la Professeur Regina Grafe pour ses conseils précieux et les informations d'ordre plus pratique, mais néanmoins essentielles, m'ayant aidé à préparer et gérer mes missions de recherches en Bolivie et au Pérou.

Aude Argouse, merci pour m'avoir guidée à travers la très dense historiographie de l'histoire du droit dans les Andes. Merci à Karen Graubart pour ses conseils sur les archives notariales de Lima. Merci à Jan Szeminski pour ses conseils de lecture et pour les nombreuses ressources bibliographiques gracieusement transmises. Merci à Pierre Ragon, pour les discussions toujours enrichissantes sur l'histoire des empires ibériques. Merci également à Caroline Cunill et à la professeur Ariane Boltanski pour avoir ouvert mon horizon de réflexion en dehors de l'espace andin. Enfin, merci à Baptiste Bonnefoy pour ses encouragements, Antoine Rouillet et Antoine Duranton pour leur soutien et pour la possibilité de mener des projets passionnants.

Merci également à l'Institut français d'étude andine pour son soutien financier et son accueil chaleureux lors de mes passages à Lima, au laboratoire Mondes américains pour son soutien financier mais aussi pour les nombreuses opportunités de discussions scientifiques. Merci à mes collègues de l'International Latin American Graduate Network. Mille mercis également aux personnels des archives de Séville, Cuzco, Sucre et Lima (notamment à Celia Soto pour son aide et sa disponibilité).

Merci à mes collègues de l'EUI et plus particulièrement à Catalina, Irene, Moïra et Èrika qui ont fait de mon séjour à Florence une expérience aussi enrichissante qu'inoubliable. Enfin, merci à toutes les personnes qui ont participé à la relecture de cette thèse et qui ont su m'épauler lors de la rédaction. Merci à mes parents, Karin et Gérard, à mon frère Arthur, mais aussi à Suzanne, Amaury, Agnès et sa petite Zoé, Coralie, Cyril, et Julien. Enfin, mes pensées et mon éternelle reconnaissance à Florent pour sa patience et son soutien indéfectible. Merci, pour tout.

# Sommaire

<b>Introduction</b> .....	p. 1
<b>Partie I. Les transformations de la noblesse andine, 1540-1780</b> .....	<b>p. 26</b>
<b>Chapitre 1. <i>Caciques, principales, gobernadores</i> : diversité et transformation des élites indigènes dans les Andes</b> .....	<b>p. 27</b>
I. Des <i>curacas</i> aux <i>caciques</i> et <i>principales</i> coloniaux	p. 28
II. Élités andines coloniales : réformes et évolutions	p. 41
III. L'usage des titulatures coloniales par les élites andines	p. 52
<b>Chapitre 2. <i>Caciques et principales</i> face à la mosaïque juridictionnelle de la monarchie Espagnole</b> .....	<b>p. 72</b>
I. Étudier les procédures en justice des élites indigènes	p. 74
II. De la Castille aux Andes : la mise en place d'une administration et d'un système juridique coloniaux	p. 81
III. Spécificités des procédures utilisées par les <i>caciques</i> et <i>principales</i> andins	p. 108
<b>Chapitre 3. <i>Caciques et principales</i>, des élites entre deux mondes</b> .....	<b>p. 140</b>
I. Négociation dans l'empire espagnol	p. 141
II. Agir en médiateur: hispanisation et christianisation des <i>caciques</i> et <i>principales</i>	p. 150
III. D'une région à l'autre : l'évolution de la mobilité géographique des <i>caciques</i> et <i>principales</i> .	p. 163
IV. Des <i>caciques</i> et <i>principales</i> de plus en plus chrétiens ?	p. 176
<b>Partie II : Revendiquer son identification comme élite indigène et chrétienne</b> .....	<b>p. 183</b>
<b>Chapitre 4. Mettre en scène une identité chrétienne : les stratégies argumentatives des <i>caciques</i> et <i>principales</i>, 1540-1780</b> .....	<b>p. 184</b>
I. La place de la religion chrétienne dans les procédures en justice	p. 185
II. Description du comportement chrétien et justification du statut social et politique des élites indigènes	p.199
<b>Chapitre 5 : S'approprier une nouvelle culture juridique et religieuse</b> .....	<b>p. 264</b>
I. L'apprentissage de la culture religieuse et juridique : de la paroisse aux tribunaux	p. 265
II. Le rôle des représentants légaux dans la construction des stratégies argumentatives.	p. 282
III. Les témoins au-delà des interrogatoires : le rôle des sociabilités des <i>caciques</i> et <i>principales</i> dans les procédures	p. 291
<b>Chapitre 6. Se positionner en tant qu'élite chrétienne: l'originalité des stratégies argumentatives des <i>caciques</i> et <i>principales</i> andins</b> .....	<b>p. 312</b>
I. Des seigneurs indigènes et chrétiens, 1540 à 1580-1590	p. 314
II. <i>Caciques</i> et <i>principales</i> face à la construction d'un catholicisme indigène, 1580-1680	p. 328



III. Dévotion individuelle et lignages chrétiens, 1680-1780	p. 345
<b>Chapitre 7. Investir dans le sacré et construire une réputation chrétienne.....</b>	<b>p. 373</b>
I. Investissement dans le sacré et légitimité de la noblesse andine	p. 375
II. De l' <i>ayllu</i> à la paroisse : <i>caciques</i> et <i>principales</i> face à l'évolution des critères de l'appartenance dans la société coloniale.	p. 389
III. Prodigalité et œuvres chrétiennes : la transformation des critères de la légitimité de la noblesse indigène	p. 402
<b>Partie III. Le "bon" ou le "mauvais" chrétien : des réalités évolutives et contextuelles</b>	p. 441
<b>Chapitre 8. Évangélisation et investissement dans le sacré selon deux <i>caciques</i> de la côte centrale péruvienne au XVIe siècle.....</b>	<b>p. 442</b>
I. Deux <i>caciques</i> « amis des chrétiens »	p. 443
II. Mettre en scène ses services pour l'évangélisation	p. 457
III. Les enjeux politiques et sociaux de l'évangélisation pour don Gonzalo Taulichusco et don Felipe Guacra Paucar	p. 477
<b>Chapitre 9 Dénoncer l'hétérodoxie et l'immoralité : <i>caciques</i> et <i>principales</i> face à la redéfinition de la normalité chrétienne, 1620-1645.....</b>	<b>p. 494</b>
I. <i>Caciques</i> « exemplaires » et « mauvais chrétien » : luttes de pouvoir des <i>pueblos</i> aux tribunaux	p. 496
II. Les méfaits des « mauvais chrétiens » : entre citation des discours de l'Église et interprétation conflictuelles de l'autorité des <i>caciques</i>	p. 511
III. Dénonciation des mauvais chrétien et reconfiguration de la culture politique dans les <i>pueblos</i> d'Otuyo et d'Ocros	p. 523
<b>Chapitre 10. Revendiquer sa place au sein de la noblesse coloniale : la famille Sirpa face à la transformation des <i>pueblos</i> de Viacha et Caquiaviri, 1704-1744.....</b>	<b>p. 541</b>
I. Transformations sociales et rivalités politiques dans les <i>pueblos</i> de Caquiaviri et Viacha entre 1704 et 1744	p. 544
II. Une même famille, différentes conceptions du gouvernement et de la légitimité	p. 557
III. Des élites chrétiennes face à la transformation de la culture politique des <i>pueblos</i> de Caquiaviri et Viacha	p. 569
<b>Conclusion Générale.....</b>	<b>p. 589</b>
<b>Lexique.....</b>	<b>p. 596</b>
<b>Annexes.....</b>	<b>p. 600</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>p. 609</b>
<b>Table des illustrations.....</b>	<b>p. 654</b>
<b>Table des matières.....</b>	<b>p. 655</b>

## Introduction

En 1599, un dossier contenant différents récits de mérites<sup>1</sup> réalisés pour le compte de nobles indigènes de la région de Charkas arrive devant le conseil des Indes. Parmi eux, un certain don Juan Ayavire affirme que son arrière-grand-père aurait été « le premier qui de ceux de cette province vinrent à connaître notre sainte foi catholique »<sup>2</sup>. Pourtant, un an plus tôt, dans une démarche elle aussi versée au dossier et elle aussi validée par les mêmes officiers royaux de l'audience de La Plata, don Juan reprenait les déclarations de son père et affirmait : « Cuysara mon arrière-grand-père [...] bien qu'il ne fût pas baptisé fut l'un de ceux qui mirent le plus de cœur dans la sujétion de toute cette province à votre royal service »<sup>3</sup>. Ce revirement interroge. Pourquoi don Juan Ayavire comme de nombreux autres *caciques* ressentaient le besoin de réécrire l'histoire chrétienne de leur famille dans le cadre de leurs interactions avec les institutions de la couronne? Pourquoi ce mensonge n'est pas relevé par les officiers qui enregistrent les démarches ?

La réputation chrétienne d'un individu et son appartenance à un lignage chrétien ancien étaient constitutifs de la noblesse dans les territoires de la péninsule ibérique. Dans le cadre de démarches en justice, l'exposition des honneurs accumulés dans la défense et/ou l'expansion de la foi chrétienne était une pratique courante. C'était même un exercice nécessaire pour faire certifier les honneurs du lignage et obtenir des privilèges royaux dans le cadre de procédures juridiques appelées *informaciones de méritos, informaciones de oficio y partes* ou *probanzas de méritos y nobleza*. En réécrivant la chronologie de la conversion de ses ancêtres, don Juan Ayavire Cuysara cherchait vraisemblablement à rehausser le prestige de son lignage en imitant les codes de la culture juridique et nobiliaire introduites par les Espagnols<sup>4</sup>. Pourtant, bien que de don Juan Ayavire Cuysara démontre largement sa volonté d'imiter les codes de la noblesse hispanique et chrétienne dans le récit des mérites de sa famille, il ne se contente pas seulement d'insister sur les mérites réalisés au service de l'Église et du roi. Comme de nombreux autres nobles indigènes du XVI<sup>e</sup> siècle, il revendique également les mérites que ses ancêtres avaient accumulés avant l'arrivée des Espagnols, grâce à leur naissance mais aussi dans le cadre du service aux incas.

La démarche réalisée par don Juan Ayavire Cuysara est un bon exemple de la position délicate des élites indigènes dans la société coloniale et des difficultés qu'elles devaient affronter pour défendre leur

---

<sup>1</sup> Procédures juridiques prenant la forme de récits « biographiques » dans lesquels un individu insiste sur les honneurs et les mérites qu'il a accumulés au service du roi pour justifier la requête de privilèges ou de grâces royales.

<sup>2</sup> «el primero que de los de [la provincia] vinieron al conocimiento de nuestra santa fe católica». Información de oficio y partes de Juan Ayavire (1598), AGI,CHARCAS,45. Tristan Platt, Thérèse Bouysson-Cassagne, et Olivia Harris, Qaraqara-Charka : Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas, siglos XV-XVII : historia antropológica de una confederación aymara, Lima et La Paz, Fife, IFEA, PLural, St Andrews University Press, 2006, p. 859.

<sup>3</sup>«Cuysara mi bisabuelo [...] qué aunque no fue bautizado fue uno de los que más obligación pusieron en que toda esta provincia se sujetase a vuestro real servicio». Ibid., p.862.

<sup>4</sup> Carolina Jurado, « “Descendientes de los primeros”. Las probanzas de méritos y servicios y la genealogía cacical. Audiencia de Charcas, 1574-1719. », Revista de Indias, LXXIV, 261 (2014), p. 387-422.

légitimité et leurs droits devant les représentants de la couronne et de l'Église<sup>5</sup>. D'un côté, les droits de la noblesse indigène étaient fondés sur l'appartenance à un lignage préhispanique<sup>6</sup>. De l'autre, ils étaient également conditionnés à leur conversion et à leur sujétion aux lois du roi d'Espagne<sup>7</sup>. En outre, l'analyse diachronique des démarches en justice des *caciques* et *principales* illustre à quel point les critères sur lesquels ils s'identifiaient et étaient identifiés comme chrétiens fluctuèrent au cours de la période coloniale.

Ce travail interroge l'impact de l'évangélisation et de la christianisation des sociétés andines sur la légitimité des *caciques* et *principales*. Nous y examinerons les outils que ces élites indigènes utilisaient pour être identifiées comme chrétiennes dans leurs interactions avec les représentants de l'Église et de la couronne d'Espagne, mais aussi dans le cadre de leurs fonctions auprès des populations indigènes. Il s'agit de comprendre comment ces processus influèrent sur les formes de légitimité privilégiées par la noblesse indigène résidant dans les territoires rattachés aux audiences de Lima et de Charcas/La Plata<sup>8</sup> entre 1540 et les années 1780 (voir Cartes 1 p.6 et 2 p.24)<sup>9</sup>. Pourquoi et comment la mise en scène du comportement chrétien devint un argument central des procédures en justice de la noblesse indigène ? Les critères que les *caciques* et *principales* valorisaient dans leurs démarches étaient-ils ceux mis en avant par l'Église ou reflètent-ils une compréhension singulière de leur identité d'élites indigènes et chrétiennes ? Et finalement, qu'attendaient les *caciques* et *principales* de leur identification comme des élites chrétiennes ? N'étaient-ce qu'une façon de se positionner face aux institutions coloniales ?

Répondre à ces interrogations suppose d'examiner l'évolution de la manière dont les *caciques* et *principales* décrivaient leurs activités de dévotion devant les autorités coloniales, puis, de les analyser à

---

<sup>5</sup> Il s'agit d'un constat désormais classique de l'historiographie andine et américaniste depuis le travail fondateur de Thierry Saignes. Thierry Saignes, « Les caciques coloniaux, médiateurs ambivalents (Charcas, XVIIe siècle) », Les Médiations culturelles (domaine ibérique et latino-américain), Paris, Publications de la Sorbonne Nouvelle, 1989, p. 75-85.

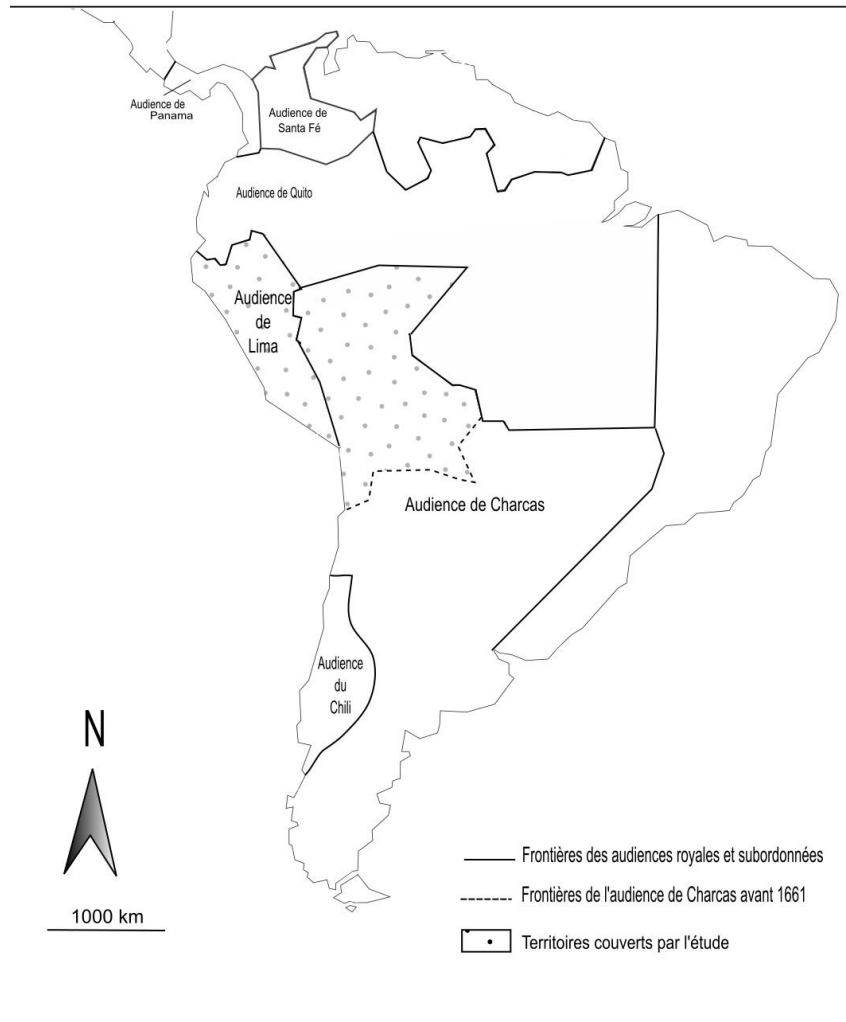
<sup>6</sup> Loi 1. Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del Rey Don Carlos II, (1590-1660), Livre 6, Titre 7. En ligne: [http://www.leyes.congreso.gob.pe/leyes\\_indias.aspx](http://www.leyes.congreso.gob.pe/leyes_indias.aspx).

<sup>7</sup> Le thème de la « rupture » par rapport à un mode de vie « gentils », « barbares » puis à partir du XVIIe siècle « idolâtres » est une constante dans les réflexions produites autour des réformes du gouvernement civil des indigènes et de leur évangélisation. Voir à ce sujet : Juan Carlos Estenssoro Fuchs, op. cit., 2003. Mais aussi : Kenneth Mills, *Idolatry and its enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750.*, Princeton, Princeton University Press, 1997 ; Nicholas Griffiths, *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru.*, Norman, University of Oklahoma Press, 1996 ; Carolina Jurado, « Las reducciones toledanas a pueblo sde indios: aproximación a un conflicto. El repartimiento de Macha (Charcas), siglo XVI. », *Cahier des Amériques Latines*, 47, (2004), p. 123-137 ; Akira Saito et Claudia (ed. ). *Rosas Lauro, Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú.*, Pontificia Universidad Católica del Perú / National Museum of ethnology, Lima, 2017.

<sup>8</sup> La ville de Charcas a porté différents noms au cours de la période étudiée. La première fondation espagnole lui donne le nom de Charcas. Mais la ville fut rapidement rebaptisée La Plata de Charcas, puis La Plata. C'est ce nom qui fut choisi pour désigner l'archevêché et qui s'imposa également progressivement dans les habitudes rédactionnelles des officiers de l'audience, bien que l'institution en elle-même conserva le nom de Charcas. Par soucis de clarté, nous avons choisi d'utiliser dans la suite de ce travail le terme de La Plata, utilisé par les acteurs que nous étudions.

<sup>9</sup> Pour un aperçu des subdivisions en *corregimientos* et *pueblos* des territoires étudiés, voir le tableau en annexes de ce travail, ANNEXE 1 p 603.

la lueur de la transformation de leurs pratiques religieuses. Le but de ce travail n'est donc pas de dresser un inventaire exhaustif des différentes formes de dévotion de la noblesse indigène dans les Andes. Ce qui nous intéresse, c'est analyser les outils, les pratiques et les sociabilités grâce auxquels les *caciques* et *principales* forgèrent leur définition de ce qui constituait un mérite chrétien ou au contraire, une transgression aux dogmes et lois de l'Église.



Carte 1. La vice-royauté du Pérou et les territoires couverts par cette étude. E. Guyau

### *Caciques et principales andins : des seigneurs préhispaniques à la noblesse « india ».*

Les historiens se sont beaucoup intéressés au rôle des seigneurs et nobles préhispaniques dans les processus de conquête puis de colonisation des territoires américains. En raison du faible nombre de colons et d'officiers ibériques installés dans les colonies<sup>10</sup>, le gouvernement colonial s'appuya largement

<sup>10</sup> James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992 ; Waldemar Espinoza Soriano, « « Los huancas, aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú : 1558-1560-1561 » », *Anales científicos de la Universidad Nacional del Centro de Perú*, Huancayo, Universidad Nacional del Centro de Perú, 1972, p. 9-51 ; José C. de la Puente Luna, « Curacas “amigos de los cristianos” y “traidores” a sus indios: a proposito de la alianza hispano-huanca. », *Pueblos de Hatun Mayu*.

sur la négociation et la collaboration avec les différentes élites à la tête des sociétés indigènes<sup>11</sup>. Depuis les travaux de Thierry Saignes, il est largement admis que les *caciques* étaient des intermédiaires essentiels dans le système de gouvernement indirect mis en place par les Espagnols<sup>12</sup>.

Les élites indigènes bénéficiant des titres coloniaux de *caciques* ou de *principales* évoluaient à la frontière entre mondes indigènes et espagnols. Par conséquent, la question de la continuité des croyances et des coutumes préhispaniques est rapidement devenue un incontournable de l'analyse de leur destin dans la société coloniale<sup>13</sup>. Sur cette question, à partir des années 2000, les recherches s'intéressant aux figures de *go-between* et à celle des *middle-ground* offrent un nouveau souffle à l'historiographie andine<sup>14</sup>. Plusieurs travaux ont alors cherché à cerner le rôle des *caciques* et *principales* comme passeurs culturels et intermédiaires politiques dans la société coloniale. Ces travaux ont montré qu'en s'appropriant les normes sociales introduites par les Espagnols, en les négociants ou en les rejetant, les élites indigènes participèrent à la constitution sur le long terme d'une société coloniale originale dans les Andes<sup>15</sup>.

Même si l'historiographie de ces vingt dernières années a contribué à une meilleure compréhension du rôle complexe des *caciques* et des *principales* dans la société coloniale et notamment dans l'exercice du pouvoir, elle reste très fragmentaire. Les études se concentrent sur l'analyse des réactions des élites

---

Historia, Arqueología y antropología en el valle de Mantaro., Álvarez Ramos, José L. ; Hurtado Ames, Carlos H. ; Perales Munguía, Manuel F. (comp.), 2011, p. 87-110 ; Karen Spalding, Huarochirí. An Andean Society under Inca and Spanish Rules., Stanford, Stanford University Press, 1984 ; Steve Stern, Peru's Indian peoples and the Challenge of Spanish Conquest. Huamanga to 1640, Madison, University of Wisconsin Press, 1982.

<sup>11</sup> Ce n'est pas une spécificité des territoires américains. Ruiz Ibañez José Javier et Gaetano Sabatini, « « Monarchy of Conquest. Violence, Social Opportunity, and Political Stability in the Establishment of Hispanic Monarchy » », Journal of Modern History, 81, (2009), p. 501-536 ; Enrique Soria Mesa, « De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia Nazari en la oligarquía Granadina. Siglos XVI-XVII. », AREAS Revista de Ciencias Sociales, 14, (1992), p. 49-64.

<sup>12</sup> Thierry Saignes, op. cit., 1989.

<sup>13</sup> María Rostworowski de Diez Canseco, Señoríos indígenas de Lima y Canta, Instituto de Estudios Peruanos., Lima, 1978 ; Thierry Saignes, Caciques Tributes and Migration in the Southern Andes. Indian Society and the 17th century social order, London, Institute of Latin American Studies, 1985 ; Susan E. Ramírez, The World Upside Down. Cross-cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Perú, Stanford, Stanford University Press, 1996 ; Peter Gose, Invaders as Ancestors. On the intercultural making and unmaking of Spanish colonialism in the Andes, Toronto, Buffalo, University of Toronto Press, 2008 ; Gonzalo Lamana, Domination without Dominance: inca-spanish encounters in Early colonial Peru, Durham, Duke University Press, 2008.

<sup>14</sup> Simon Schaffer et al., The Brokered World. Go-Betweens and Global Intelligence, 1770-1820., Science History Pubns., Sagamore Beach, 2009 ; Richard White, The middle ground: Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650-1815, New York, Cambridge University Press, 2011 ; Alida C. Metclaf, Go-Betweens and the Colonization of Brazil, 1500-1600., Austin, University of Texas Press, 2005.

<sup>15</sup> Susan Kellogg et Ethelia Ruiz Medrano, Negotiation within Domination. New Spain's Indian Pueblos Confront the Spanish State., Boulder, University Press of Colorado, 2010 ; David Cahill et Blanca Tovias, Élités indigènes en los Andes. Nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial, Quito, Abya Yala, 2003 ; Laura Escobari de Querejazu, Caciques, yanaconas y extravagantes. La sociedad colonial en Charcas. Siglos XVI-XVIII, Lima, Plural et IFEA, 2005 ; María Marsilli, « "I heard it through the grapevine: Analysis of an anti-secularization initiative in the sixteenth-century Arequipan countryside, 1584-1600" », The Americas, 61, 4 (2005), p. 647-672 ; Marina Zuloaga Rada, La conquista negociada : guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532-1610), Lima, Instituto de estudios peruanos, IFEA, 2012 ; Ariel Morrone, « Clero rural y liderazgo étnico en el corregimiento de Pacajes : La antigua iglesia de Jesús de Machaca (siglo XVII). », Anuario de estudios Bolivianos, archivísticos y bibliográficos, 16, (2010), p. 445-473 ; Frédéric Duchesne, « L'Ajustement indien. Les villages du Coropuna (Arequipa, Pérou) au 18e siècle. », Thèse, Paris, Université de Paris III, Sorbonne Nouvelle. Institut des Hautes Etudes sur l'Amérique Latine, 2008, 481 p. ; Gonzalo Lamana, op. cit., 2008 ; Peter Gose, op. cit., 2008.

indigènes face à des réformes ou des événements identifiés comme des étapes essentielles de la construction du pouvoir colonial espagnol. Les travaux se regroupent alors principalement autour de trois périodes. Le XVI<sup>e</sup> siècle, notamment la période 1560-1590 est largement sur-représenté. Les réformes sont nombreuses<sup>16</sup>, ainsi que les mouvements de résistance militaires ou millénaristes indigènes<sup>17</sup>. On trouve ensuite une autre série de travaux s'intéressant à l'impact des réformes du clergé et des méthodes d'évangélisation dans les Andes après le troisième Concile de Lima (1582-1583)<sup>18</sup>. Parmi ces travaux, une écrasante majorité s'est intéressé aux spectaculaires campagnes d'extirpation d'idolâtrie à la suite des travaux de Pierre Duviols, malgré leur caractère ponctuel et extrêmement localisé<sup>19</sup>. Dans ces travaux, les *caciques* et *principales* apparaissent souvent en position de réaliser un choix cornélien : continuer à mobiliser les rituels et croyances collectifs ancestraux dont ils tiraient une partie de leur légitimité et risquer d'être condamnés pour idolâtrie par le clergé, ou embrasser les politiques répressives de l'Église au risque de s'aliéner leurs groupes d'appartenance indigènes. Enfin, les chercheurs se sont concentrés autour de deux séries de réformes ayant marquées le XVIII<sup>e</sup> siècle. Une première série de travaux a analysé les effets de l'édit royal de 1697 actant l'ouverture des offices ecclésiastiques aux descendants de *caciques* et *principales* pouvant prouver la pureté de leur lignage. D'autres se sont plutôt intéressés aux conséquences des réformes fiscales entreprises par les Bourbons dans les années 1750<sup>20</sup>. Puisque chacun de ces travaux insiste sur la nécessité de considérer les réformes qu'ils analysent comme des moments de rupture pour l'autorité des *caciques* et *principales*, l'historiographie s'est structurée autour de longs débats chronologiques commentant les étapes de la disparition des *cacicazgos* andins.

A l'heure actuelle, il nous semble que deux choses manquent à cette historiographie pour mieux comprendre l'ampleur des transformations sociales, culturelles et politiques qui touchent la noblesse indigène dans les Andes entre les XVI et XVIII<sup>e</sup> siècles. D'abord, il est nécessaire de questionner la

<sup>16</sup> Akira Saito et Claudia (ed.). Rosas Lauro, op. cit., 2017 ; Marina Zuloaga Rada, op. cit., 2012.

<sup>17</sup> Marco Curatola, « Mito y milenarismo en los Andes: del Taqui Onqoy a Inkarrí », *Allpanchis*, 10 (1977) ; Luís Millones, *El retorno de las huacas: Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI.*, 1990 ; Ximena Medinaceli, « Paullu y Manco ¿una diarquía inca en tiempos de conquista? », *Bulletin de l'IFEA*, 36, 2 (2007), p. 241-258.

<sup>18</sup> Juan Fernando Cobo Betancourt, « The Reception of Tridentine Catholicism in the New Kingdom of Granada. c. 1550-1650. », Thèse, Cambridge, Cambridge University, 2014 ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, op. cit., 2003.

<sup>19</sup> Nicholas Griffiths, *Sacred Dialogues. Christianity and Native Religions in the Colonial Americas, 1492-1700.*, England, Lulu Enterprises, 2017 ; Kenneth Mills, op. cit., 1997 ; Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial.*, IFEA., Lima, 1971 ; John Charles, *Allies at odds. The Andean Church and Its Indigenous Agents, 1583-1671.*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010 ; Luís Millones, « « Religion and Power in the Andes: Idolatrous Curacas of the Central Sierra » », *Ethnohistory*, 3, 26 (1979), p. 243-263.

<sup>20</sup> Quelques ouvrages traitent de la période dans son ensemble : Scarlett O'Phelan Godoy, op. cit., 1997 ; David T. Garrett, *Shadows of the Empire. The Indian Nobility of Cuzco 1750-1825*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005. Mais la majorité se penche sur l'une ou l'autre des réformes: Franklin Pease, *Los últimos incas del Cuzco.*, P.L. Villanueva eds., Lima, 1982 ; Arrigo Amadori, op. cit., 2013 ; Sergio Serulnikov, *Subverting colonial authority : challenges to Spanish rule in eighteenth-century southern Andes*, Durham, Duke University Press, 2003 ; Jürgen Golte, *Repartos y rebeliones: Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial.*, Instituto de Estudios Peruanos., Lima, 1980.

pertinence des « ruptures » classiquement admises par l'historiographie, mais aussi l'origine « espagnole » ou « préhispanique » généralement attribuée aux pratiques des élites andines<sup>21</sup>. Ensuite, certaines périodes restant peu étudiées et nous n'avons qu'une connaissance parcellaire de la transformation de la noblesse indigène entre le XVIe et le XVIIIe siècle. Enfin, peu de travaux se sont intéressés aux critères sur lesquels les caciques et principales andin fondaient leur légitimité face aux autorités coloniales, mais aussi face aux groupes indigènes qu'elles entendaient administrer<sup>22</sup>. Finalement, il nous manque une approche à long terme des transformations sociales et culturelles qui touchent les populations identifiées comme « caciques » et « principales » dans les sources coloniales.

Certains historiens ont voulu distinguer les *caciques* et *principales* comme des élites indigènes « traditionnelles » par opposition aux élites indigènes nommées par l'élection aux offices de *cabildos*, ou exerçant des fonctions dans les institutions royales ou les paroisses<sup>23</sup>. De notre point de vue, cette distinction pose deux problèmes. D'abord, il est très difficile de tracer une frontière nette entre les élites indigènes qui ont hérité leur statut et leurs fonctions dans les groupes indigènes et celles qui ont été nommées ou élues à des offices. Certains *caciques* sont nommés par les autorités royales et n'ont pas nécessairement hérité de leurs fonctions. Ensuite, les *caciques* et les *principales* s'investirent activement dans les nouvelles fonctions municipales, religieuses, militaires et juridiques introduites par les Espagnols. D'autres historiens ont pris le parti de n'étudier que des élites dites « *ladinas* », c'est-à-dire parlant le castillan ou ayant reçu une éducation lettrée<sup>24</sup>. Là encore, cette distinction pose problème. D'abord, la définition même de « *ladino* » ou « *ladina* » est loin d'être claire dans les sources. Par exemple, nous avons remarqué que le terme est souvent associé à celui de *cristiano* jusqu'à la seconde moitié du XVIIe siècle. *Latinidad* et *cristianidad* sont même démontrés à travers les mêmes arguments dans les démarches en justice des *caciques* et *principales*. De surcroît, le terme est appliqué par les

---

<sup>21</sup>Depuis une dizaine d'années, plusieurs travaux ont réfléchi sur la nature « préhispaniques » des coutumes indigènes échappant au seul cadre des normes et des pratiques introduites par les colons espagnols. Nicholas Griffiths, op. cit., 2017 ; Tamar Herzog, « Colonial Law and "Native customs". Indigenous Land Rights in Colonial Spanish America. », *The Americas*, 69, 3 (2013), p. 303-321 ; Karen Graubart, « "Ynuvaciones malas e rreprovasdas". Seeking Justice in Early Colonial Pueblos de Indios. », *Justice in a New world. Negotiating legal intelligibility in British, Iberian and Indigenous America.*, New York, Owensby Brian P. et Ross Richard J., 2018, ebook ; Caroline Cunill et Rossend Rovira Morgado, « "Lo que nos dejaron nuestros padres, nuestros abuelos": retórica y praxis procesal alrededor de los usos y costumbres indígenas en la Nueva España temprana. », *Revista de Indias*, LXXXI, 282 (2021), p. 283-313.

<sup>22</sup>Outre les travaux classiques de Thierry Saignes (Thierry Saignes, op. cit., 1985.) voir les exceptions notables : Ariel Jorge Morrone, « Legitimidad, genealogía y memoria en los Andes Meridionales : los Fernández Guarachi de Jesús de Machaca (Pacajes, siglos XVI-XVIII) », *Memoria Americana*, 18, 2 (2010), p. 211-237 ; Sergio Serulnikov, « Legitimidad política y organización social en las comunidades indígenas de la provincia de Chayanta (siglo XVIII). », *Anuario de estudios americanos*, 61, 1 (2004), p. 69-101.

<sup>23</sup>Susan Ramírez, « The "Dueño de Indios": Thoughts on the Consequences of the Shifting Bases of Power of the "Curaca de los Viejos Antiguos" under the Spanish in Sixteenth-Century Peru », *Hispanic American Historical Review*, 67 (4), (1987), p. 575-610 ; Karen Spalding, « Social Climbers: Changing Patterns of Mobility among the Indians of Colonial Peru. », *Hispanic American Historical Review*, 50 (4), (1970), p. 645-664 ; Steve Stern, op. cit., 1982 ; John Charles, op. cit., 2010.

<sup>24</sup>John Charles, op. cit., 2010 ; Alcira Dueñas, *Indians and Mestizos in the « Lettered City ».* Reshaping Justice, Social Hierarchy, and Political Culture in Colonial Peru., University Press Colorado., Boulder, 2010.

autorités espagnoles aussi bien à des élites véritablement lettrées qu'à des individus maîtrisant seulement le castillan à l'oral. Il faut donc là encore reconsidérer le sens attaché au terme de *ladino* dans les sources.

Finalement, qu'est-ce qui fait la spécificité des *caciques* et *principales* au sein des élites indigènes? Ce n'est pas seulement leur position d'intermédiaire entre autorités espagnoles et populations indigènes. C'est plutôt l'ambivalence de leur légitimité en tant qu'élites dans la société coloniale. Avant la conquête espagnole, les seigneurs andins tiraient leur légitimité de la préservation d'un système de relations de réciprocité avec les populations qu'ils gouvernaient et d'un système de croyances relatif aux ancêtres du groupes. Malgré la conquête, il est difficile pour les *caciques* et *principales* de délaisser entièrement ces formes de légitimité s'ils veulent justifier leur position sociale et politique dans les *ayllus*\* et groupes socio-politiques indigènes. Comme Thierry Saignes le soulignait il y a de nombreuses années<sup>25</sup>, ce point est capital pour penser la cohérence et les similitudes de comportements entre les élites indigènes obtenant les titres de *caciques* ou *principales* après la conquête. Ces individus doivent constamment mobiliser des critères de légitimité hérités de systèmes culturels différents et parfois contradictoires.

C'est pourquoi, plutôt que de chercher à déterminer la chronologie de l'affaiblissement de l'autorité des *caciques* et *principales* dans le gouvernement des populations andines, il nous a paru plus prometteur d'observer la manière dont les politiques coloniales les forcèrent à reformuler et repenser les critères de leur légitimité. L'évangélisation et les mesures mises en place conjointement par l'Église et le pouvoir royal pour policer les mœurs et les coutumes indigènes jouèrent un rôle déterminant dans ce processus. En effet, la recomposition des sociabilités et des identités collectives andines autour de nouveaux espaces sacrés et de nouvelles pratiques de dévotion perturbe la perpétuation des mémoires collectives qui assuraient la légitimité de l'aristocratie andine à l'époque préhispanique.

## L'évangélisation et la création des *indios andinos*

Si les *caciques* et *principales* étaient considérés comme des nobles par les autorités coloniales, en tant que nouveaux convertis ils avaient un statut particulier au sein de la noblesse. Rappelons que les sociétés coloniales ibériques se construisirent petit à petit sur la base de catégorisations juridiques mêlant religion et origine<sup>26</sup>. Tout au long de la période coloniale, les droits des *caciques* et *principales*, comme ceux du reste des populations indigènes, étaient déterminés par leur catégorisation comme « *indios* ». Ce statut s'accompagnait d'un ensemble de droits et de devoirs reflétant les conditions de néophytes et de mineurs juridiques que leur prêtaient l'Église et le pouvoir royal.

---

<sup>25</sup> Thierry Saignes, op. cit., 1989.

<sup>26</sup> Osvaldo F. Pardo, *Honor and Personhood in Early Modern Mexico*, University of Michigan Press., Ann Arbor, 2015 ; Irene Silverblatt, *Modern Inquisitions: Peru and the colonial origins of the civilized world*, Duke University Press., Durham, 2004 ; Nancy Van Deusen, *Global Indios. The Indigenous struggle for Justice in the sixteenth-century Spain*, Durham, Duke University Press, 2015 ; Stuart B. Schwartz, *Sugar plantations in the formation of Brazilian society : Bahia, 1550-1835*, Cambridge University Press., Cambridge, New York, 1985.



La définition du statut juridique des populations indigènes dans l'empire hispanique était étroitement liée au devoir d'évangélisation de la couronne. Il évolua donc sous l'influence des discours produits par le clergé sur la « nature » des populations indigènes et leur place dans la chrétienté<sup>27</sup>. Les travaux de Juan Carlos Estenssoro Fuchs et de Juan Cobo Betancourt ont parfaitement montré comment les discours des clercs sur les capacités de raisonnement et les inclinations « naturelles » des populations indigènes des Andes évoluèrent entre les XVIe et XVIIIe siècles, dans le cadre de l'application des réformes tridentines après le troisième concile de Lima (1582-1583)<sup>28</sup>. Ces réflexions, en plus d'influer directement sur les politiques d'évangélisation et d'accommodation du catholicisme dans les Andes, participèrent plus globalement à forger l'image que les autorités coloniales avaient des populations indigènes. Elles jouèrent donc un rôle déterminant dans la création des *indios andinos*.

Dans les Andes, les débats autour des méthodes d'évangélisation dans le cadre du troisième concile de Lima et la littérature jésuite produites à la suite des premières campagnes d'extirpation des années 1610, marquèrent une étape décisive dans la définition des caractéristiques « naturelles » attribuées aux indigènes. Pour Irene Silverblatt la création de l'*indio andino* par les institutions coloniales s'est nourri des discours catégorisant les religions et certaines coutumes andines comme des formes de superstitions et d'idolâtrie<sup>29</sup>. Juan Carlos Estenssoro Fuchs va plus loin. Dans son travail extensif sur l'évolution des politiques d'évangélisation dans les Andes, il démontre d'abord le rôle du clergé dans l'essentialisation de l'*indio andino* comme idolâtre par nature. Mais il illustre aussi la manière dont ces discours se traduisent par la constitution des méthodes pastorales et rituelles nouvelles visant à créer un catholicisme indigène permettant de figer l'altérité des *indios* dans la société coloniale andine<sup>30</sup>.

Le statut d'*indio* s'accompagnait de privilèges particuliers, notamment l'accès à des procédures judiciaires simplifiées, plus rapides et moins coûteuses. Mais il s'accompagnait surtout d'obligations de services au roi, comme le paiement annuel d'un tribut ou la participation à la *mita*. Si la noblesse indigène échappait en partie à ces obligations grâce à ses privilèges, elle subissait elles aussi les limitations juridiques imposées aux *indios*. De fait, pour comprendre l'évolution de la culture politique des *caciques* et *principales* et de leur positionnement comme des élites dans la société coloniale, il est essentiel d'analyser comment ils intégrèrent ces discours sur leur statut dans la chrétienté et leur « nature » en tant qu'*indios andinos*.

Pour comprendre les spécificités de l'évangélisation dans les Andes, plusieurs historiens ont analysés les pratiques d'accommodation mises en place par l'Église andine à travers l'étude des catéchismes, manuels de confession et recueils de sermons en langues indigènes, notamment ceux

---

<sup>27</sup> Kenneth Mills, op. cit., 1997 ; Irene Silverblatt, op. cit., 2004.

<sup>28</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, op. cit., 2003 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, op. cit., 2014.

<sup>29</sup> Irene Silverblatt, op. cit., 2004.

<sup>30</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, op. cit., 2003.

publiés à partir de 1583-1584<sup>31</sup>. De nombreux travaux se sont aussi centrés sur les méthodes répressives de l'Église pour déterminer ce qu'elles reflétaient de leur compréhension des religions et des sociétés indigènes. Ces travaux cherchaient souvent à documenter le « choc » des politiques d'évangélisation sur les populations indigènes souvent dans le but de démêler le « nouveau » et « l'ancien »<sup>32</sup>. Néanmoins, à l'instar des travaux d'histoire sociale et politique sur la noblesse indigène évoqués plus haut, l'historiographie du contact religieux et de l'évangélisation s'est elle aussi très souvent cantonnée à étudier des moments particuliers – les quelques décennies suivant une réforme, les campagnes de répression des différents mouvements millénaristes, les campagnes d'extirpation d'idolâtrie, etc. De fait, elle a longtemps insisté sur la difficulté des clercs et des indigènes à s'accorder sur ce qui constituait une pratique orthodoxe ou sur ce qui ne l'était pas<sup>33</sup>. L'adaptation des pratiques chrétiennes dans le contexte andin était surtout entendue comme le résultat d'incompréhension plus ou moins temporaires entre clercs et indigènes, permettant à certaines pratiques « préhispaniques » de subsister.

L'ouvrage publié par Juan Carlos Estenssoro Fuchs en 2003 a marqué un tournant dans la compréhension de l'évangélisation dans les Andes<sup>34</sup>. En analysant les politiques d'évangélisation de l'Église andine sur le temps long, entre 1530 et 1750, il a souligné la transformation des discours de l'Église sur les *indios andinos* et leurs coutumes. Ce faisant, il a démontré le rôle essentiel des politiques d'évangélisation dans la constitution de normes et de pratiques chrétiennes particulières au contexte andin qui avaient été parfois identifiées par l'historiographie comme le résultat de résistances indigènes. Son travail ne nie pas le rôle des populations indigènes dans la mise en place de ces nouvelles pratiques religieuses. Au contraire, il insiste sur la manière dont les populations natives ont réagi par l'adoption de pratiques hybrides face aux discours et aux différentes politiques d'évangélisation de l'Église andine. Son travail invite donc à ne pas systématiquement considérer le recours à des chants, des musiques, des costumes ou même des références au passé préhispanique comme des formes de résistance indigène ou des malentendus. L'hybridité du catholicisme pratiqué par les populations andines est également le fruit d'une politique consciente de l'Église. La conservation et la réinscription de pratiques ou de notions indigènes dans les rituels et dans les outils pastoraux avait aussi un but éminemment politique : marquer l'altérité des populations indigènes parmi les sujets chrétiens du roi d'Espagne.

Le travail de Juan Carlos Estenssoro Fuchs a démontré deux choses essentielles. D'abord, les politiques d'évangélisation furent conçues pour assigner une nouvelle identité aux populations

---

<sup>31</sup>Monica Barnes, « Catechisms and confesionarios. Distorting mirrors of Andean societies. », *Andean cosmologies through time. Persistence and emergence*, Bloomington, Robert V. H. Diver, Katherine E. Seibold et John H. McDowell, 1992, p. 67-94 ; Alan Durston, *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650.*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007 ; Nicholas Griffiths, op. cit., 1996 ; Tavarez David (ed. ), *Words and Worlds Turned Around. Indigenous Christianities in Colonial Latin America.*, Boulder, University Press of Colorado, 2017.

<sup>32</sup>Pierre Duviols, op. cit., 1971 ; Nicholas Griffiths, op. cit., 1996 ; Sabine McCormack, *Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru.*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

<sup>33</sup> Nicholas Griffiths, op. cit., 1996 ; Kenneth Mills, op. cit., 1997.

<sup>34</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, op. cit., 2003.

indigènes, celles de sujets *indios*, nécessairement néophytes et idolâtres par nature. Ensuite, le « catholicisme indigène » andins s'est construit autour d'une tension fondamentale entre la nécessité de tolérer des pratiques religieuses hybrides et celle de policer les coutumes et les pratiques des populations indigènes. Ce dernier point, permet d'appréhender les enjeux et la difficulté pour les élites indigènes de se positionner face aux discours des autorités coloniales. Pour les *caciques* et *principales*, l'identification comme « *indio* » signifiait accepter les mêmes limitations juridiques et la même altérité que le reste des populations natives alors que leur légitimité dépendait justement de leur capacité à s'en distinguer pour être reconnues comme des intermédiaires incontournables par les populations indigènes et les autorités coloniales.

Les travaux de Gabriela Ramos, publiés quelques années plus tard, complètent les conclusions d'Estenssoro Fuchs en se concentrant plutôt sur la transformation des pratiques religieuses des populations indigènes<sup>35</sup>. En étudiant la transformation des pratiques funéraires et du rapport à la mort, elle met en lumière non seulement les chocs « culturels » liés à la christianisation, mais aussi ses enjeux sociaux et politiques. Elle démontre par exemple les véritables batailles qui se jouèrent autour de la localisation des sépultures des seigneurs et nobles indigènes dans les *pueblos* et paroisses de Lima et Cuzco au cours du XVIe siècle. Le travail de Gabriela Ramos, souligne la nécessité de ne pas considérer l'évangélisation comme déconnectée de problématiques sociales, politiques et économiques. Son travail insiste longuement sur les motivations carriéristes pour expliquer le comportement de certains clercs, ainsi que sur les motivations sociales et politiques des *caciques* et *principales* pour s'approprier certaines pratiques rituelles et funéraires chrétiennes.

Ces deux ouvrages ont beaucoup apporté à l'historiographie andine. D'abord ils attestent de la profonde christianisation des populations indigènes. Ils démontrent aussi que le caractère hybride du christianisme andin résultait à la fois de politiques conscientes de l'Église et des négociations entre populations indigènes et clercs. Dans l'esprit de ces travaux, plusieurs historiens ont réévalué les interactions entre clercs et populations indigènes pour mieux comprendre la diversité des formes de religiosités chrétiennes dans les Andes ainsi que la spécificité du « catholicisme indigènes »<sup>36</sup>. Cependant, ils ont aussi ouvert des questionnements et des perspectives de recherche qui restent encore aujourd'hui insuffisamment explorés.

D'abord, la majorité des études prenant la suite de ces travaux ont renoué avec des approches très localisées dans l'espace ou dans le temps. Or, les apports d'Estenssoro et de Ramos résident aussi dans

---

<sup>35</sup> Gabriela Ramos, *Death and Conversion in the Andes. Lima and Cuzco, 1532-1670*, University of Notre Dame Press., Notre Dame, 2010.

<sup>36</sup> Juan Fernando Cobo Betancourt, op. cit., 2014 ; María Marsilli, « God and Evil in the Gardens of the Andean South », Thèse, Atlanta, Faculty of the Graduate School of Emory University, 2002, 213 p. ; María Marsilli, « "Missing Idolatry: Mid-Colonial Interactions between Parish Priests and Indians in the Colonial Diocese of Arequipa." », *Colonial Latin American Historical Review*, 13, 4 (2004), p. 399-421 ; Frédéric Duchesne, op. cit., 2008 ; Carlos Zanolli, « Entre la coerción, la oportunidad y la salvación. Las cofradías de indios de San Antonio de Humahuaca. Siglos XVII y XVIII. », *Andes*, 19, (2008), p. 345-372 ; John Charles, op. cit., 2010.

leur perspective comparative et diachronique. À ce jour, on trouve encore beaucoup d'études s'intéressant à une période particulière de la chronologie de l'évangélisation proposée par Estenssoro Fuchs. Si quelques ouvrages mettent en regard les XVIe et XVIIe siècles, le XVIIIe siècle reste encore l'un des angles morts de l'historiographie. Le XVIIIe siècle est pourtant marqué par des débats et des campagnes légales importantes, liées à la remise en cause du statut de néophytes attribués aux *indios* par une partie de la noblesse indigène et métisse. Le fait que le XVIIIe siècle soit souvent laissé de côté n'est pas anodin et cela traduit une autre limite de l'historiographie actuelle. En effet, peu de travaux ont cherché à comprendre les effets de la christianisation sur la culture politique des sociétés indigènes.

Les quelques travaux qui se sont intéressés à cette question traitent surtout de la seconde moitié du XVIIIe siècles et des mouvements de révoltes des années 1780. Certains ont souligné la présence de référence aux discours du clergé sur la *policia cristiana* ou sur les besoins spécifiques des *indios andinos* par les élites indigènes de cette période pour justifier leurs plaintes, voire certains soulèvements armés<sup>37</sup>. Toutefois, ils n'interrogent pas vraiment l'origine de ces discours, ni les raisons de leur appropriation par les nobles indigènes et encore moins la temporalité de leur diffusion. De fait, ils ne permettent pas de comprendre comment et pourquoi ces discours deviennent le support de la contestation du système colonial qu'ils avaient pourtant contribué à justifier.

Il nous semble que, pour comprendre ce phénomène, il est essentiel de partir de l'analyse des transformations des arguments utilisés par les élites indigènes entre les années 1540 et 1780. Cela permet d'analyser sur le temps long l'influence des discours de l'Église et des politiques coloniales sur les structures sociales et politiques andines. En effet, l'évangélisation n'implique pas seulement la diffusion de nouvelles croyances et rituels religieux. Elle participe aussi à la construction de nouvelles normes sociales<sup>38</sup>. Ces nouvelles normes transformèrent le comportement des élites indigènes ainsi que la culture politique des populations indigènes. Comprendre ces phénomènes implique d'adopter une approche sociale et politique du fait religieux qui s'inscrit dans la continuité des travaux interrogeant les relations des laïcs avec l'Église.

Il existe une longue historiographie relative à « l'économie du salut » et à l'analyse des pratiques de dons à vocation religieuse des laïcs chrétiens. De nombreux travaux ont souligné les avantages économiques mais aussi politiques que certaines familles pouvaient tirer des donations à des institutions ecclésiastiques, à des fabriques paroissiales ou à des confréries en Europe chrétienne comme dans ses colonies, au-delà des seuls bénéfices spirituels<sup>39</sup>. Bartolomé Clavero a caractérisé le don à vocation

---

<sup>37</sup> Charles Walker, *The Tupac Amaru Rebellion*, The Belknap Press of Harvard University., Cambridge Massachusetts, London, 2014.

<sup>38</sup> Osvaldo F. Pardo, op. cit., 2015.

<sup>39</sup> André Vauchez, *Les Laïcs au Moyen-âge. Pratiques et expériences religieuses*, Cerf., Paris, 1987 ; Angelo Torre, « "Faire communauté": Confréries et localités dans une vallée du piémont (XVIIe-XVIIIe). », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 62e année, 1 (2007), p. 101-135 ; Natalia Muchnik, « La charité matricielle. Marranes d'Espagne et de France aux XVIe-XVIIIe. », *Archives des sciences sociales des religions*, 162, (2013), p. 144-160 ; Barbara B. Diefendorf, *From Penitence to Charity : Pious Women and the Catholic Reformation in Paris*, Oxford, Oxford

religieuse comme une forme d'*antidora*, c'est-à-dire comme un présent rétribuant un bienfait et insister sur les relations d'échanges qui le caractérisent<sup>40</sup>. Pour aller plus loin et insister davantage sur la perspective des laïcs, plusieurs historiens du fait religieux ont récemment proposé d'envisager ces pratiques comme des formes d'investissement dans le sacré<sup>41</sup>. La notion d'investissement suggère que l'action de donner est directement motivée par la prévision des bienfaits. Elle invite donc à interroger les motivations du don, qu'elles soient spirituelles, économiques, politiques ou sociales pour expliquer les pratiques des laïcs. Par extension, elle encourage à reconsidérer le rôle de ces populations dans l'évolution des pratiques chrétiennes et de l'institution ecclésiastique.

La réflexion en termes d'investissement dans le sacré est très utile quand on s'intéresse aux relations entre la noblesse et l'Église. Dans les sociétés chrétiennes occidentales les donations à vocation religieuse étaient un aspect essentiel de l'*éthos* nobiliaire<sup>42</sup>. Dans le cadre de la monarchie hispanique, embrassant la réforme catholique et promulguant les conclusions du concile de Trente au rang de lois du royaume de Castille dès 1566, la démonstration de la dévotion chrétienne et de la recherche du salut à travers la pratique des œuvres, était également un moyen pour la noblesse de témoigner son soutien à la politique royale. En outre, le patronage d'œuvres ou la pratique de la charité permettaient à la noblesse hispanique de performer les qualités attendues d'un seigneur chrétien<sup>43</sup>. Les activités de patronage, les fondations pieuses et les œuvres de bienfaisance participaient à l'honneur (*honra*) d'une personne et donc au crédit (*fama*) qui lui était accordé dans la société<sup>44</sup>.

Ces pratiques et ces comportements se diffusèrent dans les colonies américaines. D'abord par l'intermédiaire des conquistadors et des *encomenderos*, soucieux d'obtenir une reconnaissance similaire à celle de la noblesse castillane<sup>45</sup>. Puis, elles se généralisèrent avec l'arrivée des officiers de la couronne et de la noblesse ibérique. Les *caciques* et *principales* se les approprièrent par imitation des élites

---

University Press, 2004 ; Kathryn Burns, *Colonial habits: convents and the spiritual economy of Cuzco, Peru.*, Duke University Press., Durham, 1999 ; Ariane Boltanski et Marie Lucie Copete, *L'Église des laïcs. Le sacré en partage (XVIe-XXe).*, Casa de Velázquez., Madrid, 2021.

<sup>40</sup> Bartolomé Clavero, *La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne.*, Albin Michel., Paris, 1996.

<sup>41</sup> Roberto Di Stefano et Aliocha Maldavsky (dir. ), *Invertir en lo sagrado. Salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX).*, EdUNLPam., La Pampa, 2018 ; Aliocha Maldavsky, *Entre Salut et statut. Encomenderos et restitution. Du combat pour la foi à la construction d'un espace chrétien dans les Andes au XVIe siècle.*, Université Lyon III, Jean Moulin, 2016, 314 p. ; Aliocha Maldavsky, « Financiar la cristiandad hispanoamericana. Inversiones laicas en las instituciones religiosas en los Andes (s. XVI y XVII). », *Revista Vínculos de Historia*, 8 (2019), p. 114-133.

<sup>42</sup> Ariane Boltanski, « Des fondations pieuses de nobles français dans la deuxième moitié du XVIe siècle. Défense de l'orthodoxie et territoire. », *Le Salut par les armes. Noblesse et défense de l'orthodoxie, XIIIe-XVIIe.*, Rennes, 2011, p. 251-264 ; Aliocha Maldavsky, op. cit., 2016.

<sup>43</sup> Ariane Boltanski, op. cit., 2011 ; Barbara B. Diefendorf, op. cit., 2004 ; Aliocha Maldavsky, op. cit., 2016.

<sup>44</sup> María Elena Martínez, *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico.*, Stanford University Press., Stanford, 2008 ; Anne Valérie Solignat, « Les ancêtres au temps de la Ligue. Entre défense de la foi et manifeste politique (France, XVIe-XVIIe siècles) », Ariane Boltanski et Marie Lucie Copete, éd., *L'Église des Laïcs. Le sacré en partage (XVIe-XXe siècles).*, Madrid, 2021, p. 193-210 ; Antoine Rouillet, « La fabrique sociale de la vocation. Les Sotomayor et les franciscains au XVIe siècle. », Ariane Boltanski et Marie Lucie Copete, éd., *L'Église des Laïcs. Le sacré en partage (XVIe-XXe siècle).*, Madrid, 2021, p. 91-104.

<sup>45</sup> Aliocha Maldavsky, op. cit., 2016.

ibériques et sous les encouragements de l'Église<sup>46</sup>. Toutefois, l'imitation des colons espagnols n'explique pas à elle seule l'appropriation rapide de certaines pratiques d'investissement dans le sacré par la noblesse andine. Le patronage d'institutions religieuses, l'investissement dans les fêtes chrétiennes et les pratiques de charité pouvaient également faire écho à certaines pratiques de légitimation des seigneurs préhispaniques, notamment celles liées à la performance de la prodigalité<sup>47</sup>. C'est pourquoi il nous a paru essentiel d'étudier la manière dont les *caciques* et *principales* coloniaux utilisèrent l'investissement dans le sacré pour établir leur légitimité et maintenir leur autorité sur les groupes indigènes et leurs ressources à l'époque coloniale. Pour ce faire, il faut questionner les similitudes entre les pratiques d'investissement dans le sacré préhispaniques et chrétiennes afin de mieux comprendre l'évolution des formes d'investissement favorisées par la noblesse indigène.

## Noblesse indigène et culture juridique coloniale

Interroger l'évolution des arguments et des pratiques que les *caciques* et *principales* mobilisaient pour être identifiés comme des élites chrétiennes face aux représentants de l'Église et du roi est un bon moyen d'étudier ces questions. En effet, les archives des institutions royales, vice-royales, ecclésiastiques ou notariales conservent de très nombreux documents juridiques et judiciaires dans lesquels différents profils de *caciques* et *principales* andins revendiquent ou défendent leur réputation en tant qu'élites chrétiennes.

Les traces documentaires des procédures en justice sont des sources classiques de l'histoire coloniale<sup>48</sup>. Plusieurs travaux ont souligné le fonctionnement bureaucratique du pouvoir monarchique mais aussi le rôle de la pratique judiciaire dans l'affirmation de l'autorité du roi<sup>49</sup>. Les *caciques* et *principales* andins eurent très tôt recours à ces procédures pour faire reconnaître par les institutions royales leurs droits et leurs privilèges, mais aussi ceux des groupes qu'ils administraient. L'intermédiation judiciaire est un véritable enjeu de pouvoir pour les *caciques* et *principales* tout au long de la période coloniale. Elle leur permettait de justifier leur utilité auprès des autorités royales tout

---

<sup>46</sup> Jean Jacques Decoster, *Incas e indios cristianos. Elites indígenas identidades cristianas en los Andes coloniales.*, Centro de estudios regionales andinos « Bartolome de las Casas », Cuzco, 2002 ; Lisa Voigt, *Spectacular wealth : the festivals of colonial South American mining towns.*, University of Texas Press., Austin, 2016 ; Carolyn Dean, *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco.*, Duke University Press., Durham, 1999 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, op. cit., 2014 ; Gabriela Ramos, op. cit., 2010.

<sup>47</sup> Ariel Jorge Morrone, op. cit., 2010.

<sup>48</sup> Ces documents ont été particulièrement sollicités dans le cadre des études ibériques, à la suite des travaux de Richard Kagan, *Lawsuits and Litigants in Castille, 1500-1700*, 1981.

<sup>49</sup> Brian P. Owensby, *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico.*, Stanford, Stanford University Press, 2011 ; Brian Owensby, « Pacto entre Rey lejano y súbditos indígenas. Justicia, Legalidad y Política en Nueva España, siglo XVII », *Historia Mexicana*, 61, 1 (2011), p. 59-106 ; Ruiz Ibañez José Javier et Gaetano Sabatini, op. cit., 2009 ; José Javier Ruiz Ibañez, « Les acteurs de l'hégémonie hispanique, de monde à la péninsule ibérique. », *Annales.Histoire, Sciences sociales*, 69e année (4), (2014), p. 927-954 ; Robert Folger, *Writing as Poaching. Interpellation and Self-Fashioning in colonial Relaciones de méritos y servicios*, Leiden, Koninklijke Brill ND, 2011 ; Roberto Gonzalez Echevarria, *Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 ; Annick Lempérière, *Entre Dieu et le Roi, la République. Mexico, XVIe-XIXe siècles*, Paris, Les Belles lettres, 2004.

en s'impliquant dans la gestion des ressources indigènes et en perpétuant une forme de réciprocité avec les populations qu'ils administraient<sup>50</sup>.

Par conséquent, les *caciques* et *principales* intégrèrent rapidement qu'en tant que nobles, ils pouvaient aussi prétendre à la justice distributive du roi et contourner la juridiction des *corregidores* en se rendant directement devant les tribunaux des audiencias royales<sup>51</sup>. Ils utilisèrent très tôt les procédures visant à obtenir une reconnaissance de noblesse ou des grâces royales, comme les *informaciones* ou *probanzas des méritos et d'oficio y partes*. Ils usèrent aussi très souvent des *memoriales*, des procédures rapides enregistrées par les tribunaux d'audiencias permettant d'obtenir un jugement sur seul dépôt de plainte dans des affaires touchant à un problème de gouvernement. En outre, les *caciques* et *principales* étaient souvent en première ligne dans les conflits entre populations indigènes et colons. Ils se familiarisèrent donc rapidement avec les autres administrations et cours de justice coloniales et notamment avec la possibilité de recourir aux tribunaux ecclésiastiques pour défendre leurs administrés au nom de leur catégorisation comme *personae miserabiles*. Les officines des notaires devinrent aussi des espaces régulièrement fréquentés par les *caciques* et *principales* qui venaient y réaliser toute sorte de contrats, établir les preuves juridiques de leurs droits et chercher conseil lors de la préparation de leurs démarches en justice<sup>52</sup>.

Dans l'historiographie de la justice et de la pratique du droit, il existe encore très peu de dialogues entre spécialistes des juridictions civiles<sup>53</sup> et ecclésiastiques<sup>54</sup>. Nous abondons dans le sens de Mariam

---

<sup>50</sup>Judith Francis Zeitlin et Lillian Thomas, « « Spanish Justice and the Indian Cacique : Disjunctive Political Systems in Sixteenth-Century Tehuantepec » », *Ethnohistory*, 3, 39 (1992), p. 285-315 ; Renzo Honores, « « La asistencia jurídica privada a los señores indígenas ante la real audiencia de Lima. 1522-1570 » », <http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2003/HonoresRenzo.pdf>, 2003 ; José C. de la Puente Luna, « That which Belongs to All: Khipus, Community, and Indigenous Legal Activism in the Early Colonial Andes. », *The Americas*, 72, 1 (2015), p. 19-54.

<sup>51</sup>Judith Francis Zeitlin et Lillian Thomas, op. cit., 1992 ; Renzo Honores, op. cit., 2003.

<sup>52</sup>Aude Argouse, « Je le dis pour mémoire ». Testaments d'Indiens, lieux d'une justice ordinaire. Cajamarca, Pérou, XVIIe siècle, Paris, Les Indes Savantes, 2016 ; Aude Argouse, « « ¿Son todos caciques? Curacas, principales e indios urbanos en Cajamarca (siglo XVII) » », *Bulletin de l'IFEA*, 1, 37 (2008), p. 163-184 ; Kathryn Burns, *Into the Archive. Writing and Power in Colonial Peru.*, Durham, Duke University Press, 2010 ; Karen Graubart, *With our Labor and Sweat. Indigenous Women and the Formation of Colonial Society in Peru, 1550-1700*, Stanford University Press., Stanford, 2007 ; Karoline Noack, « Caciques, escribanos y las construcciones de Historias. Cajamarca, Perú, siglo XVI. », *Elites indígenas en los Andes.*, Quito, David Cahill et Blanca Tovías, 2003.

<sup>53</sup>Sur les juridictions civiles : Karen Graubart, « Shifting landscape. Heterogeneous conceptions of land use and tenure in the Lima Valley. », *Colonial Latin American Review*, 26, 1 (2017), p. 62-84 ; Tamar Herzog, *Rendre la Justice à Quito. 1650-1750*, L'Harmattan., Paris, 2001 ; Brian P. Owensby, op. cit., 2011 ; José C. de la Puente Luna et Renzo Honores, « Guardianes de la real justicia: alcaldes de indios, costumbre y justicia local en Huarochirí colonial. », *Historica*, XL, 2 (2016), p. 11-47 ; Renzo Honores, « Lima: A Legal City in the Early Colonial Andes (1538-1600). », *A Companion to Early Modern Lima*, Leyde, Emily Engel, 2019, pp. 127-145.

<sup>54</sup>Thomas Duve, « Derecho canónico y la alteridad indígena: los indios como neófitos », *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena.*, Wulf Oesterreicher et Roland Schmidt-Riese (eds.), 2010, p. 73-93 ; Josef M. Barnadas, « Extirpación de Idolatrias en Charcas : Legislación y acción de la iglesia (1622-1634) », *Anuario de estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, 10, (2004), p. 79-118 ; Pierre Duviols, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrias y hechicerías Cajatambo, siglo XVII.*, Centro de Estudios Rurales Andinos « Bartolomé de las Casas », Cuzco, 1986 ; Antonio Acosta, « Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el arzobispado de Lima, 1600-1620. », *Jahrbuch fur Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 19 (1982), p. 69-109 ; Jorge E. Traslosheros,

Moriconi et María Elena Barral lorsqu'elles affirment que ces frontières institutionnelles ne sont pas toujours pertinentes lorsque l'on se penche sur les sources et surtout sur les pratiques judiciaires des populations indigènes dans les Andes<sup>55</sup>. Les juridictions royales et ecclésiastiques étaient souvent amenées à collaborer et entraient parfois en compétition dans la gestion des conflits entre communautés indigènes et colons espagnols. Il est d'ailleurs souvent difficile de distinguer nettement entre les compétences des juridictions ecclésiastiques et celles des institutions royales, notamment dans les affaires dénonçant l'accaparement de ressources ou la violence des *corregidores* et des curés. Les archives suggèrent d'ailleurs que les *caciques* et *principales* avaient conscience de cette situation et jouaient des rivalités entre les officiers et les prélats en multipliant les procédures. En outre, les travaux d'Oswaldo Pardo par exemple, ont souligné le rôle primordial des curés et des vicaires dans la familiarisation des populations indigènes avec leurs droits, mais aussi avec la culture juridique hispanique<sup>56</sup>. Il nous paraît donc essentiel de traiter conjointement les témoignages enregistrés dans des procédures produites par des institutions royales et ecclésiastiques. Cela permet d'examiner les points communs et les différences dans les formes d'identification des *caciques* et *principales* comme des élites et donc de questionner la variabilité des attentes des acteurs du pouvoir colonial.

Nous avons opté pour les territoires dépendants des audiences royales de Lima et La Plata, correspondant à peu près aux archevêchés de Lima et diocèse de la Plata. La cohésion de cet ensemble territorial repose d'abord sur la dépendance des institutions royales et ecclésiastiques de La Plata vis-à-vis de Lima. Cependant, de nombreux travaux ont insisté sur la différence des politiques diocésaines dans ces deux espaces, notamment en ce qui concerne la lutte contre l'idolâtrie. Il nous a donc semblé que la confrontation de ces deux espaces était un bon moyen d'évaluer le poids des politiques ecclésiastiques dans la manière dont les populations indigènes comprennent l'orthodoxie et plus généralement, la religion chrétienne. En outre, les frontières juridictionnelles souvent utilisées dans l'historiographie pour délimiter des corpus documentaires, étaient très souvent remises en question par la mobilité géographique de certains *caciques* et *principales*. Certains n'hésitaient pas à parcourir des centaines, voire des milliers de kilomètres pour diversifier les procédures. La frontière entre les deux audiences et archevêchés n'empêchait pas la noblesse indigène d'aller et venir devant différentes juridictions royales ou ecclésiastiques. Par exemple, les élites de Cuzco se rendaient beaucoup plus souvent devant les autorités de la Paz ou de la Plata que devant celles de Lima. Nous avons donc constitué notre corpus documentaire en suivant la mobilité géographique et juridique des *caciques* et *principales*. C'est pourquoi il rassemble des documents produits par différentes institutions royales et

---

« Los indios, la inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso. 1571-1750. », *Los indios ante los foros de Justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal.*, México, Traslósheros Jorge E. et Ana de Zaballa (coord.), 2010, p. 47-74.

<sup>55</sup>María Elena Barral et Miriam Moriconi, « Los otros jueces: vicarios eclesiásticos en las parroquias de la diócesis de Buenos Aires durante el periodo colonial. », *Justicias, agentes y jurisdicciones de la Monarquía Hispánica a los Estados Nacionales (España y América, siglos XVI- XIX).*, Madrid, Caselli Elisa (coord.), 2016.

<sup>56</sup>Oswaldo F. Pardo, op. cit., 2015 ; María Elena Barral et Miriam Moriconi, op. cit., 2016.



ecclésiastiques -plus souvent utilisées par la noblesse indigène- dans des territoires variés dépendant des audiences royales de Lima et La Plata.

Dans le cadre des démarches en justice, les *caciques* et *principales* étaient directement confrontés aux catégories juridiques que les autorités coloniales utilisaient pour les désigner et les catégoriser parmi les sujets de la monarchie catholique espagnole<sup>57</sup>. Ce sont donc des espaces où les populations natives des territoires colonisés apprenaient à agir comme des sujets du roi d'Espagne, mais aussi comme des *indios cristianos*, comme l'a parfaitement démontré le travail de Yanna Yannakakis sur le Mexique<sup>58</sup>. Son travail pose donc de nombreuses questions essentielles pour comprendre la construction et l'évolution de la culture politique des élites indigènes et il a donc profondément nourri notre réflexion. On ne trouve malheureusement pas de travaux similaires pour les Andes.

### Etudier les stratégies argumentatives des *caciques* et *principales* en justice

Dans leurs démarches en justice, les *caciques* et *principales* mettaient en scène leur vie et leur comportement à travers des stratégies argumentatives visant à persuader les autorités coloniales auxquelles ils s'adressaient. Les arguments qu'ils utilisaient nous permettent alors d'observer l'évolution de leur compréhension de la culture juridique et religieuse chrétienne et hispanique. La lecture diachronique de ces sources nous offre de précieuses informations sur la manière dont les nobles indigènes s'approprient les discours des autorités royales et de l'Église sur l'*indio andino*. De surcroît, elle nous permet d'observer l'évolution des critères qu'ils valorisaient pour être identifiés comme des élites dans la société coloniale.

Plusieurs fois dans son ouvrage, Juan Estenssoro Fuchs a examiné la manière dont différents acteurs indigènes avaient réagi face aux discours de l'Église leur assignant une identité « naturelle » d'idolâtres. Il s'est notamment penché sur le cas de don Cristóbal Choquecaxa, fils de *cacique* déchu de ses droits et surtout l'un des auteurs qui aurait participé à la rédaction du Manuscrit de Huarochiri sous l'influence de son curé, Francisco de Avila<sup>59</sup>. Il a également analysé le cas de Nicolás Ayllón, noble indigène de la région de Chiclayo et les tentatives pour le faire canoniser<sup>60</sup>. Ce faisant, l'historien a mis en évidence la manière dont les discours du clergé andin sur la nature idolâtre des indigènes impactèrent la relation au passé et aux ancêtres des populations indigènes, mais aussi leur identification comme des sujets chrétiens. En s'identifiant comme *indios cristianos*, les populations indigènes s'approprient les discours véhiculés par l'Église, mais les réinterprètent à travers leur propre expérience de l'évangélisation et du

---

<sup>57</sup> Brian P. Owensby, *op. cit.*, 2011 ; Woodrow W. Borah, *Justice by insurance: the general Indian court of colonial Mexico and the legal aides of the half-real.*, Berkeley, University of California Press, 1983 ; Yanna Yannakakis, *The Art of Being In-between. Native Intermediaries, Indian Identity and Local Rule in Colonial Oaxaca [Format Kindle-ebook].*, Duke University Press., Durham, 2008.

<sup>58</sup> Yanna Yannakakis, *op. cit.*, 2008. Sur cette question voir aussi Irene Silverblatt, *op. cit.*, 2004 ; Brian P. Owensby, *op. cit.*, 2011.

<sup>59</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003, p. 316-332.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 468-492.

système colonial. Bien que Juan Carlos Estenssoro Fuchs ne s'intéresse pas directement au *caciques* et *principales* andins, ses conclusions ont servi de point de départ à notre réflexion.

La christianisation du rapport des populations indigènes à leur propre identité et à leur passé est une piste essentielle pour comprendre l'évolution du comportement et de la légitimité des *caciques* et *principales*. L'évangélisation et la christianisation des sociétés indigènes n'entraînèrent pas seulement une limitation de l'autorité de leurs élites seigneuriales. L'introduction de la religion chrétienne et des nouvelles normes sociales et juridiques accompagnant la vie en *policia cristiana* menaçaient aussi directement leur légitimité à représenter et gouverner les *ayllus*. En effet, la légitimité des seigneurs préhispaniques reposait en grande partie sur la perpétuation et la mobilisation dans un cadre rituel de la mémoire mythologique et ancestrale. A priori donc, la christianisation des croyances, des pratiques rituelles mais aussi des espaces publics et des sociabilités dans les groupes indigènes savaient une grande partie des bases de la légitimité des « seigneurs » andins. Pourtant, l'historiographie de ces vingt dernières années a largement démontré que la christianisation des sociétés et des formes d'identification indigènes ne s'accompagne pas de la destruction totale des coutumes andines, mais permet aussi des phénomènes de reformulation voir de revitalisation. De fait, elle offre aussi de nouveaux outils de distinction sociale et même de gouvernement aux *caciques* et *principales*.

Si certains travaux ont parfois fait le lien entre investissement dans le sacré et évolution des pratiques de légitimation de la noblesse andine dans les groupes qu'ils représentaient ou les paroisses qu'ils fréquentaient<sup>61</sup>, peu ont cherché à examiner le rôle qu'ils attribuaient à ces pratiques dans leur identification comme des élites chrétiennes. Nous manquons aujourd'hui d'une réflexion à plus large échelle temporelle et géographique. En outre, en se concentrant surtout sur les pratiques des *caciques* et *principales*, l'historiographie s'est un peu éloigné des réflexions initiées par Estenssoro Fuchs sur la christianisation des discours des populations indigènes et sur les formes de leur identification en tant que sujets de la monarchie catholique. Il nous semble pourtant que pour mesurer l'impact du christianisme sur la culture politique des élites indigènes, la seule analyse des leurs discours ou de leurs pratiques sont insuffisantes. Il est nécessaire d'articuler ces deux approches.

A ce jour, seule une poignée de travaux s'est concentrée sur l'analyse des discours produits par différents profils d'élites indigènes. Toutefois, ces derniers se sont surtout intéressés à des profils d'élites indigènes et métisses lettrées<sup>62</sup> comme Inca Garcilaso de la Vega, Felipe Guaman Poma de

---

<sup>61</sup> Isabel Zalla et Gabriela Caretta, « “Benditos ancestros”: Comunidad, poder y cofradía en Humahuaca en el siglo XVIII. », *Boletín Americanista*, año LXI,1, n. 62 (2010), p. 51-72 ; Ariel Morrone, « Estrategias estatales y liderazgo étnico en el corregimiento de Pacajes (1538-1620). », *Aportes multidisciplinarios al estudio de los colectivos étnicos Surandinos. Qaraqara-Charka Reflexiones a tres años después.*, Ana María Presta (ed.), Lima, 2013 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, « Los caciques muisca y el patrocinio de lo sagrado en el Nuevo Reino de Granada. », Roberto Di Stefano et Aliocha Maldavsky (dir.), *Invertir en lo sagrado : salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX)*, La Pampa, 2018.

<sup>62</sup> John Charles, *op. cit.*, 2010 ; Alcira Dueñas, *op. cit.*, 2010 ; Rolena Adorno, *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru.*, Austin, University of Texas Press, 2000 ; Gonzalo Lamana, *Cómo piensan los*

Ayala, le clerc Juan Nuñez Vela ou encore le religieux Calixto de San José Túpac Inca. Ces documents en particulier ont retenu le plus d'attention car leurs auteurs sont facilement identifiables -même si leurs identités ont pu soulever des débats- et qu'ils ont longtemps été décrits comme des témoignages relativement directs de leur pensée individuelle<sup>63</sup>. Certains travaux, comme ceux d'Alcira Dueñas ont eu le mérite d'analyser une partie de ces textes dans une perspective intertextuelle mais surtout, de les confronter aux discours produits par les élites coloniales espagnoles<sup>64</sup>. Reste que les sources qu'elle utilise font plutôt figure d'exception au sein de la documentation andine, par leur forme et leur contenu mais aussi en raison du profil de leurs auteurs. Il nous semble donc difficile de partir de l'analyse de ces seuls textes pour tirer des conclusions sur la culture religieuse et politique de l'ensemble des élites andines, ou même de celle des *caciques* et *principales*, comme le proposait l'historienne.

Pour compléter ces travaux il est essentiel d'associer l'analyse des discours tenus par les *caciques* et *principales* sur leur religiosité et leur statut de sujets chrétiens proposée par Estenssoro Fuchs, à celle des pratiques chrétiennes qu'ils adoptèrent, suivie par de nombreux historiens depuis Ramos. Ces deux perspectives sont complémentaires pour comprendre l'évolution du comportement de la noblesse indigène. A travers la comparaison de leurs démarches en justice et de leurs pratiques de la religion chrétienne, nous proposons d'examiner comment les normes de l'identification comme des élites indigènes et chrétiennes des *caciques* et *principales* évoluèrent entre le XVIe et le XVIIIe siècle. Nous analyserons les arguments, les motifs rhétoriques et les outils qu'ils utilisèrent dans le cadre de leurs démarches en justice. Puis nous comparerons ces discours à la manière dont ils s'investissaient et se positionnaient en tant qu'élites à l'échelle des paroisses.

Pour documenter la manière dont les *caciques* et *principales* s'identifiaient en tant que chrétiens nous avons réuni un corpus de 355 documents. L'essentiel de ce corpus est constitué de procédures juridiques, judiciaires ou notariales (voir tableau 1 ci-dessous). Ces procédures peuvent donc être qualifiées comme des démarches en justice, c'est-à-dire dont la finalité était de produire des documents à valeur juridique pour établir ou rétablir une situation perçue comme juste par les *caciques* et *principales*. Puisque notre objectif est de comparer la manière dont les élites indigènes mettaient en scène leur dévotion et leurs actions pour être identifiés comme chrétiens, nous avons également cherché des documents attestant de la réalité concrète de leurs pratiques religieuses. Nous avons donc réuni différents testaments et actes notariés réalisés devant des notaires de Lima, Cuzco et la Plata relatifs à des donations à vocation religieuses, des fondations pieuses. Nous avons également pu trouver certains

---

“indios”. *Los intelectuales andinos coloniales y la cuestión del racismo.*, Fondo editorial de la PUCP., Lima, 2022.

<sup>63</sup>Pour une critique de ces approches voir Rolena Adorno, « El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. », *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 14, 28 (1988), p. 55-68 ; Rolena Adorno, « Reconsidering Colonial Discourse for the 16th and 17th Spanish America. », *Latin American Research Review*, 28, 3 (1993), p. 135-145 ; Walter D. Mignolo, « Colonial and Postcolonial Discourse : Cultural Critique or Academic Colonialism ? », *Latin American Research Review*, 28, 3 (1993), p. 120-134.

<sup>64</sup> Alcira Dueñas, *op. cit.*, 2010.

des *caciques* et *principales* étudiés dans quelques registres paroissiaux, livres de comptes de fabriques et de confréries. Ces documents permettent d'avoir une idée plus précise de la « réalité » des pratiques religieuses de la noblesse indigène. En les confrontant avec les arguments utilisés dans les procédures en justice, on éclaire des choix argumentatifs qui nous informent directement sur les actes et les comportements que les nobles andins valorisaient pour être identifiés comme des élites chrétiennes dans leurs interactions avec les autorités royales et ecclésiastiques.

Centres d'archives	Procès	Procédures juridiques de reconnaissances de mérites ou de droits	Visites administratives, pastorales	Visites et procès d'extirpation	Documents notariés	Documents de la pratique religieuse (livres de fabrique, livres de confréries)	Textes législatifs, rapports, édits	TOTAL
AGI	18	39	1	1	0	0	4	
AGN	14				72			
AAL	22			11		4	2	
AAC	9			1	5	3		
ARC	4	10						
ABNB	71	3			30			
AAS	12		16			6		
	150	52	17	13	107	13	6	358

Tableau 1. Composition du corpus documentaire

La perspective diachronique est nécessaire pour repenser la chronologie et surtout les moments de ruptures identifiés par une historiographie très fragmentée. Nous avons donc assemblé des documents datant des années 1540 à 1780. Ces bornes chronologiques permettent d'abord d'examiner comment les populations indigènes s'identifiaient en tant qu'élites *indias* et chrétiennes avant l'homogénéisation des attentes du clergé et leur catégorisation comme néophytes éternels. Ces phénomènes interviennent dans le cadre des réformes visant à adapter la réforme tridentine dans les Andes à la suite du troisième concile de Lima (1582-1583) et du premier synode de La Plata (1619). Nous souhaitons également intégrer le XVIIIe siècle à notre étude, afin d'examiner dans quelle mesure les discours sur l'idolâtrie et la nature superstitieuse des populations andines impactèrent réellement les pratiques de légitimation des *caciques* et *principales*. En effet, les discours tenus au XVIIIe siècle ne font presque plus référence à la question de l'idolâtrie et remettent souvent en cause la catégorisation des indigènes comme néophytes. Intégrer les documents de cette période offrait donc la possibilité de réfléchir aux facteurs qui expliquent la disparition progressive de la référence à l'idolâtrie ou à la défense de l'orthodoxie coloniale dans les

démarches en justice des *caciques* et *principales* andins, mais surtout d'examiner les arguments qui les remplacent.

Cette étude s'arrête à la veille des révoltes des années 1780. En effet, entre les années 1720 et 1780 les discours des *caciques* et *principales* produits dans les territoires rattachés aux audiences de Lima et La Plata emploient des arguments similaires pour justifier l'identification des plaignants non seulement comme des chrétiens mais aussi comme des élites. Bien qu'on puisse déjà relever une diversification des comportements et des critères de légitimité au sein de la noblesse andine, on trouve encore de nombreux points communs dans la manière dont les *caciques* et *principales* cherchent à établir leur légitimité face aux autorités coloniales et aux groupes indigènes qu'ils administraient. Après les révoltes des années 1780, la situation de la noblesse indigène se complexifie. D'abord, l'implication de certains nobles et *caciques* dans les révoltes sert de justification à de nouvelles réformes réduisant considérablement leurs fonctions politiques<sup>65</sup>. En outre, la répression des mouvements de révoltes des années 1780 durcit les conditions de reconnaissance de noblesse<sup>66</sup>. De fait, les profils, les fonctions et pouvoirs, le statut social mais aussi la culture politique de la noblesse indigène évolue rapidement et radicalement dans les dernières décennies du XVIIIe siècle. Les discours tenus lors de démarches en justice sont alors originaux. C'est pourquoi notre travail s'arrête aux révoltes de 1781-1782<sup>67</sup>.

Avant de présenter quelques éléments de méthodes essentiel pour comprendre notre travail, il nous faut expliquer l'état et les limites de notre corpus documentaire. L'épidémie de Covid-19 a considérablement ralenti la collecte de documents sur les pratiques religieuses des *caciques* et *principales* de notre corpus. Nous avons dû annuler une mission de six mois qui aurait dû nous permettre de retourner dans les archives archiépiscopales de Lima et épiscopales de Cuzco. Il nous était impossible de déléguer ces recherches ou de les réaliser à distance, car ce travail supposait de longues et minutieuses recherches pour retracer les noms des différents nobles dont nous avons rassemblés les démarches en justice. En outre, si nous avons eu le temps de bien explorer les archives notariales de Lima et Sucre, nous avons manqué de temps dans celles de Cuzco. Notre corpus documentaire contient donc nécessairement un certain nombre de limites. D'abord, nous n'avons pas pu comparer autant que nous l'aurions voulu les testaments produits à Lima et Cuzco avec ceux de la Plata. Ce travail nous semble pourtant prometteur et offre des perspectives de travail intéressantes pour compléter les conclusions des Gabriela Ramos sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir dans ce travail. Le manque de temps dans les archives archiépiscopales de Lima et dans les collections de l'évêché de Cuzco nous ont également poussé à renoncer à certaines thématiques de travail comme la question de la différence des pratiques d'investissement dans le sacré en fonction du genre, ou la question de l'évolution du budget

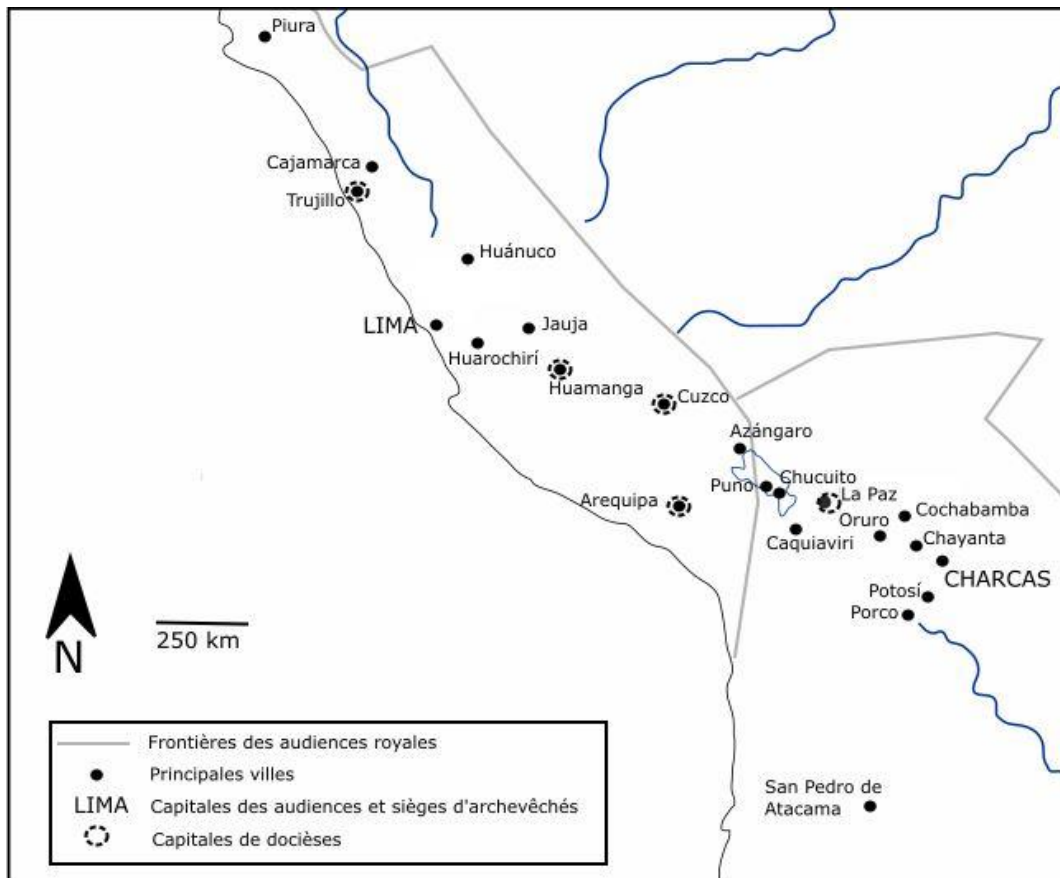
---

<sup>65</sup> Scarlett O'Phelan Godoy, *op. cit.*, 1997.

<sup>66</sup> David Cahill, « Nobleza, identidad y rebelión: Los incas nobles del Cuzco frente a Túpac Amaru. 1778-1782. », *Histórica*, 27, 1 (2003), p. 9-49 ; David T. Garrett, *op. cit.*, 2005.

<sup>67</sup> Nous avons sélectionné quelques dossiers juridiques dont la date de fin de jugement est postérieure à 1782. Ces exceptions sont des ensembles de documents, contenant des procédures engagées dans les années 1770 ou 1780.

moyen que différents profils de nobles indigènes réservaient à leurs activités d’investissement dans le sacré.



Carte 2. Organisation administrative et principales villes des territoires couverts par cette étude.  
E. Guyau

La nature de notre corpus principal nécessite de nous attarder enfin sur quelques remarques méthodologiques. Les documents constituant notre corpus ont été produits dans le cadre d’institutions coloniales qui utilisaient majoritairement le castillan. Les populations indigènes devaient donc souvent avoir recours à des traducteurs et des interprètes pour témoigner devant les différentes cours de justice, les administrations et les cabinets de notaires. Contrairement aux territoires de Nouvelle-Espagne, on trouve en effet très peu de documents en quechua (encore moins en aymara) parmi les procédures en justice andines<sup>68</sup>. De surcroît, pour réaliser leurs démarches les populations indigènes avaient la possibilité d’être représentées par des officiers spécialisés appelés *protectores* et *procuradores de indios*. L’intervention d’interprètes, de traducteurs ou même d’intermédiaires légaux assistant les indigènes dans la préparation puis lors de la réalisation d’une procédure, n’est pas toujours indiquée. Les travaux

<sup>68</sup> Pourtant le quechua était tout à fait accepté dans un cadre administratif. César Itier, « Lengua género y comunicación escrita: cinco cartas en quecha de Cotahuasi 1616. », *Revista Andina*, 9, 1 (1991), p. 65-107 ; César Itier, « “La tradición oral quechua antigua en los procesos de idolatría de Cajatambo.” », *Boletín del IFEA*, 21, 3, p. 1009-1051 ; Alan Durston, « Native-Language Literacy in Colonial Peru: The Question of Mundane Quechua Writing Revisited. », *Hispanic American Historical Review*, 88 (1), (2008), p. 41-70.

de Tamar Herzog et Kathryn Burns ont bien démontrés que les tribunaux et les cabinets de notaires étaient des espaces publics, dans lesquels les plaignants se rendaient rarement seuls<sup>69</sup>. La principale difficulté de notre travail a été de ne pas surinterpréter le rôle des *caciques* et *principales* en tant qu'auteurs dans les déclarations enregistrés en justice.

Les démarches en justice doivent être envisagées comme des formes d'« écritures publiques de soi ». Cette expression empruntée aux travaux d'Aude Argouse<sup>70</sup>, rend parfaitement compte de la nature complexe des discours qui y sont conservés, mêlant éléments biographiques, normalisation juridique et stratégies argumentatives préparées en amont dans le but de persuader<sup>71</sup>. Toute procédure en justice implique nécessairement une performance de la part des individus en tant que « sujets » des autorités devant lesquelles ils se présentent. A l'époque moderne et dans le culture juridique coloniale de l'empire espagnol cette performance vise à justifier une requête mais surtout à établir la *fama* (crédit) des individus<sup>72</sup>. Elle repose donc sur la démonstration des honneurs accumulés par une personne et son lignage dans le cadre de leurs actions au service de différentes institutions municipales, royales ou religieuses. Dans les cours de justice, les administrations et les cabinets de notaires, la performance passe par des gestes, des rituels mais aussi des discours visant à identifier l'individu comme sujet chrétien de la monarchie catholique espagnole. Si cette identification était nécessaire pour tous les habitants de l'empire, l'injonction à la performance comme chrétiens est particulièrement forte pour les nobles indigènes qui doivent démontrer la sincérité de leur conversion et de leur allégeance à la couronne tout au long de la période coloniale. Pour persuader les officiers et les clercs, la noblesse indigène était donc non seulement souvent contrainte d'adopter une langue particulière, le castillan, mais surtout un langage particulier dont les codes évoluèrent entre les XVIe et XVIIIe siècles. Les témoignages produits dans le cadre de procédures en justice sont bien loin de délivrer une image fidèle de la vie des individus. En réalité, ils fonctionnent plutôt comme des mises en scène dans lesquels les plaignants proposent une description idéale de leur vie en tant que sujets chrétiens du roi d'Espagne. Dans ce cadre, comment considérer que ce type de document peut nous renseigner sur l'appropriation et la compréhension par les *caciques* et *principales* des discours des autorités coloniales ?

Dans la lignée du travail de Nathalie Zemon Davies sur les lettres de rémission<sup>73</sup>, Robert Folger, Yanna Yannakakis et Alcira Dueñas ont interprété les récits que les plaignants construisaient dans le cadre de leurs démarches en justice comme le résultat de phénomènes de *self-fashioning*. Cependant, il nous semble que la notion de *self-fashioning* n'est pas la plus appropriée pour étudier nos documents,

---

<sup>69</sup> Tamar Herzog, *La administración como un fenómeno social. La justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1995 ; Kathryn Burns, *op. cit.*, 2010.

<sup>70</sup> Aude Argouse, « « Archives notariales et témoignages de soi : sens et raison d'être du testament dans Les Andes au XVIIIe siècle » », *Revue électronique du CHR*, 2009 ; Aude Argouse, *op. cit.*, 2016.

<sup>71</sup> Aude Argouse, *op. cit.*, 2016 ; Aude Argouse, *op. cit.*, 2009.

<sup>72</sup> Tamar Herzog, *op. cit.*, 1995 ; Robert Folger, *op. cit.*, 2011 ; Carolina Jurado, *op. cit.*, 2014.

<sup>73</sup> Nathalie Zemon Davies, *Pour sauver sa vie. Les récits de pardon au XVIe.*, Paris, Éditions du Seuil, 1988 ; Natalie Zemon Davies, *Fiction in the Archives*, Stanford University Press., Stanford, 1987.

notamment à la lueur des travaux sur le rôle des institutions coloniales et de l'Église dans la constitution des identités indigènes<sup>74</sup>. Il est plus juste de les examiner comme le reflet de processus d'identification situationnels. Ils sont les témoins de la performance des *caciques* et *principales* face aux représentants du roi et de l'Église ; le résultat d'un ensemble de choix discursifs, de gestes et d'attitudes servant la mise en scène des individus selon des objectifs bien particuliers : obtenir justice, être identifié comme un sujet du roi, comme un bon chrétien, comme un sujet méritant, comme une victime, etc.

Les réflexions de Judith Butler autour de la place l'intentionnalité des auteurs dans l'énoncé des discours offrent des outils intéressants pour aborder ce type de documents. Pour Butler, la nature d'un sujet est de se voir assigner des normes sociales qu'il se doit de répéter pour être identifié comme tel dans une société donnée. Dans notre cas, les nobles indigènes se voient assigner l'identité d'*indio*, mais aussi celle de *cacique* et *principal*. Ces identités impliquent à la fois des droits et des devoirs particuliers mais aussi la sujétion à des caractéristiques définies dans le cadre des discours des institutions coloniales. Or, pour Butler, la répétition d'une norme repose sur l'imitation et le mimétisme. L'exercice de copie est donc nécessairement partiel et incomplet et il existe toujours un décalage entre la norme dictée et sa répétition par le sujet. Pour Judith Butler, c'est dans ce décalage que peut transparaître l'intentionnalité de l'individu-sujet et que, par extension, on peut observer son interprétation et son appropriation des normes qui lui ont été assignées. Ces conclusions sont particulièrement pertinentes dans le contexte qui nous intéresse. En effet, pour que l'imitation soit parfaite, il faudrait postuler une compréhension totale entre le sujet et l'autorité qui lui dicte les normes. Or même si les stratégies argumentatives des *caciques* et *principales* reprennent très souvent les discours des autorités coloniales nous verrons qu'elles s'en éloignent aussi très régulièrement. Sur quels critères les *caciques* et *principales* fondaient leur identification comme chrétien ? Dans quelle mesure les arguments qu'ils mettaient en avant illustrent une compréhension particulière de l'orthodoxie et de l'ordre dans la société coloniale ? Et finalement, en quoi les modes d'identification comme élites chrétiennes des *caciques* et *principales* reflètent la transformation des critères de leur légitimité face aux autorités coloniales mais aussi dans les groupes socio-politiques indigènes ?

Analyser l'évolution des stratégies de mises en scène des *caciques* et *principales* face à la justice suppose dans un premier temps de déterminer avec précision leur contexte de rédaction. Ce travail préliminaire est nécessaire pour comprendre ensuite l'évolution des choix réalisés dans la mise en récit de la vie des plaignants. D'autant plus qu'un rapide survol des archives permet d'observer que l'introduction des arguments liés à la vie religieuse ne se généralisent dans les démarches en justice des élites indigènes que très progressivement à partir des années 1580. Il est donc essentiel de bien cerner l'évolution du profil des *caciques* et *principales* plaignants, mais aussi de la culture juridique et politique dans les Andes, avant de nous lancer dans l'analyse de leurs stratégies argumentatives. Dans une

---

<sup>74</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003 ; Osvaldo F. Pardo, *op. cit.*, 2015 ; Irene Silverblatt, *op. cit.*, 2004 ; Yanna Yannakakis, *op. cit.*, 2008.



première partie, nous prendrons donc le temps d'analyser les profils des *caciques* et *principales* qui constituent notre corpus et leurs usages des procédures en justice. Le chapitre 1 sera consacré à une analyse de la signification des titres *caciques* et *principales*, mais surtout de l'évolution des droits et des privilèges qu'ils accordaient. Le deuxième chapitre reviendra sur les procédures en justice étudiées. Il s'agira d'analyser comment la culture juridique castillane fut adaptée aux territoires et aux populations américaines, mais aussi d'examiner ce que les documents révèlent sur les usages particuliers du système judiciaire par les *caciques* et *principales* andins. Le chapitre 3 permettra au lecteur de mesurer la diversité des profils sociaux et culturels des individus qui constituent notre corpus et évoquera les transformations sociales qui touchent la noblesse indigène entre les années 1540 et 1780. Cette première partie nous permettra de présenter les différents facteurs qui expliquent la multiplication des procédures en justice des caciques et principales dans les Andes ainsi que le recours de plus en plus prononcé à la mise en scène de leurs activités en tant que sujets chrétiens du roi d'Espagne. Si fait, nous pourrons nous pencher sur ce que ces documents nous apprennent sur l'évolution du poids des discours de l'Eglise et de la pratique du catholicisme dans la manière dont les *caciques* et *principales* s'identifient comme des élites.

Le chapitre 4, ouvrant la seconde partie de ce travail, analysera l'évolution des thématiques mobilisées par la noblesse indigène pour mettre en scène son comportement chrétien dans le cadre de ses démarches en justice. Nous mettrons en valeur les formes d'emprunts à la culture juridique, religieuse et politique des institutions royales et ecclésiastiques sur lesquelles reposaient leurs stratégies argumentatives. Dans le cinquième chapitre, nous interrogerons les ressources que les *caciques* et *principales* pouvaient mobiliser pour préparer leur mise en scène et s'approprier différents éléments de la culture juridique et religieuse des autorités devant lesquelles ils se présentaient. Cela nous conduira dans le chapitre 6 à analyser ce qui fait la spécificité des discours des *caciques* et *principales* sur l'ordre chrétien ainsi que leur compréhension de leur statut dans la monarchie catholique espagnole. Nous verrons que malgré leur christianisation et leur homogénéisation apparentes au fil des années, on trouve dans les stratégies argumentatives utilisées dans les procédures en justice des nobles indigènes des arguments qui peuvent sembler contradictoires avec les attentes des autorités coloniales. Nombre de ces arguments sont pourtant récurrents dans les déclarations prêtées aux *caciques* et *principales*. Ces arguments, loin d'être accidentels, nous renseignent sur ce que les *caciques* et *principales* attendaient de leur identification comme des élites chrétiennes. Dans le septième chapitre, nous contrasterons les déclarations des *caciques* et *principales* en justice avec leurs pratiques d'investissement dans le sacré et de dévotion. Cela nous permettra de réfléchir aux critères que les caciques et principales valorisaient pour établir leur légitimité face aux autorités coloniales et face aux populations indigènes. Nous reviendrons sur la variabilité de ces critères, mais aussi sur la manière dont la construction de nouvelles normes sociales et injonctions morales liées à la pratique de la religion chrétienne transformèrent la culture politique des populations indigènes. On nuancera alors l'idée d'une destruction linéaire des

sociabilités et des formes d'identités collectives indigènes en examinant la manière dont certaines formes d'investissement dans le sacré ont pu se superposer à des pratiques locales et permettre leur réinterprétation et leur reformulation tout au long de la période étudiée.

Ce travail se conclut sur trois études de cas. Les exemples sélectionnés éclairent les principales caractéristiques des stratégies rhétoriques servant l'identification des *caciques* et *principales* comme élites chrétiennes à des moments clefs, identifiés grâce aux deux premières parties. Chaque chapitre s'appuie sur des exemples des *caciques* et *principales* dont nous avons pu documenter correctement les activités religieuses. Ces trois études de cas ont donc été sélectionnées pour pallier l'annulation de l'une de nos missions de recherche.

Partie I.  
Les transformations de la noblesse  
andine, 1540-1780

## Chapitre 1. *Caciques, principales, gobernadores* : diversité et transformation des élites indigènes dans les Andes

Lorsque que Francisco Pizarro et ses hommes entrèrent pour la première fois dans les Andes en 1531, ils furent confrontés à un empire immense à l'organisation singulière. Dans les territoires conquis par les incas entre le XIII<sup>e</sup> siècle et 1523, les populations s'organisaient en petits groupes socio-politiques répartis sur les différents étages écologiques de la cordillère des Andes pour mieux en exploiter les ressources<sup>1</sup>. Pourtant, malgré la dissémination du peuplement, l'empire inca était parvenu à organiser un large système de production basé sur la mobilisation de main d'œuvre saisonnière, venant des quatre coins d'un territoire s'étendant de l'actuel Equateur au Chili<sup>2</sup>. La mobilisation d'une telle force de travail reposait sur un système de hiérarchies sociales complexes, dans lequel différents seigneurs, appelés *curacas*, organisaient la circulation des hommes et des biens.

Les Espagnols, impressionnés par le fonctionnement de l'empire inca, cherchèrent à comprendre et conserver le système des *curacas*. Cependant, il était essentiel de redéfinir leur statut et de limiter leurs pouvoirs en les subordonnant au gouvernement colonial. Surtout, la question du rôle religieux des *curacas* et de leur place dans la cosmologie andine posait problèmes vis-à-vis de leur évangélisation. Le statut des élites indigènes donna donc lieu à de nombreux débats. La conversion au christianisme et l'allégeance à la couronne d'Espagne permirent à certains seigneurs andins de conserver une partie de leur pouvoir. Toutefois, face aux réformes affectant leur statut, ils durent constamment négocier leur rôle et leur légitimité au sein de la société coloniale.

Dans l'historiographie andine, les titulatures attribuées aux élites traditionnelles indigènes sont rarement questionnées<sup>3</sup>. Cependant, il est clair à la lecture des sources que les seules titulatures de *caciques* et *principales* ne suffisent pas à éclairer la diversité des réalités sociales composant la noblesse andine à l'époque coloniale. En outre, il n'est pas rare que lors d'une même démarche, un individu soit désigné par différents titres, ou que ceux utilisés par les autorités judiciaires et ceux choisis par les élites indigènes ne correspondent pas. Il est donc nécessaire de s'interroger sur le sens précis de ces titulatures et d'en étudier les usages et les transformations entre les XVI<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Car pour comprendre les enjeux sociaux et politiques de l'identification comme « chrétiens » dans le cadre de démarches en justice, il est primordial d'éclairer les transformations sociales vécues par les *caciques* et *principales*.

---

<sup>1</sup> Ce mode d'organisation a été appelé économie en « archipel vertical » (*vertical archipelago*). John Murra, *The Economic organization of the Inka state*, Jai Press., Greenwich, 1980.

<sup>2</sup> Martti Pärssinen, *Tawantinsuyu: The Inca state and its political organization.*, SHS., Helsinki, 1992 ; Sabine MacCormack, *Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru.*, Princeton, Princeton University Press, 1991 ; María Marsilli, « God and Evil in the Gardens of the Andean South », Thèse, Atlanta, Faculty of the Graduate School of Emory University, 2002b, 213 p.

<sup>3</sup> L'article d'Aude Argouse constitue une exception notable. Aude Argouse, « « ¿Son todos caciques? Curacas, principales e indios urbanos en Cajamarca (siglo XVII) » », *Bulletin de l'IFEA*, 1, 37 (2008b), p. 163-184.

À travers l'analyse des différents titres appliqués aux élites héréditaires andines, ce chapitre vise à rendre compte de la diversité des situations des individus identifiés comme « caciques » et « principales » par les autorités coloniales. Nous mettrons en valeur les éléments de continuité avec le système des *curacas* préhispaniques et analyserons les modifications imposées par la colonisation. Nous démonterons enfin comment le statut des élites seigneuriales andines fut défini, notamment grâce à leurs démarches juridiques et judiciaires.

## I. Des *curacas* aux *caciques* et *principales* coloniaux

En 1557, Philippe II d'Espagne promulgua un édit ordonnant de préserver les droits des seigneurs préhispaniques<sup>4</sup>. La loi précisait que la conservation de leur statut était soumise à deux conditions : la conversion au catholicisme et la reconnaissance de la souveraineté de la couronne de Castille. Cette loi, assurant a priori la protection des élites indigènes préhispaniques, détermine les conditions de leur légitimité dans un nouveau système colonial. Par l'utilisation du terme très flou de « seigneurs » (*señores*), elle exemplifie également la tendance de l'administration espagnole à homogénéiser les hiérarchies sociales et politiques préhispaniques à travers des titulatures nouvelles. Cette tendance explique les difficultés de l'administration coloniale à composer avec la diversité des hiérarchies andines, auxquelles les documents juridiques et judiciaires des années 1540 à 1570 font écho.

### 1. Les seigneurs andins avant la colonisation espagnole

Les informations qui nous sont parvenues sur le paysage social et politique andin avant l'arrivée des Espagnols sont minces. Les hiérarchies connues à ce jour proviennent essentiellement des chroniques espagnoles rédigées au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup> et de quelques travaux archéologiques<sup>6</sup>. Elles concernent donc majoritairement les structures sociales et politiques de l'empire inca, bien que les travaux de quelques ethno-historiens sur certaines régions donnent un aperçu de la diversité des titulatures, des pratiques de succession et de manière générale, de l'organisation des sociétés andines<sup>7</sup>. Pourtant, la question des hiérarchies seigneuriales est centrale pour prendre la mesure des bouleversements sociaux et politiques introduits par la colonisation et l'évangélisation.

---

<sup>4</sup> Loi 1. *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del Rey Don Carlos II*, (1590-1660), Livre 6, Titre 7. En ligne: [http://www.leyes.congreso.gob.pe/leyes\\_indias.aspx](http://www.leyes.congreso.gob.pe/leyes_indias.aspx).

<sup>5</sup> Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, (1653)., Sociedad de Bibliófilos Andaluces., Sevilla, 1890 ; Juan Diez de Betanzos, *Suma y narración de los Incas*, (XVI<sup>e</sup>)., Atlas., Madrid, María del Carmen Martín Rubio (trans.), 1987 ; Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú. Segunda Parte: el señorío de los incas*, (1553)., FONDE Editorial de la PUCP., Lima, 1986.

<sup>6</sup> William Isbell et Helaine Silverman, *Adean Archeology*., Kluwer Academic, Plenum publishers., New York, 2002 ; John Hyslop, *Inka settlement Planning*., University of Texas Press., Austin, 1990.

<sup>7</sup> Francisco Hernández Astete, « "La sucesión entre los incas" », *Revista de antropología chilena, Chungara*, 44, 4 (2012), p. 655-667 ; María Rostworowski de Diez Canseco, *Curacas y sucesiones: Costa Norte*., Instituto de estudios peruanos., Lima, 1961 ; Marina Zuloaga Rada, *La conquista negociada : guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532-1610)*, Lima, Instituto de estudios peruanos, IFEA, 2012b ; Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006 ; Thierry Saignes, *Los Andes orientales : historia de un olvido*, IFEA / CERES., Lima, 1985b.

### 1.1. *Ayllus et curacas*

La structure sociale à la base des sociétés andines est l'*ayllu*. Le concept d'*ayllu* a été défini par William Isbell comme « un groupe partageant la même origine qui vénérât un ancêtre fondateur lui ayant donné un ensemble de ressources détenues collectivement et un point de référence généalogique pour déterminer le rang de chacun au sein du groupe »<sup>8</sup>. Les sociétés andines se construisaient donc sur la base de parentés mythiques, impliquant un lien étroit entre organisation sociale et politique mais aussi croyances et rituels religieux. Chaque *ayllu* vouait un culte à ses ancêtres, ou *mallquis*, matérialisés dans la communauté par les momies des anciens dirigeants régulièrement consultées pour les décisions relatives au bien-être du groupe<sup>9</sup>. Les sociétés andines vénéraient également des lieux ou des objets appelés *huacas*. Naturels ou artificiels, ils étaient liés à la fondation de leur groupe et habités par leurs divinités et étaient honorés lors de processions saisonnières et de rituels collectifs<sup>10</sup>.

Les différents groupes andins sont ensuite organisés autour de la réunion de plusieurs *ayllus*, avec chacun leurs seigneurs, leurs *mallquis* et leur *huacas*. Ainsi, l'espace religieux et social andin fonctionnait sur le principe de la superposition, produisant un maillage complexe et extrêmement hiérarchisé. Le pouvoir de chaque seigneur semble s'être mesuré en nombre d'*ayllus* administrés<sup>11</sup>. En effet, dans le système économique préhispanique basé sur la réciprocité de services et l'absence d'échanges mercantiles, la vraie richesse était la force de travail<sup>12</sup>. Les membres des *ayllus* travaillaient la terre, ou les ressources minières, et fournissaient un tribut à leurs seigneurs qui à leur tour devaient leur garantir bien-être et survie, mais également entretenir les *mallquis* et *huacas*<sup>13</sup>. Plus la main d'œuvre d'un seigneur était nombreuse, plus les richesses produites étaient importantes et donc le seigneur, puissant, puisqu'il disposait de larges ressources à réinvestir dans le système de réciprocité de services fondant sa légitimité.

---

<sup>8</sup> « a descent group that worshipped a founding ancestor who gave it a corporately held resource base and genealogical reference point for calculating rank within the group ». William Isbell, *Mummies and Mortuary Monuments: A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization.*, University of Texas Press., Austin, 1997, p. 115.

<sup>9</sup> Sabine MacCormack, *op. cit.*, 1991 ; Peter Gose, *Invaders as Ancestors. On the intercultural making and unmaking of Spanish colonialism in the Andes*, Toronto, Buffalo, University of Toronto Press, 2008b.

<sup>10</sup> Sabine MacCormack, *op. cit.*, 1991 ; Jan Szemin'ski et Mariusz Ziolkowski, *Mythes, rituels et politique des Incas dans la tourmente de la conquête.*, L'harmattan., Paris, 2015 ; Joseph W. Bastien, *Mountain of the Condor : Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu.*, Waveland., Prospect Heights, 1978.

<sup>11</sup> María Rostworowski de Diez Canseco, « La estratificación social y el Hatun Curaca en el mundo andino. », *Ensayos de historia andina I: élites, etnias, recursos.*, Lima, 2005a, p. 41-88 ; Susan E. Ramirez, *To feed and be fed : the cosmological bases of authority and identity in the Andes*, Stanford, Stanford University Press, 2005.

<sup>12</sup> John Murra, *Reciprocity, and redistribution in Andean Civilizations. The 1969 Lewis Henry Morgan Lectures.*, HAU, University of Chicago Press., Chicago, 2017 ; Susan E. Ramirez, *op. cit.*, 2005 ; Nathan Wachtel, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1580*, Gallimard., Paris, 1971.

<sup>13</sup> Sur les différents services qui incombaient aux seigneurs préhispaniques voir Susan Ramirez, « The "Dueño de Indios": Thoughts on the Consequences of the Shifting Bases of Power of the "Curaca de los Viejos Antiguos" under the Spanish in Sixteenth-Century Peru », *Hispanic American Historical Review*, 67 (4), (1987), p. 575-610 ; Luis Millones, « « Religion and Power in the Andes: Idolatrous Curacas of the Central Sierra » », *Ethnohistory*, 3, 26 (1979b), p. 243-263.

Sur la base de ces *ayllus*, l'espace ne s'organisait pas selon une logique de territorialité continue. En raison des conditions de vie difficiles dans la cordillère des Andes, les populations andines pratiquaient l'itinérance et occupaient des territoires parfois très éloignés à différentes périodes de l'année<sup>14</sup>. Les *curacas*, reconnus comme les descendants directs des ancêtres fondateurs, avaient la charge de l'administration des ressources et du maintien des liens sociaux. Dans ce contexte, ils géraient non seulement les différents aspects de la vie sociale et économique d'un groupe, mais étaient également au cœur de sa vie politique et religieuse. Ainsi, les *curacas* de différents rangs devaient organiser l'exploitation des ressources et des terres collectives. Ils organisaient la main d'œuvre et rendaient la justice. Mais ils devaient également veiller à la perpétuation des différents cultes et organiser les rituels collectifs assurant la cohésion du groupe<sup>15</sup>. Après la conquête, l'importance des *curacas* dans la vie spirituelle et politique des communautés andines les plaçaient donc en concurrence directe avec les prêtres et missionnaires s'occupant de l'évangélisation de ces populations<sup>16</sup>.

La préservation et le contrôle des *ayllus* deviennent des enjeux de pouvoir essentiels pour les seigneurs andins durant la période coloniale. En 1594, don Miguel Ramos se présente devant le *corregidor* de Cajamarca pour demander le rattachement de certains indigènes à ses tributaires<sup>17</sup>. Il justifie sa requête en insistant sur leur appartenance à l'*ayllu* des *yanaconas* de Xultin dont il est le seigneur. La situation de don Miguel est particulièrement intéressante car elle éclaire la complexité des structures sociales andines. En effet, les individus qu'il administre sont décrits comme *yanaconas*, c'est-à-dire détachés de leur *ayllu* d'origine pour servir les Incas. Ces personnes, résidant sur des terres hors de leur *ayllu*, ont été considérées comme tributaires d'un autre seigneur par l'administration espagnole. Pour demander la révision des dispositions prises par les autorités coloniales, don Miguel insiste sur l'ancienneté des liens de réciprocité qui le lient aux *yanaconas* de Xultin, en expliquant qu'ils appartenaient à son *ayllu* avant l'arrivée des Incas<sup>18</sup>. D'autres documents de notre corpus témoignent de la survivance de l'organisation sociale de certains *ayllus* jusqu'au XVIIIe siècle. Ainsi, encore en 1756, un certain don Josef Guarcaya est présenté comme le représentant « des indiens du village de Condocondo dans la province de Paria, dépendant de l'*ayllu* de Sulcanaya »<sup>19</sup>, dans les hauts plateaux de l'actuelle Bolivie. Dans cette région, on trouve d'autres exemples d'utilisation du concept non seulement par les élites andines, mais également par les autorités coloniales. Dans les autres territoires

---

<sup>14</sup> John Murra, *op. cit.*, 1980.

<sup>15</sup> José Luís Martínez Cereceda, *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor.*, PUCP., Lima, 1995 ; Luís Millones, *op. cit.*, 1979b ; Susan Ramirez, *op. cit.*, 1987.

<sup>16</sup> Luís Millones, *op. cit.*, 1979b ; Susan E. Ramirez, *op. cit.*, 2005 ; María Marsilli, « "I heard it through the grapevine: Analysis of an anti-secularization initiative in the sixteenth-century Arequipan countryside, 1584-1600" », *The Americas*, 61, 4 (2005b), p. 647-672 ; María Marsilli, « "Missing Idolatry: Mid-Colonial Interactions between Parish Priests and Indians in the Colonial Diocese of Arequipa." », *Colonial Latin American Historical Review*, 13, 4 (2004b), p. 399-421.

<sup>17</sup> *Don Miguel Ramos y otros caciques de Cajamarca (1594-1600)*, AGI,ESCRIBANIA,501A.

<sup>18</sup> *Ibid.*, f. 11 r-v.

<sup>19</sup> «de los indios del pueblo de Condocondo en la provincia de Paria, del ayllu Sulcanaya». *José Guarcaya por los indios de Condocondo (1756)*, ABNB,EC1756,41, f.2r.

couverts par notre corpus, le terme d'*ayllu* disparaît rapidement de la documentation et n'est utilisé qu'à de rares occasions avec un sens davantage toponymique que social. Ces différences régionales sont un premier indice de la diversité des effets sociaux et culturels de la colonisation.

### 1.2. *Curacas et gouvernement dans l'empire inca*

Sous domination inca, les seigneuries locales s'organisaient dans un système de subdivisions décimales. Les *ayllus* étaient regroupés en ensembles appelés *guarangas* (unités d'environ 1000 administrés). Les *guarangas* s'apparentaient à des macro-ethnies, caractérisées par la revendication d'une même appartenance, avec des costumes, des coutumes et des calendriers rituels particuliers<sup>20</sup>. Elles étaient composées dans la plupart des cas d'un regroupement de 10 *ayllus* organisés en deux groupes, appelés *parcialidades* (ou moitiés) dans les chroniques espagnoles, ayant chacune leur seigneur. Ces deux groupes sont généralement distingués par les termes quechua *hanan* (haut) et *urin* (bas). Les deux moitiés n'avaient pas un rang équivalent. La moitié *hanan* était le plus souvent dominante, c'est-à-dire que son seigneur était considéré comme l'autorité principale de la *guaranga*<sup>21</sup>. Dans certains cas, plusieurs *guarangas* se regroupaient en confédérations, comme chez les Huaylas de Cajamarca, les populations Charka de la région de Charcas (autour de la ville coloniale de La Plata), ou encore les Huancas de la Vallée de Jauja<sup>22</sup>. Enfin, les *parcialidades* concentraient différents seigneurs de *pachacas* (unités de 100 administrés), recoupant généralement les *ayllus*.

Bien que la plupart de ces subdivisions n'aient pas été prises en compte dans les découpages administratifs coloniaux, les hiérarchies entre seigneurs et groupes se reflètent encore parfois dans les sources. Les ensembles macro-ethniques de type *guarangas* ou confédérations, sont ceux qui survivent le mieux à la conquête et sont souvent évoqués dans les sources coloniales, lorsqu'un *cacique* ou *principal* veut mettre en avant son origine. Par exemple, don Sebastián Ninalingon lorsqu'il revendique le titre de *cacique* de son père et de son oncle, explique en 1581 : à la suite de la mort de mon père j'ai et possède la *guaranga* et *pachaca* de Guzmango et j'en suis le seigneur [...] »<sup>23</sup>. Il décrit également les populations de Cajamarca comme un ensemble de « sept *guarangas* »<sup>24</sup>. Même si dans son discours la différence entre *guaranga* et *pachaca* n'est plus très claire, il est évident que l'échelon de la *guaranga* reste une subdivision significative pour don Sebastián, comme pour les autres *caciques* de la région de Cajamarca.

---

<sup>20</sup> Jeremy Mumford, *Vertical Empire: The General Resettlement of Indians in the Colonial Andes.*, Durham, Duke University Press, 2012 ; María Rostworowski de Diez Canseco, *Señoríos indígenas de Lima y Canta*, Instituto de Estudios Peruanos., Lima, 1978.

<sup>21</sup> Jeremy Mumford, *op. cit.*, 2012, p. 29-30.

<sup>22</sup> Waldemar Espinoza Soriano, « « Los huancas, aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú: 1558-1560-1561 » », *Anales científicos de la Universidad Nacional del Centro de Perú*, Huancayo, Universidad Nacional del Centro de Perú, 1972b, p. 9-51 ; Marina Zuloaga Rada, *op. cit.*, 2012b ; Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006.

<sup>23</sup> « Después que se ha muerto mi padre tengo y poseo la guaranga e pachaca de Guzmango y soy tal señor de ella [...] ». *Información don Sebastián Ninalingon* (1581), AGI, LIMA, 128, f. 16r.

<sup>24</sup> « siete guarangas », *Ibid.*, f. 16r.



En plus de ces hiérarchies locales, la colonisation des territoire andins par les Incas impose de nouveaux échelons de gouvernement. Les *curacas* conquis par les Incas étaient priés de fournir des tributs et de la main d'œuvre<sup>25</sup>. Pour ce faire, les Incas instituèrent un système de corvée appelé *mita*, impliquant une rotation saisonnière de la main d'œuvre issue des différents *ayllus* intégrés à l'empire. Le système est conservé par les Espagnols après la conquête. Pour organiser cette masse de richesses et d'individus, l'état inca plaça des seigneurs issus des lignages royaux de Cuzco à la tête de quatre régions. Chacun de ces « gouverneurs » bénéficiait de main d'œuvre personnelle et d'un tribut, comme n'importe quel seigneur.

Les Incas imposent aussi de nouvelles pratiques rituelles orientées vers les *ayllus* de leurs souverains, le *Sapa Inga* et sa femme, la *Coya*, ainsi que ceux de leurs prédécesseurs<sup>26</sup>. En effet, les Incas, comme les autres populations andines s'organisaient sur le modèle des *ayllus* dont le principal seigneur était le *Sapa Inga* et le centre social et religieux, Cuzco. L'allégeance au *Sapa Inga* impliquait donc une subordination à son *ayllu* et de nouvelles pratiques rituelles. Un procès opposant deux communautés indigènes, jugé par le tribunal de l'audience de Lima puis envoyé au Conseil des Indes en Espagne en 1561, éclaire ce lien étroit entre conquête territoriale et ritualisation de l'espace par les Incas<sup>27</sup>. Les Chacallas, réclament la possession des terres de Quibi face aux indigènes de Canta. Les Chacallas installés sur ces terres étaient des *yanaconas* déplacés par les Incas pour cultiver de la coca destinée aux activités rituelles de l'état. D'après les récits et les témoignages fournis lors du procès, l'installation des *yanaconas* Chacallas s'est faite lors d'un type de rituel appelé *capacocha*\* (*Qapaq Hucha*).

« [...] les dits indiens Chacallas ne furent pas des serviteurs installés sur ces terres de Quibi par n'importe quel seigneur des temps anciens, au contraire [ils furent installés] par la réalisation de certaines prières pour l'Inca qui s'appelaient *Capacocha* dans leur langue, car ces dits indiens vinrent d'une vallée avec des pots ou de petits récipients remplis de sang et avancèrent ainsi en récitant [...] et ils s'installèrent sur le lieu où ils arrivaient, ainsi les indiens de Chacalla réalisèrent ces prières ou *capacocha* une ou deux fois. <sup>28</sup> »

La *capacocha* désigne une pratique de sacrifice humain organisée dans le cadre des cultes officiels de l'État inca, suivie par le transport en procession de sang de lamas depuis Cuzco vers différentes *huacas* de l'empire. Les Chacallas ont probablement été envoyés depuis Cuzco pour cultiver les terres entourant la *huaca* honorée lors de la *capacocha* afin de l'entretenir avec des offrandes. En imposant de

<sup>25</sup> Jan Szemin'ski et Mariusz Ziolkowski, *op. cit.*, 2015 ; Martti Pärssinen, *op. cit.*, 1992.

<sup>26</sup> Sabine MacCormack, *op. cit.*, 1991 ; María Marsilli, *op. cit.*, 2002b.

<sup>27</sup> *Los indios de Canta contra los de Chacalla* (1558-1570), AGI,JUSTICIA,413,N.1.

<sup>28</sup> “[...] los dichos yndios de cachalla no fueron mitimaes puestos por ninguno señor de los pasados por las dichas tierras de Quibi, sino que haziendo ciertas plegarias por el Ynga que en su lengua se llamaba *capacocha* por dichos aquellos yndios de un valle salían con ciertos mates o ollas pequeñas de sangre e iban así dando voces [...] hizieron termino hasta el lugar donde llegaban, así una o dos vezes los dos indios de chacalla hizieron las dichas plegarias o *capacocha*”. *Ibid.*, f. 93r-v.

nouvelles pratiques rituelles qui impliquent les *huacas* locales, les Incas cherchaient à intégrer les populations conquises dans leur cosmologie et leur calendrier. Il n'est pas question de remplacer les religions ancestrales locales, mais simplement, d'y ajouter de nouveaux objets et pratiques cultuels<sup>29</sup>. Cette première rencontre spirituelle, vécue par certaines populations andines quelques années seulement avant l'arrivée des Espagnols, est radicalement différente des pratiques d'évangélisation chrétiennes, puisqu'elle est basée sur l'addition et l'accumulation des croyances et des rites. Cependant, cette expérience de la rencontre religieuse, influence la manière dont les populations andines réagirent à l'introduction du catholicisme<sup>30</sup>.

## 2. Législation coloniale et redéfinition des hiérarchies seigneuriales

Le processus de colonisation pose très vite la question du statut des *curacas* et des élites indigènes en général. La capacité des élites seigneuriales à contrôler la main d'œuvre indigène représente un avantage pour exploiter les territoires. Il était également essentiel pour les Espagnols, en infériorité numérique, de s'appuyer sur l'aide des *curacas* pour asseoir leur autorité<sup>31</sup>. Dès les premiers jours de la conquête, Pizarro et ses hommes négocièrent des alliances avec différents seigneurs contre les généraux incas<sup>32</sup>. Assurer la pérennité de ces alliances volontaires, en reconnaissant au moins une partie des seigneurs andins, était une nécessité pour pacifier et sécuriser les territoires conquis<sup>33</sup>. Ainsi, le devenir des élites andines est étroitement lié à la question de la légitimité de la couronne Castillane et à sa capacité à intégrer les populations conquises dans son système monarchique<sup>34</sup>.

### 2.1. La création du cacique colonial

Dans un premier temps, la législation royale, resta plutôt laconique sur le statut des seigneurs indigènes et de leurs familles<sup>35</sup>. De plus, la situation politique fragile des Espagnols dans les Andes face aux forces armées incas et aux guerres intestines entre conquistadors, ne permit ni l'application stricte de la législation royale ni la mise en place d'un gouvernement stable. En conséquence, le statut des élites andines ayant prêté allégeance au roi d'Espagne resta relativement flou jusqu'aux années 1560-1570, ce qui permit la continuité d'un certain nombre de pratiques préhispaniques.

---

<sup>29</sup> Nicholas Griffiths, *Sacred Dialogues. Christianity and Native Religions in the Colonial Americas, 1492-1700.*, England, Lulu Enterprises, 2017b.

<sup>30</sup> Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 2017b ; Nicholas Griffiths, *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru.*, Norman, University of Oklahoma Press, 1996b ; Sabine MacCormack, *op. cit.*, 1991.

<sup>31</sup> Gonzalo Lamana, *Domination without Dominance: inca-spanish encounters in Early colonial Peru*, Durham, Duke University Press, 2008b ; Peter Gose, *op. cit.*, 2008b.

<sup>32</sup> Voir le cas des populations Huancas : Waldemar Espinoza Soriano, *op. cit.*, 1972b.

<sup>33</sup> Peter Gose, *op. cit.*, 2008b ; Gonzalo Lamana, *op. cit.*, 2008b.

<sup>34</sup> Sur le rôle des élites locales dans le fonctionnement de l'empire espagnol : Gonzalo Lamana, *op. cit.*, 2008b ; Ruiz Ibañez José Javier et Gaetano Sabatini, *op. cit.*, 2009 ; Pedro (ed. ). Cardim, *Polycentric monarchies : how did early modern Spain and Portugal achieve and maintain a global hegemony?*, Eastbourne, Portland, Sussex Academic Press, 2012.

<sup>35</sup> León Pinelo, Antonio (de) et Juan de Solorzano Pereira. *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del Rey Don Carlos II, nuestro Señor*, 10 livres, 1680.

Charles Quint promulgua une première cédula le 26 février 1538 interdisant l'emploi du mot seigneur (*señor*) pour désigner les « *caciques* et *principales* des villages d'indiens »<sup>36</sup>. Cependant, la loi ne prévoyait pas de sanctions particulières pour les contrevenants, laissant le soin aux officiers de justice de choisir « les peines qui sembleront appropriées »<sup>37</sup>. Elle ne semble pas avoir été particulièrement suivie dans les Andes et on trouve des *caciques* coloniaux qui se présentent comme « seigneur » devant la justice. Au-delà de cette précision sémantique visant à rappeler la subordination des seigneurs indigènes au souverain espagnol, Charles Quint ne légiféra que trois autres fois ; une première fois pour interdire aux indigènes de donner leurs filles en tribut à leur *cacique* en 1537, puis en 1551 et 1552 pour interdire aux *caciques* de tuer leurs administrés pour délit et pour empêcher les mises à mort rituelles lors des enterrements<sup>38</sup>. Bien qu'elles puissent paraître anecdotiques, ces différentes lois sont une première tentative pour circonscrire le pouvoir des élites indigènes et contrôler certaines pratiques difficilement conciliables avec leur intégration dans la monarchie catholique espagnole. En limitant les pouvoirs des seigneurs préhispaniques et en interdisant certaines pratiques de réciprocité de services, elles remettaient directement en cause leur légitimité sociale et cosmologique dans les Andes<sup>39</sup>. Margarita Menegus Bornemann note cependant à juste titre que les édits de Charles Quint sont ambiguës vis-à-vis des pouvoirs « seigneuriaux » des *caciques* et *principales*. Ces lois reconnaissaient leur existence légitime, mais elles ne se prononçaient pas sur le type d'autorité qu'ils pouvaient exercer<sup>40</sup>.

Les fonctions et les privilèges des *caciques* et *principales* se précisèrent à partir des années 1560, grâce à différentes lois édictées par Philippe II d'Espagne. Le roi rappela dans un premier temps la nécessité de conserver les coutumes et modes de successions préhispaniques<sup>41</sup>. Il confirma également les *caciques* comme maillons essentiels de l'administration des tributs en leur en confiant le recouvrement et les obligea à organiser la *mita*. Le roi garantit un certain nombre de privilèges aux *caciques* : le droit de recourir à la justice royale et notamment à la justice distributive au même titre que les *hidalgos*, l'exemption de travail personnel et de *mita*, mais aussi l'exemption de tribut pour les *caciques* en poste et leurs fils<sup>42</sup>. Ces différents privilèges permirent aux *caciques* et à leurs enfants de pouvoir conserver une partie de leur prestige social. Cependant, Philippe II continua la politique de

<sup>36</sup> «caziques y principales de los pueblos de indios». In «Que los indios caziques y principales no se intitulen señores», Ley 2, título 9, libro 7. In Recopilación de leyes de los reynos de las Indias.

<sup>37</sup> «las penas que les parezieren conbinientes», Ley 2, título 9, libro 7. In Recopilación de leyes de los reynos de las Indias.

<sup>38</sup> «Que los indios no den sus hijas en tributo a los caziques», Ley 13, título 9, libro 7; «Que ningún cazique ni principal haga matar yndio por delicto», ley 14, título 9, libro 7 et «Que se evite la gentilidad de matar indios, para enterrar con los caziques que murieren», Ley 15, título 9, libro 7. In Recopilación de leyes de los reynos de las Indias.

<sup>39</sup> Susan Ramirez, *op. cit.*, 1987 ; Luís Millones, *op. cit.*, 1979b.

<sup>40</sup> Margarita Menegus Bornemann et Rodolfo Aguirre Salvador, *El Cacicazgo en Nueva España y Filipinas*, Mexico, Plaza y Valdés, 2005, p. 20.

<sup>41</sup> Loi 1, Livre VI, Titre VII. In *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*.

<sup>42</sup>*Ibid.*, loi 18 livre V titre VI.

restriction des pouvoirs caciquaux en leur retirant toute fonction judiciaire indépendante et toute fonction législative, leur laissant seulement le soin de surveiller et dénoncer les délits<sup>43</sup>. Il mit également fin au système de services communautaires et personnels que les indigènes rendaient à leurs seigneurs dans le cadre de la réciprocité préhispanique<sup>44</sup>.

La création du *cacique* colonial, s'appliquant à tous les territoires américains, visait à créer une catégorie spécifique dans la monarchie espagnole : les élites indigènes héréditaires et chrétiennes. Ce processus s'accompagne d'un assujettissement des *curacas* andins à une partie des normes sociales et juridiques de la noblesse espagnole<sup>45</sup>. De plus, inévitablement, elle homogénéisa un certain nombre de hiérarchies andines et normalisa les pratiques sociales des « indiens » (*indios*) de l'empire. Dans les Andes, l'institution du *cacicazgo* favorisa les échelons intermédiaires de la pyramide seigneuriale telle qu'elle existait sous l'empire inca. Les élites andines qui s'adaptèrent le mieux aux réformes sont les seigneurs de *guarangas* transformées en *repartimientos de indios*, c'est-à-dire en groupes de tributaires attribués aux *encomenderos* puis aux *corregidores*<sup>46</sup>. En revanche les « petits » seigneurs, comme ceux à la tête d'*ayllus*, disparurent rapidement dans certaines régions. Nos sources ne contiennent que très peu de cas de seigneurs d'*ayllu* et tous proviennent des archives de l'ancienne audience de La Plata (Charcas)<sup>47</sup>.

## 2.2. Des lois à leur application : l'ajustement des autorités coloniales et des élites indigènes

Les sources juridiques et judiciaires produites entre 1540 et 1570 illustrent la difficulté des autorités espagnoles à rendre compte de la complexité des hiérarchies seigneuriales andines. Les documents traduisent l'insuffisance des seules catégories de *caciques* et *principales* prises en compte dans la législation des Indes. Face à la revendication et à l'affirmation de structures hiérarchiques plus complexes dans les territoires andins, les autorités espagnoles adoptèrent une nouvelle terminologie : celle de *cacique principal*. Le titre de *cacique principal* couramment utilisé dans la documentation n'avait aucune existence dans le droit colonial. Il n'exprimait pas une fonction ou des privilèges différents de ceux du *cacique*. Il permettait simplement aux administrations de traduire une réalité spécifique au contexte andin. Dans les sources les plus anciennes de notre corpus, le titre *cacique principal* semble réservé aux seigneurs de *parcialidades* ou *repartimientos*. Néanmoins, au fil des années et après son adoption par les seigneurs andins eux-mêmes, le terme est progressivement associé

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, Loi 13, Livre VI, Titre VII.

<sup>44</sup> *Ibid.*, Loi 10, Livre VI, Titre VII.

<sup>45</sup> Carolina Jurado, « “Descendientes de los primeros”. Las probanzas de méritos y servicios y la genealogía cacical. Audiencia de Charcas, 1574-1719. », *Revista de Indias*, LXXIV, 261 (2014b), p. 387-422.

<sup>46</sup> Marina Zuloaga Rada, *op. cit.*, 2012b.

<sup>47</sup> Voir par exemple le cas des seigneurs du village de Condocondo. *José Guarcaya por los indios de Condocondo* (1756), ABNB, EC1756,41.

à des échelles de gouvernement différentes, à tel point qu'il semble vide de sens au XVII<sup>e</sup> siècle. Quelle réalité sociale les élites andines cherchaient-elles à signifier en utilisant ce titre ?

Jeremy Mumford propose que l'appellation de *cacique principal* correspondît aux *caciques* des moitiés *hanan*, exerçant le pouvoir le plus haut dans les *parcialidades*<sup>48</sup>. Cependant, cette interprétation ne suffit pas à expliquer certains cas de notre corpus. Prenons par exemple le cas de la vallée de Jauja. Dans une *información de oficio y partes* de 1561, don Francisco Cusichaca est désigné comme *le cacique principal* de la *parcialidad* de *Hatun Jauja*, une situation qui semble confirmer l'hypothèse de Mumford, *hatun* étant synonyme de *hanan* chez les populations Huancas peuplant la vallée<sup>49</sup>. Cependant, la même année, un autre *cacique* de la vallée, don Gerónimo Guacra Paucar, est lui aussi présenté comme *cacique principal* dans son *información*, bien qu'étant à la tête du groupe de *Lurin Jauja (hurin Jauja)*<sup>50</sup>. Pour Guillermo Cock et María Marsilli, dans la vallée de Collagua, le terme de *cacique principal* s'appliquait à tous les *caciques* à la tête de *parcialidades*<sup>51</sup>. Cependant, certains *caciques* à la tête de *pueblos* revendiquent également le titre<sup>52</sup>. Si l'on considère les exemples cités, il semble que le titre de *cacique principal* traduise la supériorité d'un seigneur par rapport à d'autres. Il est donc probable que les populations andines l'utilisaient pour signifier simplement qu'un *cacique* dirigeait un groupe agrégeant plusieurs *cacicazgos* plus modestes. C'est ce que semble confirmer l'exemple de don Sebastián Ninalíngon, qui revendique le titre de *cacique principal* de la *guaranga* de Guzmango entre 1573 et 1592. Il précise que le *cacique principal* de Guzmango est en réalité le seigneur auquel répondaient les différents *cacicazgo* composant la *guaranga*<sup>53</sup>. Le sens donné au titre par don Sebastián se retrouve dans de nombreux documents de notre corpus et est progressivement adopté par les autorités coloniales. Si bien qu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, un *cacique* à la tête d'une *parcialidad* peut prétendre au titre de *cacique principal* au même titre que celui d'un village qui aurait conservé le découpage en *ayllus*. À partir de ce moment, il devient difficile de percevoir les hiérarchies entre seigneurs dans la documentation à moins de disposer d'informations complémentaires par l'intermédiaire de visites administratives.

D'autres titres apparaissent plus ponctuellement pour clarifier les hiérarchies entre les requérants. L'un des plus courant est celui de *segunda persona*. Pour Carlos Diaz Rementeria, la *segunda persona* était un *cacique* auxiliaire, une sorte de proche collaborateur du *cacique principal*<sup>54</sup>. Jeremy Mumford ajoute que seuls les *caciques principales* avaient des *segundas personas*<sup>55</sup>. Cette affirmation se vérifie dans nos sources, les individus présentés comme *segundas personas* étant toujours rapportés au *cacique*

---

<sup>48</sup> Jeremy Mumford, *op. cit.*, 2012.

<sup>49</sup> *Informaciones de don Francisco Cusichaca y otros caciques* (1561), AGI,LIMA,205,N.7.

<sup>50</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (156), AGI,LIMA,205,N.16.

<sup>51</sup> Guillermo Cock, « Los Kurakas de los Collaguas : Poder Político y Poder Económico. », *Historia y Cultura*, 10, (1976), p. 95-118 ; María Marsilli, *op. cit.*, 2002b.

<sup>52</sup> Voir par exemple : *Información de Gonzalo cacique* (1559), AGI,LIMA,205,N.2.

<sup>53</sup> *Informaciones de don Sebastián Ninalíngon* (1572-1593), AGI,LIMA,128.

<sup>54</sup> Carlos Diaz Rementeria, *El cacique en el virreinato del Perú. Estudio Histórico-jurídico*, Seville, Universidad de Sevilla, 1977, p. 44.

<sup>55</sup> Jeremy Mumford, *op. cit.*, 2012, p. 29-30.

*principal* qu'ils assistaient. Par exemple, en 1581 don Sebastián Ninalíngon se présente comme « *segunda persona* du *cacique principal* de la province de Cajamarca qui est don Alonso Caruatongo »<sup>56</sup>. Ce qui n'est pas clair, c'est comment don Sebastián a obtenu ce titre. Il semble qu'il l'ait reçu grâce à don Alonso qui l'aurait désigné pour l'assister dans sa charge<sup>57</sup>. La nomination par les *caciques* de certaines *segundas personas* est aussi attestée par le testament du *cacique* don Francisco Mateos Gualparoca, en 1601<sup>58</sup>. Dans son testament, don Francisco fait une place particulière à don Baltasar Paucar Quispe, sa *segunda persona*, qu'il dit avoir nommé pour l'assister. Il prévoit d'ailleurs de lui transmettre son *cacicazgo* au cas où il décéderait sans descendance. Ce testament semble confirmer l'hypothèse de certains ethno historiens, pour qui la charge de *segunda persona* servait à former le potentiel successeur d'un *cacique* dans différentes régions des Andes<sup>59</sup>. Cependant, il semble que dans d'autres régions, peut-être sous l'influence des modèles de succession introduits par les Espagnols, le titre de *segunda persona* soit devenu héréditaire et transmissible sans l'aval d'un *cacique*<sup>60</sup>.

### 2.3. La question du statut des principales

Une question importante subsiste : celle du statut des « principales ». En effet, si le terme fut régulièrement employé dans la législation, les privilèges et les fonctions qu'il désignait ne sont jamais définis clairement. Dans les Andes, le terme semble avoir eu deux significations. D'abord, le *principal* peut être un proche collaborateur du *cacique*<sup>61</sup>. Le *cacique* des villages de Quila Quila et Yotola, don Francisco Aymozo, explique par exemple qu'il s'appuyait sur un certain don Pedro Palo, « indien *principal* et homme de confiance » pour recouvrer les tributs<sup>62</sup>. Dans certains cas de notre corpus, le terme *principal* pouvait aussi désigner un seigneur de moindre rang, notamment les seigneurs d'*ayllu*<sup>63</sup>. C'est le cas de don Josef Guarcaya, présenté comme « *principal* » de l'*ayllu* Sulcayana dans le village de Condocondo en 1756.<sup>64</sup> Dans son récit, il expliqua participer à la police et au maintien de l'ordre parmi les membres de l'*ayllu*, au même titre que n'importe quel autre seigneur.

Cependant, le terme est également utilisé dans les documents judiciaires et juridiques pour désigner une sorte de noblesse indigène sans charges seigneuriales afin de les différencier des *caciques*. Il s'agit souvent de fils, frères ou neveux de *caciques* qui bénéficient de privilèges acquis par une reconnaissance juridique, reposant sur des critères héréditaires similaires. Ainsi, il n'est pas rare de voir des *caciques* se

<sup>56</sup> «cacique y segunda persona del cacique principal desta provincia de Caxamarca que es don Alonso Caruatongo». *Información de don Sebastián Ninalíngon* (1581), AGI,LIMA,128, f. 16r-21v.

<sup>57</sup> *Testamento de don Alonso Caruatongo* (1580), AGI,LIMA,128, f. 42r-47v.

<sup>58</sup> *Testamento de don Francisco Mateos Gualparoca* (1601), ABNB, EP110,1601, f. 527r-532r.

<sup>59</sup> Carlos Diaz Rementeria, *op. cit.*, 1977 ; María Rostworowski de Diez Canseco, *op. cit.*, 2005a, p. 41-88 ; María Rostworowski de Diez Canseco, *op. cit.*, 1978b.

<sup>60</sup> *Derecho al cacicazgo de segunda persona en el repartimiento de Cayautambo Cusco*, 1623. AGN, Fondo campesinado,6.75.

<sup>61</sup> Il s'appuie essentiellement sur *El primer nueva corónica y buen gobierno*, de Felipe Guaman Poma de Ayala datant vraisemblablement de 1615. Carlos Diaz Rementeria, *op. cit.*, 1977.

<sup>62</sup> «indio principal y hombre de confianza». *Codicilo de Francisco Aymozo* (1597), ABNB,EP108,1597, f.18r-20r.

<sup>63</sup> Jeremy Mumford, *op. cit.*, 2012, p. 30.

<sup>64</sup> *Josef Guarcaya por los indios de Condocondo* (1756), ABNB,EC1756,41.

revendiquant comme « *indio principal y cacique* ». Progressivement, le terme devient synonyme de « nobles » parmi les élites andines. À partir du moment où ils peuvent prouver leurs origines, les *principales* peuvent prétendre à des privilèges similaires à ceux des *caciques* comme des distinctions somptuaires (blason, armes, droit de monter à cheval) ou une exemption de tribut.

Quand un *principal* était nommé par un *cacique* pour l'assister, il acquérait un certain nombre de responsabilités. Il devait lui aussi assurer le bien-des administrés et avait souvent des fonctions de gestion : distribution et gestion des terres communautaires, aide dans l'organisation de la *mita* ou recouvrement du tribut. Les *principales* accompagnaient régulièrement leurs *caciques* devant les différentes administrations et tribunaux coloniaux en tant que représentants des groupes indigènes. Par exemple, lorsqu'ils s'opposèrent sur la possession des terres de la vallée de Quibi, les *caciques* des populations Chacallas et de Canta se présentèrent avec respectivement 3 et 4 *principales* chacun. Ces derniers ne s'exprimèrent pas directement lors de la déposition des plaintes, mais furent en revanche convoqués comme témoins à plusieurs reprises<sup>65</sup>.

En définitive, les premières lois coloniales cherchèrent à intégrer les seigneurs préhispaniques dans les structures de gouvernement de la monarchie espagnole. De ce fait, elles mirent en place une politique ambiguë. Tout en favorisant certains éléments de continuité avec les structures préhispaniques, elles sapèrent une partie des pratiques de réciprocité essentielles au fonctionnement des *ayllus*. Les élites indigènes, devenues *caciques* ou *principales*, durent donc repenser leurs fonctions et leur légitimité.

### 3. Des fondements de légitimité menacés

L'allégeance à la couronne d'Espagne, l'introduction du christianisme et la négation de certaines pratiques sociales et religieuses transformèrent l'organisation sociale des populations andines. La noblesse indigène dut notamment faire face à la remise en cause des bases de sa légitimité et à de nouveaux compétiteurs.

#### 3.1. Modes de succession et hérédité

La formalisation juridique du statut de la noblesse andine se heurta rapidement à la question des modes de succession préhispaniques. Le premier problème, lié à la conversion au christianisme, concerne le type de mariage et de descendance qui doit être reconnu comme légitime. Dans le droit castillan les enfants sont considérés comme légitimes « quant au moment où ils naquirent ou furent procréés, leurs pères pouvaient se marier avec leurs mères justement et sans dispense ; à la condition que le père reconnaisse l'enfant comme le sien »<sup>66</sup>. La polygamie était répandue chez les seigneurs et nobles indigènes avant la conquête. Après leur conversion ils furent donc sommés de choisir l'une de

---

<sup>65</sup> *Los indios de Canta contra los de Chacalla* (1558-1570), AGI,JUSTICIA,413,N.1.

<sup>66</sup> «quando al tiempo que nascieren o fueren concebidos, sus padres podían casar con sus madres justamente e sin dispensación; con tanto que el padre lo reconocía por su hijo [...]». Tome V, Livre 10, titre 5, Loi 1. In *Novísima Recopilación de las leyes de España*. Madrid, 1805-1807.

leurs épouses pour procéder à un mariage chrétien dont les enfants seraient considérés comme les seuls légitimes. Dans les faits, cette règle ne fut pas toujours respectée et plusieurs enfants de *caciques* contestant la légitimité de ces mariages obtinrent gain de cause<sup>67</sup>.

Une autre règle du droit castillan vint compliquer les pratiques de successions indigènes. En principe, le droit spécifique aux territoires américains invitait les autorités coloniales à garantir et conserver les formes de succession coutumières. Mais dans la pratique, les autorités coloniales eurent tendance à appliquer aux *caciques* et *principales* le mode de succession qui leur était familier : la primogéniture. Dans le droit castillan, il existait en effet une institution similaire au *cacicazgo* : le majorat (*mayorazgo*), représentant un ensemble de biens fonciers attachés à la transmission d'un titre de noblesse<sup>68</sup>. La succession s'effectuait sur le modèle de la primogéniture<sup>69</sup>. La charge est transmise au fils aîné et en cas de décès prématuré, elle est confiée aux enfants légitimes de celui-ci. Bien qu'il n'ait jamais été question d'appliquer telle qu'elle la législation des majorats dans les territoires andins, de nombreux procès de succession rendent compte de la tendance des juges à privilégier les fils légitimes premiers nés. En invoquant la loi de Philippe II invitant à respecter les coutumes ancestrales, des frères ou même cousins de *caciques* ont pu hériter après avoir porté plainte<sup>70</sup>. Cependant, cette conception castillane de l'hérédité obligea les élites indigènes à défendre, justifier et négocier leurs modèles alternatifs de succession devant la justice, lors de démarches longues et coûteuses. La primogéniture put aussi servir d'argument à certains fils illégitimes lors de procès de succession. Ainsi, de 1573 à 1592, don Sebastián Ninalíngon l'utilisa pour réclamer la succession de son père, puisqu'il ne pouvait pas être reconnu comme enfant légitime, étant issu d'un mariage non chrétien. En effet, son père, polygame avant la conquête, avait dû choisir l'une de ses femmes pour contracter un mariage chrétien après sa conversion. Don Sebastián explique qu'il n'avait pas pu choisir sa mère, morte avant l'arrivée des Espagnols<sup>71</sup>.

Si dans la pratique, la législation relativement floue permet la continuité et l'acceptation d'un certain nombre de pratiques de succession, l'introduction du droit castillan et chrétien pousse les élites indigènes à négocier leur hérédité. De fait, les procès de succession et les demandes de reconnaissances

---

<sup>67</sup> Pleito entre Diego Soto y Lope de Mendoza sobre el cacicazgo de Tinguipaya (1592), AGNA, Sala XIII, 18.6.4. Publié dans Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, op. cit., 2006.

<sup>68</sup> Bartolomé Clavero, *Mayorazgo. Propiedad feudal en Castilla. 1336-1836*, Madrid, Siglo veintiuno editores, 1974.

<sup>69</sup> "mode de suceder en los mayorazgos", Tome V, Livre 10, Titre 17, Loi 5. In *Novísima Recopilación de las leyes de España*.

<sup>70</sup> Voir par exemples : Derecho a cacicazgo en Ichoc Chonta, 1574. AGN, Fondo Campesinado, 3.19; Derecho a cacicazgo en el pueblo de San Martin de Reque, 1595. AGN, Fondo campesinado, 4.39; *Testimonio de los autos seguidos por Don Juan Bautista de Uribe*, 161. AGN, Audiencia Real, 40.152; *Don Juan Esteban Injuc Cornan cacique principal y Pachca de las parcialidades de Cornan y jacap*, 1721. AGN, Audiencia Real, 41.266; *Derecho a cacicazgo en Huacho, Chancay*, 1762-1766. AGN, GO-BI 5 - 145.190.

<sup>71</sup> *Información don Sebastián Ninalíngon*, 1572-1573. AGI, LIMA, 128, f. 1v.



de noblesse constituent une bonne partie des démarches juridiques et judiciaires initiées par des *caciques* et *principales* disponibles dans les archives.

### 3.2. *Faire face à la disparition des tributaires et des ressources*

Un autre facteur menaçait la légitimité des élites indigènes dans la société coloniale : la chute démographique des populations indigènes. Les épidémies et les guerres qui ravagèrent le vice-royaume du Pérou ainsi que la pressions sur les hommes et les ressources eurent des effets dévastateurs sur les populations andines<sup>72</sup>.

La perte de tributaires était un problème à plusieurs titres pour la légitimité et le statut social des seigneurs andins. D'abord, elle les plaçait dans une position délicate vis-à-vis des autorités espagnoles réclamant des tributs et de la main d'œuvre. De nombreuses procédures judiciaires initiées par des élites indigènes réclamaient la révision des tributs et des quotas de travailleurs pour la *mita* en arguant de la fuite des indigènes ou de leur mort. Car, si les *caciques* ne pouvaient prélever le tribut sur leurs administrés, ils devaient payer sur leurs propres deniers, sous peine de subir des sanctions allant de la prison à la destitution. Ensuite, la disparition de tributaires engendra une défaillance du système de réciprocité qui constituait le socle de la légitimité seigneuriale des *curacas* préhispaniques. De ce fait, la disparition de certains *ayllus* entraîna aussi tout simplement celle de leurs seigneurs.

Ces transformations influencèrent les sociabilités andines plus ou moins violemment selon les régions. L'occupation par les Espagnols de centre urbains incas comme Cajamarca, Quito ou Cuzco plaça les membres des familles royales incas en première ligne. Si des privilèges leur furent rapidement accordés par la couronne et que leur statut social spécifique était renforcé par la considération que leur portaient les premiers conquistadores<sup>73</sup>, il n'en reste pas moins qu'ils perdirent une grande partie de leurs pouvoirs au sein de la société andine. Ce furent donc les premiers à investir dans les nouvelles formes de pouvoirs introduites par les Espagnols. *L'información de oficio y parte* réalisée en 1564 par don Alonso Inga Atahualpa, fils du *Sapa Inga* Atahualpa, est révélatrice de la tension entre référence au passé glorieux et hispanisation qui caractérise les déclarations des élites inca. D'un côté, don Alonso se présente comme « descendant de don Francisco Atahualpa qui fut roi et seigneur de ces provinces du Pérou »<sup>74</sup> et comme son « héritier universel »<sup>75</sup>, insistant beaucoup sur les pouvoirs de son père avant l'arrivée des Espagnols. De l'autre, ces arguments lui servent à réclamer des privilèges qui lui assureraient un statut équivalent à celui des *hidalgos* installés en Amérique. Jamais il ne réclama un titre

---

<sup>72</sup> Voir notamment les travaux de Noble David Cook, *Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620.*, Cambridge University Press., Cambridge, 2004.

<sup>73</sup> Gonzalo Lamana, *op. cit.*, 2008b ; Peter Gose, *op. cit.*, 2008b.

<sup>74</sup> “descendiente de don Francisco Atagualpa que fue rei y señor destas provincias del Perú”. *Expediente de Juan Bustamente Carlos Inga : memorial de don Alonso Ynga Atahualpa (1564-1587)*, AGI,LIMA,472, f. 37r.

<sup>75</sup> “heredero universal”, *Ibidi.*, f.38r.

de *cacique* ou une quelconque distinction spécifique aux seigneurs et nobles indigènes. En revanche, il demanda une rente de 20000 pesos et une charge d'*encomendero*<sup>76</sup>.

Les *curacas* installés à proximité des centres de peuplement espagnols connurent eux aussi une recomposition assez radicale de leur communauté et de leur légitimité. Les travaux de Paul Charney sur la vallée de Lima suggèrent que les quelques centaines de tributaires administrés par le *cacique* du *pueblo* de la Magdalena dans les années 1550, provenaient de différents *curacas* qui n'avaient pas pu conserver leurs pouvoirs à cause de la chute démographique drastique<sup>77</sup>. On pourrait également citer le cas des régions minières de Potosi et Huancavelica qui subirent de plein fouet les pressions liées à la *mita* et l'accaparement des ressources par les populations espagnoles, entraînant la disparition d'un certain nombre de leur tributaires<sup>78</sup>. En revanche, la référence continue aux subdivisions préhispaniques dans les démarches juridiques et judiciaires provenant de certaines régions restées relativement à l'écart des différentes batailles et des zones de peuplement colonial, indiquent que les transformations sociales n'ont pas été aussi radicales dans tous les territoires du Vice-Royaume.

La conquête et les premières années de la colonisation marquèrent donc une période ambiguë pour les élites seigneuriales andines. La violence de la colonisation et la redéfinition de leur statut dans le droit espagnol engendrèrent une première recomposition sociale. Néanmoins, la législation royale restant relativement floue et inadaptée au contexte andin, certains seigneurs parvinrent à négocier la continuité d'une partie de leurs anciennes pratiques sociales et politiques.

## II. Elites andines coloniales : réformes et évolutions

Le statut des élites indigènes demeura un enjeu constant dans l'administration des territoires américains. Aussi, plusieurs réformes, souvent dictées par les impératifs locaux, affectèrent les pouvoirs des *caciques* et des *principales*. Deux ensembles de réformes transformèrent durablement le statut des élites indigènes : celles initiées par le vice-roi Francisco de Toledo entre 1569 et 1581 et une série de lois et d'édits royaux appliqués entre 1721 et les années 1750 dans le Vice-Royaume du Pérou.

### 1. Francisco de Toledo et la mise en place de la « república de los indios »

Lorsque Francisco de Toledo arriva au Pérou en 1568, la couronne espagnole faisait face à des difficultés financières importantes. De surcroît, dans les territoires andins, les toutes récentes révoltes des *encomenderos* et la résistance continue d'une partie des Incas à Vilcabamba avaient ralenti la mise en place d'un gouvernement stable. Les réformes qu'il entreprit, fixèrent pour plus d'un siècle les bases du gouvernement des populations andines ainsi que le sort de leurs élites seigneuriales.

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, 40r-41v

<sup>77</sup> Paul Charney, *Indian Society in the Valley of Lima, Peru (1532-1824)*, Lanham, University Press of America, 2001, p. 17.

<sup>78</sup> Noble David Cook, *op. cit.*, 2004.

### *1.1.Des caciques et principales au cacique gobernador : redéfinition des privilèges et des fonctions des seigneurs andins*

Francisco de Toledo entra en fonction en tant que vice-roi du Pérou à une époque où le succès du projet colonisateur et de l'évangélisation des indigènes était incertain. La résistance inca ainsi que l'existence de mouvements millénaristes comme le Taki Onqoy<sup>79</sup>, étaient interprétés comme les signes de l'échec des précédentes politiques coloniales. Dans ce contexte troublé, un sentiment de défiance s'installait à l'égard des *caciques* et des *principales* au sein d'une partie de l'administration coloniale et du clergé. Si les élites indigènes avaient jusqu'alors joui d'une image relativement positive, notamment sous l'influence des écrits de Bartolomé de Las Casas ou des premiers réguliers en charge de l'évangélisation des indigènes, elles devenaient dans la littérature politique des années 1560 des obstacles tant à l'évangélisation qu'au gouvernement même des territoires<sup>80</sup>. Juan de Matienzo, qui avait été auditeur des audiences de La Plata puis Lima, est l'un des critiques les plus virulents des *caciques*. Dans son *Gobierno del Perú*, il consacra un chapitre entier à ce qu'il appelait « la tyrannie des caciques » et « leurs mauvaises coutumes »<sup>81</sup>:

« La tyrannie des caciques avec leurs indiens est notoire, parce qu'après les avoir libérés de l'oppression des Incas, apprenant de ces derniers, chacun s'est proclamé Guaynacapa (cad. Sapa Inga), et même les audiences sont de mèche avec eux sur certaines choses pas en toutes, parce qu'elles veulent couvrir leurs méfaits »<sup>82</sup>.

Pour Juan de Matienzo les souffrances des populations indigènes découlaient en grande partie du pouvoir incontrôlé des *caciques* et de leur facilité à accéder aux procédures juridiques et judiciaires. Il réclamait donc des mesures sévères comme l'interdiction de tous tributs versés aux *caciques*, l'obligation de les faire payer tous les travaux réalisés par les indigènes pour leur compte ou la possibilité de les destituer, de les fouetter et de leur couper les cheveux s'ils ne respectaient pas les tributs<sup>83</sup>. D'autres, s'accordant sur les dérives des *caciques* et leur trop grands pouvoir sur les tributs et la main d'œuvre indigène, proposaient néanmoins des réformes plus douces. Polo de Ondegardo, ancien *encomendero* puis *corregidor* de Cuzco, s'exprimait ainsi :

« Pour que les caciques ne volent ou ne prélèvent pas plus que les taxes que doivent payer les indiens [...] que les villages soient regroupés et que l'on réunisse les indiens dès que cela

---

<sup>79</sup> Luís Millones, *El retorno de las huacas: Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI.*, 1990b ; Marco Curatola, « Mito y milenarismo en los Andes: del Taqui Onqoy a Inkarrí », *Allpanchis*, 10 (1977b).

<sup>80</sup> Voir *Memorial de La Gasca a su sucesor*, (1550). Copied in *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles del siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias*. LEVILLIER, Roberto (ed.). Tome II. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra. 1921-1926, p.29; Juan (de) Matienzo, *op. cit.*, 2010 ; Polo (de) Ondegardo, *op. cit.*, 1916.

<sup>81</sup> *Chapitre VII. De la tiranía de los caciques, de sus malas costumbres y del remedio para ello*. Juan (de) Matienzo, *Gobierno del Perú (1567)*. University of Toronto., Toronto, Buffalo, The Internet Archives, 2010, p. 17-18.

<sup>82</sup> «La tiranía de los caciques con sus Indios es notoria, porque después que se libraron de la opresión de los Ingas, aprendiendo de ellos se ha hecho cada uno otro Guaynacapa, y aunque las audiencias les van a la mano en algunas cosas pero no en todas, porque quieren encubrir sus maldades», *Ibid.*, p.17.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 17-18.

*est possible [...] ; ensuite il est nécessaire qu'il existe une taxe entre les caciques et leurs indiens, cela est juste puisqu'ils sont seigneurs et il faut leur laisser le soin de faire appliquer et de réguler les lois qu'ils leur ont été imposées pour leur police et qu'ils aient quelque chose en raison de leur statut de seigneur et de leur travail ce qui doit être taxé en semences et qu'on leur fasse des vêtements et autres choses »<sup>84</sup>.*

Francisco de Toledo entra donc en fonction en 1569 avec la lourde tâche de réformer le gouvernement des Andes. Il était également chargé de « rentabiliser » les territoires, notamment en trouvant de nouveaux tributaires pour relancer la production minière. Avant de mettre en place ses réformes, il se lança dans une inspection générale des territoires. L'un des objectifs de ces enquêtes était d'évaluer le nombre, les fonctions et les pratiques des seigneurs indigènes avant et après la conquête. Ainsi, les questionnaires fournis aux visiteurs invitaient à s'enquérir de l'origine des *caciques* en fonction (en établissant une différence entre ceux nommés par les Incas et les seigneurs *originarios*, issus de familles installées de longue date), mais aussi des services et tributs qu'ils percevaient et du nombre d'individus considérés comme *principales* et bénéficiant d'exemptions de tribut et de *mita*. L'objectif de ces enquêtes n'était pas seulement informatif. Il s'agissait également de se débarrasser des seigneurs inutiles et de redéfinir la situation fiscale d'un certain nombre<sup>85</sup>. En effet, en 1575, le vice-roi prit une mesure radicale : seuls les *caciques* en fonction et leurs fils aînés seraient dorénavant exemptés de tribut et de service personnel. Les autres membres de parentèles seigneuriales pouvaient demander à être relevés de *mita*, mais étaient désormais considérés comme des tributaires<sup>86</sup>. L'exemption de tribut n'était plus un droit héréditaire pour une grande partie des *principales*. Elle devint un privilège, impliquant de prouver ses mérites devant une institution royale en passant par des procédures juridiques.

Les enquêtes de Francisco de Toledo participèrent également à la réécriture de l'histoire de l'empire inca, notamment des systèmes de succession. Ainsi, dans le *Parecer de Yucay* que Toledo commanda à Fray García de Toledo tout comme dans l'*Historia Indica* qui fut rédigée à partir des enquêtes par Sarmiento de Gamboa, les notions de capacité (*capacidad*) et d'habileté (*habilidad*) pour déterminer le choix d'un seigneur sont présentées comme un système spécifique aux Incas puis introduit dans les territoires de leur empire pour assurer son bon gouvernement et contenir les abus des *curacas* locaux<sup>87</sup>. De nombreux travaux se sont penchés sur les origines de la notion de capacité dans les formes de

---

<sup>84</sup> «Para que los caciques no roven ni lleven más de lo que fuere tasado a sus indios [...] que junten los pueblos y hecha congregación de los indios en quanto fuere posible [...] ; luego es necesario que se haga tasa entre los caciques y sus indios, que pues es justo es que pues son señores y le ha de quedar el cuidado de mandar y regular las leyes que para su policía les fueron puestos y tengan algo por razón del señorío e trabajo lo qual se ha de tasar en sementerías a quien los haga ropa e otras cosas». Polo (de) Ondegardo, *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas (1571)*, Sanmartín., Lima, Urteaga Horacio (ed.), 1916, p. 183.

<sup>85</sup> Nejma Jalal-Kermele, *op. cit.*, 2011 ; Jeremy Mumford, *op. cit.*, 2012.

<sup>86</sup> « Ordenanzas particulares para los pueblos de indios del distrito de La Paz, Arequipa, 6 de noviembre de 1575 ». In *Francisco de Toledo. Disposiciones Gubernativas para el virreinato del Perú. Vol 1*. Nejma Jalal-Kermele, *op. cit.*, 2011 ; Francisco Hernández Astete, *op. cit.*, 2012. LOHMANN VILLENA, Guillermo et María Justina SARABIA VIEJO (ed.). Sevilla : Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1989, p. 214-215.

<sup>87</sup> Nejma Jalal-Kermele, *op. cit.*, 2011 ; Francisco Hernández Astete, *op. cit.*, 2012.

légitimité andines. La notion de réciprocité à la base des hiérarchies sociales préhispaniques impliquait un pacte entre le seigneur et ses tributaires, fondé sur la capacité de chacun à remplir ses obligations. Dans certaines régions, le *curaca* sortant devait ainsi choisir parmi ses parents (frères/sœurs ou fils/filles) le successeur le plus approprié<sup>88</sup>. Cependant, le critère d'origine et d'appartenance à l'*ayllu* dominant restait déterminant<sup>89</sup>. Le poids donné au critère de capacité dans le choix des *curacas* reste encore mal connu, d'autant que la plupart des sources sur ce mode de succession proviennent des chroniqueurs espagnols ou des autorités du Vice-Royaume<sup>90</sup>. De surcroît, l'intérêt pour le critère de « capacité » dans les modes de succession andins est éminemment politique. Insister sur l'habileté des seigneurs pour fonder leur légitimité permettait un meilleur contrôle des *caciques* et *principales* en autorisant leur destitution<sup>91</sup>.

Les enjeux politiques derrière cette réinterprétation des systèmes de succession andins s'illustrent très clairement à travers les dispositions prises par Toledo. Si l'hérédité reste un critère important dans sa transmission, la possession titre de *cacique* n'est plus systématiquement considérée comme un droit ancestral inaliénable<sup>92</sup>. Dans la pensée de Francisco de Toledo, l'habileté des seigneurs, c'est-à-dire leur pratique du christianisme et leur loyauté à la couronne, sont des conditions essentielles à leur maintien en fonction. Le discours de nomination du *cacique* Don Hernando Pillohuanca dans le village de Carabuco près de Charcas illustre la pensée du vice-roi.

*« que les caciques qui auraient été idolâtres et prédicateurs confesseurs d'idolâtries ou de sorcelleries ou autres superstitions et qui consentiraient à leur existence sans les punir ni les bannir et sans enlever les idoles, perdent les dits cacicazgos pour qu'ils ne les aient plus et ne les puissent plus avoir ni obtenir [...] et que le Gouverneur de ce royaume en soit informé pour qu'il fournisse un autre cacique de bon exemple, habileté et chrétienté selon la forme susdite qui est dans la coutume [...]. »<sup>93</sup>*

Dans ce discours, les modalités d'accès au pouvoir basées sur l'habileté sont présentées comme directement inspirées du modèle inca. Cela permet de réformer l'obtention des *cacicazgos* tout en

---

<sup>88</sup>Francisco Hernández Astete, *op. cit.*, 2012 ; María Rostworowski de Diez Canseco, *op. cit.*, 1961.

<sup>89</sup>Francisco Hernández Astete, *op. cit.*, 2012.

<sup>90</sup>Nejma Jalal-Kermele, *op. cit.*, 2011.

<sup>91</sup>Francisco Hernández Astete, *op. cit.*, 2012.

<sup>92</sup>Carlos Díaz Rementería, *op. cit.*, 1977 ; Tristan Platt, Thérèse Bouysson-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006, p. 650-658.

<sup>93</sup> « Y que a los caciques que se hallaren que son idólatras y predicadores confesores de idolatrías o de hechicerías o de otras supersticiones y que consintieren que los haya no los castigando ni desterrando y quitando los ídolos que hubiere, pierdan los dichos cacicazgos para que no los tengan ni puedan tener ni obtener [...] y se dé noticia de ello al Gobernador que fuere de este Reino para que provea otro cacique de buen ejemplo, habilidad y cristiandad en la forma susodicha que es en la costumbre [...] » « Nombramiento de Don Hernando Pillohuanca como curaca de Carabuco. Arequipa, 17 de septiembre de 1575 ». in LOHMANN VILLENA, Guillermo et Maria Justina SARABIA VIEJO (ed.), 1989.

présentant la nouvelle pratique comme légitime vis-à-vis des lois royales existantes préconisant de conserver les modes de succession préhispaniques<sup>94</sup>.

Insister sur la capacité des seigneurs andins était également un moyen d'adapter leurs modes de gouvernement à la théorie politique espagnole. Annick Lempérière a analysé les théories politiques appliquées par les penseurs espagnols aux territoires américains. Elle rappelle ainsi que la notion de « gouvernement » telle qu'elle est introduite par les Espagnols est basée sur une longue tradition de réinterprétation de la pensée de Saint Thomas d'Aquin, dans laquelle le bon gouvernement se caractérise à la fois par « la garantie de l'ordre (cad. la tranquillité publique) et la prospérité commune »<sup>95</sup>. Le souverain juste est celui qui parvient à dépasser ses intérêts personnels pour se mettre au service du bien commun. Insister sur la capacité des seigneurs andins est une autre manière de concevoir leur légitimité dans les canons politiques de la monarchie espagnole.

Néanmoins, dans la pratique, la plupart des *caciques* et *principales* restaient considérés au sein de leur communauté et il était difficile de les destituer. Pour contourner le problème, Francisco de Toledo créa une nouvelle catégorie d'élite indigène : le *gobernador*. La fonction de *gobernador* touche à plusieurs prérogatives du *cacique* comme l'organisation de la *mita* et le prélèvement des tributs. Elle revient à désolidariser ces fonctions administratives de la charge de *cacique*. En réalité, la plupart des *caciques* furent reconnus *caciques gobernadores*, et conservèrent leurs pouvoirs. Dans notre corpus, nous n'avons que quelques exceptions, étalées entre 1637 et 1781. Dans deux cas, il semble que les individus présentés comme simples *gobernadores* aient tout de même exercé la charge de *cacique* à un moment donné<sup>96</sup>. Dans d'autres cas les *gobernadores* ont été désignés par des *corregidores* pour assister des *caciques* jugés « inaptes », ce qui entraîna des conflits débouchant sur des démarches juridiques ou judiciaires<sup>97</sup>. À partir de la fin du XVIIe siècle, notamment dans la région de Cuzco et de la vallée sacrée, on trouve aussi de plus en plus d'individus désignés comme *gobernador d'ayllus*. Ils semblent avoir eu des fonctions similaires à celles des *caciques* et même parfois, avoir hérité leur titre<sup>98</sup>.

---

<sup>94</sup> Ainsi Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris et Tristan Platt expliquent dans leur ouvrage collectif que don Francisco de Toledo « donna une définition chrétienne de la légitimité cacicale et de la succession » ( « dió una definición cristiana de la legitimidad cacical y del sistema de sucesión »). Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006, p. 657.

<sup>95</sup> Annick Lempérière, *op. cit.*, 2004b, p. 29.

<sup>96</sup> En 1675, don Bartolomé Tupa Hallicalla est présenté comme simple *gobernador* devant le tribunal d'audience de la Plata il en va de même pour don Josef Choqueguanca entre 1718 et 1727 (*El fiscal contra Bartolomé Tupa Hallicalla gobernador de Asillo sobre varios capítulos de acusación*, 1675. ABNB,EC1675,22. *Josef Choqueguanca sobre que Matias Ponce salga de la estancia de Oca*, 1704. ABNB,EC1704,17). Cependant, ces deux individus appartiennent à de puissantes familles de la région de Cuzco et finirent tous les deux par obtenir le titre de *cacique principal* (*Memorial de don Vicente Morachimo por don Josef Choqueguanca*, 1728-1729. AGI,LIMA,439 (2) ; *Información de Josef Choqueguanca*, 1718-1727 AGI,LIMA,443; *Fundación de capellania que hace don Bartolomé Tupa Hallicalla*, 1677).

<sup>97</sup> *Julian Quispe reclama el cacicazgo y gobierno de Suri, Circoata y Cojoata* (1637), ABNB,EC1637,12; *Autos seguidos por Leonarda Tecu Tupa sobre derecho al cacicazgo* (1766), AAR,Leg47,C.17; *Don Blas Layme indio principal y don Gayetano Sillo sobre tierras* (1781), ABNB,EC1781,97.

<sup>98</sup> Voir par exemple le cas de don Gabriel Sinche, qui explique que son père était lui-même *gobernador* de l'*ayllu* Maras. *Causa ejecutiva promovida por el licenciado Francisco de Vargas* (1685-1691), AAC,Cofradia,LXXVI,2<sup>a</sup>.

Enfin, Francisco de Toledo ordonna la généralisation des conseils municipaux (*cabildos de indios*) à chaque village. Pour Carlos Diaz Rementeria, cette systématisation ne laissa aux descendants des seigneurs préhispaniques que des « fonctions partagées ou subordonnées »<sup>99</sup>, notamment à cause des *alcaldes* dont les prérogatives se superposaient à celles du *cacique*. L'*alcalde* s'occupait du maintien de l'ordre et de la justice au sein des villages. Il avait aussi la charge de surveiller l'assiduité à la messe et au catéchisme ainsi que le respect des règles chrétiennes. Cependant, le *cacique*, à condition de conserver le titre de *gobernador*, restait en charge des tributs et de ce fait, était toujours le principal interlocuteur des *corregidores*. Il conservait également la main sur l'organisation des registres de recensement pour le calcul du tribut et l'organisation de la *mita*, devait surveiller la distribution des terres entre les individus et dénoncer leurs incartades. L'autorité des *caciques* et des *principales* au sein des groupes indigènes dépendait donc pour beaucoup de leur capacité à négocier leur rôle face aux *corregidores* ou aux curés, mais aussi à investir les charges des *cabildos*.

### 1.2. Encourager l'hispanisation des élites indigènes

Malgré la volonté de Francisco de Toledo de contrôler les élites andines, leur utilité en tant qu'intermédiaires dans le gouvernement des populations indigènes ne fut jamais remise en question. De ce fait, le vice-roi chercha aussi à renforcer le prestige social des *caciques*, notamment à travers leur éducation. Ainsi, dans ses ordonnances de 1575 il déclare :

« J'ordonne et demande que chaque repartimiento ait une école pour que les enfants, spécialement les fils des *caciques*, *principales* et autres indiens riches, y apprennent à lire et écrire et parler la langue castillane comme sa Majesté le demande [...] »<sup>100</sup>.

La volonté d'éduquer les fils de *caciques* et *principales* est en parfaite adéquation avec les efforts pour faire de la capacité un critère essentiel de la légitimité des seigneurs. Ce projet recoupait par ailleurs la politique d'hispanisation voulue par la couronne. L'intégration du castillan oral et de la grammaire à l'éducation des fils de *caciques*, furent encouragées très tôt par la couronne même si cette politique suscite des réserves<sup>101</sup>.

L'hispanisation imaginée par Francisco de Toledo restait limitée. En effet, il n'était pas question d'entretenir le doute sur le statut de la noblesse andine par rapport à celui des *hidalgos* et autres

---

<sup>99</sup> Carlos Diaz Rementeria, *op. cit.*, 1977, p. 59-60 ; Steve Stern, *Peru's Indian peoples and the Challenge of Spanish Conquest. Huamanga to 1640*, Madison, University of Wisconsin Press, 1982b, p. 91.

<sup>100</sup> « Ordeno y mando que en cada repartimiento haya casa de escuela para que los muchachos, especialmente los hijos de los *caciques*, *principales* y demás indios ricos, se enseñen a leer y escribir y hablar la lengua castellana como Su Magestad lo manda ». *Ordenanzas generales para la vida común en los pueblos de indios. Arequipa, 6 noviembre 1575. Título VIII. Ordenanza III*. In LOHMANN VILLENA, Guillermo et María Justina SARABIA VIEJO (ed.), t. II. ., 1988, p. 251.

<sup>101</sup> Monique Alaperrine Bouyer, *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*, Lima, Instituto de estudios peruanos, IFEA, 2007 ; Alan Durston, *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650.*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007b ; John Charles, *Allies at odds. The Andean Church and Its Indigenous Agents, 1583-1671.*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010b.

Espagnols. Il interdit par exemple aux *caciques* et *principales* de porter des armes ou de se déplacer à cheval sans avoir obtenu de licence royale spécifique. Il leur imposa également un costume particulier. Ces lois visaient à maintenir la singularité de la noblesse indigène. Mais elles faisaient également écho au comportement des élites andines elles-mêmes qui cherchaient à conserver une partie de leurs coutumes et de leurs insignes de pouvoir. Cette tension entre hispanisation et continuité andines s'illustre par exemple dans la description du gouvernement indigène idéal décrit par Felipe Guaman Poma de Ayala dans sa *Corónica del buen gobierno*. Dans le chapitre 28, intitulé « chapitre premier à propos des rois incas princes et principales », il entreprend de présenter les différentes échelles de gouvernement seigneurial, les fonctions et les attributs idéaux de ces seigneurs. Ainsi, pour le *cacique principal* il écrit :

« Il doit s'habiller comme un espagnol à la différence qu'on ne doit pas lui ôter ses cheveux et qu'ils doivent être coupés aux oreilles. Qu'il porte une chemise, une collerette, un pourpoint et une culotte, des bottes et sa veste et une cape, un chapeau et une épée, hallebarde et autres armes comme tout seigneur et principal et qu'il n'ait pas de barbe afin de ne pas ressembler à un métisse »<sup>102</sup>.

Pour Guaman Poma, il est nécessaire que le *cacique principal* porte un costume permettant son identification directe. Il sert d'abord à le différencier du reste de la population indigène, via l'appropriation des habits espagnols, tout en conservant certains insignes de pouvoir préhispaniques (comme les cheveux longs). Cependant, l'hispanisation que prône Guaman Poma n'est pas celle des lois de Toledo, les armes jouant pour lui un rôle symbolique particulier pour le seigneur. Guaman Poma propose un costume distinctif pour chaque seigneur issu des hiérarchies préhispaniques, empruntant de moins en moins aux habits espagnols à mesure que le statut social baisse.

Si la situation décrite par Felipe Guaman Poma relève pour beaucoup de l'idéal, le mélange des costumes espagnols et des insignes préhispaniques, toléré par les autorités coloniales, était une pratique commune de la noblesse indigène<sup>103</sup>. Le testament de doña Maria Quispi Rimachi, fille du *cacique* de la paroisse de San Lazaro à la Plata don Simon Rimachi, contient un inventaire synthétique de ses principaux biens avec une longue liste de vêtements<sup>104</sup>. On y trouve un certain nombre de jupons et de *lliklla* (pièce de textile tissée rectangulaire se portant sur les épaules) avec leur *nañaca* (textile tissé se portant comme une coiffe), c'est-à-dire de vêtements portés par les femmes incas et d'autres

---

<sup>102</sup> «A de bestirse como espanol pero deferencia que no se quite los cavellos que se la corte al oydo. Traiga camisa, cuello, jubon y calsa, botas y su camegeta y capa, sombrero y su espada, alavarda y otras armas como senor y prencipal ... y que no tenga barbas por que no parezca mestizo». Felipe Guaman Poma Ayala de, *El primer nueva corónica y buen gobierno.*, Version en Ligne : <http://www5.kb.dk/en/nb/tema/poma/index.html>, 1615, p. 742 [756].

<sup>103</sup> Voir les travaux de Tera Gisbert :Teresa Gisbert, « Los curacas del Collao y la conformación a la cultura mestiza andina. », *SENRI Ethnological Studies*, 33, (1992), p. 52-102 ; Teresa Gisbert, *El arte textil en los Andes Bolivianos.*, Centro de documentación de Tecnologías Apropriadas., Cochabamba, 1984 ; Chantal Caillavet, « «Como cacica y señora desta tierra mando...». Insignias, funciones y poderes de las soberanas del norte andino (siglos XV-XVI) », *Bulletin de l'IFEA*, 37, 1 (2008), p. 57-80.

<sup>104</sup> *Testament de dona Maria Quispe Rimache* (15 avril 1636), ABNB,EP192,1655,151v-154v.



communautés quechua. Cependant, les vêtements typiquement andins qu'elle possédait étaient parfois faits de tissus « à la mode européenne », voir même importés. Elle déclara par exemple posséder plusieurs *llicllas* en tissu de florence<sup>105</sup>, mais aussi plusieurs *mantas* « en nouveau taffetas de Mexico »<sup>106</sup>. De plus elle précisa avoir « une collerette travaillée en soie bleue »<sup>107</sup> et plusieurs autres pièces de soie.

Les réformes de Toledo contribuèrent pour beaucoup à fixer dans le droit andin le statut social des élites seigneuriales indigènes en tant qu'intermédiaires dans un modèle de gouvernement indirect<sup>108</sup>. Dans la pratique, ces réformes sont toujours négociées par les élites andines, notamment grâce à leur droit à recourir aux procédures de reconnaissance de statut et de mérites et d'en appeler à la justice distributive royale. Néanmoins, les réformes de Toledo transformèrent durablement les critères fondant la légitimité des *caciques* et *principales* du point de vue de l'administration coloniale.

## 2. Réformer la noblesse indigène et la “república de los indios”, 1697-1780

Au cours du XVIIe siècle, aucune réforme n'affecte réellement le rôle des *caciques* et *principales* dans la société coloniale. Même s'ils doivent partager les tâches de gouvernement avec les *cabildos de indios*, beaucoup restent des acteurs importants du gouvernement colonial. Par conséquent, le XVIIe siècle a souvent été décrit comme une période relativement paisible pour les élites andines qui parviennent à maintenir leur pouvoir. Cependant, cette paisibilité n'est que très relative lorsque l'on regarde leurs démarches juridiques et judiciaires<sup>109</sup>. Les procès de succession restent nombreux tout au long du siècle, mais surtout, les procès menés par des curés, des membres de *cabildos*, ou des tributaires contre des *caciques* sont de plus en plus fréquents. S'il est vrai que le conseil des Indes de Séville ne semble pas avoir reçu de plaintes ou d'*informaciones de méritos* en quantité, ces démarches restent nombreuses devant les tribunaux des audiences royales, les *corregidores*, ou les tribunaux ecclésiastiques.

Ainsi, s'il n'y eut pas de recomposition sociale rapide et violente de la noblesse andine au XVIIe siècle, la compétition pour l'accès aux *cacicazgos* reste importante. C'est par exemple le cas de la région de Potosí dans laquelle les mouvements de populations et les pressions sur les ressources sont intenses à cause des activités minières. À la fin du XVIe siècle, le *cacique* des populations Quillacas, Juan Colque acquit un pouvoir considérable dans toute la région. Grâce à l'accumulation de terres et à l'élevage de lamas, il fit des Quillacas qu'il dirigeait des acteurs économiques importants. Il accumula une telle fortune qu'il parvint même à participer directement à la production minière et devint le premier *cacique*

---

<sup>105</sup> “una lliclla de Raja de Florencia”. *Testament de dona Maria Quispe Rimache* (1693), ABNB,EP192,1655,151v-154v, f. 2v.

<sup>106</sup> “nuevo tefetan de Mexico”. *Ibid.*, f. 2v.

<sup>107</sup> “una gorguera labrada con seda azul”, *Ibid.*, f.2v

<sup>108</sup> Annick Lempérière, *op. cit.*, 2004b.

<sup>109</sup> De plus, la relative paisibilité qui apparaît souvent dans l'historiographie andine tient aussi au peu d'études centrées sur le XVIIe, comparées au reste de la période coloniale.

à posséder un atelier de traitement du métal à Potosí<sup>110</sup>. Au XVIIe siècle, le statut et la richesse des Quillacas entraîna des luttes foncières avec les groupes voisins<sup>111</sup>. La compétition entre les *caciques* dans la région s'intensifia tout au long du XVIIe et le poids des Quillacas ne fit que se renforcer au détriment des ressources des autres *ayllus* et groupes de la région<sup>112</sup>. Le XVIIe siècle est également marqué par l'attribution de titres de *caciques* ou *principales* à un nouveau type d'individus habitants les villes coloniales, notamment celle de Lima. La noblesse indigène évolue donc au XVIIe, même si ses transformations sont sans communes mesures avec celles intervenant au siècle suivant.

Au XVIIIe siècle plusieurs réformes impactent le statut et le pouvoir de la noblesse indigène. Le premier facteur de déstabilisation est l'édit royal de Charles II de 1697. Il autorisait les descendants de *caciques* et *principales* à accéder à n'importe quel office, sous réserve de pouvoir prouver leur noblesse :

« [...] si certains métis souhaitent devenir religieux, nous disposons qu'ils doivent être admis dans les monastères et aux prétentions et que même dans des cas spéciaux les indiens puissent accéder aux postes ecclésiastiques ou séculiers, gouvernementaux, politiques et de guerre et que tous demandent la pureté de sang »<sup>113</sup>.

L'édit est dicté à la suite des revendications d'une partie des nobles dits *mestizos* ou *indios* c'est-à-dire des descendants des populations indigènes et « nouveaux chrétiens » des Andes qui souhaitaient accéder aux carrières ecclésiastiques. Cependant, bien que l'édit, puis sa ratification dans la Vice-royauté du Pérou par le Marquis de Castelfuerte en 1725, marquent une victoire à priori, ils entraînent aussi une nouvelle redéfinition des bases de la légitimité de la noblesse indigène. En effet, en ouvrant les offices aux élites indigènes, la cédula leur offre de nouvelles possibilités d'ascension sociale et contribue à désolidariser un peu plus le statut social des *caciques* et *principales* de leurs fonctions de gouvernement et de leurs sociabilités au sein des *pueblos* et *parcialidades*<sup>114</sup>. Ainsi, elle a pour effet

---

<sup>110</sup> Ximena Medinaceli, *Sariri: Los llameros y la construcción de la sociedad colonial.*, IFEA., Lima, 2015, p. 237-239.

<sup>111</sup> Voir par exemple le procès sur les terres de Guache et Sotala : *Los ayllus de Tacobaba contra los Quillacas y Asanaques sobre que sean echados de sus tierras* (1610-1611), ABNB, Tierras y indios, E1611, N.8.

<sup>112</sup> *Reclamación de Miguel Garcia Colque sobre el cacicazgo del repartimiento de Quillacas* (1588), ABNB, EC1588,5; *Juan Francisco Choqueticlla cacique de Jatun Quillacas sobre derecho a la succession de Felipe Choqueticlla* (1671), ABNB, EC1671,26; *Testament de don Alejandro Choqueticlla Colqueguarachi* (s.d. XVIIIe siècle), ABNB, EP351, f.751r-762v.

<sup>113</sup> « [...] si algunos mestizos quisieren ser religiosos disponga del que se les admitta en los monasterios y alas pretenciones y aunque en lo especial que puedan ascender los indios a los puestos ecclesiasticos o seculares gubernativos, políticos y de guerra y todos piden la limpieza de sangre ». Cedula real du 12 mars 1697, “ *igualando los individuos de España a los indios y havilitantodlos para poder entrar en los monasterios y colegios de los Reynos de India* ». En ligne: <http://repositorio.urosario.edu.co/flexpaper/handle/10336/10592/caja2folios381-385.pdf?sequence=7&isAllowed=y>

<sup>114</sup> Scarlett O'Phelan Godoy, *Kurakas sin Sucesiones. Del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia, 1750-1835*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas., Cuzco, 1997b.

collatéral d'éroder les liens entre les populations andines et leurs élites seigneuriales déjà fragilisées, remettant en cause de fait le statut de médiateur qui fondait leur légitimité dans la société coloniale.

En outre, la cédula transforme radicalement la définition juridique de la noblesse dans les territoires américains, en intégrant les élites *indias* et *mestizas* à la pratique de la *limpieza de sangre*. La *limpieza de sangre* est un concept ancien du droit castillan. Elle permettait aux *hidalgos* de prouver la pureté de leurs lignages comme descendants de *cristianos viejos* (vieux chrétiens), par opposition aux populations converties<sup>115</sup>. Prouver sa pureté de sang dans des démarches juridiques était nécessaire pour accéder à la plupart des offices religieux ou séculiers et réservait leur exercice aux seuls *hidalgos*. La *limpieza de sangre* est donc un concept essentiel au maintien des hiérarchies sociales et ethniques dans la monarchie espagnole. Intégrer la noblesse *indias* et *mestizas* à un tel processus revient à lui reconnaître les mêmes privilèges et le même modèle nobiliaire que l'*hidalguia* espagnole et à remettre en cause l'idéal de séparation des anciens et nouveaux chrétiens qui caractérisait l'ordre colonial des Habsbourg. L'adoucissement de la séparation entre vieux et nouveaux chrétiens apparaît très clairement dans l'édit de Charles II qui stipule que les individus identifiés comme « indios » pouvant prétendre à la noblesse sont ceux « qui possèdent la pureté de sang comme descendants de la Gentilité sans mélange de confession ou autre sectes »<sup>116</sup>. La *limpieza de sangre* dans les territoires américains peut s'appliquer à tous les chrétiens et vise seulement à exclure les autres confessions religieuses.

La noblesse indigène se retrouve ainsi un peu plus intégrée dans une logique de lignages, calquée sur le modèle espagnol. Cela signifie lui retirer définitivement la spécificité de son fonctionnement et de ses pratiques de successions et donc, éroder certaines formes de légitimités traditionnelles conservées et réinventées depuis la colonisation, comme le principe de réciprocité andine. Dans la pratique, l'introduction de la *limpieza de sangre* entraîne une restriction de l'accès à la reconnaissance de noblesse. Encore au XVIIIe siècle et malgré la recomposition sociale du groupe, les *caciques* et *principales* sont loin de constituer un ensemble social homogène<sup>117</sup>. Ainsi, la première moitié du XVIIIe siècle est marquée par une recrudescence de *relaciones ou informaciones de méritos* de *principales* et *caciques* souhaitant entériner leur statut social. Dans les faits, seuls quelques grandes familles

---

<sup>115</sup> Emiliano Frutta, « « Limpieza de sangre y nobleza en el México colonial: la formación de un saber nobiliario (1571-1700) » », in *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 39 (2002), p. 217-233 ; Angel R. Almarza Villalobos, *La limpieza de sangre en el siglo XVIII venezolano*, Fundación Centro Nacional de Historia., Caracas, 2009.

<sup>116</sup> «en quienes concurre puridad de sangre como descendientes de la gentilidad sin mezcla de confesión o otra secta», *Cedula real du 12 mars 1697*, f. 3r.

<sup>117</sup> David T. Garrett, *Shadows of the Empire. The Indian Nobility of Cuzco 1750-1825*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005b ; David T. Garrett, « "His Majesty's Most Loyal Vassals". The Indian Nobility and Tupac Amaru », *The Hispanic American Historical Review*, 84, 4 (2004), p. 575-617 ; Laura Escobari de Querejazu, *Caciques, yanaconas y extravagantes. La sociedad colonial en Charcas. Siglos XVI-XVIII*, Lima, Plural et IFEA, 2005b ; Scarlett O'Phelan Godoy, *op. cit.*, 1997b ; Jacques Poloni-Simard, *La Mosaïque indienne. Mobilité, stratification sociale et métissage dans le corregimiento de Cuenca du XVIe au XVIIIe siècle*, EHESS., Paris, EHESS, 2000 ; David Cahill, « Nobleza, identidad y rebelión: Los incas nobles del Cuzco frente a Túpac Amaru. 1778-1782. », *Hisórica*, 27, 1 (2003b), p. 9-49.

majoritairement issues des lignages incas de Cuzco obtiennent ces reconnaissances de noblesses<sup>118</sup>. Quant à ceux qui accèdent effectivement aux offices, ils sont encore plus rares et il faut surtout attendre les années 1780. Le non-respect de la cédula de 1697 dans les Andes fait d'ailleurs l'objet d'un très long *memorial* initié par différents membres de la noblesse indigène de Cuzco en 1725<sup>119</sup>. La cédula de 1697 et son application dans le vice-royaume du Pérou en 1725 entraînent donc de fait une nouvelle recomposition des élites indigènes, notamment des élites seigneuriales.

Dans un seconde temps, une nouvelle série de lois renforce ce phénomène en restreignant une nouvelle fois le pouvoir des *caciques* dans les *pueblos de indios*. Il s'agit d'abord de la légalisation du *reparto de mercancías*, c'est-à-dire la possibilité pour les *corregidores* de forcer les indigènes à acheter des biens de consommation courants. La nouvelle législation renforce le pouvoir économique des *corregidores* ainsi que leur prestige social. Ils peuvent ainsi intervenir davantage sur la nomination et la destitution des *caciques* ; phénomène qui se manifeste par l'augmentation de *caciques* « *interinos* »<sup>120</sup>. Le pouvoir donné aux *corregidores* par le *reparto* contribue à diminuer celui des *caciques* et à remettre en question leur utilité comme protecteurs des groupes qu'ils administrent. La perte de légitimité dont souffrent les *caciques* et *principales* à cette période se reflète dans les sources à travers la multiplication des dénonciations pour mauvais traitements par des tributaires, avec le soutien des membres de *cabildos* ou des curés de paroisse<sup>121</sup>.

Ces différentes réformes créent un sentiment de frustration profond chez certaines élites andines qui se sont déchirées, entre un groupe de privilégiés, extrêmement hispanisés et reconnus officiellement par les autorités coloniales, et d'autres peinant à faire reconnaître leurs droits héréditaires, voyant leurs pouvoirs et leurs légitimité sociales se réduire progressivement. De plus, les difficultés à faire appliquer la cédula attisent les mécontentements. Au cours des années 1750, dans les territoires des audiences de Lima et de La Plata, plusieurs soulèvements menés par des *caciques* et des révoltes mineures éclatent. En 1744, l'évêque de Cuzco écrit au roi pour lui raconter les événements qui ont agité les indigènes de Jauja peu avant. Si l'évêque se soucie de cette révolte, c'est que les femmes de deux *caciques* accusés de l'avoir fomentée se présentent devant lui afin de réclamer son aide<sup>122</sup>. Elles clament l'innocence de leurs maris, expliquant qu'il leur était impossible d'éviter la révolte en raison du comportement des officiers du roi et des représentant du clergé dans le *pueblo* de Suriti situé dans la province d'Abancay.

---

<sup>118</sup> Voir les travaux de Scarlett O'Phelan Godoy, *Mestizos reales en el virreinato del Perú : indios nobles, caciques y capitanes de mita*, Lima, Fondo editorial del congreso del Perú, 2013 ; David T. Garrett, *op. cit.*, 2005b.

<sup>119</sup> *Memorial de don Vicente Morachimo para los indios del Perú* (1725), AGI,LIMA,438 (4-27).

<sup>120</sup> David T. Garrett, *op. cit.*, 2005b.

<sup>121</sup> *Clemente Martínez Espejo, cura de Macari, contra el cacique Caxamarca por excesos* (1688), ABNB,1688,48; *El Fiscal contra Bartolomé Tupa Hallicalla* (1675), ABNB,EC1675,22; *Capítulos seguidos contra don Francisco Sirpa cacique principal* (1718), ABNB,EC1718,53; *Don Blas Layme principal y don Gaetano Sillo contra el gobernador Ventura Chura* (1781), ABNB,EC1781,97; *Los indios de Potobamba contra su cacique Tiburssio Gusman y el indio Placentines* (1776), AES, AA47, C13, LEG27, N.5143.

<sup>122</sup> *Petición presentada por Dona Fernanda Suna Tupa y Mandor Tupa ynga a su senoria Ill/ el obispo* (années 1740), AGI,LIMA,526.

Elles rejettent la faute sur les *repartos de bienes* abusifs du *corregidor* et sur le non-respect de l'*arancel\** par le curé. Si la participation de leurs maris dans la révolte n'est jamais clairement niée, les deux femmes les défendent en dénonçant les comportements abusifs des deux Espagnols appauvrissant les indigènes, devenus incontrôlables même par leurs propres *caciques*.

Ces frustrations disparates culminent dans les années 1780, marquées par les grandes révoltes armées menées par les frères Catari *caciques* de Macha dans la région de Potosí entre 1776 et 1780, puis celle menée par Tupac Amaru II qui s'étend de Cuzco à l'ensemble du haut-plateau entre 1780 et 1782. Ces révoltes et leur répression marquent un nouveau tournant pour les élites indigènes. En effet, la destitution massive de *caciques* et *principales* « rebelles » porte un coup durable à la légitimité des élites andines seigneuriales, tandis que les nobles ayant apporté leur aide au pouvoir royal voient leurs privilèges et leur train de vie se rapprocher de plus en plus de celui de la noblesse espagnole américaine. Face à l'affaiblissement des *cacicazgos*, les élites andines se recomposent au sein des *pueblos de indios* et les individus occupant les fonctions municipales et électives prennent d'avantage d'importance. Les élites indigènes dont les pouvoirs découlent d'une longue tradition seigneuriale, disparaissent progressivement au profit d'élites cooptées et désignées de manières temporaires<sup>123</sup>. Ces changements sont visibles dans les documents judiciaires et juridiques. C'est pourquoi nous avons décidé de limiter notre analyse aux documents produits avant les révoltes de 1780, afin de nous concentrer sur les élites andines caractérisées par des formes de légitimités à la frontière entre différents systèmes sociaux andins et espagnols.

### III. L'usage des titulatures coloniales par les élites andines

L'usage des titulatures par les élites andines dans les récits judiciaires reflète des enjeux d'identification et des choix stratégiques. Le titre choisi est tour à tour utilisé pour affirmer des hiérarchies locales pour soutenir des tentatives d'usurpations, ou encore pour souligner l'appartenance à un groupe particulier. De fait, lorsque l'on analyse les titulatures utilisées dans nos sources, il est assez clair qu'en pratique, les différentes réformes royales et vice-royales ne parvinrent pas à l'homogénéiser les statuts, les pouvoirs et la légitimité des élites politiques et sociales andines. Les élites indigènes continuèrent à exprimer des hiérarchies complexes, poussant les autorités espagnoles à ajuster la législation royale aux réalités andines.

#### 1. Représenter les hiérarchies seigneuriales : appropriation et réinterprétation des titulatures

Les *caciques* et *principales* font preuve d'inventivité pour rendre compte de la complexité des hiérarchies seigneuriales et l'aristocratie andines, tout en usant des titulatures espagnoles. Par leur comportement lors de leurs dépositions devant les différents tribunaux, ils mettent en évidence la

---

<sup>123</sup> David T. Garrett, *op. cit.*, 2005b.

limitation des catégories définies par les Lois des Indes et poussent les autorités coloniales à adopter de nouvelles terminologies.

Le long procès qui oppose les populations de Canta à celles Yauyos de Chacalla pour les terres de Quibi est un bon exemple de la manière dont l'aristocratie andine exprime les hiérarchies non prises en compte dans le droit colonial mais aussi et des difficultés des juges et greffiers du tribunal de l'audience royale de Lima à les nommer<sup>124</sup>. Dans le document, les plaignants des deux camps sont identifiés indistinctement dans les documents comme « caciques y principales ». Cependant, les différents plaignants utilisent d'autres titres dans leurs *memoriales* et adoptent un comportement différent devant la cour afin de rendre compte des hiérarchies internes au groupe. Les représentants Canta, s'identifient en groupe indistinctement comme *caciques principales y indios* du village de Canta. Toutefois, un certain Hernando Libia Guaranga se présente seul à plusieurs reprises devant les autorités de l'audience royale de Lima. Il prend également la parole au nom du groupe en affirmant être « cacique ». Face au statut particulier que le groupe semblait lui donner, les officiers du tribunal de l'audience royale hésitent sur le titre avec lequel identifier Hernando Libia et optent tantôt pour un simple « cacique », tantôt pour « cacique principal ». Il ne fait aucun doute que Hernando Libia Guaranga était bien reconnu comme d'un rang supérieur par les autres plaignants. C'est lui qui est présenté comme l'instigateur des démarches, mais aussi comme le propriétaire des terres communautaires revendiquées, enfin, c'est à lui que sont confiées la sélection et la présentation des témoins. Cependant, d'après les témoignages, les cinq autres plaignants étaient bien aussi des seigneurs en charge du gouvernement de différents *ayllus*. L'utilisation du terme de « principal » par l'audience masquait donc le rôle politique et l'autorité seigneuriale qui étaient pourtant reconnus à ces individus par leur groupe d'origine. La situation est différente lorsque les habitants de Chacalla se présentent. Les autorités n'hésitent pas sur le statut des *caciques* don Juan Baptista Cajaguarca et don Cristobal Vilcapoma, tous deux désignés comme « *caciques principales* du *repartimiento* de Chacalla »<sup>125</sup>.

Ce qui est intéressant dans ce procès, c'est que les autorités n'eurent aucune hésitation sur le titre de *cacique principal* des plaignants Chacalla, alors qu'elles changèrent d'avis sur les représentants de Canta. Il est possible que ce soit parce que les *caciques* Chacalla disaient être à la tête d'un *repartimiento*. Cependant, il nous semble plus probable que ce soit parce qu'ils se présentent à chaque fois seuls devant la cour, chacun leur tour, pour tous s'exprimer au nom des autres *principales* du *repartimiento*. Leur position sociale ne faisait alors aucun doute devant le tribunal, puisqu'ils avaient été choisis comme porte-paroles du groupe. Cette explication nous semble la plus plausible lorsqu'on compare ce document avec d'autres de la même époque dans lesquels les autorités judiciaires utilisent le titre de *cacique principal*. En 1563, don Felipe Guacra Paucar n'a aucun mal à être reconnu *cacique principal* par le conseil des Indes de Séville, puisqu'il a été envoyé par les *caciques* des différents

---

<sup>124</sup> *Los indios de Canta contra los de Chacalla sobre tierras* (1558-1570), AGI,JUSTICIA,413,N.1.

<sup>125</sup> *Los indios de Canta contra los de Chacalla sobre tierras* (1558-1570), AGI,JUSTICIA,413,N.1, f.6r et 30r.

*repartimientos* Jauja<sup>126</sup>. De même, don Gonzalo, pourtant à la tête d'un village et n'utilisant pas lui-même le titre, est reconnu comme *cacique principal* alors qu'il prétend parler au nom de ceux qu'il administre<sup>127</sup>. En revanche, le *cacique* Francisco Cusichaca de Hatun Jauja, à la tête de la province de Hatun Jauja, est tantôt identifié comme *cacique*, tantôt comme *cacique principal* bien qu'il soit accompagné de deux autres *caciques*, montrant des signes de subordination et un comportement similaire à ceux des *caciques* de Canta et Chacalla<sup>128</sup>. Ces quelques exemples tendent à démontrer que jusqu'aux années 1570 – 1580, dans le cas des démarches collectives impliquant différents types de *caciques*, les autorités judiciaires ont du mal à identifier ceux qui bénéficient d'une position prédominante lorsque ces derniers ne se revendiquent pas clairement comme les porte-paroles du groupe ou ne s'expriment pas seuls devant la cour. Le terme « cacique principal » apparaît donc comme une création issue de la pratique administrative et judiciaire et progressivement défini au cours du XVI<sup>e</sup> siècle, à travers les procédures juridiques et judiciaires initiées par des élites seigneuriales andines.

Les sources du seizième siècle de notre corpus témoignent donc des difficultés créées par le décalage entre titulatures imposées par les lois royales et les réalités sociales andines. Progressivement, les différentes administrations coloniales reconnaissent de nouvelles titulatures, imposées par la pratique : *cacique principal*, *segunda persona*, *mallku*, *mandón*, *hilacata*, etc. Cependant, qu'ils furent créés ou empruntés aux langues indigènes, ces différents titres ne furent pas adoptés automatiquement par les élites indigènes. Par exemple, il faut attendre véritablement les années 1580 pour que le terme *cacique principal* soit adopté par la plupart des requérants de notre corpus. Il en va de même pour le terme de *segunda persona*. L'expression est plus couramment utilisée dans les documents provenant de la région de Cuzco, de celle du lac Titicaca et des hautes terres boliviennes que dans ceux provenant de la région de Lima ou du nord du Pérou actuel<sup>129</sup>. En revanche, le terme de *mallku*, utilisé dans certains documents de l'audience de La Plata, a été introduit par les élites indigènes elles-mêmes et vient de l'aymara<sup>130</sup>. Le terme est utilisé par les seigneurs de la région de Sacaca ou de Charcas, en actuelle Bolivie. Les autorités judiciaires l'utilisaient comme un synonyme de *cacique principal*<sup>131</sup>. Les *caciques* eux, l'employaient pour désigner des seigneurs en charge de très larges groupes de populations, supérieurs aux *guarangas*. Par exemple en 1575, les *mallkus* de Charcas expliquent devant l'audience de La Plata, qu'ils étaient « seigneurs *principales* de vassaux, certains de 10000 indiens, d'autres de 8000 indiens et d'autres de 6000 indiens et d'autres de 1000 indiens [cad une *guaranga*] comme les

<sup>126</sup> *Información de oficio y partes de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16.

<sup>127</sup> *Información de don Gonzalo Taulichusco* (1555), AGI,LIMA,204,N.22; *Información de don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2.

<sup>128</sup> *Información de Francisco Cusichaca y otros* (1561), AGI, LIMA, 205 N.7.

<sup>129</sup> En l'état actuel de notre corpus, nous n'avons trouvé que 5 *segundas personas* dans les archives provenant du tribunal d'audience de Lima, contre 24 dans les documents conservés dans les archives nationales boliviennes.

<sup>130</sup> *Informaciones de don Fernando y don Juan Ayavire Cuyara* (1583-1599), AGI,CHARCAS,45; *Memorial de los Mallku y principales de la provincia de los Charcas* (1575-1582), AGI,CHARCAS,45.

<sup>131</sup> Ariel Morrone, « No todos los caciques fueron mallku. Mediación política truncada en los corregimientos de Pacajes y Omasuyos (audiencia de Charcas, 1570-1630). », *Diálogo andino*, 50 (2016), p. 207-217.

ducs, comtes et marquis en Espagne»<sup>132</sup>. Le terme *mallku*, selon leur témoignage, désigne donc des seigneurs héréditaires de rangs différents, en charge de grands ensembles de populations. La référence aux titres de noblesse espagnole dans leur récit sert à revendiquer l'existence de hiérarchies seigneuriales et nobiliaires qui avaient été supprimées par les réformes de Francisco de Toledo dans la région. En effet, les *mallkus* réclament le rétablissement de l'exemption de tribut pour tous, à défaut de la reconnaissance comme « cacique »<sup>133</sup>.

Jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, il semble avoir été d'usage d'envoyer devant les juridictions coloniales l'autorité la plus haut placée pour défendre les requêtes collectives. Les seules exceptions notables étant des cas de *principales*, vraisemblablement choisis pour leur maîtrise de la langue espagnole et du système juridique<sup>134</sup>. Cependant, au XVIII<sup>e</sup> siècle les règles ne sont plus aussi nettes et on voit des tributaires, des *principales* ou des *alcaldes*, voir même des tributaires se présenter seuls devant les tribunaux et remplir des fonctions de représentation. Cependant là encore, on peut noter des décalages chronologiques importants entre les différentes régions de la Vice-royauté. D'abord, dans la région Cuzco et au nord de la Paz, certaines grandes familles de nobles incas et *caciques* régionaux réussirent à maintenir leur rôle de représentant et médiateur légal longtemps, notamment en usant des requêtes collectives devant la justice. C'est le cas notamment de la famille de Choqueguanca, à la tête *cacicazgo* d'Asangaro dans la région de Cuzco. En 1728, don Josef Choqueguanca menait toujours les démarches judiciaires collectives des membres du *cacicazgo* et se présentait comme leur principal défenseur face au *corregidor*<sup>135</sup>. Certaines régions de l'audience de La Plata conservèrent des hiérarchies seigneuriales plus complexes, notamment dans la région de San Pedro de Atacama, relativement excentrée des zones de pouvoir et de peuplement espagnols<sup>136</sup>. En revanche dans les zones urbaines (villes coloniales et villages accolés), les hiérarchies sont de moins en moins évidentes dans les procédures juridiques et judiciaires. Les *principales* et tributaires élus aux offices municipaux étaient de plus en plus nombreux

---

<sup>132</sup> “señores principales de vasallos, unos de a 10000 indios, otros 8000 indios, y otros 6000 indios y otros 1000 indios como en españa los duques y condes y marqueses”. *Mallku y principales de la provincia de los Charcas* (1575-1582), AGI,CHARCAS,45. Publié Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006, p. 835. La référence à des seigneurs de 10000 indiens se retrouve aussi dans la *probanza* de Juan Ayra Cuysara. *Informaciones de don Fernando y don Juan Ayavire Cuysara*, 1583-1599. AGI,CHARCAS,45. Publié dans *Ibid.*, p. 858-999.

<sup>133</sup> *Mallku y principales de la provincia de los Charcas* (1575-1582), AGI,CHARCAS,45. Publié Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006, p. 828-854.

<sup>134</sup> *Información oficio Felipe Paucar* (1563), AGI,LIMA,205, N.16 ; *Información don Sebastián Ninalingon* (1573), AGI, LIMA, 128; *Mateo Candi Gualpa pidiendo la destitución del cura Fray Juan de Aguilar* (1705), ABNB,EC1705,60 ; *Juan Antonio Mamani y otros contra el cura Vasco Cangas por numerosos excesos* (1749), ABNB,EC1749,82 ; *Los indios de Callapa contra el cura Diego de la Cuba* (1730), AES, AA, C7, LEG13, N.2668 ; voir aussi le cas de don Vicente Morachimo, qui devint une personnalité politique importante au sein de la noblesse indigène des alentours de Cuzco, grâce à son éducation lui permettant d'obtenir le statut de protector de indios (*Memorial de don Vicente Morachimo para los indios del Perú*, 1725. AGI,LIMA,438 (4-27) ; *Memorial de don Vicente Morachimo pour don Josef Choqueguanca*, 1728-1729. AGI,LIMA,439; MATHIS, Sophie. Une figure de la première globalisation de l'Amérique espagnole: Vicente Mora Chimo. Thèse de doctorat sous la direction de HUSSON, Jean-Philippe. Université de Poitiers, 2008, 554 p.).

<sup>135</sup> *Memorial de don Vicente Morachimo pour don Josef Choqueguanca* (1728-1729), AGI,LIMA,439 (2).

<sup>136</sup> Il y subsiste des *caciques* d'*ayllus* par exemple, comme Miguel Ignacio. *Miguel Ignacio contra su Corregidor* (1751), AES, AA, C9, LEG19, N. 2082.



à venir devant les tribunaux et les plaintes contre *caciques* se multiplièrent tout au long du XVIIIe siècle. L'évolution de l'usage des titulatures dans notre corpus illustre donc une perte de sens politique, social et symbolique associé à certains titres. Le fait par exemple que le titre de *cacique principal*, couramment revendiqué à partir de 1580 et tout au long du XVIIe siècle, disparaît progressivement des démarches au XVIIIe siècle et n'est plus systématiquement revendiqué par les élites andines témoigne de l'affaiblissement du rôle du *cacicazgo* et des hiérarchies seigneuriales dans leurs stratégies d'identification comme élites. Il semble de manière générale que les autorités civiles et religieuses des territoires placés sous l'administration de l'audience de La Plata aient été plus enclines que celles de Lima à utiliser une diversité de titulatures et ce, jusque dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Là où les documents produits dans les territoires dépendant de l'audience royale de Lima ne sont plus le fait que de *caciques*, *principales* ou *caciques principales* dès les années 1580, on trouve encore dans ceux de l'audience de La Plata des titres comme *mallkus*, *segunda persona*, *mandón* (assistant du *cacique* chargé de recouvrer les tributs) ou *hilacata*<sup>137</sup>.

Notre corpus rend compte de la persistance de hiérarchies complexes au sein de la noblesse andine, mais aussi de la négociation des titres avec les autorités coloniales, notamment dans le cadre des procédures en justice. S'il demeure très difficile de retrouver le sens exact et les pratiques de gouvernement que les différents seigneurs cherchaient à exprimer à travers ces titres, il est clair que les processus de normalisation de la noblesse indigène et d'affaiblissement du *cacicazgo* qui furent régulièrement débattus dans l'historiographie<sup>138</sup>, connaissent des nuances régionales très fortes.

## 2. Mensonges, usurpations et querelles de succession

Notre corpus contient quelques cas d'usurpation de *cacicazgos* révélateurs des enjeux d'adaptation des élites indigènes face à la colonisation. Le plus ancien exemple d'une utilisation frauduleuse et stratégique de titulature apparaît dans *l'información de oficio y partes* présentée par don Felipe Guacra Paucar directement devant le conseil des Indes en 1563<sup>139</sup>. Lorsqu'il se présente devant le Conseil de

---

<sup>137</sup> Le terme *hilacata* semble avoir désigné chez les populations aymaras un seigneur d'*ayllu* mineur. Il s'agit bien d'une charge de gouvernement. Guaman Poma de Ayala fournit également des informations sur cette fonction (Felipe Guaman Poma Ayala de, *op. cit.*, 1615). L'*hilacata* avait notamment pour mission de rassembler les tributs de son *ayllu* pour les transmettre au *cacique*. Ils semblent avoir été traités comme des *principales* après les réformes de Toledo. Ils étaient exemptés de *mita* mais devaient payer le tribut. Nous avons une démarche collective de *caciques* et *principales* dans laquelle ils apparaissent qui peut nous renseigner sur la manière dont ils sont considérés au sein des communautés indigènes au XVIIIe siècle. La présentation des requérants se fait selon l'ordre d'importance dans la hiérarchie sociale. Les *hilacatas* sont présentés comme « principales e hilacatas », à la fin, après les *alcaldes*. Bien qu'ils se présentent devant le tribunal, ils ne signent pas la procédure et sont seulement mentionnés à travers la formule « también estan todos los principales hilacatas y los yndios tributarios ». Ils semblent donc avoir été des élites assez modestes au XVIIIe siècle. *Querella de los indios del pueblo de Moho conta su cura* (1752), ABNB, EC1752,24.

<sup>138</sup> Susan Ramirez, *op. cit.*, 1987 ; Karen Spalding, *Huarocharí. An Andean Society under Inca and Spanish Rules.*, Stanford, Stanford University Press, 1984 ; Carlos Diaz Rementeria, *op. cit.*, 1977 ; David T. Garrett, *op. cit.*, 2005b ; Scarlett O'Phelan Godoy, *op. cit.*, 1997b.

<sup>139</sup> *Información de oficio y parte de don Felipe Paucar* (1560-1563), AGI, LIMA, 205, N.16.

Indes à Séville, don Felipe s'identifie comme *cacique principal* dans la vallée de Jauja<sup>140</sup>. Or dans une visite réalisée en 1580 dans la vallée, don Felipe n'est pas mentionné comme *cacique*, mais seulement comme le frère de don Carlos Limaylla, *cacique principal* du *repartimiento* de Lurin Huanca, l'un des trois de la province<sup>141</sup>. Si don Felipe était bien le fils du *cacique principal* de Lurin Huanca, don Gerónimo Guacra Paucar, il n'était pas son successeur légitime. En effet, don Gerónimo avait nommé son autre fils, don Carlos, pour prendre la tête du *cacicazgo*<sup>142</sup>. Don Felipe Guacra Paucar ne se contente pas d'utiliser un titre de *cacique* qu'il n'avait pas réellement, il maintient également le flou sur la juridiction du *cacicazgo* qu'il prétend posséder, puisqu'au lieu de se présenter comme seigneur du *repartimiento* de Lurin Huanca, il dit être *cacique* « dans la vallée » (*en el valle*). La formule est vague ; sans mentir, don Felipe Guacra Paucar joue sur son statut social réel devant le conseil. En effet, il ne fit pas le voyage en Espagne pour seulement présenter l'*información de oficio* de son père. Il en fait enregistrer deux autres réalisées par les autres *caciques principales* de Jauja et notamment, celle de don Francisco Cusichaca, *cacique principal* du *repartimiento* de Hatun Jauja<sup>143</sup>. Même s'il ne cherche pas réellement à usurper la charge de *cacique* de Lurinhuanca à son frère à son retour d'Espagne, il profite du flou des titulatures coloniales et du crédit accordé par sa nomination par les autres *caciques* de la vallée pour usurper une identité et obtenir des privilèges purement personnels<sup>144</sup>.

Si dans le cas de don Felipe l'usurpation de titre n'est pas directement liée à la revendication du *cacicazgo*, il n'en va pas de même dans certains cas de succession, comme celui du *cacicazgo* de Guzmango, dans la province de Cajamarca revendiqué par don Sebastián Ninalíngon. Pour obtenir le titre de *cacique principal*, don Sebastián eut recours à différentes *probanzas* et *informaciones de méritos* qui révèlent une véritable stratégie sur l'emploi des titulatures<sup>145</sup>. En 1573, il commence par se présenter comme *indio principal*, fils légitime du « *cacique principal* de la province de Cajamarca », don Pedro Angasnapon. Comme don Felipe Guacra Paucar, don Sebastián Ninalíngon reste évasif sur la juridiction réelle de son père qui semble avoir été en réalité *cacique principal* de la seule *guaranga* de Guzmango et non de la province de Cajamarca<sup>146</sup>. À partir de sa seconde tentative en 1580, il se présente comme le fils aîné et légitime de son père et comme *cacique*, tandis qu'il introduit ses frères comme *principales*. À partir de 1580, il se prête différentes fonctions seigneuriales. Mis à part en 1581, où il se présente comme « *segunda persona* du *cacique principal* » de Guzmango<sup>147</sup>, ce qui semble avoir été son vrai

<sup>140</sup> *Ibid.*, f.1r

<sup>141</sup> «Descripción que se hizo en la provincia de Xauxa por la instrucción de S. M. que a la dicha provincia se envió de molde», in *Relaciones Geograficas de Indias. Peru*, Tome I, JIMENEZ de la ESPADA Marcos, MARTINEZ CARRERAS José Urbano (ed.), Madrid, Atlas, [1881-1898] 1965, p. 166-175.

<sup>142</sup> Pour plus d'informations sur le statut de Felipe Guacra Paucar voir aussi Waldemar Espinoza Soriano, *op. cit.*, 1972b.

<sup>143</sup> *Información de Francisco Cusichaca et autres* (1561), AGI, LIMA, 205 N.7.

<sup>144</sup> Il obtient par exemple le droit de porter une épée ou encore une rente accordée par les couronne. *Registro de oficio y partes: Libro de Reales disposiciones* (16/08/1563-17/07/1572) AGI, LIMA, 569, L.11.

<sup>145</sup> *Informaciones de don Sebastián Ninalíngon* (1573-1592), AGI, LIMA, 128.

<sup>146</sup> *Información don Sebastián Ninalíngon* (1573). AGI, LIMA, 128.

<sup>147</sup> *Información de don Sebastián Ninalíngon* (1581), AGI, LIMA, 128.

titre, il revendique toujours une fonction de *cacique* pour réclamer le titre de *cacique principal* qu'avait eu son père. Don Sebastián Ninalíngon adopte donc la même stratégie que don Felipe Paucar quelques années plus tôt, il joue de la situation floue des *cacicazgos* de Cajamarca, de sa connaissance de la langue espagnole et du système juridique pour tenter de s'affirmer face à des autorités concurrentes. Pour donner plus de poids à son statut de *cacique principal* usurpé, il n'hésite pas à intervenir dans les conflits qui opposaient les *caciques* de rang inférieur dans la *guaranga* de *Guzmango*, comme celui de don Miguel Ramos, entre 1594 et 1600<sup>148</sup>. Ce dernier, cherchant à récupérer le *cacicazgo* de la *pachaca* des *yanaconas* de Xultin, se rend devant le *corregidor* de Cajamarca, puis le tribunal d'audience de Lima pour obtenir une visite afin de confirmer ses droits. Don Sebastián intervient pour contester la démarche même de don Miguel, lui reprochant de ne pas l'avoir cité devant le tribunal alors que la *pachaca* dépendait de son *cacicazgo* puisqu'elle était une subdivision de la *guaranga* de *Guzmango*. À la suite de cette intervention, le procès prit une toute autre tournure, opposant don Miguel Ramos et d'autres *caciques* de Cajamarca à don Sebastián et ses partisans, autour des questions de légitimité et d'hérédité. Les procès est intéressant car il donne un exemple de compétition directement liée aux recompositions sociales nées de la colonisation et illustre la fragilité de la légitimité que don Sebastián avait réussi à se forger, même s'il bénéficiait d'une reconnaissance royale et du soutien de différents officiers et autorités religieuses.

Les deux exemples que nous venons de développer illustrent parfaitement les phénomènes de recomposition seigneuriales engendrées par les réformes coloniales. Les deux individus ont en effet un profil très similaire. Tous les deux étaient membres de familles caciquales, mais n'étaient pas les prétendants légitimes au titre selon les critères de succession locaux comme selon les lois espagnoles. Ils devaient donc trouver d'autres arguments pour affirmer leur légitimité. Tous deux avaient des postes subordonnés à d'autres *caciques*, ils parvinrent grâce à leur éducation, à leurs réseaux sociaux et à leur connaissance du système juridique à s'imposer comme des figures centrales et puissantes dans leurs régions d'origine, aboutissant finalement à l'obtention d'un *cacicazgo*, pour don Sebastián Ninalíngon, ou de privilèges exceptionnels, dans le cas de don Felipe Guacra Paucar. Ils sont donc des exemples d'élites indigènes qui parviennent à maintenir leur statut, voir à s'élever dans les hiérarchies seigneuriales en s'appropriant les codes culturels, juridiques et sociaux des autorités espagnoles<sup>149</sup>.

Un nouveau type d'usurpation apparut dès la fin du XVIIe siècle dans la région de Cuzco, puis se généralisa à toute la région des hauts plateaux à la suite de l'application de l'édit de 1697. Comme il limitait l'accès aux *cacicazgos* et aux offices aux descendants de dynasties pouvant prouver leur

---

<sup>148</sup> *Don miguel ramos y otros caciques principales de Cajamarca (1588-1600)*, AGI,ESCRIBANIA,501A.

<sup>149</sup> Sur cette question voir : Karen Spalding, « Social Climbers: Changing Patterns of Mobility among the Indians of Colonial Peru. », *Hispanic American Historical Review*, 50 (4), (1970), p. 645-664 ; Paul Charney, *op. cit.*, 2001 ; Susan Ramirez, *op. cit.*, 1987 ; José C. de la Puente Luna, *Andean Cosmopolitans. Seeking Justice and Reward at the Spanish Royal Court.*, University of Texas Press., Austin, 2018 ; Sophie Mathis, « Une figure de la première globalisation de l'Amérique espagnole: Vicente Mora Chimo. », Thèse, Poitiers, Université de Poitiers, 2008, 554 p.

existence au moment de la conquête, les revendications d'affiliation à des lignages incas furent de plus en plus nombreuses. Par exemple dans un *memorial* de 1673 le *cacique* don Bartolomé Hallicalla préfère mettre en avant la noblesse inca de sa femme plutôt que son propre lignage bien qu'il ait tous les droits au *cacicazgo* et qu'il ait lui-même été descendant de *principales*<sup>150</sup>. Il va même jusqu'à s'attribuer un nom inca après le mariage, en utilisant le nom « Tupa » dans ses interactions avec les autorités royales.

Les phénomènes d'usurpation révèlent d'abord le poids accordé par les élites indigènes à la titulature et permettent de nuancer l'idée d'une perte de sens rapide des titres et fonctions associées aux titres de *caciques*, *principales*, *segundas personas*, etc<sup>151</sup>. Ensuite, ils rendent compte de la possibilité pour les plaignants de négocier leur statut social au cours de ces procédures, en jouant avec les catégories espagnoles.

### 3. Différenciation et appartenance à un groupe

Dans les plus anciens documents de notre corpus, le choix d'un titre ou la manière de se présenter devant l'audience, peuvent enfin être le support de processus d'identification à des groupes ethniques ou sociaux particuliers, masqués par la catégorisation générale comme « indiens ».

#### 3.1. La noblesse inca : une noblesse à part ?

L'usage de la titulature comme outils de différenciation est particulièrement visible dans les *probanzas* et *informaciones* des descendants des familles royales incas dans les documents du XVI<sup>e</sup> siècle. La noblesse inca chercha dès les lendemains de la conquête à se différencier du reste des élites indigènes et à faire reconnaître un statut social privilégié. Ce processus de différenciation fut encouragé par la couronne qui accorda aux fils des élites dirigeantes incas des privilèges spéciaux, mais elle fut aussi en partie entretenue par les colons Espagnols, désireux de se créer une légitimité sociale par le mariage. Ce fut le cas de don Francisco de Ampuero, conquistador venu avec Francisco Pizarro, qui se maria à doña Inés Yupanqui, fille du *Sapa Inga* Huayna Capac. Francisco de Ampuero insiste très longuement sur la noblesse préhispanique de sa femme lorsqu'il fait enregistrer ses mérites devant la justice de Lima en 1562<sup>152</sup>. Il y décrit l'ensemble de sa généalogie sur trois feuillets, en rappelant les titres de seigneurs naturels de chacun de ses ancêtres, leurs faits d'armes dans les conquêtes incas et plus tard, aux côtés des Espagnols. Ainsi, la généalogie de sa femme lui permet d'accéder à un statut social qu'il n'avait pas en Espagne.

---

<sup>150</sup> “esta casado con Doña Juana Guachuri Hija legitima de don Juan Guachuri que fue nieto de Don Melchor Carlos Ynga y Viznieto de Cristobal Paullo uno de los reyes Yngas por les que fueron de los Reynos del Perú”. *Información de don Bartolomé Tupa Hallicalla* (1673), AGI,LIMA,171,f.2v.

<sup>151</sup> Susan Ramirez, *op. cit.*, 1987 ; Susan E. Ramirez, *The World Upside Down. Cross-cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Perú*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

<sup>152</sup> *Información de oficio y partes de don Francisco de Ampuero y doña Inés Yupanqui* (1562), AGI,JUSTICIA,1088,N.4.

Les nobles incas exprimèrent également leur volonté de différenciation par un usage spécifique des titulatures introduites par les administrations coloniales. L'*información* réalisée par le dernier souverain inca, nommé par les Espagnols, Paullu (ou Pablo) Tupac Inca est révélatrice à ce sujet. L'officier qui reçut la requête à Cuzco ainsi que le greffier le présentent tous comme « indio principal »<sup>153</sup>. En 1540, Paullu Inca est pourtant *Sapa Inga* depuis au moins 3 ans<sup>154</sup>. Quoi qu'il en soit, dans le récit fourni par don Paullu, le terme de « principal » n'apparaît jamais. Il n'utilise d'ailleurs aucune des titulatures espagnoles et se présente seulement comme « descendants des seigneurs et rois incas » (« descendientes de los señores y reyes incas »). Paullu Tupac Inca ne ressent pas le besoin de clarifier sa position sociale, puisque son titre d'Inca était intégré à son nom. Cet exemple rend évident le décalage entre l'emploi des titres par les autorités coloniales et celui de la noblesse inca, ramenant le statut de Paullu Tupac Inca au groupe plus général des *indios principales* dont il cherchait pourtant à se distinguer.

Après le baptême de Paullu, devenu don Cristobal Paullu Tupac Inca, ses descendants comprirent que le titre de *Sapa Inca* n'avait plus aucune raison d'être dans la société coloniale et qu'il avait perdu également sa signification sociale. Il leur était donc nécessaire d'avoir recourt aux nouvelles titulatures introduites par les Espagnols. Ainsi, dès 1564 don Alonso Inga Atahualpa, fils du *Sapa Inga* Atahualpa, décide de s'approprier le titre de *principal* que lui reconnaissaient les autorités espagnoles. Mais pour se démarquer du reste de la noblesse indigène, il insiste sur le statut de « señor universal » ou de « reyes » de ses ancêtres ; procédé qui fut repris dans la très grande majorité des démarches en justice de descendants de lignages royaux incas<sup>155</sup>. Il est clair dans l'*información* de don Alonso que le titre « Inca » n'est plus considéré par les Espagnols que comme un prénom ou un nom, qu'il est possible d'omettre. Cependant, au XVIe et jusque dans la seconde moitié du XVIIe siècle, le terme « Inca » revêtait encore une importance particulière pour les populations andines qui semblaient encore lui conférer un sens social. Ainsi, seuls les descendants des lignages des souverains Atahualpa, Paullu ou Manco Inca utilisaient le terme. S'ils ne comptaient plus seulement sur leur titre traditionnel pour être identifiés par les autorités espagnoles comme des descendants de l'aristocratie inca, cela ne les empêchait pas d'utiliser dans leurs *memoriales* le terme « Inca » comme un titre à part entière pour désigner le statut de leurs ancêtres. Ainsi, don Melchor Carlos Inca se présente comme le petit-fils de « don Cristóbal Paullu Inga, Inga y señor natural »<sup>156</sup>.

Pour se démarquer des autres élites indigènes, les descendants de lignages royaux incas eurent donc le plus souvent recours à la seule titulature de *principal* devant la justice. Ils insistaient en revanche sur le fait que leur ascendance exceptionnelle faisait d'eux des gens « muy principales »<sup>157</sup> et surtout que

---

<sup>153</sup> Información de Pablo Tupac Inca (1540), AGI,LIMA,204,N.11.

<sup>154</sup> Ximena Medinaceli, « Paullu y Manco ¿una diarquía inca en tiempos de conquista? », Bulletin de l'IFEA, 36, 2, p. 241-258.

<sup>155</sup> Expediente de Juan de Bustamente Carlos Inga : Memorial don Alonso Ynga Atahualpa (1564-1587), AGI,LIMA,472, f. 35r-93r.

<sup>156</sup> Ibid., f.133v.

<sup>157</sup> Expediente de Juan Bustamente Carlos Inga : Probanza de los nobles incas del Cuzco (1579), AGI,LIMA,472.

les *caciques* avaient été les obligés et clients (*deudos*) de leurs ancêtres<sup>158</sup>. Ainsi, en 1602, don Melchor Carlos Inga, petit-fils du dernier souverain inca, don Paullu, présentait la limitation du pouvoir politique et social de sa famille comme une injustice :

« Don Paullu Inga, son grand-père, ayant admis si facilement la religion évangélique qu'il se mit à la proposer et prédiquer [...], favorisa don Francisco Pizarro et don Diego de Almagro qui étaient conquistadors au nom des rois de Castille [...] et malgré de si grands services [...] Vaca de Castro<sup>159</sup> limita sa juridiction royale comme si, étant chrétien, il était incapable de porter les insignes de prince et de continuer à posséder le titre qui lui était dû naturellement »<sup>160</sup>.

Il n'était bien entendu pas question pour don Melchor de réclamer le titre de souverain de son grand-père, mais seulement d'insister sur la dette que la couronne d'Espagne avait contractée avec sa famille afin d'obtenir les clefs d'une distinction sociale repensée dans la société coloniale. Il demandait à ce titre : un titre de noblesse, un office militaire et l'habit de Saint Jacques<sup>161</sup>. Les descendants des souverains incas furent aussi les premiers à décrire leur légitimité sociale sous la forme de lignages dans les démarches judiciaires.

Cependant, le terme « Inca » perdit progressivement son sens social particulier pour le reste des élites indigènes. Dès la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, il cessa d'être l'apanage des seuls descendants directs des souverains incas, lorsque des dynasties caciquales tentèrent elles aussi de se construire des lignages incas, quitte à revendiquer une ascendance moins noble que celle de Huayna Capac. En 1664, don Francisco Heriza, explique descendre de la famille Carguamango, naturelle de Cuzco et appartenant aux « descendants des incas du Cuzco qui conservent et accèdent leur noblesse car ils sont de la paroisse de Santiago Sitio que leur a été donnée par l'Inca »<sup>162</sup>. La famille de Carguamango était bien originaire de Cuzco, mais avait émigré à Lima en espérant se construire une légitimité sociale qu'elle n'arrivait pas à obtenir à Cuzco<sup>163</sup>. Leur « noblesse » était donc loin d'être évidente. D'ailleurs, don Francisco de Heriza était bien conscient du peu de preuves attestant son appartenance aux lignages incas et tenta de masquer son usurpation derrière une tournure très étrange, en se décrivant comme « cacique de la Baronnerie des Incas de la ville de Cuzco », reprenant les codes de la noblesse titrée espagnole

---

<sup>158</sup> *Información de Pablo Tupac Inga* (1540), AGI,LIMA,204,N.11 ; *Expediente de Juan Bustamente Carlos Inga : Probanza de don Mateo Inga* (1563), AGI,LIMA'472; *Probanza de don Melchor Carlos Inga* (1604), AGI,LIMA,472; *Probanza de don Alonso Inga* (1564-1587), AGI,LIMA'472.

<sup>159</sup> Il s'agit d'un des premiers gouverneurs du Pérou, brièvement entre 1542 et 1544.

<sup>160</sup> «Habiendo sido Paullu Inga su abuelo tan fácil en admitirse la religión evangélica que se le comenzó a proponer y predicar [...], favoreció a don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro que por los Reyes de Castilla fueron conquistadores [...] y premio de tan grandes servicios, [...] Vaca de Castro le limitó la jurisdicción Real como si por ser cristiano fuera incapaz de las insignes de príncipe y de continuar el título que naturalmente se le debía». *Carta de Don Melchor Carlos Inga* (1602), AGI,LIMA,472, f.132 r-v.

<sup>161</sup> *Ibid.*, f. 132v.

<sup>162</sup> «descendientes de los incas en el cuzco conservan y acreditan su nobleza en ser de la parroquia de Santiago Sitio que se les dio por el Inga». *Información Francisco de Heriza* (1669), AGI,LIMA,259,N.10 , f. 1v.

<sup>163</sup> PUENTE LUNA, José, C. (de la). *Andean Cosmopolitans* (2018), p. 174-175.

lorsqu'il présente son dossier à Valladolid devant le roi<sup>164</sup>. Don Francisco n'avait pourtant pas besoin d'obtenir une reconnaissance de noblesse, son père l'avait déjà obtenue avec un titre de *cacique* auprès du vice-roi, grâce aux services de la famille dans les milices indigènes<sup>165</sup>. Cet exemple est donc particulièrement intéressant, puisque don Francisco Heriza avait obtenu un titre seigneurial en jouant la carte de l'hispanisation et jouissait d'une reconnaissance notable au sein de la population de Lima et pourtant, il ressentit le besoin de s'inventer une ascendance seigneuriale, qui plus est liée aux Incas.

Le phénomène d'affiliation aux lignages royaux incas prit de l'ampleur après l'application de l'édit de Charles II. Certains allèrent jusqu'à inventer de fausses généalogies. Les membres de la noblesse inca participèrent aussi à ces créations généalogiques en cherchant à faire reconnaître un lignage le plus proche possible de Huayna Capac, dernier *Sapa Inga* incontesté, avant les guerres de successions à partir de 1525. Le *cacique* don Mateo Pumacahua, devenu une figure loyaliste de premier plan dans le cadre de la répression de la révolte de Tupac Amaru II, a ainsi changé de version en présentant sa généalogie dans différentes *probanzas*. Lors de sa première *probanza*, au milieu du XVIIIe siècle, il dit descendre d'un certain Tocay Capac<sup>166</sup>. Cependant, dans le très long dossier conservé aux archives générales des Indes, réalisé entre 1782 et 1804, il explique descendre de Huayna Capac, appartenant à une autre branche des lignages royaux de Cuzco. Il joint même un arbre généalogique, qu'il prétend authentifié par l'audience de Cuzco. En réalité, cette généalogie ne correspond pas à d'autres, construites à différents moments de sa vie<sup>167</sup>. De toutes évidences, don Mateo Pumacahua ment sur ses origines pour bénéficier du prestige social apporté par l'ascendance de Huayna Capac.

### 3.2. Noblesse andine régionale, appartenance à un groupe et différenciation de la noblesse inca

Les descendants des familles régnantes incas ne furent pas les seuls à chercher à se différencier au sein de la noblesse andine. D'autres *caciques* et *principales* issus de groupes de parentés ou d'ensembles culturels particuliers tentèrent aussi de faire valoir leurs spécificités. Jusque dans la seconde moitié du XVIe siècle, ils sont nombreux à vouloir se démarquer des groupes incas.

Dans les discours de certains *caciques* ou *principales* du XVIe siècle, le *Sapa Inga* et les Incas en général sont dépeints comme des « barbares » ou des « tyrans ». Ces individus s'approprièrent un thème récurrent de la littérature coloniale et des discours espagnols, servant par contraste à donner une image de leurs propres groupes comme plus loyaux à la couronne ou plus pacifiques. Ainsi, il n'était pas rare que pour discréditer un rival, un plaignant cherche à l'associer à des mœurs dites « incas » ou aux seigneurs « incas » tout court. Par exemple, en 1592, lors d'une querelle de succession, un certain Felipe

---

<sup>164</sup> “cacique de la baronía de los yngas de la ciudad del Cuzco”. *Información Francisco de Heriza* (1669), AGI,LIMA,259,N.10, f. 1r.

<sup>165</sup> José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2018, p. 174-175.

<sup>166</sup> María Rostworowski de Diez Canseco, « Los ascendientes de Pumacahua », *Ensayos de historia andina I: élites, etnias, recursos.*, Lima, 2005b, p. 89-102.

<sup>167</sup> María Rostworowski de Diez Canseco, *op. cit.*, 2005b.

Conde, fils du *cacique gobernador* de l'*ayllu* Ynari dans le *repartimiento* de Caquena et Picachuri, tente de discréditer le *cacique principal* Diego Soto à la tête du *repartimiento* de Tinquipaya en l'accusant de ne pas respecter les lois chrétiennes et d'être marié selon « l'ordre et les rites des incas »<sup>168</sup>. L'association aux rites incas ou à un « tyran » pour discréditer l'adversaire est également la tactique choisie par les populations Cantas contre les Chacallas, *yanaconas* placés sur les terres de Quibi par le *Sapa Inga* Huayna Capac<sup>169</sup>. Ils brossent un portrait peu flatteur des Incas et de leurs serviteurs Chacallas dans leurs récits. Ils insistent non seulement sur la pratique du sacrifice humain dans le rituel de *capacocha* à l'origine de l'installation des *yanaconas* Chacallas sur les terres de Quibi, mais prétendent également que ces derniers assassinèrent certains Cantas présents pour servir de sacrifices lors de la cérémonie. Ces dernières allégations sont purement inventées d'après l'enquête du procès.

Dans certaines régions, la volonté de se distinguer de la noblesse de Cuzco prend racine dans l'expérience difficile de l'expansion inca. Par exemple, les Huancas de la Vallée de Jauja, organisés en confédération puissante, résistèrent longtemps indépendants et ne furent vraisemblablement soumis qu'à la fin du XVe siècle. Par conséquent, le discours qu'ils tiennent devant le tribunal de l'audience royale de Lima à l'égard de ces envahisseurs est particulièrement virulent. Le *cacique* de Hatun Jauja, don Francisco Cusichaca, utilise à plusieurs reprises le terme de « tyrans » pour désigner les Incas et explique que les Huancas avaient soufferts « beaucoup de vols et de maux des tyrans »<sup>170</sup>. L'idée des Incas voleurs et sanguinaires est aussi longuement développée dans le *memorial* de don Gerónimo Guacra Paucar, *cacique principal* de Lurin Huanca en 1561<sup>171</sup>. À de nombreuses reprises dans le *memorial* de don Gerónimo, les capitaines incas sont décrits comme les ennemis sanguinaires et pilliers des chrétiens et de leurs alliés<sup>172</sup>. Si ces récits répondent bien entendu aux attentes de subjections aux nouveaux colons espagnols, ils servent également parfaitement les intérêts des Huancas qui furent parmi les premiers alliés des Espagnols contre Cuzco, cherchant à se débarrasser de la domination inca<sup>173</sup>.

La mise à distance des relations avec l'Etat inca et ses élites est également compréhensible si l'on prend en compte non seulement l'allégeance à un nouveau souverain, mais aussi la résistance de l'État inca dirigé par Manco Capac à Vilcabamba jusqu'en 1572. Ainsi, dans les discours du XVIe siècle, de nombreux *caciques* et *principales* tentent de prendre leurs distances avec cette période de leur histoire familiale en critiquant le gouvernement des Incas, y compris ceux qui devaient leurs pouvoirs à l'État

---

<sup>168</sup> “el orden y ritos de los incas”. *Pleito entre Diego Soto y Lope de mendoza sobre el cacicazgo de Tinguipaya, 1592*. AGNA, Sala XIII, 18.6.4. Publié dans Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006, p. 823.

<sup>169</sup> *Los indios de Canta contra los de Chacalla (1558-1570)*, AGI, JUSTICIA, 413, N.1, f. 84r-91v et 93 r-v.

<sup>170</sup> “muchos robos y daños de los tyranos”. *Información Francisco Cusichaca (1561)*, AGI, LIMA, 205 N.7, f. 2r.

<sup>171</sup> *Información oficio Felipe Paucar (1560-1563)*, AGI, LIMA, 205, N.16, f.3r-12v.

<sup>172</sup> “por ser hombre manioso hizo juntar muchos indios e teniéndolos así juntos mató mucha cantidad dellos por que servían a los cristianos”. *Información de don Felipe Guacra Paucar (1560-1563)*, AGI, LIMA, 205, N.16 f. 5r.

<sup>173</sup> Waldemar Espinoza Soriano, *op. cit.*, 1972b.



inca<sup>174</sup>. On retrouve encore ce thème dans certaines déclarations d'élites andines au début du XVIIe siècle<sup>175</sup>. Cependant, le motif perd peu à peu sa place dans les déclarations des *caciques* et *principales* après la chute de Vilcabamba et grâce à la réécriture espagnole et métisse du passé inca, participant à sa revalorisation à la fin du XVIe siècle<sup>176</sup>.

Le poids de l'argument de l'origine du *cacique*, lié à son *ayllu* ou au groupe qu'il dirigeait, prend alors définitivement le dessus. Il sert tout autant à mettre en avant la spécificité d'un groupe au sein du reste de la population andine qu'à insister sur les droits héréditaires d'un seigneur. Cette double fonction de l'argument est parfaitement illustrée dans les démarches des seigneurs de Charka<sup>177</sup>. Ainsi, dans une *probanza* réalisée de 1598 à 1599, don Juan Ayavire Cuysara, *cacique principal* de la province de Panacache dans le *repartimiento* de Sacaca, explique que ses ancêtres étaient seigneurs des « 10000 indiens de cette province des Charcas », avant l'arrivée des Incas<sup>178</sup>. L'ancienneté de sa famille et sa longévité à la tête la confédération Charca, est l'argument central utilisé par don Juan Ayavire Cuysara pour fonder sa légitimité de seigneur et justifier que les autorités leur octroient des fonctions et des privilèges particuliers en tant que membre d'une famille de seigneurs extrêmement puissants. L'appellation « 10000 indiens », ne signale pas tellement le nombre exact de la population de la province, mais doit être entendue comme synonyme de l'expression « tres naciones Charcas » utilisée par d'autres seigneurs de la région pour désigner les différentes populations regroupées dans une confédération<sup>179</sup>. Les seigneurs Charka réclamèrent régulièrement un traitement particulier au sein de la noblesse indigène, en insistant sur le nombre des indigènes ralliés dans la confédération qu'ils administraient. Ainsi don Juan Ayavire, considère que le nombre de tributaires le reconnaissant comme *cacique principal*, lui autorisait une reconnaissance au moins égale à celle des nobles incas<sup>180</sup>. Dans le

---

<sup>174</sup> Voir le cas par exemple du cacique de Lima, don Gonzalo Taulichusco dont le père, Taulichusco, était un seigneur *yana*, c'est-à-dire nommé par le Sapa Inga pour pacifier une région rebelle. *Información de Gonzalo cacique* (1559), AGI,LIMA,205,N.2. Voir aussi María Rostworowski de Diez Canseco, *Señoríos indígenas de Lima y Canta*, Instituto de Estudios Peruanos., Lima, 1978.

<sup>175</sup> *Petición de los señores de Macha solicitando restitución de tierras de valle* (1607), MAD, papeles Montesclaros, vol 37, doc 37.

<sup>176</sup> Voir par exemple le poids des écrits de Pedro (de) Cieza de León, *Crónica del Perú. El señorío de los Incas.*, Biblioteca Ayacucho., Caracas, Pease Franklin (ed.), 2005 ; Polo (de) Ondegardo, *op. cit.*, 1916 ; Pedro Sarmiento de Gamboa, *Historia de los Incas.*, Miraguano Ediciones., Madrid, 2007. Puis plus tard de ceux de Garcilaso de la Vega, *op. cit.*, 2001 ; Felipe Guaman Poma de Ayala, *op. cit.*, 1615.

<sup>177</sup> Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006 ; Carolina Jurado, *op. cit.*, 2014b.

<sup>178</sup> «los 10000 indios de esta provincia de Charcas». *Informaciones de don Fernando y don Juan Ayavire Cuysara* (1583-1599), AGI,CHARCAS,45. Publié dans Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006, p. 863.

<sup>179</sup> «tres naciones charcas» pour désigner les trois provinces de la confédération Charcas. *Informaciones de don Fernando y don Juan Ayavire Cuysara* (1583-1599), AGI,CHARCAS,45. Publié dans Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006, p. 862.; D'autres *mallkus* parlent de «cuatro naciones». *Memorial de los Mallku y principales de la provincia de los Charcas, 1575-1582*. AGI,CHARCAS,45. Publié dans *Ibid.*, p. 842-843.

<sup>180</sup> *Informaciones de don Fernando y don Juan Ayavire Cuysara* (1583-1599), AGI,CHARCAS,45. Publié dans Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006, p. 858-859 et 861-862.

même esprit, lors d'une série de pétitions et *memoriales* collectifs réalisés entre 1575 et 1582, différents *mallkus* et *principales* Charka demandent au roi:

« que les fils et petit-fils et frères des caciques principales et seigneurs, qui existaient avant les incas et après eux, soient exemptés de taxes et de corvées, car ils ne l'ont jamais été par coutume et qu'ils en ont été exemptés par le passé [...] et ils ont toujours été libres et seigneurs dans leurs repartimientos des naturels qui leur sont soumis [...]. Et selon cette coutume ils vécurent selon la loi naturelle depuis longtemps avant que les incas ne gouvernassent la terre et alors les naturels ne connaissaient aucun autre seigneur que leurs caciques [...] »<sup>181</sup>.

En plus des privilèges personnels dont ils jouissent en tant que *caciques* et *principales*, ils réclament à ce que les indigènes qu'ils administrent soient exemptés d'une taxe mise en place par le vice-roi Francisco de Toledo pour financer l'hôpital de la ville de Potosí car « dans l'hôpital de la ville de Potosí nous les naturels de cette province de Charcas, nous n'avons aucun indigène malade, ce ne sont que des espagnols, métisses, mulâtres, noirs, *yanaconas*, et ceux au service des Espagnols, et de même ceux de Collasuyos »<sup>182</sup>. Ils avancent à plusieurs reprises ce type d'argument pour demander des exemptions de taxes qui ne servaient pas directement le bien-être des indigènes de « la partie » et « nation » de la confédération Charka<sup>183</sup>. De manière générale, les processus de différenciation liés à l'appartenance à un groupe de parenté ou à un groupe plus vaste sont très fréquents dans les querelles de succession et dans certaines *informaciones de méritos*. Dans certains cas de disputes pour des terres, ce type d'argument est également utilisé, notamment quand l'un des groupes en conflit est constitué de *yanaconas*<sup>184</sup>.

Cependant, ces processus de différenciation et la revendication d'une identité locale particulière semblent s'être souvent heurtés à l'indifférence des autorités coloniales. Les élites indigènes à adapter leurs discours. Entre 1612 et 1619, différents seigneurs de Macha font enregistrer des *probanzas* devant le *corregidor* de la province de Chayanta pour faire reconnaître leurs droits au *cacicazgo* de l'*ayllu* Mahacollana. Don Fernando joint un arbre généalogique très simple dans lequel il explique descendre de différents seigneurs locaux rattachés à l'*ayllu*. Cependant, dans une *probanza* qu'il réalise seul en

---

<sup>181</sup> « que los hijos y nietos y hermanos de los caciques principales y señores, que fueron antes de los incas y después de ellos, sean reservados de la tasa y de los pechos, a causa de que no lo han tenido por costumbre, sino antes han sido reservados de otros [...] y han sido siempre libres y señores en sus repartimientos de sus naturales a ellos sujetos [...]. Y en esta costumbre vivieron según ley natural desde mucho tiempo antes que los Incas gobernasen la tierra, y entonces los naturales no conocieron otros señores sino a sus caciques [...] » *Memorial de los Mallku y principales de la provincia de los Charcas* (1575-1582), AGI,CHARCAS,45. Publié dans *Ibid.*, p. 833.

<sup>182</sup> « en el hospital de la villa de Potosí nosotros los naturales de esta provincia de los Charcas no tenemos enfermos, si no son los españoles, mestizos, mulatos, negros, yanaconas, y servicio de los españoles, y lo mismo los collasuyos ». *Ibid.*, p. 832.

<sup>183</sup> « Patria » et « nación » apparaissent plusieurs fois dans le *memorial* pour se référer aux indigènes qu'ils administrent. *Ibid.*, p. 831.

<sup>184</sup> *Los indios de Canta contra los de Chacalla* (1558-1570), AGI,JUSTICIA,413,N.1 et *Los ayllus de Chayanta contra el Fiscal de la Audiencia sobre tierras en los yungas de Sucusuma* (1592), ABNB, Tierras y indios, EC1592, N.149.

1639, la généalogie fournie est bien plus complexe, remontant à son arrière-arrière-grand-père et des noms typiquement inca y font leur apparition. Il explique par exemple que le fils de don arrière-grand-père s'appelait don Juan Inga Moroco (alors qu'il était simplement désigné comme Juan Moroco dans sa généalogie précédente) et remonte jusqu'à un certain Capax (Capax) Localarama. Il justifie les noms « Inga » et « Capax » de ses ancêtres ainsi :

« Capax dont il est le descendant, fut le premier ambassadeur qui prêta allégeance à l'Inca pour Ango Tutunpi Ayra Canche, seigneur de 20.000 indiens, lequel dit ambassadeur informa également le dit Inca et [tarjado sic.] des quatre provinces de Collasuyo, Antesuyo, Condesuyo et Chinchá Suyu, le dit Inca le récompensant pour cela avec le prénom et nom de Capax »<sup>185</sup>.

L'évolution de la généalogie de Fernando Ayra illustre donc les limites de l'identification à des parentés et des familles locales. S'il n'est pas question ici d'usurper un lignage inca ni d'inventer une généalogie de toute pièce, don Fernando étoffe sa première tentative de 1619 en intégrant des éléments incas à l'histoire de la noblesse de sa famille, plus susceptibles de parler aux autorités judiciaires. Il adapte sa généalogie pour coller à la culture juridique coloniale. Cette généalogie revisitée, intégrant histoire locale et références à l'empire inca, fait écho à de nombreux autres documents de notre corpus produits à partir des années 1570. En effet, la référence à un passé inca de plus en plus valorisé et idéalisé dans la société andine devient un outils utile mais aussi prisé par les descendants d'aristocraties régionales au cours du XVIIIe siècle<sup>186</sup>. Les Incas devinrent alors des gages de la capacité des *caciques* et de leurs familles, leur permettant de se démarquer des « mauvais *curacas* » décrits comme de faux seigneurs héréditaires, avides de pouvoirs et de richesses. Le phénomène se renforça dans la seconde moitié du XVIIe, et surtout avec l'application de l'édit de 1697 qui entraîna la multiplication des preuves de lignages et d'arbres généalogiques plus ou moins fantasmés. Cependant, l'Inca auquel on se référerait dans ce type de discours n'était plus tellement celui d'avant la conquête, mais plutôt une élite indigène hispanisée, chrétienne et valorisée par le pouvoir colonial<sup>187</sup>.

### 3.3. Des *caciques* aux élites métisses ?

La manière dont les *caciques* et *principales* utilisaient les titres pour se présenter devant les institutions coloniales reflète l'effet progressif des différentes réformes touchant les *cacicazgos*. Les

---

<sup>185</sup> « Capax de quien descende fue el primero embajador que dió la obediencia al Inca por Ango Tutunpi Ayra Canche, señor de 20.000 indios, el cual dicho embajador dió asimismo noticia al dicho Inca y [tarjado] de las cuatro provincias de Collasuyo, Antesuyo, Condesuyo y Chinchá Suyu, honrándolo por esto el dicho Inca con el renombre y apellido de Capax ». *Probanza de don Fernando Ayra de Ariutu, cacique y gobernador de Pocoata* (1637-1638), AGI,CHARCAS,56.

<sup>186</sup> Voir par exemple le traitement du passé inca par Cieza de León. Pedro de Cieza de León, *op. cit.*, 1986. Pour un exemple dans les démarches de *caciques* voir *Probanza de don Fernando Ayra de Ariutu, cacique y gobernador de Pocoata* (1637-1638), AGI,CHARCAS,56. Publié dans Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006.

<sup>187</sup> Irene Silverblatt, *Modern Inquisitions: Peru and the colonial origins of the civilized world.*, Duke University Press., Durham, 2004b.

processus d'identification de l'aristocratie andine se détachent peu à peu de la revendication d'une identité liée à l'affiliation à un *ayllus* ou une confédération ethnique. De surcroît, progressivement, les élites andines ne se présentèrent plus seulement comme *cacique* ou *principales* mais firent davantage référence à des fonctions complémentaires, comme les offices municipaux et militaires, jusqu'à ce que ces éléments d'identification prennent le pas sur les titulatures traditionnelles. La chronologie, l'étendue et les facteurs expliquant ces phénomènes sont encore largement débattus aujourd'hui<sup>188</sup>.

Rapidement, les *caciques* et *principales* de notre corpus investirent des fonctions complémentaires dans les *cabildos de indios* (conseils municipaux) ou les différentes structures religieuses de leurs paroisses. Longtemps, elles ne restèrent mentionnées dans leurs procédures juridiques et judiciaires que comme des arguments pour attester leur capacité. Un changement s'opéra progressivement vers la fin du XVIe siècle. Certains *caciques* commencèrent à exposer ces fonctions avec leurs titres, au moment de leur présentation devant le tribunal. Par exemple, en 1593-1600, le *cacique* du village d'Acora dans le *repartimiento* de Chucuito, don Carlos Vissa, se présente comme « *cacique principal* du village d'Acora et capitaine des indigènes de la province de Chucuito qui résident dans cette ville [Potosí] pour le travail et le bénéfice des mines et ateliers qui y sont situés »<sup>189</sup>. Don Carlos met ainsi en avant sa fonction de capitaine de *mita*, chargé d'organiser et de regrouper les flux d'individus fournis par différents *caciques* de la province. Les *caciques* ou *principales* mettaient aussi régulièrement en avant leurs fonctions municipales, comme le *cacique* don Juan Ayavire Cuysara qui se présente comme « *cacique principal* du *repartimiento* de Sacaca et du village de San Cristobal de Panacache, *alcalde mayor* des naturels des Charcas »<sup>190</sup>. Le phénomène s'amplifia avec l'ouverture des offices militaires aux indigènes, à tel point que pour certains, l'office prima sur la fonction de *cacique* dans la présentation au tribunal. Par exemple, don Bartolomé Tupa Hallicalla se présente dans son dernier *memorial* comme « le capitaine don Bartolomé Tupa Hallicalla *vecino* et marié dans la ville de Cuzco à la petite-fille légitime de Huayna Capac roi et seigneur naturel »<sup>191</sup>. Pourtant, don Bartolomé était bien *cacique* et n'avait cessé de revendiquer le titre dans ses démarches précédentes.

Ce phénomène rend compte d'une transformation dans la manière dont les *caciques* et *principales* pensèrent leur légitimité dans la société coloniale. La manière dont ils se présentaient et s'identifiaient devant la justice traduit les effets des différentes réformes royales et le délitement progressif des bases de légitimité andines fondées sur des rapports seigneuriaux qui les liaient aux

---

<sup>188</sup> Voir notamment les différentes interprétations de Scarlett O'Phelan Godoy, *op. cit.*, 2013 ; Franklin Pease, *Los últimos incas del Cuzco.*, P.L. Villanueva eds., Lima, 1982b ; David T. Garrett, *op. cit.*, 2005b.

<sup>189</sup> «cacique principal del pueblo de Acora y capitán de los yndios de la provincia de Chucuyto que residen en esta dicha villa en el labor y beneficio de las minas e ingenios della». *Información de don Carlos Vissa* (1593-1600), AGI,CHARCAS, 80, N.26.

<sup>190</sup> «don Juan Ayavire Cuysara cacique principal repartimiento de Sacaca y pueblo de San cristobal de Panacache, alcalde mayor de los naturales de los charcas». *Información de don Juan Ayavire Cuysara* (1598), AGI,CHARCAS,45 (3).

<sup>191</sup> «El capitán don Bartolomé Tupa Hallicalla vezino y cassado en la ciudad del Cuzco con viesnieta legitima de Guayna Capa rey y señor natural». *Información don Bartolomé Tupa Hallicalla* (1671), AGI,LIMA,171,F. 1v.

groupes indigènes et les sociabilités et rituels collectifs liés aux *ayllus*, *parcialidades* et confédérations ethniques. Ainsi, dès la fin du XVIIIe siècle, certains requérants du corpus considèrent des fonctions jusqu'alors complémentaires, comme leurs principales sources de prestige et de légitimité en tant qu'élites. Dans le discours de certains *caciques*, la légitimité sociale qu'ils acquièrent avec de telles fonctions n'est guère différente de celles des élites espagnoles<sup>192</sup>. Ce type de comportements et de discours a conduit certains historiens à qualifier ces *caciques* et *principales* d'élites métisses<sup>193</sup>. Ce qualificatif n'est pas à prendre au sens racial, mais vise à rendre compte des pratiques sociales de ces élites du XVIIIe siècle, qui révèlent une grande fluidité entre appropriations de codes culturels espagnols et continuités indigènes mais aussi une réelle mixité familiale et sociale avec les populations d'origines espagnoles. L'un des exemples les plus flagrant de notre corpus est celui de don Josef Choqueguanca. La famille Choqueguanca était une puissante famille de la noblesse inca de Cuzco, descendant de Tupac Inga. Don Josef, *cacique* de Asillo Hanan dans le village d'Asangaro, habitait également à Cuzco et était sergent major d'une milice indigène. Devant le tribunal de l'audience royale de Lima, c'est son titre militaire qui est introduit en premier, avant celui de *cacique*<sup>194</sup>. Cependant, don Josef s'identifiait toujours comme *cacique* et il n'hésitait pas à agir également en protecteur des populations indigènes qu'il administrait quand il en avait besoin. Par exemple, pour se débarrasser de compétiteurs gênants sur certaines terres<sup>195</sup> ou contre un *corregidor* trop intrusif<sup>196</sup>, les récits de don Josef Choqueguanca font encore référence au malheur des indigènes administrés et présentent le *cacique* comme leur seul espoir face à l'injustice.

Bien que des récits comme celui de don Josef Choqueguanca ou de don Bartolomé Hallicalla se développent à partir de la fin du XVIIIe siècle, ils sont loin d'être une norme. Ainsi, dans d'autres documents de notre corpus, certaines élites andines continuèrent à se définir avant tout comme des seigneurs ou des nobles dont la légitimité était surtout déterminée par l'appartenance héréditaire à l'élite sociale d'un groupe de parenté. C'est le cas de don Domingo Reyes Quispihuayanay par exemple, qui demande à être exempté de tribut et à obtenir le titre de *cacique* de son père en 1735. Don Domingo n'exerçait aucune fonction complémentaire et n'avait comme argument que son hérédité. Pour obtenir gain de cause, il insiste sur ses capacités de seigneurs, notamment son souci du bien-être de ses administrés. Il attaque aussi la réputation de son rival, en expliquant qu'il était incapable et trichait dans le prélèvement des tributs. Ce type de récits, très proches de ceux des siècles précédents, est encore

---

<sup>192</sup> Quelques exemples tirés de notre corpus : *Información de Josef Choqueguanca* (1718-1727), AGI,LIMA,443 ; *Información de Felipe Tacuri* (1755), AGI,LIMA,445; *Memorial de don Vicente Morachimo para los indios del Perú* (1725), AGI,LIMA,438; *Memorial de don Vicente Morachimo pour don Josef Choqueguanca* (1728-1729), AGI,LIMA,439; *Información don Mateo Pumacahua* (1804), AGI, Lima,730,N.113; *Expediente de don Juan Bustamante Carlos Inga : Memorial de don Juan Bustamante* (1748), AGI,LIMA,472.

<sup>193</sup>Scarlett O'Phelan Godoy, *op. cit.*, 2013.

<sup>194</sup> *Memorial de don Vicente Morachimo pour don Josef Choqueguanca* (1728-1729), AGI,LIMA,439.

<sup>195</sup> *Josef Choqueguanca sobre que Matías Ponce salga de la estancia de Odra* (1704), ABNB,EC1704,17.

<sup>196</sup> *Memorial de don Vicente Morachimo pour don Josef Choqueguanca* (1728-1729), AGI,LIMA,439.

courant dans les démarches collectives<sup>197</sup>. Ainsi, jusqu'aux années 1780, les sources illustrent encore une certaine diversité dans la manière dont les élites seigneuriales et nobiliaires andines concevaient leur légitimité sociale et politique.

L'évolution des processus d'identification comme élites n'eurent pas lieu de manière homogène sur tous les territoires andins, en fonction des contextes sociaux mais aussi, des intérêts individuels. Les élites andines proches des élites métisses décrites par Scarlett O'Phelan Godoy sont extrêmement visibles dans la documentation provenant de la région de Cuzco<sup>198</sup>. Dans la région de Lima, certaines n'avaient aucune peine à justifier leur noblesse par l'exercice d'offices sans avoir forcément recours à l'argument d'un lignage noble. C'est le cas de don Felipe Tacuri, en 1755, qui voulait faire reconnaître sa noblesse en expliquant descendre de don Francisco Tacuri y Mena et de doña Petronela Puicon présentés comme des *principales* résidant à Lima<sup>199</sup>. Comme celle don Francisco Heriza un siècle plus tôt, sa famille avait obtenu sa noblesse grâce à l'exercice de fonctions militaires au sein des milices indigènes de la ville, son grand-père maternel avait été maître de camps et son grand-père paternel sergent major. Mais ce sont les seuls preuves et critères sur lesquels don Felipe Tacuri cherche à prouver sa noblesse, contrairement à don Francisco Heriza. Malheureusement, il nous faudrait plus de documentation provenant d'autres territoires de l'audience de Lima pour mesurer l'ampleur du phénomène hors des noyaux urbains. En ce qui concerne l'audience de La Plata, la situation est beaucoup moins contrastée. Les seuls documents de notre corpus montrant des élites indigènes, hispanisées qui ne faisaient pas ou peu référence à leur légitimité comme seigneur d'indigènes proviennent de la région d'Asangaro près de Cuzco et de certains *pueblos* au sud du lac Titicaca. Dans les autres, les discours restaient assez proches de ceux de la seconde moitié du XVIIe et les arguments liés à leur légitimité en tant que seigneurs, occupent encore beaucoup de place y compris dans les récits de requérants vivants dans ou à proximité de grandes villes comme La Paz, Potosi ou La Plata. Le titre de *cacique* était toujours déterminant dans la manière dont les requérants choisissaient de se présenter face aux administrations et institutions coloniales, tout comme l'appartenance à un *ayllu* dans certains cas<sup>200</sup>. Cela n'empêcha pas que la légitimité revendiquée par les requérants du corpus ait par ailleurs été mise à mal par des plaintes de tributaires et les procès contre des *caciques* y sont aussi de plus en plus nombreux.

Ainsi, nous rejoignons en partie les conclusions de Scarlett O'Phelan pour qui la cédula de Charles II et son implication produisirent une rupture au sein de la noblesse indigène, entre une noblesse (essentiellement issus de la noblesse inca) hispanisée et privilégiée par les nouvelles formes de légitimités valorisées dans la cédula et des seigneurs plus modestes, restés attachés aux formes de

---

<sup>197</sup> Mateo Candi Guallpa pidiendo la destitución del cura Fray Juan de Aguilar (1705), ABNB,EC1705,60; *Caciques de Condocondo sobre varios capítulos contra su cura* (1732), ABNB,EC1732,48.

<sup>198</sup> Scarlett O'Phelan Godoy, *op. cit.*, 1997b ; Scarlett O'Phelan Godoy, *op. cit.*, 2013.

<sup>199</sup> *Información de Felipe Tacuri* (1755), AGI,LIMA,445.

<sup>200</sup> Notre corpus en contient quelques exemples : José Guarcaya por los indios de Condocondo (1756), ABNB,EC1756,41; Miguel Ignacio contra su Corregidor (1751), AES, AA, C9, LEG19, N. 2082; Petición presentada por doña Fernanda Suna Tupa y Mandor Tupa ynga ( années 1740), AGI,LIMA,526.

légitimités seigneuriales peinant à faire reconnaître leur statut<sup>201</sup>. Cependant, pour l'historienne, cette fissure entraîna le triomphe des élites indigènes au comportement métisse et signa le désengagement des *cacicazgos* dès le début du XVIIIe siècle, conduisant à leur progressif déclin. Or, l'usage des titulatures et les modes d'identification visibles dans les documents de notre corpus nous invitent à nuancer cette analyse. Certains de nos documents reflètent des continuités encore fortes avec les pratiques sociales et seigneuriales préhispaniques ; d'autres, une hispanisation plus marquée et davantage de sociabilités hors des *cacicazgos*. Dans de nombreux documents, les deux tendances cohabitaient, comme dans les démarches de don Josef Choqueguanca déjà évoquées. Bien qu'il insistât relativement peu sur ses fonctions de seigneurs dans ses récits, il se présentait néanmoins comme *cacique* de « Asillo Hanan », dans le village d'Asangaro. La revendication de l'appartenance à « Asillo Hanan » démontre que la conception en termes de *parcialidad* conservait une certaine place dans la manière dont il exprimait sa position sociale face la justice<sup>202</sup>.

Les tensions qui traversent notre corpus illustrent la réelle diversité des processus d'hybridation auxquels participèrent et furent confrontées les élites indigènes andines durant toute la période coloniale. Néanmoins, la diversité des situations, y compris après la cédula de 1697, semble indiquer que les questions de lignages et d'offices sont loin d'avoir été les seuls facteurs de l'affaiblissement des *cacicazgos*. Ainsi, nous rejoignons David Garrett lorsqu'il explique que le déclin des *caciques* coloniaux est avant tout dû à une remise en cause de leur légitimité sociale sous le poids de la pression économique, renforcée par les lois du *reparto*, mais aussi de la compétition toujours plus forte avec les autres élites dans les villages (*cabildos*, *corregidores*, ou même curés)<sup>203</sup>. L'ensemble des réformes qui touchèrent les élites seigneuriales andines au XVIIIe siècle remirent en cause leur capacité à agir comme médiateurs entre les autorités espagnoles et les populations indigènes. Une capacité qui fondait pourtant leur légitimité dans le modèle de gouvernement indirect construit à la suite des réformes du vice-roi Toledo.

## Conclusion

Comme le signalait Aude Argouse dans son étude des testaments d'indigènes de Cajamarca, toute étude des documents judiciaires et juridiques produits par les élites indigènes andines doit commencer par une analyse des titulatures employées, variées et évolutives. Dans le cas des documents sur lesquels se base notre travail, l'étude des titulatures rend d'abord compte de la complexité des hiérarchies andines et de la continuité de certains codes sociaux préhispaniques jusque dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, malgré leurs reconfigurations dans la société coloniale. L'usage des titres, bien

---

<sup>201</sup>Scarlett O'Phelan Godoy, *op. cit.*, 2013, p. 104-105.

<sup>202</sup> Información de Josef Choqueguanca (1718-1727), AGI,LIMA,443, f. 18r.

<sup>203</sup> David T. Garrett, *op. cit.*, 2005b ; Luis Miguel Glave, *Demografía y conflicto social: Historia de las comunidades campesinas en los Andes del sur.*, Instituto de estudios peruanos., Lima, 1988.

que se faisant l'écho des principales réformes du statut des seigneurs et nobles andins, montre que les évolutions sociales engendrées par l'application des lois coloniales n'étaient pas homogènes. Les effets étaient variables d'une région à l'autre, et suivaient des chronologies différentes. Enfin, l'analyse des enjeux d'identification liés au choix et à l'usage des titulatures devant la justice par les élites seigneuriales andines rappelle la diversité qui caractérise ce groupe social. Malgré la variété et les évolutions des profils composant la noblesse indigène tout au long de la période coloniale, les individus qui composent notre corpus ont en commun de tirer leur légitimité sociale de leur hérédité et de leur statut d'intermédiaires entre autorités coloniales et populations indigènes. C'est ce statut spécifique qui est progressivement remis en cause. Les réformes des borbons et la restriction des pouvoirs des *caciques* et *principales* après les révoltes des années 1780, sapèrent définitivement les bases de leur légitimité.

Les *caciques* et *principales*, bien qu'ayant eu le même le statut juridique, eurent des stratégies d'adaptation différentes. En fonction des contextes sociaux et géographiques dans lesquels ils évoluèrent et de leurs intérêts personnels, leurs comportements furent plus ou moins hispanisés ou, au contraire davantage marqués par des continuités préhispaniques. Au sein des stratégies d'adaptation des élites seigneuriales andines, le recours aux démarches juridiques et judiciaires joua un rôle particulier. Elles leurs permirent de négocier la reconnaissance de coutumes ou de pratiques à la condition qu'ils acceptent et s'identifient au moins en partie, au rôle et au statut qui leur étaient attribués par l'Eglise et la couronne dans la société coloniale en tant que *caciques* et *indios cristianos* (indiens chrétiens). Pour mieux comprendre l'évolution et les enjeux sociaux, culturels et politiques derrière les stratégies d'identification comme « caciques chrétiens » dans leurs procédures en justice, il est donc essentiel de présenter la place réservée aux *caciques* et *principales* dans le système juridique colonial, mais aussi les spécificités de leurs statuts, ainsi que les institutions et les procédures qu'ils pouvaient utiliser pour défendre leurs droits.



## Chapitre 2. *Caciques* et *principales* face à la mosaïque juridictionnelle de la monarchie Espagnole

Face à la transformation des bases de leur légitimité, de leurs fonctions et de leur statut dans la société, les élites seigneuriales andines ont dû trouver de nouveaux outils pour renforcer leur légitimité auprès des populations autochtones, mais aussi face aux nouvelles autorités espagnoles. L'historiographie a bien montré le rôle essentiel que jouèrent les démarches juridiques, judiciaires et notariales dans les stratégies de négociation des *caciques* et *principales*<sup>1</sup>. Ces derniers se présentèrent souvent devant les différents tribunaux et administrations coloniales pour défendre et négocier leur situation personnelle ou représenter les intérêts des populations qu'ils administraient. Les démarches en justice furent donc des outils essentiels au maintien et à la transformation de leur pouvoir et de leur légitimité.

Les territoires de la couronne d'Espagne étaient administrés et gouvernés par un patchwork de juridictions aux compétences plus ou moins délimitées. En plus de la juridiction royale représentée par les audiences royales et les *corregidores de indios*, il fallait également compter sur les juridictions ecclésiastiques et celles des municipalités, chacune ayant des compétences juridiques et judiciaires. Les documents émanant de ces différentes institutions sont rarement comparés ou confrontés dans l'historiographie andine. Pourtant, les *caciques* et *principales* utilisèrent chacune d'entre elles pour des motifs souvent similaires, passant parfois d'une juridiction à l'autre au cours d'un même litige. Il est donc essentiel d'examiner l'ensemble des démarches réalisées par les élites indigènes andines, indépendamment de la juridiction utilisée, afin de mieux saisir les spécificités de leurs pratiques juridique et judiciaire.

De fait, nous avons regroupé différents types de documents judiciaires et juridiques dans lesquels les *caciques* et *principales* s'expriment sur l'évangélisation ou sur leur pratique de la religion chrétienne devant des institutions représentant aussi bien la juridiction royale que celle de l'Église. Beaucoup sont des démarches juridiques de reconnaissance de noblesse ou de mérites, comme les *informaciones de oficio y partes*, les *memoriales* ou encore les *relaciones de méritos*, réalisées devant des institutions représentant le pouvoir royal, comme les tribunaux des audiences royales ou les *corregidores*. Les comportements chrétiens méritoires sont également souvent utilisés comme

---

<sup>1</sup> Judith Francis Zeitlin et Lillian Thomas, « « Spanish Justice and the Indian Cacique : Disjunctive Political Systems in Sixteenth-Century Tehuantepec » », *Ethnohistory*, 3, 39 (1992b), p. 285-315 ; Brian P. Owensby, *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico.*, Stanford, Stanford University Press, 2011b ; Brian P. Owensby et Richard J. (eds. ). Ross, *Justice in a New world. Negotiating legal intelligibility in British, Iberian and Indigenous America [Format Kindle-ebook]*, New York University Press., New York, 2018 ; John Charles, *op. cit.*, 2010b ; Woodrow W. Borah, *op. cit.*, 1983 ; Murdo MacLeod, « Self-Promotion: The relaciones de meritos y Servicios and Their Historical and Political Interpretation . », *Colonial Latin American Historical Review*, 7, (1998), p. 25-42 ; Carolina Jurado, *op. cit.*, 2014b. ; Renzo Honores, « « La asistencia jurídica privada a los señores indígenas ante la real audiencia de Lima. 1522-1570 » », <http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2003/HonoresRenzo.pdf>, 2003b ; Karen Spalding, *op. cit.*, 1970b.

arguments lors de procès de succession pouvant aussi bien être instruits par des administrations royales ou, dans quelques cas, par les tribunaux des diocèses. Viennent ensuite les procédures pénales, civiles et criminelles, instruites par différentes juridictions royales, municipales ou ecclésiastiques. Enfin, notre analyse repose aussi sur un certain nombre de testaments et actes notariés, provenant des villes de Lima et La Plata et dans une moindre mesure de celle de Cuzco, puisque nous n'avons pas eu suffisamment de temps pour fouiller pleinement les archives notariales de la ville.

Les déclarations contenues dans ces documents, bien que produits dans des juridictions différentes, ont en commun de pouvoir être considérées comme des « écritures publiques de soi »<sup>2</sup>, c'est à dire des témoignages de vie enregistrés par des institutions dans le cadre de démarches publiques ou à vocation publique. La très grande majorité des documents de notre corpus contient des passages descriptifs dans lesquels les requérants mettent en scène leurs qualités et leurs actions afin de persuader les juges du bien-fondé de leur démarche. En fonction des procédures, ces passages portent le nom de *relaciones* (récits) ou *peticiones* (requête) dans les documents originaux. Ces passages sont de très bons exemples d'écriture publique de soi : on y trouve des informations sur la vie des individus se conformant à des normes rhétoriques et formulaires évoluant au cours de la période coloniale. C'est pourquoi de nombreux chercheurs utilisent la notion de « récits » pour les désigner<sup>3</sup>. Ce terme n'est pas seulement une traduction littérale de celui de *relación*. Il traduit également la composante rhétorique et le soin apporté à la préparation des prises dans le cadre de procédures en justice. Il souligne la prise de distance méthodologique nécessaire pour aborder ces documents, non pas comme des sources d'informations biographiques fiables, mais plutôt comme des mises en scène tributaires des contextes socio-culturels dans lesquels elles ont été produites. Il engage à travailler sur les codes du langage et de la culture juridique coloniale et à questionner leur évolution entre le XVIe et le XVIIIe siècle.

Dans ce chapitre, nous discuterons d'abord les différentes approches utilisées pour étudier les documents juridiques et judiciaires produits dans le système colonial espagnol, avant d'exposer les outils méthodologiques qui nous semblent utiles pour approfondir ces études. Nous présenterons ensuite les

---

<sup>2</sup> Nous empruntons cette expression à l'historienne Aude Argouse : Aude Argouse, « *Je le dis pour mémoire* ». *Testaments d'Indiens, lieux d'une justice ordinaire. Cajamarca, Pérou, XVIIe siècle*, Paris, Les Indes Savantes, 2016b ; Aude Argouse, « « Archives notariales et témoignages de soi : sens et raison d'être du testament dans Les Andes au XVIIe siècle » », *Revue électronique du CHR*, 2009b.

<sup>3</sup> Voir notamment Robert Folger, *Writing as Poaching. Interpellation and Self-Fashioning in colonial Relaciones de méritos y servicios*, Leiden, Koninklijke Brill ND, 2011b. Mais aussi les travaux de Rolena Adorno sur des documents s'inspirant de la pratique des relaciones de méritos : Rolena Adorno, « «History, Law, and the Eyewitness: Protocols of Authority in Bernal Díaz del Castillo's Historia verdadera de la conquista de la Nueva España» », *The Project of Prose in the Early Modern West*, Cambridge, GREENE Roland et FOWLER Elizabeth, 1997, p. 154-175 ; Rolena Adorno, *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru.*, Austin, University of Texas Press, 2000b. Voir aussi les travaux de Nathalie Zemon Davies qui utilise le concept de « fiction » pour analyser des documents judiciaires et des pétitions de rémission produites en France. Bien que nous n'allions pas jusqu'à parler de « fiction » nous-mêmes, son approche et sa méthode sont particulièrement intéressantes pour étudier ce genre de documents. Nathalie Zemon Davies, *Pour sauver sa vie. Les récits de pardon au XVIe.*, Paris, Éditions du Seuil, 1988b ; Natalie Zemon Davies, *Fiction in the Archives*, Stanford University Press., Stanford, 1987b.

structures dans lesquelles ils ont été produits. Ce sera l'occasion de revenir sur les différentes institutions administratives dans les territoires andins, ainsi que d'exposer leurs compétences juridiques et judiciaires. Enfin, nous verrons dans quelle mesure le statut particulier des *caciques* et *principales* dans la société coloniale conditionne leur pratique du système juridique.

## I. Etudier les procédures en justice des élites indigènes

Les documents produits dans le cadre de procédures juridiques et judiciaires nécessitent quelques précautions de lecture. Longtemps, ils ont été utilisés comme des sources complémentaires, apportant des informations de type biographique ou pour aborder le point de vue des populations indigènes sur la conquête<sup>4</sup>. Mais le contexte de rédaction de ces documents et les normes présidant à la construction des témoignages n'étaient que rarement abordés.

### 1. Vers une historiographie de la pratique du droit et de la justice dans les Andes

A partir des années 1980, les documents juridiques et judiciaires ont été communément utilisés pour éclairer les processus de négociation entre les populations indigènes et les autorités coloniales<sup>5</sup>. Différents travaux eurent le mérite de considérer ces procédures comme des outils auxquels les populations indigènes pouvaient recourir pour remplir des objectifs individuels ou collectifs<sup>6</sup>. Une nouvelle étape est franchie dans les années 2000, lorsque les procédures elles-mêmes mais aussi ce qui se passait à l'intérieur des tribunaux et des administrations commencent à être analysés. Cette nouvelle lecture des sources permet d'intégrer une réflexion ancienne de l'histoire intellectuelle et de la critique littéraire : l'identité de l'auteur et dans le cas des procédures qui nous intéressent, la multiplicité des auteurs<sup>7</sup>. Les documents judiciaires, juridiques et notariés sont alors envisagés comme le produit d'« actes collaboratifs » (*collaborative agencies*)<sup>8</sup>. Différents travaux démontrèrent que les documents étaient modelés par des normes rédactionnelles, l'intervention d'intermédiaires (*middle men*) comme

---

<sup>4</sup> Waldemar Espinoza Soriano, *op. cit.*, 1972b ; Susan E. Ramirez, *op. cit.*, 1996 ; María ROSTWOROWSKI, *Estructuras andinas del poder : Ideología religiosa y política.*, 1983 ; María Rostworowski de Diez Canseco, *op. cit.*, 1978b ; John Murra, « Litigation over the Rights of "Natural Lords" in Early Colonial Courts in the Andes. », *Native Traditions in the Postconquest World. A Symposium at Dumbarton Oaks.*, Washington, Elizabeth Hill-Boone et Tom Cummins (eds.), 1998, p. 55-62 ; John Murra, *op. cit.*, 1980.

<sup>5</sup> Nathan Wachtel, *op. cit.*, 1971a ; James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992b.

<sup>6</sup> Susan Kellogg et Ethelia Ruiz Medrano, *op. cit.*, 2010b ; Judith Francis Zeitlin et Lillian Thomas, *op. cit.*, 1992b ; Jacques Poloni-Simard, « Los indios ante la justicia. El pleito como parte de la consolidación de la sociedad andina. », *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes.*, Lima, 2005, p. 177-188 ; Karen Spalding, *op. cit.*, 1970b ; Steve Stern, *op. cit.*, 1982b.

<sup>7</sup> Tamar Herzog, *La administración como un fenómeno social. La justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1995b ; Kathryn Burns, *Into the Archive. Writing and Power in Colonial Peru.*, Durham, Duke University Press, 2010b ; Aude Argouse, *op. cit.*, 2009b ; Aude Argouse, *op. cit.*, 2016b ; Renzo Honores, *op. cit.*, 2003b ; Karoline Noack, « Caciques, escribanos y las construcciones de Historias. Cajamarca, Perú, siglo XVI. », *Élites indigenas en los Andes.*, Quito, David Cahill et Blanca Tovías, 2003b.

<sup>8</sup> Kathryn Burns, *op. cit.*, 2010b., p.24.

les notaires, les interprètes, les *procuradores\** et *protectores de indios\** ou encore les avocats et représentants légaux (*apoderados*), et enfin, par les choix des plaignants à l'initiative des procédures<sup>9</sup>.

Les procédures notariales, notamment les testaments sont celles qui ont fait couler le plus d'encre sur le statut du testateur, sa visibilité dans le document final et la question des auteurs. Les travaux réunis par Susan Kellogg et Matthew Restall en 1998 font figure de référence pour l'analyse des testaments produits dans les territoires américains sous domination espagnole<sup>10</sup>. On y trouve pourtant des approches et des méthodes très différentes de lecture de ces documents. Par exemple, Sarah Cline chercha à mettre en valeur les normes de rédaction de l'écriture formulaire des testaments et la diffusion dans les territoires américains de modèles castillans<sup>11</sup>. Dans son étude, elle souligne que le notaire ne devait pas se contenter de mettre en forme les volontés du testateur, il devait également vérifier la qualité des témoins et le conseiller dans ses choix, en lui rappelant les règles d'héritage et de succession du droit castillan. Sarah Cline conclut qu'il est hasardeux d'espérer trouver des informations sur les croyances ou les pratiques religieuses des testateurs dans les actes finaux. C'est une approche radicalement différente de celle développée dans le même volume par Kevin Terraciano pour qui les préambules des testaments des populations Mixtecs révèlent « ce que les natifs chrétiens disaient plutôt que ce qu'ils étaient idéalement supposés dire »<sup>12</sup>. Les deux approches nous paraissent trop radicales. L'analyse de Kathryn Burns permet de prendre réellement la mesure du travail des notaires et de trouver un juste milieu entre leur pouvoir sur la forme finale et le contenu des documents et les intentions du testateur. Elle a démontré que loin d'être un acte de retranscription automatique de la parole d'un individu à un moment précis, un acte notarial suivait une écriture formulaire. Ainsi la « production d'un document se faisait par étapes et pouvait faire intervenir différents écrivains et de multiples lieux de l'écriture »<sup>13</sup>. Par une fine étude de différents protocoles de notaires andins, Kathryn Burns mit en lumière différentes pratiques d'écriture permettant de reconsidérer la position du testateur, mais aussi du notaire, comme « auteurs ». Elle explique ainsi que la grande majorité des testateurs arrivaient préparés, parfois avec des notes. La pratique notariale commençait donc relativement souvent par l'examen d'un premier « document », préparé à l'avance sur les conseils ou grâce à l'assistance de tiers. Quelques testaments de notre corpus semblent indiquer un processus similaire. Par exemple, pour faire réaliser son testament

---

<sup>9</sup> Kathryn Burns, *op. cit.*, 2010b ; Yanna Yannakakis, *The Art of Being In-between. Native Intermediaries, Indian Identity and Local Rule in Colonial Oaxaca [Format Kindle-ebook]*, Duke University Press., Durham, 2008b ; Carolina Jurado, *op. cit.*, 2014b ; Carolina Jurado, « Don Pedro de Dueñas, indio lengua. Un estudio de caso de la interpretación lingüística andino-colonial en el siglo XVII. », *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia*, 16, (2010), p. 285-309.

<sup>10</sup> Susan Kellogg et Matthew Restall, *Dead Giveaways: Indigenous Testaments of colonial Mesoamerica and the Andes.*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1998.

<sup>11</sup> Sarah Cline, « Fray Alonso de Molina's Model Testament and Antecedents to Indigenous Wills in Spanish America », *Dead Giveaways: Indigenous Testaments of colonial Mesoamerica and the Andes.*, Salt Lake City, Susan Kellogg et Matthew Restall (ed.), 1998, p. 13-33.

<sup>12</sup> "to articulate the thoughts that they considered most important at the time of their death" et "the preamble presents what Christian Natives said rather than what they were ideally supposed to say". *Ibid.* p. 116.

<sup>13</sup> "the document production happened in stages and might involve various writers and multiple scenes of writing". Kathryn Burns, *op. cit.*, 2010b, p. 37.

en 1586, le *cacique principal* du *pueblo* de Carabayllo Juan Quive se présente devant un notaire de Lima accompagné d'un frère mercédaire présenté comme son interprète<sup>14</sup>. Or, dans ses dispositions testamentaires, le *cacique* prévoit de léguer une petite somme (10ps) au monastère mercédaire de la ville de Lima auquel est rattaché le religieux qui l'accompagne. Juan Quive n'était pas originaire de Lima, d'ailleurs toutes ses autres dispositions au bénéfice d'institutions religieuses sont destinées à des structures de sa paroisse d'origine. Il semble donc avoir développé des liens avec les mercédaires de Lima durant son séjour. Puisqu'ils lui fournissent un interprète, il est plausible que ces derniers l'aient également conseillé dans la préparation de son testament.

Pour Kathryn Burns, il est donc nécessaire de repenser l'idée que les testaments nous offrent une fenêtre ouverte sur le testateur. En effet, en raison de leur caractère public et juridique, les actes notariés seraient en réalité des cas de « legal ventriloquy » (ventriloquie juridique)<sup>15</sup>. La première personne utilisée dans les actes n'est qu'un individu « fictif », construit et soigneusement préparé par le testateur et les personnes qui l'assistent, puis policé et normalisé par l'écriture formulaire du notaire. Cette idée d'un personnage fictif, rejoint finalement les approches de Thomas Abercrombie et Aude Argouse<sup>16</sup>. Dans leurs travaux respectifs, les deux auteurs insistent sur l'importance de considérer les testaments et actes notariés comme de documents à vocation publique et juridique. Cette double vocation fait du testament, un lieu de représentation pour le testateur, soucieux de préparer non seulement sa mort mais aussi le souvenir qu'il va laisser de lui. Il nous semble qu'il faut avoir une approche similaire des documents issus de procédures en justice, qui ont également ces caractéristiques publique et juridique. L'image qu'ils nous offrent des *caciques* et *principales* qui en sont à l'origine répond donc aussi à un double impératif de représentation publique, dont le but est cette fois-ci de persuader les juges, et de normalisation nécessaire à la rédaction d'un document à valeur juridique.

Les travaux que nous venons d'évoquer, en plus de réfléchir sur la multiplicité des auteurs et les relations sociales qui se jouaient à l'intérieur des tribunaux ou des officines de notaires, ont souvent démontré l'importance des auxiliaires juridiques en tant qu'acteurs dans les procédures. Au-delà même des différents officiers qui intervenaient dans les tribunaux, les récits ou témoignages pouvaient être fortement influencés ou modifiés en amont, lors de la conception de la défense. Le contexte social dans lequel évoluaient les plaignants est donc essentiel pour pouvoir analyser leurs démarches. Enfin, les *caciques* et *principales* avaient aussi leur propre objectif d'efficacité qui déterminait le choix de ce qui allait être dit ou tu. Aude Argouse explique à juste titre qu'il serait impossible de considérer un testament ou un récit produit lors d'une démarche judiciaire comme entrant dans la catégorie des « écritures de

---

<sup>14</sup> Testamento de Juan Quive, cacique principal de Carabayllo (1586), AGN, protocolo 45, f. 441r-443v.

<sup>15</sup> Kathryn Burns, *op. cit.*, 2010b, p. 126-127.

<sup>16</sup> Thomas A. Abercrombie, « A Tribute to bad Conscience: Charity, Restitution and Inheritance in Cacique and Encomendero Testaments of XVIe Charcas », *Dead Giveaways: Indigenous Testaments of colonial Mesoamerica and the Andes.*, Salt Lake City, Susan Kellogg et Matthew Restall (ed.), 1998a, p. 249-289 ; Aude Argouse, *op. cit.*, 2009b.

soi », notamment à cause de leur caractère public<sup>17</sup>. Reste qu'il est nécessaire également de prendre en compte la volonté des requérants et défendants à se construire un récit public de leur vie. Ainsi, l'historienne propose d'aborder la nature complexe de ces documents en les considérant comme des « écritures publiques de soi », afin de rendre compte de la tension entre motivations individuelles et représentation en contexte légal et colonial.

Les récits et témoignages sont nécessairement modifiés par l'impératif de donner valeur juridique aux dépositions. La normalisation des récits se manifeste, entre autres, à travers la présence de formules régulières et quasi immuables. C'est particulièrement flagrant dans les procédures notariales et notamment les testaments, qui répondent à des structures similaires dont les codes sont diffusés par la circulation de modèles<sup>18</sup>. Chaque notaire a également ses formules favorites. Le notaire Rodrigo Gomez Baeza officiant à Lima dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle ouvre toujours ses testaments par un sobre « En el nombre de dios amen »<sup>19</sup>, tandis que Antonio de Tamayo, actif dans le Cercado dans les années 1620-1650 utilise lui « En el nombre de dios todo poderoso amen »<sup>20</sup>. Les formules juridiques sont également très courantes dans les procédures en justice. On les trouve notamment lors de la transcription du serment des témoins qui sont presque toujours formulés de la même façon. Certaines formules de conclusion des plaintes sont également récurrentes comme « juro que no es de malicia » ou « me pongo a los pies de VA ». Ces différentes formules servent tout autant à donner sa valeur juridique au document qu'à en faciliter la lecture, en manifestant clairement les différentes étapes de la procédure. La normalisation des récits est directement liée à la procédure et les transformations qui touchent les formules au cours de la période coloniale traduisent les évolutions procédurales qui ont marqué le *derecho indiano* et la pratique juridique et judiciaire dans les Andes.

En demandant le secours des institutions coloniales, civiles ou ecclésiastiques, les *caciques* et *principales* reconnaissaient et assumaient de fait le statut qui leur était juridiquement imposé parmi les sujets du roi d'Espagne. Accepter le statut juridique qui leur était réservé par le droit des Indes, offrait le pouvoir de défendre ses intérêts. Les procédures juridiques, judiciaires et notariales ont ainsi la particularité d'assujettir les individus, tout en leur donnant des droits. De ce point de vue, les idées de Michel de Certeau sur la relation entre le « sujet écrivant » et la loi<sup>21</sup>, ainsi que le concept d'

---

<sup>17</sup> Aude Argouse, *op. cit.*, 2009 ; Aude Argouse, *op. cit.*, 2016.

<sup>18</sup> Sarah Cline, *op. cit.*, 1998 ; Rosario Navarro Gala, *El libro de protocolo del primer notario indígena (Cuzco, siglo XVI). Cuestiones filológicas, discursos y de contacto de lenguas.*, Iberoamericana/Vervuert., Madrid/ Frankfurt am Main, 2015.

<sup>19</sup> AGN, protocolo 44; AGN, protocolo 45; AGN, protocolo 49.

<sup>20</sup> AGN, protocolos XVII, 1850 à 1853.

<sup>21</sup> Pour Michel de Certeau, l'acte d'écrire assujettit tout autant qu'il donne du pouvoir au sujet. En effet, si Michel de Certeau part bien du principe que le sujet écrit en se positionnant comme autonome, il accepte l'idée que le recours à l'écriture participe aussi à « l'inscription de la loi sur le corps ». Cette approche du recours à l'écriture comme un acte de sujétion et de pouvoir, nous semble particulièrement pertinente dans le cadre d'une étude du système juridique colonial de la Monarchie espagnole. Michel de Certeau, *L'invention du Quotidien.*, Luce Giard and Pierre Mayol., Paris, Gallimard, 1998, p. 174 ; Annick Louis, « Le concept de braconnage. Présences de Borges dans l'oeuvre de Michel de Certeau. », *Les dossiers du Grihl*, 2018-2, (2018), en ligne.

« interpellation idéologique » de Louis Althusser<sup>22</sup> sont très utiles pour décrire les effets des procédures juridiques et judiciaires sur les individus. Par exemple, dans son étude sur les *relaciones de méritos* produites par les Espagnols habitant les territoires américains pendant la période coloniale, Robert Folger explique qu'un individu ayant recours à une procédure judiciaire « est amené à s'identifier avec un 'sujet' et à accepter une image de lui-même (*self-image*) produite par le processus bureaucratique »<sup>23</sup>. Cette sujétion peut relever d'un choix conscient et stratégique, impliquant que le sujet choisisse de se représenter d'une certaine manière afin de s'assurer un maximum de réussite dans sa démarche, ou peut se faire de manière complètement inconsciente et renforcer néanmoins le pouvoir du sujet qui voit ses chances d'obtenir gain de cause augmenter. Dans tous les cas, l'assujettissement inhérent aux procédures en justice implique l'acceptation d'une image publique en partie influencée par les attentes des représentants du pouvoir<sup>24</sup>. C'est particulièrement clair lorsque les *caciques* et *principales* de notre corpus se présentent comme des *indios* « misérables » devant la justice, alors que la majorité des individus de notre corpus bénéficient de ressources économiques suffisantes, voir conséquentes. L'identification comme misérable est un moyen de se conformer aux attentes des autorités coloniales en assumant ouvertement le statut juridique d'*indio*. Mais c'est également un exercice nécessaire pour justifier le recours aux juridictions royales et ecclésiastiques qui devaient accorder la protection aux populations autochtones<sup>25</sup>.

Le poids des processus de normalisation et d'assujettissement inhérents aux procédures en justice, qui plus est en contexte colonial, impliquent que les dépositions des élites seigneuriales indigènes sont nécessairement transformées à cause de la nécessité d'adhérer aux canons juridiques du sujet de droit indien, converti, misérable et mineur, mais aussi, par le recours à des arguments particuliers pour coller aux attentes des autorités coloniales. Ces normes argumentatives et rhétoriques, sont à la fois définies par la culture juridique coloniale et par les préoccupations des juridictions devant lesquelles les *caciques* et *principales* se présentaient. Elles sont donc foncièrement évolutives.

## 2. Analyser les discours des *caciques* et *principales* dans les procédures

On trouve dans les études littéraires des concepts utiles pour aborder les normes rhétoriques et argumentatives visibles dans les documents de notre corpus. En reprenant en partie les travaux de Michel

---

<sup>22</sup> Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado.*, Ediciones Nueva Visión., Buenos Aires, 2008.

<sup>23</sup> "is called to identify with a 'subject' and to accept a self-image provided in the very bureaucratic process". Robert Folger, *op. cit.*, 2011b, p. 10.

<sup>24</sup> Voir à ce sujet l'excellent travail de Nancy Van Deusen sur l'identification stratégique comme « indio ». Nancy Van Deusen, *Global Indios. The Indigenous struggle for Justice in the sixteenth-century New Spain.*, Durham, Duke University Press, 2015.

<sup>25</sup> Caroline Cunill, « L'indien, personne misérable. Considérations historiographiques sur le statut des peuples indigènes dans l'Empire Hispanique », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 64, 2 (2017), p. p.21-38 ; Francisco J. Andres Santos et Luís C. Amezua Amezua, « « La Moderación de la pena en el caso de las personae miserabiles en el pensamiento jurídico hispanoamericano de los siglos XVI y XVII » », *Revista de Historia del Derecho*, 45, (2013), p. 245-264 ; Thomas Duve, « Derecho canónico y la alteridad indígena: los indios como neófitos », *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena.*, Oesterreicher Wulf et Roland Schmidt-Riese (eds.), 2010, p. 73-93.

Foucault, certains critiques littéraires approchèrent les textes coloniaux comme façonnés par des « discours », c'est à dire, comme influencés par un ensemble d'idées produites dans un contexte particulier par un ensemble de pratiques sociales, discussions, enquêtes, écrits, etc.<sup>26</sup> De ce point de vue, chaque notion présente dans un texte devrait alors être remise dans son contexte pour en comprendre le sens<sup>27</sup>. Ce type d'approche est intéressant dans une certaine mesure pour aborder les démarches en justice car elle implique que leur construction même est porteuse de sens et souligne l'importance du contexte de rédaction pour comprendre le contenu des documents.

Afin de préciser cette approche en termes de discours, et de l'adapter plus précisément aux documents de notre corpus et au contexte des Andes espagnoles, il est intéressant de la compléter par la notion de « culture de l'écrit » (*written culture*), issue cette fois-ci de l'anthropologie. La notion de « culture de l'écrit » décrit des systèmes culturels qui valorisent le langage écrit plutôt qu'oral pour organiser et produire du savoir<sup>28</sup>. Cela signifie que chaque production textuelle reflète non seulement des pratiques particulières mais s'inscrit aussi dans un contexte culturel plus vaste. Cette approche invite à une analyse intertextuelle qui s'avère extrêmement intéressante et utile dans le cas des documents judiciaires et juridiques. Dans son livre, Robert Folger définit les récits que les Espagnols produisaient dans leurs *relaciones de méritos*, comme de « l'écriture braconnage » (« *writing as poaching* »)<sup>29</sup>. Il emprunte cette expression à Michel de Certeau<sup>30</sup>, pour souligner l'importance de l'intertextualité dans ses sources et leur construction en puzzle. Pour lui, les auteurs piochaient des thèmes dans différents genres écrits (comme l'épopée, la poésie, les lois ou encore les débats théologiques) pour construire leurs récits. Ils « braconnaient » au-delà même des textes et de l'écrit, empruntant parfois des références dans les productions visuelles ou des genres constitutifs de la tradition orale. Ce type d'approche est tout à fait pertinent pour notre étude. D'abord, cela nous engage à interroger les différents types de références empruntés à la culture juridique, et plus largement à la culture hispanique qui interviennent dans les récits des élites indigènes. Ensuite, elle invite à prendre en compte l'importance du contexte écrit, oral mais aussi social, dans l'analyse de ces documents et de l'expression de leurs auteurs. Ceci permet non

---

<sup>26</sup> Jonathan Culler, *Literary Theory. A very Short Introduction.*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 5-8.

<sup>27</sup> L'utilisation de la notion de "discours" mais surtout de sa nature coloniale pour les territoires américains sous domination espagnole ont néanmoins soulevé de vives débats. Voir les débats au sein de la *Latin American Research Review* : Patricia Seed, « Colonial and Postcolonial Discours », *Latin American Research Review*, 26, 3 (1991), p. 181-200. Walter Mignolo préfère la notion de « colonial semiosis » à celle de discours: Walter D. Mignolo, « Colonial and Postcolonial Discourse : Cultural Critique or Academic Colonialism ? », *Latin American Research Review*, 28, 3 (1993), p. 120-134. D'autres historiens et critiques littéraires ont plutôt remis en question l'utilisation du terme « colonial » : Rolena Adorno, « Reconsidering Colonial Discourse for the 16th and 17th Spanish America. », *Latin American Research Review*, 28, 3 (1993b), p. 135-145 ; Jorge J. Klor de Alva, « Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirages. », *Colonial Latin American Review*, 1, 1-2 (1992), p. 3-23.

<sup>28</sup> Jack Goody, *Literacy and the Diffusion of Knowledge Across Cultures and Times*, Milano, Fondazione ENI Enrico Mattei, 1996 ; *Written culture in a colonial context: Africa and the Americas, 1500-1900.*, Boston, Brill, 2012.

<sup>29</sup> Robert Folger, *op. cit.*, 2011b.

<sup>30</sup> Michel de Certeau, *op. cit.*, 1998. Sur le concept de "braconnage" voir aussi la synthèse suivante : Annick Louis, *op. cit.*, 2018.



seulement de questionner les influences castillanes, mais aussi leur appropriation et leur modification par les élites andines qui les abordent avec leur propre bagage culturel et leurs propres conceptions du droit ou de la justice<sup>31</sup>. Elle permet ainsi d'envisager la progressive transformation des pratiques juridiques dans les Andes coloniales.

Ces concepts sont autant d'outils qui s'appliquent parfaitement à l'étude des documents produits dans le système juridique colonial et apportent des perspectives intéressantes pour penser les effets de l'introduction de la culture juridique hispanique dans les territoires andins. En effet, la culture juridique castillane s'appuie sur une tradition écrite ancienne et participe à la valorisation de l'inscription de la parole à travers l'écriture alphabétique qui permet de mettre en forme et de donner sa valeur de preuve au témoignage oral. Ceci implique non seulement pour les populations indigènes de se familiariser avec un certain nombre de pratiques sociales, juridiques et judiciaires, mais aussi de s'accoutumer à un système culturel qui valorise l'écriture alphabétique et le document textuel. Car même si les populations andines possédaient des systèmes d'inscription documentaires comme les *quipus*, les productions textiles ou encore l'iconographie céramique, leur culture juridique restait essentiellement orale. Il devient alors essentiel d'interroger les moyens et outils dont les élites indigènes andines disposaient pour s'approprier non seulement de nouvelles pratiques juridiques, mais aussi une nouvelle langue et un nouveau langage, spécifique à la culture juridique espagnole. Alan Durston explique que l'étude de la traduction doit s'intéresser non seulement aux aspects purement linguistiques (langue - *lengua*) et à l'adaptation de langages (*lenguajes*) définis comme la somme de vocabulaire, style, genres mais aussi d'idéologie ou références culturelles<sup>32</sup>. La traduction devient alors pour lui « un processus recréant un langage (*lenguaje*) à travers une nouvelle variété linguistique (*lengua*) »<sup>33</sup>. Cette approche s'avère également extrêmement pertinente pour aborder la « traduction » du système juridique castillan dans les territoires andins et en comprendre les enjeux de son utilisation pour les populations indigènes.

Si on prend en compte tous ces éléments, il est nécessaire de poser plusieurs précautions de lecture avant d'étudier les documents issus des procédures en justice des élites indigènes. D'abord, puisque ces documents sont issus de pratiques sociales et publiques, il est nécessaire de porter une attention particulière au contexte dans lequel ils ont été produits. Il faut nous renseigner le plus possible sur le profil des *caciques* et *principales* composant notre corpus, leur statut social et politique dans la société coloniale ainsi que leurs pratiques culturelles afin de mieux cerner la part de vérité, d'exagération ou d'omission dans leurs déclarations. Il faut également nous renseigner sur les différentes juridictions

---

<sup>31</sup> Karen Graubart, « “Ynuvaciones malas e rreprovadas”. Seeking Justice in Early Colonial Pueblos de Indios. », *Justice in a New world. Negotiating legal intelligibility in British, Iberian and Indigenous America.*, New York, Owensby Brian P. et Ross Richard J., 2018b, p. ebook ; Yanna Yannakakis, *op. cit.*, 2008b ; Macarena Cordero Fernandez, « Estrategias indígenas ante los foros de justicia. Traducción y resignificación de las prácticas judiciales. », *Cultura Legal y espacios de justicia en América. Siglos XVI-XIX.*, Santiago, Macarena Cordero Fernandez, Guane Corradi Rafael, Moreno R., 2017.

<sup>32</sup> Alan Durston, *op. cit.*, 2007b.

<sup>33</sup> “the process of recreating a ‘language’ (*lenguaje*) in a new linguistic variety (*lengua*)”. *Ibid.*, p. 5.

devant lesquelles ils pouvaient se présenter, de même que leur fonctionnement. Il est également nécessaire de replacer les documents dans le contexte politique et social plus large de la vice-royauté du Pérou et, pour le sujet qui nous intéresse, celui des politiques d'évangélisation des populations andines. Ensuite, il faut identifier, autant que faire se peut, les différents intermédiaires qui participèrent à la conception et la rédaction des récits et des témoignages des élites indigènes qui nous intéressent et aux procédures en tant que telles.

Même si les déclarations des *caciques* et *principales* sont nécessairement transformées par les procédures judiciaires et notariales, il est important de conserver à l'esprit que leurs motivations influencent elles aussi la manière dont ils se présentent à travers leurs discours face aux institutions coloniales. Ces documents étant rédigés dans un contexte public ou ayant vocation à être publics<sup>34</sup>, les motivations des plaignants sont aussi à chercher dans les omissions ou les possibles mensonges, qui nous en apprennent beaucoup sur l'image qu'ils cherchaient à donner d'eux-mêmes. Ainsi, loin d'être des miroirs neutres sur la vie personnelle, l'intimité ou les convictions profondes des plaignants, les documents juridiques, judiciaires et notariés sont bien davantage des mises en scènes savamment construites pour donner une image idéale des *caciques* et *principales* s'identifiant publiquement à de bons sujets, dont les caractéristiques varient en fonction de leurs motivations et du contexte politique et social dans lesquels ils vivaient. Cette approche nous permet de nous concentrer sur les processus qui interviennent derrière la construction de la représentation des requérants visible dans les documents. Ainsi, ces documents nous éclairent d'abord sur ce que les juges et autorités coloniales attendaient des *caciques* et *principales*. Mais ils nous donnent également à voir des réputations en construction et permettent d'interroger les moyens par lesquels les élites indigènes andines parvinrent ou non à s'approprier la culture juridique et religieuse espagnole.

Questionner les normes procédurales qui régissaient la rédaction des documents de notre corpus apparaît donc comme un préalable nécessaire à l'étude des discours qui y sont contenus. Pour cela, il nous faut caractériser la culture juridique andine, ses transformations ainsi que le statut réservé aux nobles et seigneurs indigènes dans le droit colonial.

## II. De la Castille aux Andes : la mise en place d'une administration et d'un système juridique coloniaux

La question du droit et de la justice est centrale pour l'administration des nouveaux royaumes américains de la couronne de Castille<sup>35</sup>. Avant même la colonisation des territoires américains, la monarchie castillane avait dû réfléchir sur le statut à donner aux juridictions et coutumes locales qui

---

<sup>34</sup>Sur la publicité des procédures judiciaires et notariales voir : Aude Argouse, *op. cit.*, 2016 ; Tamar Herzog, *Rendre la Justice à Quito. 1650-1750*, L'Harmattan., Paris, 2001 ; Kathryn Burns, « "Dentro de la ciudad letrada: la producción de la escritura pública en el Perú colonial." », *Historica*, 29, 1 (2005), p. 43-68 ; Thomas A. Abercrombie, *op. cit.*, 1998.

<sup>35</sup> Brian P. Owensby, *op. cit.*, 2011b.

cohabitaient dans la péninsule ibérique<sup>36</sup>. Lorsque la question du statut des territoires américains se posa, la couronne castillane put se reposer sur un certain nombre de normes et de principes déjà débattus et établis dans la péninsule. Toutefois, les territoires américains posant des problèmes spécifiques, la pratique administrative et le droit y furent adaptés.

## 1. La culture juridique de la monarchie hispanique

La société espagnole du XVI<sup>e</sup> siècle a été décrite par Richard Kagan comme « litigieuse ». Il entend par là que le procès est un outil de plus en plus utilisé, notamment par la noblesse et le pouvoir royal, bien qu'il n'éclipse pas complètement d'autres formes de médiation des conflits<sup>37</sup>. Les procédures en justice, en plus d'être très employées par la population, s'accompagnaient de tout un faisceau de pratiques sociales, de normes rédactionnelles et discursives partagées et diffusées par des spécialistes : les *letrados*. Tout cela contribue à l'existence dans la péninsule ibérique du XVI<sup>e</sup> siècle d'une véritable culture juridique résultant d'un long processus concomitant à l'expansion et au renforcement du pouvoir royal. Quels aspects de cette culture juridique hispanique furent introduits dans les territoires américains et comment furent-ils adaptés ?

### 1.1. Une mosaïque juridictionnelle

L'historiographie a régulièrement décrit les spécificités du système administratif et juridique mis en place dans les territoires de la monarchie espagnole, notamment son caractère extrêmement normé et « bureaucratique »<sup>38</sup>. Dans les territoires américains, les historiens ont régulièrement analysé les tentatives de la couronne pour imposer son autorité en termes d'échec, résumant la situation à travers la phrase « on obéit, mais sans exécuter »<sup>39</sup>. Ce type d'analyse donne l'impression que les institutions royales et vice-royales n'avaient finalement qu'un pouvoir très limité à l'échelle locale. Cependant, cette approche ne permet pas de comprendre l'engouement des populations, notamment indigènes, pour les procédures judiciaires et juridiques des institutions royales. Auprès des *caciques* et *principales* andins, la juridiction royale, notamment les tribunaux d'audience, jouissait d'un prestige particulier. Certains *caciques* ou *principales* de notre corpus préfèrent parcourir des centaines de kilomètres pour se rendre devant un tribunal d'audience royale, plutôt que de porter leurs requêtes devant des institutions civiles ou ecclésiastiques plus proches. Pour Brian Owensby, il est essentiel de considérer la justice sous l'angle des pratiques pour dépasser le paradigme d'une simple opposition et compétition entre les différentes juridictions des territoires américains, qui ne permet de comprendre ni la culture juridique coloniale, ni l'adhésion des populations à la monarchie catholique<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> Ruiz Ibañez José Javier et Gaetano Sabatini, *op. cit.*, 2009.; José Javier Ruiz Ibañez, *op. cit.*, 2014.

<sup>37</sup> Richard Kagan, *op. cit.*, 1981.

<sup>38</sup> Robert Folger, *op. cit.*, 2011b.; Roberto Gonzalez Echevarria, *Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990b.

<sup>39</sup> “se obedece, pero no se cumple”. Brian P. Owensby, *op. cit.*, 2011b., p.4.

<sup>40</sup> Brian P. Owensby, *op. cit.*, 2011b.

Les territoires intégrés à la monarchie espagnole au XVI<sup>e</sup> siècle sont administrés par un maillage juridictionnel complexe. En plus des juridictions royales et ecclésiastiques qui s'étendent sur tous les vassaux, chaque territoire à ses institutions autonomes, ses coutumes et ses privilèges. José Javier Ruiz Ibañez décrit la monarchie hispanique comme un agrégat de territoires conservant une certaine marge d'autonomie. Il explique que cet agrégat précaire tenait grâce à la « faculté [de la monarchie hispanique] à intégrer les populations à son cadre religieux et politique », lui permettant d'assurer son hégémonie sur l'usage de la force<sup>41</sup>. Dans le cas de l'empire espagnol, l'adhésion à la monarchie s'appuie sur deux facteurs : un charisme religieux fondé sur la promesse de l'expansion d'un universalisme chrétien et la mobilisation des élites locales au service de la couronne, par la garantie d'acquérir une nouvelle mobilité sociale dans le feu des troubles<sup>42</sup>. Ces deux facteurs encourageaient les élites locales à renoncer à une partie de leur autonomie au profit du pouvoir royal en échange de la protection de leur statut et d'une partie de leurs pouvoirs.

L'intégration des nouveaux territoires dans la monarchie suppose la conservation de leurs élites et d'une partie de leur juridiction. Dans ce système, les élites locales avaient besoin de maintenir leur loyauté au roi car le crédit qui leur était accordé « reposait autant sur l'ordre monarchique que sur l'existence de mécanismes de mise en discipline fondés sur des principes républicains ou territoriaux »<sup>43</sup>. Les organes juridictionnels de la monarchie hispanique opéraient donc sur des sociétés inégalitaires avec différents corps, différents privilèges mais aussi différentes traditions légales. De ce fait, la capacité d'action des institutions royales dépendait de la collaboration avec les institutions de gouvernement propres à chaque territoire qui conservaient un fonctionnement relativement autonome. Aussi, la monarchie hispanique est foncièrement polycentrique, puisqu'elle est constituée d'une multitude de juridictions relativement autonomes<sup>44</sup>. Même s'il existe une hiérarchie entre les différentes juridictions royales et locales, leur fonctionnement n'était pas nécessairement interdépendant et elles interagissaient tantôt en compétition, tantôt en coopération. Il ne faut pas pour autant exagérer l'autonomie de ces différentes juridictions qui étaient loin d'être isolées et restaient soumises à l'autorité royale<sup>45</sup>.

Ainsi, la couronne impulsa la création de ses propres institutions administratives, auxquelles elle délégua une partie de ses pouvoirs juridictionnels et judiciaires, et produisit un nouveau corpus légal. Les territoires intégrés à monarchie castillane étant chrétiens, ils sont également placés sous juridiction ecclésiastique qui possède ses propres pouvoirs juridiques, ses procédures et ses corpus légaux, notamment le droit canon. Dans les territoires américains, les pouvoirs de l'Église et son fonctionnement

---

<sup>41</sup> José Javier Ruiz Ibañez, *op. cit.*, 2014. C'est une caractéristique typique des empires. Jane Burbank et Frederick Cooper, *Empires in World History : Power and the Politics of Difference.*, Princeton University Press., Princeton, 2011.

<sup>42</sup> José Javier Ruiz Ibañez, *op. cit.*, 2014, p. 934.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 938.

<sup>44</sup> Pedro Cardim(ed.), *Polycentric Monarchies : how did early modern Spain and Portugal achieve and maintain a global hegemony?*, Eastbourne, Portland, Sussex Academic Press, 2012.

<sup>45</sup> José Javier Ruiz Ibañez et Jean Frédéric (trad. ). Schaub, *op. cit.*, 2014.

administratif étaient encadrés et en partie subordonnés à la juridiction royale en vertu du Patronage obtenu par le roi d'Espagne. En plus des juridictions royales et ecclésiastiques, nous avons vu que la monarchie hispanique maintenait une partie des juridictions préalablement établies dans les territoires conquis à condition qu'elles acceptassent de reconnaître la tutelle royale. Différents *fueros*, c'est à dire différentes juridictions avec leurs propres coutumes, coexistaient dans les territoires rattachés à la monarchie hispanique et régissaient différents groupes de populations délimités géographiquement.

La monarchie hispanique est une véritable mosaïque juridictionnelle. La culture juridique qui se développa au sein de ce modèle complexe fut une composante essentielle de l'expansion du pouvoir royal et de la construction coloniale. Elle est associée rapidement au processus d'expansion dans les territoires américains, les expériences péninsulaires servant de précédent pour la construction du système juridique dans les Indes.

### 1.2. La diffusion de la culture juridique de la monarchie hispanique

La pensée juridique et administrative de la monarchie castillane hispanique est fortement influencée par les théories politiques néothomiste des XVe et XVIe siècles. Chez les néothomistes du XVIe siècle, les lois justes (*leyes justas*) sont les seules qui obligent les sujets<sup>46</sup>. Pour qu'une loi soit considérée comme juste, il faut qu'elle prenne en compte la place de chacun dans la société et conserve donne « à chacun ce qui lui est dû »<sup>47</sup>. Le roi juste se doit de récompenser les sujets méritants du royaume, afin de rester légitime; mais il se doit aussi de conserver les coutumes et privilèges de chacun, afin de perpétuer l'ordre social établi. Si le roi ne maintient pas au moins l'illusion de ce « pacte » fictif avec ses sujets, il peut être qualifié de tyran et perdre sa légitimité. De même que, si un sujet ne remplit pas ses devoirs envers son souverain, il encourt une exclusion de la communauté ou une suppression de ses privilèges<sup>48</sup>.

L'idéal du pacte entre un roi juste et ses sujets s'exprime à la fois à travers la représentation de la juridiction royale dans tous les territoires dépendants de la couronne de Castille<sup>49</sup> et la volonté de maintenir le souverain informé de la situation des différents groupes de populations placés sous son autorité. Pour assurer son hégémonie sur les différents territoires conquis, la couronne s'appuyait sur une pratique administrative et juridique intense. Certains chercheurs ont insisté sur le caractère bureaucratique de la monarchie espagnole, allant même jusqu'à avancer l'idée qu'elle était une forme de *bureaucratie patrimoniale*<sup>50</sup>. Roberto Gonzalez Echevarría justifie cette appellation en expliquant

---

<sup>46</sup> José Javier Ruiz Ibáñez et Jean Frédéric (trad. ). Schaub, *op. cit.*, 2014 ; Ruiz Ibáñez José Javier et Gaetano Sabatini, *op. cit.*, 2009 ; Annick Lempérière, *Entre Dieu et le Roi, la République. Mexico, XVIe-XIXe siècles*, Paris, Les Belles lettres, 2004 ; Richard Kagan, *op. cit.*, 1981.

<sup>47</sup> “da a cada uno lo suyo”. Brian Owensby, *op. cit.*, 2011, p. 78.

<sup>48</sup>Brian Owensby, *op. cit.*, 2011.

<sup>49</sup> Woodrow W. Borah, *op. cit.*, 1983 ; Richard Kagan, *op. cit.*, 1981.

<sup>50</sup> En mélangeant les concepts d'état patrimonial et d'état bureaucratique de Weber. Roberto Gonzalez Echevarría, *op. cit.*, 1990b.

que « le pouvoir résidait dans l'autorité seigneuriale de la couronne, mais en même temps, et de plus en plus à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, la bureaucratie devint une machine refermée sur elle-même et auto-régulée »<sup>51</sup>. Dans cette forme d'état, la production d'un document juridique avait une valeur sociale capitale, puisque le document reflétait directement le pouvoir dont il émanait. Il explique par exemple que la *relación* « s'engage à être un lien textuel avec la source du pouvoir à travers le labyrinthe des formules bureaucratiques qui supplantait l'autorité patrimoniale »<sup>52</sup>. Robert Folger lui aussi insiste sur l'importance de la bureaucratie dans la manifestation hégémonique de la couronne dans ses territoires. Pour lui, le dispositif bureaucratique de la monarchie espagnole, participe à la production de sujets « qui étaient conformes à l'idéologie du gouvernement colonial »<sup>53</sup>. La pratique administrative et juridique des institutions royales permet de développer des liens particuliers entre le pouvoir royal et les sujets<sup>54</sup>. En ayant recours aux institutions royales pour faire valoir leurs droits ou porter une plainte, les différents vassaux du royaume reconnaissaient non seulement l'autorité du roi, mais ils étaient également obligés « d'agir en tant que sujet de Sa Majesté et de prouver [leurs] mérites »<sup>55</sup>. Pour Folger ce sont les démarches de reconnaissances de mérites appelant la justice distributive royale qui illustrent le mieux ces phénomènes de sujétion et d'identification enclenchés par les pratiques bureaucratiques coloniales. Ainsi, le système juridictionnel et administratif de la monarchie espagnole participe à diffuser une idée de « pacte » entre le souverain et ses sujets<sup>56</sup>.

Les canons formels et rhétoriques de la pratique juridique castillane prennent racine dans les pratiques notariales. Roberto Gonzalez Echevarría explique que « la rhétorique notariale fournit une méthode pour incorporer dans l'écrit les événements de la vie quotidienne »<sup>57</sup>. C'est cette caractéristique qui en fit un canon de la pratique administrative et juridique hispanique. L'incorporation des codes de l'écriture notariale dans la production juridique espagnole fut facilitée par la figure de l'*escribano*, tantôt notaire, tantôt greffier, qui passait régulièrement de l'écriture administrative ou judiciaire à la rédaction d'actes notariés au cours d'une même carrière<sup>58</sup>. La pratique juridique de la monarchie hispanique était si importante et influente sur la société que Roberto Gonzalez Echevarría affirme même que « l'écriture juridique était la forme discursive prédominante au cours de l'âge d'or espagnol »<sup>59</sup>. Cette conclusion

---

<sup>51</sup> “power was lodged in the seigneurial authority of the Crown but at the same time, and increasingly so after the 16<sup>th</sup> century, the bureaucratic became a self-enclosed, self-regulating, machine”. Roberto Gonzalez Echevarria, *op. cit.*, 1990b., p.54.

<sup>52</sup> “pledges to be a textual link with the source of power through the maze of bureaucratic formulae that supplanted patrimonial authority “. Roberto Gonzalez Echevarria, *op. cit.*, 1990b., p.57

<sup>53</sup> “who are compliant with the ideology of colonial rule”. Robert Folger, *op. cit.*, 2011b.p. 12.

<sup>54</sup> Il explique “bureaucracy produced a specific kind of subjectivity” qui participe selon lui à la création d'un « modern subject » issu de l'expansion coloniale espagnole. Robert Folger, *op. cit.*, 2011b., p. 15.

<sup>55</sup> “perform as a subject of his Majesty and to prove his merits”. Robert Folger, *op. cit.*, 2011b.. p. 20.

<sup>56</sup> Brian Owensby, *op. cit.*, 2011.

<sup>57</sup> “the notarial rhetoric furnished a method for incorporating into writing the events of everyday life”. Roberto Gonzalez Echevarria, *op. cit.*, 1990b, p. 17.

<sup>58</sup>Tamar Herzog, *op. cit.*, 2001b ; Kathryn Burns, *op. cit.*, 2010b.

<sup>59</sup> “legal writing was the predominant form of discourse in the Spanish Golden age”. Roberto Gonzalez Echevarria, *op. cit.*, 1990b., p.45.

est particulièrement bien illustrée par la pratique de la *relación*, qui sature la production administrative et judiciaire hispanique et fut un outil essentiel du gouvernement des territoires américains.

La *relación* était d'abord une pratique administrative des juridictions royales consistant à produire des rapports normés, répondant à un questionnaire envoyé par le Conseil des Indes ou par le vice-roi. On en a un très bon exemple dans les territoires américains à travers la production des *relaciones geográficas*<sup>60</sup>. Il existait d'autres procédures juridiques qui reprenaient le même principe comme les *informaciones*, qui impliquaient l'interrogation de témoins pour compléter le formulaire de la *relación*, mais aussi les visites administratives qui impliquaient un déplacement géographique des autorités pour recenser la population, faire un rapport sur son état et entendre les possibles plaintes. Ces différentes pratiques de rapports devinrent les modèles les plus courants de l'écriture juridique hispanique, en s'inspirant très largement des premières *relaciones* administratives. À partir de 1575, le roi Philippe II d'Espagne prit plusieurs mesures pour fixer et encadrer définitivement le style de la *relación*, car l'exercice était crucial à l'administration des royaumes<sup>61</sup>. Bien qu'elle prenne la forme d'un récit rédigé, la pratique de la *relación* repose en réalité sur la rédaction préalable d'un interrogatoire qui devait guider l'enquête et la rédaction formulaire du document. *Relación* et interrogatoire sont donc deux formes très usitées dans la pratique juridique et administrative espagnole. Ainsi, les administrations royales mettent progressivement en place des procédures et un langage juridique et administratif commun qui se diffuse dans les différents territoires de la monarchie.

Au XVI<sup>e</sup> siècle, la culture juridique de la péninsule ibérique, les procédures mais aussi les canons de l'écriture sont déjà bien définis. Que ce soient les procédures notariales<sup>62</sup>, les procédures pénales, ou les procédures juridiques de reconnaissance de mérites et de noblesse, toutes partagent des pratiques et un langage juridique similaires. Elles passent très souvent par une première étape de « récit » destinée à résumer les motifs qui amènent le requérant à demander l'assistance d'une juridiction et à déterminer s'il est nécessaire d'entamer des poursuites judiciaires, s'il est possible de mettre en place d'autres mécanismes de médiation ou si un acte juridique suffit à mettre fin à la requête. Ces récits sont tantôt désignés comme « *relaciones* », tantôt comme « *memoriales* » ou encore comme « *peticiones* » en fonction des procédures. Ils témoignent tous de la même pratique : le requérant se présente devant un tribunal ou un officier avec une déclaration préparée à l'avance et lue à voix haute pendant la séance puis recopiée par un greffier. Dans notre corpus, nous avons de nombreuses procédures juridiques relevant de la justice distributive royale, c'est à dire, appelant directement des grâces et privilèges royaux pour récompenser les mérites de leurs requérants. Les *relaciones de méritos* et *probanzas* prennent la

---

<sup>60</sup> *Relaciones geográficas de las Indias*, réalisées à partir d'un questionnaire fourni par Philippe II entre 1579 et 1585. Elles furent compilées et publiées par Marcos Jimenez de la Espada au XVIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>61</sup> Dans une première ordonnance il demanda que "el estilo sea breve, claro, substancial y decente sin generalidades y usando las palabras que con más propiedad puedan dar a entender la intención de quien las escribe", Roberto Gonzalez Echevarria, *op. cit.*, 1990, p.58. D'autres ordonnances vinrent compléter ces instructions royales de 1595 à 1748. Roberto Gonzalez Echevarria, *op. cit.*, 1990b., p. 46

<sup>62</sup>Kathryn Burns, *op. cit.*, 2010b ; Rosario Navarro Gala, *op. cit.*, 2015.

forme de simples *relaciones*. Le but de ces démarches étant essentiellement d'informer la justice royale du statut social du plaignant, le récit préparé par les requérants suffit pour que leurs demandes soient considérées comme justifiées ou non. Si elles apparaissent justifiées, le dossier est directement envoyé à qui de droit pour prendre les mesures nécessaires à la satisfaction des requêtes<sup>63</sup>.

La *relación* peut aussi s'inscrire dans le cadre de démarches appelées *memoriales*, servant à informer les autorités royales d'une situation jugée injuste. Les *memoriales* sont régulièrement accompagnés de lettres de certification ou de listes de biens ou services authentifiés par un notaire pour apporter la preuve de la situation décrite. Toujours dans cette catégorie de démarches, les *informaciones* regroupent toutes les procédures impliquant des *relaciones* dont la véracité est attestée par l'interrogation de témoins. L'interrogatoire et le choix des témoins peut se faire directement par les plaignants concernés ou être commandé par l'officier en charge de l'instruction du dossier. L'écriture de récits est également une partie importante des procédures pénales ecclésiastiques et civiles. Le récit intervient toujours au moment du dépôt de plainte pour résumer les faits dont un individu est accusé et s'accompagne parfois de la rédaction plus complète de chefs d'accusation, appelés *capítulos*. La forme de la *relación* intervient aussi à plusieurs moments dans le procès, pour défendre un accusé ou ajouter des chefs d'accusation. Le poids du modèle de la *relación* explique l'alternance quasi constante de récits très formalisés et d'interrogatoires dans les procédures juridiques comme judiciaires de la monarchie hispanique.

La culture juridique castillane accompagne la colonisation des territoires américains. Cependant, la transposition du droit castillan pose des problèmes bien spécifiques dans les nouveaux territoires. D'abord, Woodrow Borah signale les difficultés culturelles que rencontrent les Espagnols face à des populations et des sociétés qui leur apparaissent radicalement différentes, en comparaison des populations musulmanes et juives converties incorporées après de longs siècles de cohabitation. Il explique : « Les problèmes d'ajustement des procédures et lois qui surgirent inévitablement étaient nettement plus complexes que ceux qu'ils avaient rencontrés dans l'expérience espagnole jusqu'alors »<sup>64</sup>. Il est donc nécessaire de s'informer sur les us et les coutumes locales pour déterminer

---

<sup>63</sup> Ces deux procédures sont anciennes dans la péninsule ibérique. Reposant au départ sur la démonstration de la *limpieza de sangre*, elles sont ouvertes et adaptées aux « nouveaux chrétiens » -*conversos* et *moriscos*- au cours de la seconde moitié du XVe siècle. (Murdo MacLeod, « Self-Promotion: The relaciones de meritos y Servicios and Their Historical and Political Interpretation . », *Colonial Latin American Historical Review*, 7, (1998), p. 25-42 ; Robert Folger, *Writing as Poaching. Interpellation and Self-Fashioning in colonial Relaciones de méritos y servicios*, Leiden, Koninklijke Brill ND, 2011 ; Roger L. Martinez Davila, *Creating Conversos: The Carvajal-Santa Maria Family in Early Modern Spain*, Notre-Dame University Press., Notre-Dame, 2018.) Il est donc logique qu'elles se diffusent rapidement au sein des sociétés coloniales outre-Atlantique (Carolina Jurado, « “Descendientes de los primeros”. Las probanzas de méritos y servicios y la genealogía cacical. Audiencia de Charcas, 1574-1719. », *Revista de Indias*, LXXIV, 261 (2014), p. 387-422 ; Caroline Cunill et Rossend Rovira Morgado, « “Lo que nos dejaron nuestros padres, nuestros abuelos”: retórica y praxis procesal alrededor de los usos y costumbres indígenas en la Nueva España temprana. », *Revista de Indias*, LXXXI, 282 (2021), p. 283-313.).

<sup>64</sup> “The problems of adjustment of procedures and law which inevitably arose were distinctly more complex than had been met in Spanish experience until then”. Woodrow W. Borah, *op. cit.*, 1983., p.17



dans quelle mesure il est souhaitable ou non de les intégrer au système juridique flexible développé dans la péninsule. Dans le cadre des premières expériences coloniales américaines de la fin du XVe siècle, les Espagnols se contentèrent de traiter les indigènes en suivant le précédent des *moriscos*, c'est à dire que « à l'intérieur des limites imposées par la christianisation, les natifs pouvaient conserver leurs propres procédures et coutumes pour régler les relations à l'intérieur du groupe »<sup>65</sup>, à la différence notable que toute procédure devait être supervisée par une autorité espagnole<sup>66</sup>. Cependant, quand les Espagnols arrivèrent dans les Andes, les débats sur le statut juridique des indigènes du début du XVIe siècle avaient déjà bouleversé le fonctionnement de l'empire. Un droit spécifique fut mis en place pour ces populations qui bénéficiaient d'un statut juridique, de privilèges et de droits particuliers dans la monarchie catholique.

## 2. Les populations indigènes andines face au système juridique colonial

Il convient maintenant d'expliquer quel était le statut juridique des populations indigènes andines et quelles étaient les juridictions et les procédures auxquelles elles pouvaient recourir pour faire valoir leurs droits. Dans les Andes, les différentes institutions dépositaires de la juridiction royale ne sont fixées et fonctionnelles qu'entre les années 1540 et 1560, après l'apaisement des tensions entre pouvoir royal et *encomenderos*. Le vice-roi Francisco de Toledo généralise également la création de *cabildos* dans les *pueblos* où sont regroupées les populations andines. Aussi, il faut attendre les années 1570 pour que les juridictions des *alcaldes* et *alguaciles* ne soient réellement présentes dans les villages andins. Les différentes institutions ecclésiastiques furent elles aussi progressivement mises en place entre les années 1530 et le début du XVIIe siècle. Le diocèse de Cuzco fut créé en 1537, puis celui de Lima en 1541. En 1546, Lima fut choisie pour devenir le premier archidiocèse des territoires de la Vice-royauté du Pérou, duquel dépendait, entre autres, le diocèse de Cuzco. Du côté des territoires de la Bolivie actuelle, le diocèse de La Plata n'est créé qu'en 1552, puis il fut promu archidiocèse en 1609. Les diocèses de Trujillo et Arequipa furent quant à eux créés en 1577 et celui de La Paz en 1605. Mais il faut attendre encore quelques années pour que ces différentes institutions soient réellement opérationnelles.

### 2.1. Le statut juridique des populations indigènes

L'expansion espagnole en Amérique était conçue comme une vaste entreprise d'évangélisation et d'insertion des populations autochtones dans la chrétienté, car les « *indios* » n'étaient pas considérés

---

<sup>65</sup> “within the limits imposed by Christianization, the natives might keep their own procedures and customs for deciding relations among themselves”. Woodrow W. Borah, *op. cit.*, 1983., p. 24

<sup>66</sup> La couronne de Castille appliquait le *ius gentium* (droit des gens) aux territoires qu'elle assimila. Le *ius gentium* peut être défini comme « un ensemble de lois et coutumes partagés que l'on peut trouver dans les pratiques de chacun ». *Ibid.*, p. 6. Il s'agit des droits minimums reconnus aux populations non chrétiennes dans les territoires. Ainsi si le droit canon s'appliquait à tous les sujets de la monarchie catholique, la couronne de Castille autorisait les populations musulmanes et juives à conserver en partie leurs propres lois tant que les litiges et contrats n'impliquaient aucun sujet chrétien. Hors de ces contextes, la loi de la couronne et le *ius gentium* prévalaient. Woodrow Borah résume la situation ainsi : « bien que la loi chrétienne fût imposée, elle s'accompagnait d'une grande part de flexibilité et d'accommodation inhérente à ses principes et sa pratique à travers la péninsule ». *Ibid.*, p. 8.

comme des infidèles, mais comme des populations étant restées à l'écart de la connaissance du dieu unique<sup>67</sup>. Le statut juridique, comme le statut social des populations indigènes, est intimement lié à leur conversion. En 1501, Isabelle la catholique déclare que les *indios* des territoires américains sont des vassaux de la couronne de Castille<sup>68</sup>, libres par nature et, à partir de 1537, la bulle papale *Sublimis Deus* déclare qu'ils sont hommes et possèdent donc la capacité de réfléchir de manière rationnelle et de connaître dieu. Les indigènes bénéficient ainsi d'une protection en tant que sujets de la couronne, mais celle-ci n'est valable qu'à partir du moment où ils acceptent de se soumettre pacifiquement à ses lois et à celles de l'Église à travers la conversion au christianisme<sup>69</sup>. Ils acquéraient alors le statut juridique d'*indio* (indien), censé traduire leur spécificité parmi les sujets de la monarchie catholique.

Les populations des Amériques n'étaient pas les premières populations converties de la monarchie hispanique. Dès le X<sup>IV</sup>e, la couronne de Castille avait incité des populations juives et musulmanes à adopter le christianisme sous peine d'être persécutées, puis expulsées. Pour différencier les *conversos* et *moriscos* du reste de la population chrétienne, et surtout pour conserver les privilèges de la noblesse castillane sur ces nouveaux convertis, la monarchie opéra une distinction juridique et sociale entre vieux chrétiens (*cristianos viejos*) et nouveaux chrétiens (*cristianos nuevos*). Le statut de nouveau chrétien était héréditaire et fondé sur des critères ethniques. Ainsi Roger Louis Martinez-Davila explique dans son travail sur les *conversos* que « les chrétiens Espagnols en étaient venus à assimiler identité religieuse et généalogie »<sup>70</sup>. Le statut impliquait une restriction de droits, notamment l'impossibilité d'accéder à certains offices, au premier rang desquels les offices ecclésiastiques. Cependant, contrairement aux juifs et musulmans convertis, les indigènes des territoires américains étaient considérés comme des néophytes<sup>71</sup>, c'est-à-dire des populations récemment acquises à la connaissance du dieu unique, ignorantes et non pas infidèles.

Ce statut particulier rend leur inclusion dans la Chrétienté et dans la monarchie hispanique unique et ambiguë. En effet, bien que nouveaux chrétiens, les indigènes pouvaient dans certains cas avec une autorisation de l'évêque aider au catéchisme dans leur communauté mais, en revanche il leur était

---

<sup>67</sup> Thomas Duve, « Derecho canónico y la alteridad indígena: los indios como neófitos », *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena.*, Oesterreicher Wulf et Roland Schmidt-Riese (eds.), 2010, p. 73-93.; Francisco J. Andres Santos et Luis C. Amezua Amezua, *op. cit.*, 2013.

<sup>68</sup> «Loi 1. Que los indios sean libres y no sujetos a servidumbre». In *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del Rey Don Carlos II*, (1590-1660), Título 2, Libro 6.

<sup>69</sup> Annick Lempérière, *op. cit.*, 2004 ; Peter Gose, *Invaders as Ancestors. On the intercultural making and unmaking of Spanish colonialism in the Andes*, Toronto, Buffalo, University of Toronto Press, 2008 ; Woodrow W. Borah, *op. cit.*, 1983 ; Beatriz Bernal, « Las características del derecho indiano », *HMex*, XXXVIII, (1989), p. 663-675 ; Francisco J. Andres Santos et Luis C. Amezua Amezua, *op. cit.*, 2013.; Thomas Duve, *op. cit.*, 2010b.

<sup>70</sup> «Spanish Christians had come to equate religious identity with genealogy». Roger L. Martinez Davila, *Creating Conversos: The Carvajal-Santa Maria Family in Early Modern Spain*, Notre-Dame University Press., Notre-Dame, 2018., p. 4. «Spanish Christians had come to equate religious identity with genealogy». Roger L. Martinez Davila, *op. cit.*, 2018., p. 4.

<sup>71</sup> Thomas Duve, *op. cit.*, 2010b.; Kenneth Mills, « The limits of religious coercion in mid-colonial Peru. », *Past and Present*, 145 (1994), p. 84-121.

interdit d'être ordonnés. Leur inclusion était donc nécessairement limitée. De plus, en tant que néophytes et contrairement aux autres nouveaux chrétiens de la monarchie, quel que soit leur comportement, ils ne pouvaient pas être traités comme des apostats ou des hérétiques et de ce fait, ne pouvaient être soumis à la juridiction du Saint Office de l'Inquisition. Les indigènes convertis étaient donc traités différemment des autres nouveaux chrétiens et bien sûr, des autres vassaux de la couronne. Kenneth Mills explique que « les 'nouveaux chrétiens' andins étaient considérés comme encore, et peut-être perpétuellement, d'un niveau inférieur » et qu'on leur autorisait une place « à la limite de la foi chrétienne »<sup>72</sup>. Les indigènes, bien que convertis et intégrés à la chrétienté, avaient un statut particulier qui les maintenait dans une sorte de minorité légale permanente tout en leur offrant un traitement judiciaire plus « doux » en cas d'entorses aux lois de leur nouvelle religion<sup>73</sup>.

Le statut de néophytes donné aux indigènes des territoires américains servait non seulement à déterminer leur place dans la chrétienté, mais également leur statut juridique et leurs droits. Leur récente conversion et leur position sociale subordonnée aux colons espagnols justifiaient leur catégorisation comme personnes misérables (*personae miserabiles*)<sup>74</sup>. La catégorie juridique de *personae miserabiles* existe dans le droit commun (*ius commune*) castillan et le droit canon depuis le IV<sup>e</sup> siècle et fut adaptée aux populations américaines dès la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>75</sup>. Il s'agit d'une catégorie s'appliquant aux personnes les plus démunies, visant à obliger les dirigeants (rois comme évêques) à assurer leur protection. Son application aux populations indigènes fut réclamée pour la première fois par les évêques de la région du Chiapas (actuel Mexique), appuyés par une lettre de Bartolomé de Las Casas en 1545<sup>76</sup>. Dans sa lettre, Las Casas justifie la catégorisation des populations autochtones comme *personae miserabiles* en raison de leurs ressources économiques restreintes, de leur exploitation par les colons espagnols, mais surtout à cause de leur méconnaissance du système juridique, du droit et de la langue castillane, compliquant considérablement leur accès à la justice. Ainsi, la reconnaissance des populations indigènes comme misérables leur assurait différents droits, mis en place dans les années 1550 et institutionnalisés dans l'ensemble des territoires américains à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Les populations indigènes bénéficiaient d'abord de réductions de peines, mais aussi d'avantages procéduraux (notamment le droit d'avoir recours à la justice sommaire, c'est-à-dire à des procédures allégées et plus rapides), la diminution des frais de justice et la création d'offices et de tribunaux

---

<sup>72</sup> « Andean 'new Christians' were regarded as still, and perhaps perpetually, beneath the grade » and « on the edge of the edge of the Christian faith ». Kenneth Mills, *Idolatry and its enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750.*, Princeton, Princeton University Press, 1997b, p. 26.

<sup>73</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs explique que les autorités coloniales considéraient les indigènes comme des chrétiens de seconde zone. Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad.*, Lima, Institut Français d'Etudes Andines, 2003b ; Brian P. Owensby, *op. cit.*, 2011b ; Gabriela Ramos, « El Rastro de la discriminación. Litigios y probanzas de caciques en el Perú colonial temprano. », *Fronteras de la Historia*, 21, 1 (2016), p. 64-88.

<sup>74</sup> Caroline Cunill, « "El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI" », *Cuadernos inter C.A.mbios*, 8e année, 9 (2011), p. 229-248 ; Woodrow W. Borah, *op. cit.*, 1983.

<sup>75</sup> Francisco J. Andrés Santos et Luís C. Amezua Amezua, *op. cit.*, 2013.

<sup>76</sup> Caroline Cunill, *op. cit.*, 2011.

spécialisés dans leur traitement judiciaire<sup>77</sup>. La catégorisation comme misérable ne renvoie donc pas à une supposée incapacité naturelle, mais plutôt aux conditions socio-économiques, culturelles et psychologiques qui jouent en défaveur des indigènes, les plaçant en position d'iniquité face aux vassaux espagnols de la couronne. En principe donc, la catégorisation juridique comme misérable ne peut pas s'appliquer aux relations entre individus définis comme indigènes. Cependant, étant relationnelle plutôt que fixe - c'est à dire attribuée en fonction de l'insertion socio-économique, culturelle ou politique des requérants -, cette catégorisation reste assez flexible pour s'appliquer à des situations variées. Ainsi, de récents travaux sur l'usage de la justice par les populations indigènes ont démontré qu'ils jouaient régulièrement avec cette catégorisation dans les procédures judiciaires, y compris face à d'autres indigènes, notamment face à des *caciques* ou *principales*<sup>78</sup>.

Ce dernier point nous amène à envisager le statut spécifique des *caciques* et *principales* parmi les *indios*. En effet, leur rôle dans le gouvernement indirect des populations indigènes leur permit d'obtenir des privilèges et de conserver une partie de leurs pouvoirs politiques. En outre, leur catégorisation comme nobles leur offrait des avantages juridiques et judiciaires. Ils avaient par exemple la possibilité de faire reconnaître leurs mérites auprès des administrations royales et de recourir en première instance à la juridiction du roi. Ils n'étaient pas soumis aux mêmes peines que les autres *indios* et ne pouvaient être emprisonnés que dans des prisons royales ou épiscopales<sup>79</sup>. Pendant toute la période coloniale, le statut des *caciques* et *principales*, ni tout à fait *indios miserables*, ni élites coloniales au même titre que les Espagnols, fut tour à tour perçu comme utile et comme une menace. Les *caciques* et *principales* qui se rendaient devant les tribunaux et les administrations coloniales apprirent à jouer de l'ambiguïté de leur statut.

## 2.2. Les institutions du droit des Indes dans les Andes

Le droit des Indes et les lois spécifiques aux territoires américains ne prévoyaient pas vraiment d'institutions spécifiques pour traiter les affaires indigènes dans les Andes, contrairement à la situation en Nouvelle Espagne<sup>80</sup>. Par conséquent, les procédures sont finalement similaires à celles utilisées en Castille<sup>81</sup>. La situation juridictionnelle dans les territoires américains est résumée par José Enciso

---

<sup>77</sup> Caroline Cunill, *op. cit.*, 2011 ; Renzo Honores, *op. cit.*, 2003b ; Woodrow W. Borah, *op. cit.*, 1983 ; Brian P. Owensby, *op. cit.*, 2011b ; Judith Francis Zeitlin et Lillian Thomas, *op. cit.*, 1992b.

<sup>78</sup> Judith Francis Zeitlin et Lillian Thomas, *op. cit.*, 1992b. Cette thématique se retrouve d'ailleurs dans l'œuvre de Felipe Guaman Poma de Ayala qui appelle à la régulation des pouvoirs des caciques pour protéger les « pobres indios ». Felipe Guaman Poma Ayala de, *El primer nueva corónica y buen gobierno (1615)*, p. 761 [775] - 791 [805]. Version en Ligne : <http://www5.kb.dk/en/nb/tema/poma/index.html>.

<sup>79</sup> « Que en los delitos, y causas de caciques y Principales se guarde la forma desta ley ». *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del Rey Don Carlos II*, (1590-1660), Libro 6, Título VII, Ley XII.

<sup>80</sup> Le *Juzgado de Indios* a été étudié par Brian Owensby. Brian P. Owensby, *op. cit.*, 2011b.

<sup>81</sup> Woodrow W. Borah, *op. cit.*, 1983 ; Tamar Herzog, *op. cit.*, 2001b.; Beatriz Bernal, *op. cit.*, 1989 ; José Enciso Contreras, « El proceso penal en los pueblos de indios durante la colonia. », *Anuario Mexicano de Historia del derecho*, XVIII, (2006), p.231-251.

Contreras : « même s'ils étaient vassaux d'un même roi, indiens et espagnols devinrent des sujets avec des statuts juridiques différents, bien qu'ils partageassent une série d'institutions communes »<sup>82</sup>.

Le statut de « misérables » associé aux populations indigènes, permet aux *caciques* et *principales* de réclamer directement la protection de la juridiction royale ou épiscopale<sup>83</sup> et donc, de se présenter devant les tribunaux d'audience royale ou de diocèse en première instance. Les *alguaciles*\* municipaux ne pouvaient pas arrêter les indigènes sans l'avis expresse d'un juge ou d'un officier représentant le pouvoir royal pour les crimes et délits les plus importants. Les *alcaldes*\* ne pouvaient juger que les affaires de droit civil et criminel mineures et n'avaient pas le droit d'arrêter des *caciques* ou des *principales*. Dans le cas où les peines encourues dépassaient les 100 coups de fouet ou impliquaient des engagements pécuniers, les *corregidores*\* ne pouvaient pas non plus juger eux-mêmes les indigènes et devaient renvoyer les affaires devant les tribunaux d'audiences royales.

De fait, les institutions qui, en théorie, pouvaient juger les affaires criminelles et civiles les plus complexes impliquant des *caciques* et *principales* sont de deux sortes : les institutions représentant l'autorité royale et celles représentant l'autorité de l'Eglise. En théorie, chacune avait sa juridiction, mais en pratique, leurs compétences se superposaient et se complétaient. Aussi, les *caciques* et *principales* n'hésitaient pas à recourir à l'une ou l'autre pour faire pencher les jugements en leur faveur. Ils pouvaient également avoir recours à la juridiction municipale pour des affaires de droit civil mineures. Cependant nous n'avons aucun cas de la sorte dans notre corpus, les affaires n'impliquant pas de procédures longues et les archives étant très inégalement conservées<sup>84</sup>.

#### A. Les institutions représentant la juridiction royale

Les institutions dépendant du pouvoir royal étaient conçues officiellement comme des structures dérivant de l'obligation du roi de maintenir la paix et la justice dans ses territoires et de témoigner de son amour paternel envers ses vassaux<sup>85</sup>. Elles étaient donc pensées dans la théorie comme une incarnation du « lien » qui unissait le roi à ses lointains sujets américains et comme une matérialisation du pacte qui les reliait, par l'intermédiaire des différents officiers y siégeant<sup>86</sup>. Les populations indigènes andines pouvaient s'adresser à la juridiction royale à travers deux institutions : les tribunaux des audiences royales, dépendants directement du pouvoir vice-royal, et les *corregidores*. Les Audiences comme les *corregidores* étaient dépositaires d'une partie des fonctions juridiques, administratives et judiciaires de la couronne. Le tribunal de l'audience était amené à juger des affaires de droit civil comme

---

<sup>82</sup> “Aunque vasallos de un mismo rey, indios y españoles llegaron a ser sujetos de estatutos jurídicos diferenciados, aunque compartían una serie de instituciones comunes”. José Enciso Contreras, « El proceso penal en los pueblos de indios durante la colonia. », *Anuario Mexicano de Historia del derecho*, XVIII, (2006), p. 231.

<sup>83</sup> “Que los indios sean favorecidos y amparados por las justicias eclesiásticas y seculares” (1580), *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del Rey Don Carlos II*, (1590-1660), Libro 6, Título primero, ley primera.

<sup>84</sup> Sur la juridiction municipale et son fonctionnement voir : José Enciso Contreras, *op. cit.*, 2006.

<sup>85</sup> Tamar Herzog, *op. cit.*, 2001b. Tamar Herzog, *op. cit.*, 2001b.

<sup>86</sup> Brian Owensby, *op. cit.*, 2011.

criminel, et s'occupait des procédures juridiques de reconnaissance de noblesse et de mérites particulièrement prisées par les *caciques* et *principales*. Les *corregidores* avaient quant à eux juridiction sur certaines affaires de droit civil et criminel.

Les travaux de Tamar Herzog ont démontré que la justice coloniale se caractérisait par une « absence conceptuelle du procès » car la justice en tant que valeur n'intervenait pas dans le jugement et que la médiation des conflits relevait d'une pure pratique administrative<sup>87</sup>. Les tribunaux américains suivaient la plupart du temps le modèle de la pratique juridique castillane, notamment celle des chancelleries de Grenade et de Valladolid que les juges andins se devaient simplement d'imiter<sup>88</sup>. Les institutions royales rendant des sentences sur des cas précis, elles avaient des activités essentiellement jurisprudentielles qui offraient une certaine flexibilité, mais les rendait aussi extrêmement dépendantes des contextes sociaux dans lesquels les juges exerçaient.

La première institution représentant le pouvoir royal dans les territoires américains et ayant compétence à juger des affaires indigènes est le tribunal des audiences royales. Les tribunaux des audiences royales étaient constitués d'un collège de magistrats appelés *oidores* (auditeurs)\* qui tenait des séances publiques tous les jours afin de recevoir les plaintes ou les requêtes. Les *oidores* n'avaient pas qu'une fonction judiciaire, ils participaient également aux autres activités juridiques et administratives de l'audience. Dans les territoires qui nous intéressent, on trouve deux audiences : l'audience royale de Lima et l'audience subordonnée de La Plata. L'audience de Lima était dite royale, car elle était directement présidée par le Vice-Roi. Celle de La Plata lui était donc administrativement subordonnée. Même si, dans la pratique, elle gérait la plupart des affaires en autonomie, elle était censée rendre des comptes à l'audience de Lima. Les tribunaux des audiences royales recevaient normalement des affaires en seconde instance, mais il leur arrivait très fréquemment de juger des affaires en première instance. Les tribunaux se composaient d'un collège incluant un président, quatre *oidores*\*, un *fiscal*\* pour représenter les intérêts de la couronne et dans les affaires qui nous intéressent, un *protector de indios*\* destiné à assister les plaignants. En réalité, le collège de magistrats n'avait qu'une connaissance très superficielle des affaires. Les requêtes et pétitions leur étaient présentées lors d'une lecture pendant l'une des séances publiques quotidiennes en présence du plaignant, les juges se prononçaient alors sur le traitement à donner à l'affaire et pouvaient poser quelques questions. La séance finie, les greffiers étaient chargés de recevoir les preuves et de les authentifier. Quand toutes les pièces nécessaires étaient rassemblées, le dossier pouvait être soumis au vote des magistrats au cours de l'une des deux réunions hebdomadaires du collège à huis clos. Les magistrats n'examinaient pas les dossiers eux-mêmes, mais se fondaient sur un résumé (*suma*) lu par un rapporteur. Tamar Herzog conclut que « les juges étaient de simples exécutants dont le travail était de nature peu complexe, pour ne pas dire automatique. Ils

---

<sup>87</sup> Tamar Herzog, *op. cit.*, 2001b., p.42.

<sup>88</sup> Tamar Herzog, *op. cit.*, 2001b., P.43.

devaient simplement garantir que les crimes étaient châtiés » et se contentaient « d'exécuter » les lois<sup>89</sup>. Elle explique que pour comprendre le fonctionnement de la pratique judiciaire coloniale, ses enjeux et ses principaux acteurs, il faut bien distinguer entre ceux qui « déterminaient la cause », c'est à dire ceux qui recevaient les preuves et les témoignages et avaient donc une connaissance précise des dossiers, et ceux qui « rendaient la sentence », c'est à dire qui jugeaient à proprement parler et « savai[ent] souvent peu de choses de ses circonstances et étai(ent) par conséquent incapables de se former une opinion indépendante »<sup>90</sup>. Les officiers de moindre rang chargés de recevoir les preuves, comme les greffiers, étaient donc en réalité les acteurs les plus importants des procédures et avaient beaucoup de pouvoir sur leur issue via la rédaction des *sumas*.

Après les audiences royales, la représentation de la juridiction royale incombait aux *corregidores*, ou à leurs lieutenants auxquels ils pouvaient déléguer certaines fonctions en cas d'absence. Ils pouvaient juger toutes les causes civiles de première instance. Ils recevaient les plaintes dans les capitales de *corregimientos*, ou lors de leurs déplacements. Idéalement, ils devaient faire tourner les affaires assez rapidement et agissaient souvent comme des médiateurs pour éviter que les pétitions n'aboutissent à de véritables procès. Par exemple, en 1707, don Juan Chambi, *segunda persona* du *pueblo* de Quilaquila, présente une *información* devant son *corregidor* dans laquelle il affirme que le *cacique principal* en poste lui a usurpé le *cacicazgo*<sup>91</sup>. Le *corregidor* reçoit ses témoins et demande à entendre ceux du *cacique* don Francisco Amuchiri. Don Francisco ayant fourni non seulement des témoins mais également une copie de son acte de nomination pour prouver sa légitime possession du *cacicazgo*, le *corregidor* décide de ne pas donner de suite à la plainte. Il clôt la procédure en laissant chacune des deux parties retourner à ses occupations quotidiennes, sans sanction aucune, don Francisco ne semblant pas avoir souhaité demander réparation à don Juan. Ce qui aurait donc pu se transformer en procès de succession fut résolu rapidement par la médiation du *corregidor*. La juridiction du *corregidor* était elle aussi très influencée par les contextes sociaux. De nombreux requérants de notre corpus justifient de se rendre directement devant les tribunaux des audiences royales ou de recourir à une juridiction ecclésiastique pour des affaires civiles en prétextant de la non-neutralité du *corregidor* qui aurait dû instruire leur dossier. L'argument devient fréquent à partir des années 1680, notamment dans les dénonciations et procès intentés à des curés. Par exemple, en août 1631, les habitants du village de Guaraz dénoncent les abus et méfaits de leur curé devant le vicaire général. Ils expliquent entre autres, que ce dernier est « un ami intime de don Juan de Cuaci, *corregidor* de ladite province et se mêle des

---

<sup>89</sup> Tamar Herzog, *op. cit.*, 2001b., p. 41.

<sup>90</sup> Tamar Herzog, *op. cit.*, 2001b., p. 47.

<sup>91</sup> Juan Chambi y Francisco Amuchiri *sobre el derecho al cacicazgo de Quilaquila* (1707), ABNB, EC1707, 18.

affaires séculières »<sup>92</sup> et ajoutent que la proximité des deux hommes rend impossible l'obtention du secours de la justice dans leur province.

Même si les juridictions de l'Audience et des *corregidores* se recourent très régulièrement dans les pratiques légales des populations andines, elles coopèrent sans problèmes majeurs la plupart du temps. Il est par exemple fréquent qu'un tribunal d'audience ajuste son jugement pour corroborer celui du *corregidor*<sup>93</sup>. En 1683, le *cacique* et différents *principales* du village de Capinota, se rendent devant le *corregidor* de Cochabamba pour demander l'assistance des autorités royales dans la réédification de leur église. Ils s'étaient d'abord rendus devant le tribunal de l'évêché de La Plata en 1682, mais le *fiscal* avait conclu que le financement de leur église relevait de la compétence royale en expliquant que « dans ce district les mesures relatives à la provision des fabriques n'ont pas cours car elles sont prises en charge par les officiers royaux »<sup>94</sup>. Le village de Capinota était en effet placé sous administration directe de la couronne d'Espagne sans l'intermédiaire d'un *corregidor* ou d'un *encomendero*. Les villageois vont donc demander secours au *corregidor* qui conclut qu'il est nécessaire de leur fournir 1000ps. Il renvoie néanmoins la requête devant le tribunal de l'audience de la Plata, n'ayant pas la compétence pour juger l'affaire et ne pouvant prendre les mesures nécessaires à sa conclusion. L'audience se range derrière l'avis du *corregidor* et publie un édit demandant le versement des 1000ps pour la fabrique de l'église. L'audience ne contredit le verdict qu'en cas d'impartialité avérée du *corregidor* ou dans un souci d'apaisement quand les intérêts personnels de ce dernier dans l'affaire sont jugés trop importants pour que les plaignants puissent accepter son verdict. Entre 1744 et 1755, les villageois d'Italaque, attaquent leur *cacique* Julian Ramirez devant le tribunal d'audience de La Plata. Ils expliquent avoir auparavant tenté de recourir à l'aide du *corregidor* de leur province sans succès et l'accusent d'avoir entretenu une « correspondance secrète »<sup>95</sup> avec le *cacique*, puis de l'avoir finalement remplacé par « un indien de peu d'esprit »<sup>96</sup>. Le tribunal de l'audience de la Plata estime en effet que les premiers procès sont douteux et ordonne la mise en prison du *cacique*. L'audience royale pouvait donc parfois apparaître comme un moyen de contourner le pouvoir d'un *corregidor* jugé abusif.

## B. Tribunaux et juges ecclésiastiques

Les populations indigènes avaient également la possibilité de se tourner vers une juridiction ecclésiastique pour plaider leurs causes. Les pouvoirs judiciaires des évêques se répartissaient entre différentes institutions, allant des tribunaux ordinaires dans les sièges épiscopaux, aux vicaires. Les

---

<sup>92</sup> « íntimo amigo de don Juan de Cuaci corregidor de la dicha provincia se entremetía en las cosas seculares ». *Capítulos seguidos por el fiscal del arzobispado y el protector de los naturales contra el doctor don Francisco de Avila* (1631-1632). AAL, Capítulos, LEGVIII, 3, f. 3r.

<sup>93</sup> Ce phénomène a également été souligné par Tamar Herzog. Tamar Herzog, *op. cit.*, 1995b.

<sup>94</sup> « en aquel distrito no corren las diligencias sobre la provisión de fábricas por que se hacen por los oficios reales ». *Los caciques de Capinota en recurso para obtener la conclusión del nuevo templo* (1680-1684). ABNB, EC1689, 48, f. 2r.

<sup>95</sup> « correspondencia secreta », *Autos seguidos por los indios del pueblo de Italaque y Larecaja por capítulos puestos contra su cacique don Julián Ramírez* (1744-1755). ABNB, EC1755, 56, f. 10v.

<sup>96</sup> « indio de corto espíritu ». *Ibid.* (1744-1755). ABNB, EC1755, 56, f. 10r.



clercs occupant les fonctions de *fiscales* et de magistrats dans les différents tribunaux ecclésiastiques avaient suivi une formation poussée en droit et en théologie à l'université et disposaient au minimum du statut de *maestro* (maître). La connaissance du droit canon et de la doctrine chrétienne joue un rôle important dans l'instruction des procédures ecclésiastiques. Ces juridictions ont donc une pratique légale plus théorique et moins jurisprudentielle que leurs homologues royales<sup>97</sup>. C'est d'ailleurs sur cette différence qu'est généralement justifiée l'étude séparée des documents établis par les institutions ecclésiastiques et ceux des administrations civiles dans l'historiographie andine<sup>98</sup>.

Si formellement, les procédures utilisées dans les institutions ecclésiastiques sont similaires à celles des institutions royales, l'interrogation de témoins et la pratique de l'*información* y sont plus fréquentes. En effet, les procédures ecclésiastiques impliquaient plus souvent la conduite de visites sur place et d'interrogatoires dont l'instruction était déléguée à un visiteur ou à un vicaire. La visite et le déplacement d'un représentant du pouvoir ecclésiastique sur les lieux du litige impliquaient théoriquement la réception de témoignages qui ne sont pas officiellement choisis par les parties en causes. Aussi, de prime abord et en théorie, les preuves collectées lors des procédures ecclésiastiques semblent moins dépendantes des stratégies des différentes parties du procès et donc, plus « neutres ». Mais, dans la pratique ces visites sont tout autant soumises aux manipulations sociales, aux connivences ou aux choix stratégiques de témoins que les autres<sup>99</sup>. En 1675, les *caciques* de San Juan de Lampian attaquent le visiteur d'idolâtries Juan Sarmiento de Vivero et l'accusent d'avoir fabriqué des accusations et des témoignages pour pouvoir arrêter différentes personnes et les condamner à verser des sommes d'argent allant de 12 à 25 pesos<sup>100</sup>. Ces différents exemples s'expliquent aisément par le poids des sociabilités dans le déroulement des visites et procès ecclésiastiques, comme dans les procédures issues des administrations royales.

---

<sup>97</sup> María Elena Barral et Miriam Moriconi, « Los otros jueces: vicarios eclesiásticos en las parroquias de la diócesis de Buenos Aires durante el periodo colonial. », *Justicias, agentes y jurisdicciones de la Monarquía Hispánica a los Estados Nacionales (España y América, siglos XVI- XIX)*, Madrid, Caselli Elisa (coord.), 2016.

<sup>98</sup> Voir Jorge E. Traslosheros, « Los indios, la inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso. 1571-1750. », *Los indios ante los foros de Justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal.*, México, Traslosheros Jorge E. et Ana de Zaballa (coord.), 2010b, p. 47-74. Peu d'études plaident pour l'analyse des juridictions ecclésiastiques en tant que partie intégrante et intégrée du système juridictionnel colonial, à l'exception notable de María Elena Barral et Miriam Moriconi, *op. cit.*, 2016b. Ainsi que l'ouvrage collectif Caselli Elisa (coord.), *Justicias, agentes y jurisdicciones de la Monarquía Hispánica a los Estados Nacionales (España y América, siglos XVI- XIX)*, Fondo de Cultura Económica., Madrid, 2016. Voir aussi le travail de Tamar Herzog qui fut une des première à inciter à comparer institutions ecclésiastiques et civiles. Tamar Herzog, *op. cit.*, 1995b.

<sup>99</sup> Voir les travaux sur les visites administratives ou d'extirpation : Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial.*, IFEA., Lima, 1971 ; Pierre Duviols, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías Cajatambo, siglo XVII.*, Centro de Estudios Rurales Andinos « Bartolomé de las Casas », Cuzco, 1986 ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997 ; Nicholas Griffiths, *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru.*, Norman, University of Oklahoma Press, 1996 ; John Charles, *op. cit.*, 2010.

<sup>100</sup> *Querrela seguida contra el licenciado Juan Sarmiento de Vivero por los caciques de San Juan de Lampian* (1665). AAL,Hechicerias,LEGV,6.

Les tribunaux ordinaires des diocèses géraient en priorité les affaires concernant l'administration religieuse des populations autochtones. Ainsi, les plaintes contre des curés pour manquement à la doctrine, abus ou faute grave sont portées la plupart du temps devant ce tribunal. Cependant, dans certains cas, les élites andines présentaient ce type de plaintes devant des administrations royales en prétextant l'absence de neutralité des autorités religieuses. Par exemple, les *caciques* de Collana et Cohani expliquèrent devant l'audience de La Plata en 1626 que lorsqu'ils se rendirent devant l'évêque de la Paz pour dénoncer les agissements de leur curé, ce dernier étant son oncle:

« Non seulement il n'a pas voulu nous faire justice ni nommer des juges pour procéder à la vérification desdits chefs d'accusation et de nombreux autres [...] mais en plus il nous entretint sur un autre motif un autre jour tandis que ledit doyen informait son neveu de lui envoyer les indiens du village de Collana y Cohoni qui le craignaient le plus pour qu'ils [...] jurassent en faveur dudit curé contre moi»<sup>101</sup>.

Outre les affaires internes au clergé, les diocèses avaient également compétence prioritaire sur les affaires liées aux sacrements. Par exemple, les affaires matrimoniales dépendaient de leur juridiction, notamment les accusations de concubinage, nombreuses à partir des années 1630-1640 et essentiellement initiées par des femmes contre leur mari. Cependant, là encore la juridiction de l'évêque n'était pas exclusive et certains *caciques* ou *principales* mécontents pouvaient encore avoir recours à la juridiction royale<sup>102</sup>.

Toutes les affaires liées au fonctionnement matériel de la vie religieuse tombaient également sous la juridiction ecclésiastique. Mais là encore, la situation est loin d'être aussi simple et certaines affaires se retrouvaient très régulièrement devant les officiers royaux, les indigènes pouvant réclamer leur droit à la protection royale en raison de leur statut de *personae miserabiles*. Ainsi, en 1626, les habitants des paroisses de San Lorenzo et San Sebastián de La Plata se rendent devant le tribunal de l'audience pour demander une révision de leur contribution à la dîmes<sup>103</sup>. Dans un premier temps, le tribunal ordonne la mise en place d'une procédure d'*información* et de visite pour procéder à une nouvelle taxe. Mais les autorités de l'archevêché de la Plata s'y opposèrent et obtinrent finalement le dernier mot. Les paroissiens durent donc se conformer à l'ancienne taxe. Il est donc clair que si les tribunaux d'audience

---

<sup>101</sup> “no sólo no nos ha querido hacer justicia ni darnos jueces para que fuera a la averiguación de los dichos capítulos y de otros muchos [...] más nos entretenía de un día para otro motivo y en el ínterin il dicho deán avisaba a su sobrino le enviase los indios del dicho pueblo de Collana y Cohoni que eran de los que más se temían para que [...] jurasen en favor del dicho cura contra mí”. *Indios de Collana y Cohoni contra cura Vargas* (1626). ABNB, EC1626, 16, f. 2r.

<sup>102</sup> Par exemple, un *principal* obtient de l'audience de La Plata l'annulation de la décision de l'archevêque de la ville et la restitution de sa femme qui lui avait été enlevée après qu'il eût été reconnu coupable d'adultère et de violences conjugales. *Francisco Villafuerte contra el gobernador don Manuel Urbano Camilla por haberle separado de su esposa* (1754). ABNB, EC1754, 56

<sup>103</sup> Los indios de las parroquias de San Lorenzo y San Sebastián por que se les exima de diezmos (1626). ABNB, EC1626, 11.

pouvaient, à l'occasion, juger d'affaires tombant normalement sous la juridiction des diocèses, les autorités religieuses n'hésitaient pas à protéger leurs intérêts. Cet exemple témoigne aussi de l'existence de communication entre les différentes institutions, chacune se tenant au courant des affaires jugées par l'autre<sup>104</sup>. Les tribunaux ordinaires des évêchés n'hésitaient pas eux-mêmes à avoir recours à la juridiction royale en cas de procès particulièrement complexes, en envoyant les dossiers à l'audience royale de Lima ou directement au Conseil des Indes en Espagne<sup>105</sup>.

Ainsi, il faut veiller à ne pas trop considérer les juridictions ecclésiastiques à part dans le paysage juridique et judiciaire de la Vice-royauté du Pérou. En effet, tout comme dans la péninsule ibérique, les institutions religieuses dans les Andes traitaient de problèmes divers et variés qui n'avaient parfois que des connexions très vagues avec la pratique religieuse et l'administration du culte. María Elena Barral et Miriam Moriconi rappellent ainsi la nécessité de ne pas confondre « fuero ecclesiastico » et juridiction ecclésiastique<sup>106</sup>. La justice ecclésiastique se composait en effet de deux branches, celle en charge du « clero regular », c'est à dire des affaires internes au clergé; et la justice ecclésiastique ordinaire comprenant le tribunal de l'Inquisition mais également les juges ecclésiastiques de diocèses. La pratique de cette dernière branche relevant directement de la politique diocésaine, elle touchait régulièrement à des cas de gouvernement purs et simples et était proche de la vie quotidienne des populations. Les différents exemples que nous avons développés prouvent la pertinence d'une approche considérant les vicaires et tribunaux ecclésiastiques comme des acteurs au cœur de la culture juridique des populations andines<sup>107</sup>. Le vicaire notamment, souvent aussi curé de paroisse, était l'une des autorités du maintien de l'ordre les plus proches des populations.

Les évêques déléguaient une partie de leurs fonctions judiciaires à des vicaires. María Elena Barral et Miriam Moriconi expliquent que « la principale fonction du vicaire était d'appliquer la juridiction des évêques dans les paroisses et les *doctrinas* de leurs diocèses respectifs »<sup>108</sup>. Ils devaient donc intervenir sur les délits publics et « scandaleux », mais aussi informer les évêques sur des sujets plus directement liés à l'administration des paroisses (comme donner les noms des clercs décédés, vérifier les dispositions

---

<sup>104</sup> Macarena Cordero Fernández, *op. cit.*, 2017 ; Tamar Herzog, *op. cit.*, 2001., p. 57 et suivantes.

<sup>105</sup> Voir par exemple le procès menés par les indiens Yauyos contre leur curé devant l'archevêché de Lima en 1616. Le curé étant un Dominicain, l'absence de coopération et les tensions avec le Provincial de l'ordre poussèrent l'évêque à demander l'arbitrage royal. *Capítulos que los indios Yauyos pusieron al prior de la orden de Santo Domingo* (1616). AGI,LIMA,301 (4). Voir aussi, au XVIIIe siècle, le cas du procès du village de Pocsi contre leur curé. *Cartas de los caciques de Pocsi contra su cura*. AGI,LIMA,309

<sup>106</sup> María Elena Barral et Miriam Moriconi, *op. cit.*, 2016b.

<sup>107</sup> José Enciso Contreras, *op. cit.*, 2006.; Macarena Cordero Fernández, *op. cit.*, 2017 ; Jorge E. Traslosheeros, « Los indios, la inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso. 1571-1750. », *Los indios ante los foros de Justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal.*, México, Traslosheeros Jorge E. et Ana de Zaballa (coord.), 2010, p. 47-74.

<sup>108</sup> «la principal función del vicario eclesiástico fue radicar la jurisdicción de los obispos en las parroquias y doctrinas de sus respectivas diócesis» María Elena Barral et Miriam Moriconi, « Los otros jueces: vicarios eclesiásticos en las parroquias de la diócesis de Buenos Aires durante el periodo colonial. », *Justicias, agentes y jurisdicciones de la Monarquía Hispánica a los Estados Nacionales (España y América, siglos XVI- XIX)*, Madrid, Caselli Elisa (coord.), 2016, p. 356.

testamentaires pour en prélever les aumônes, surveiller la conduite des clercs, etc.). En matière de justice, ils étaient chargés de juger et punir n'importe quel délit et péché public et s'appuyaient sur les *alcaldes* et *alguaciles* pour appliquer les peines et appréhender les suspects. Les vicaires devaient également surveiller la conduite des officiers de justice municipaux qui les assistaient, ce qui put entraîner certaines tensions au sein des villages<sup>109</sup>.

Le curé vicaire était bien souvent le premier interlocuteur pour toutes les affaires impliquant des comportements publics scandaleux, mais aussi des conflits au sein des villages et paroisses. Ils servaient de premiers médiateurs dans les conflits. Lorsqu'une procédure traînait en longueur, elle était renvoyée devant les tribunaux ordinaires des diocèses. Les quelques documents de notre corpus instruits par des vicaires datent des années 1670 à 1750, cependant du fait des archives consultées dans notre travail, tous ont également été transmis à un tribunal ordinaire ecclésiastique. Ce sont pour la plupart des dénonciations d'adultère ou de concubinage<sup>110</sup>. Mais les vicaires pouvaient également intervenir dans des conflits locaux entre élites andines, curés ou *corregidores* ayant plus ou moins trait à des affaires religieuses. En décembre 1672 par exemple, les *caciques* et officiers municipaux du village de Santo Tomas, se rendent devant le vicaire de Chumbivilcas pour faire réaliser une *información* contre leur *teniente de corregidor\**(lieutenant du *corregidor*), Dionisio Corella. Ils l'accusent de différents méfaits : de concubinage, de faire travailler les villageois dans ses *haciendas* sans salaire et surtout d'assassinat. Les plaignants justifient de se rendre devant le vicaire et non devant une juridiction royale comme suit :

*« nous nous querellons civilement au prétexte qu'il est nécessaire de le faire criminellement devant le gouvernement royal de ce royaume de Dionisio Corella [...] et Votre Majesté m'a informé comme mon curé que l'on ne pouvait pas élire de teniente particulier sans le consentement de notre curé et sans qu'il soit préalablement informé du procédé et des coutumes et que soit reçu une garantie du gouvernement royal mais rien de ceci ne fut fait »<sup>111</sup>.*

Les *caciques* et élus de Santo Tomas en appellent donc à l'arbitrage du vicaire car ils accusent, entre les lignes, leur *corregidor* d'avoir mal choisi son *teniente* et d'avoir « privé » le prêtre d'une partie de ses prérogatives. En passant par une juridiction ecclésiastique, ils espèrent pouvoir contourner l'influence de leur *corregidor* et faire condamner Dionisio Corella. L'affaire reçue par le vicaire fut envoyée devant le tribunal ordinaire du diocèse de La Plata dont le *fiscal* condamna Dionisio Corella à 1000ps et 8rs d'amende et fit placer sa maîtresse au couvent de Santa Ana de la ville le 23 juin 1673.

---

<sup>109</sup> María Elena Barral et Miriam Moriconi, *op. cit.*, 2016b.

<sup>110</sup> Voir par exemple *Leonarda Flores contra Micaïla Henriquez por sostener amistad ilícita con su marido* (1749). AAC,Pleitos,LI,2,24

<sup>111</sup> « nos querellamos civilmente con pretexto de hacerlo siendo necesario criminalmente ante el Real gobierno deste Reyno de Dionisio Corella [...] y Vuestra Merced me ha dado noticia como mi cura que no se puede elegir teniente particular sin consentimiento de nuestro cura y sin que para ello sea primero informado del proceder y costumbres y que se de fianzas en el Real gobierno con que nada desto se ha hecho [...]».Autos criminales promovidos por los caciques y principales de santo Tomas (1672-1673),AAC,Pleito,LXXV,4,69.

En dehors de ces institutions, il était également possible que l'évêque nomme temporairement un visiteur ecclésiastique auquel il délèguait une partie de ses fonctions judiciaires. Les visites ecclésiastiques dans les Andes peuvent prendre plusieurs formes. Il y a d'abord la visite administrative, née de la volonté d'un évêque d'inspecter son diocèse et de s'informer. Il arrive que l'évêque la fasse lui-même<sup>112</sup>. Ces visites peuvent être l'occasion pour les populations indigènes de porter une plainte. Lorsque le visiteur n'est pas l'archevêque, ce genre d'affaire est instruit sur place puis envoyé au siège de l'archevêché pour être jugée. La visite peut aussi être motivée par une dénonciation ou une requête, il s'agit alors d'une *visita secreta* (visite secrète) qui peut, parfois, ne déboucher sur aucune poursuite judiciaire. Par exemple, les habitants de Talixa s'étant plaints des agissements de leur curé, il fut ordonné une visite secrète de la paroisse en 1680<sup>113</sup>. Cependant, le visiteur en charge de l'affaire ne semble pas avoir estimé qu'il y avait matière à formuler des chefs d'accusation et la visite s'achève sans poursuites.

Enfin, dans les Andes, des procédures et compétences spécifiques pour lutter contre l'idolâtrie des populations indigènes se mettent aussi en place progressivement dans la seconde moitié du XVIe siècle en s'appuyant sur une adaptation du droit canon. Ces procédures se distinguent de celles du Saint Office et échappent à sa juridiction, car après de longs débats, il est décidé que le statut spécifique des populations andines dans la chrétienté les en soustrayait<sup>114</sup>. Le terme d'idolâtre fut associé aux individus «*indios*» qui, bien qu'étant baptisés et ayant reçu une instruction religieuse, continuaient à pratiquer des cultes hérités, ou supposément hérités, de religions préhispaniques. Le crime d'idolâtrie, bien qu'étant repris de la tradition du droit canon, acquiert une définition particulière dans les Andes en raison du statut de nouveaux chrétiens attribué aux indigènes et de la nature des pouvoirs reconnus à leurs prêtres. L'idolâtrie dans la tradition juridique chrétienne est une forme de superstition, c'est à dire une dévotion religieuse fallacieuse qui consiste à adorer dieu sous des formes inadaptées. L'idolâtrie consiste plus spécifiquement à adorer les créatures et objets de la création plutôt que dieu lui-même<sup>115</sup>. Mais dans le contexte andin idolâtrie et superstition sont bien souvent considérées comme des formes d'adoration du diable, ayant induit en erreur les populations andines<sup>116</sup>. Ainsi, l'intervention diabolique devint la principale cause des superstitions attribuées aux populations. Certains praticiens religieux, sont catégorisés comme *hechiceros* (sorciers), mais jamais comme *brujos* (sorciers). Le *brujo* est un sorcier

---

<sup>112</sup> Nous avons par exemple dans notre corpus quelques documents issus de la visite pastorale menée par l'archevêque de La Plata lui-même dans les années 1680. AES, AA50, C1, LEG1 et AES, AA50, C1, LEG3. Mais aussi un document envoyé au Conseil des Indes qui semble en provenir AGI,CHARCAS,136. Nous avons également un exemple de manifestation spontanée d'idolâtrie dans le village de la Concepción de Chupas, reçue par l'archevêque de Lima lors d'une visite entre 1614 et 1616, conservée dans les archives de Séville. AGI,LIMA,301.

<sup>113</sup> *Visita secreta de Talixa* (1680). AES,AA50,C3,LEG9.

<sup>114</sup> Brian P. Owensby, *op. cit.*, 2011b ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997b.

<sup>115</sup> Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996b., p. 49.

<sup>116</sup> Voir notamment les réflexions des Jésuites Pablo Josef de Arriaga, *Extirpación de las idolatrías del Peru* (1622) José (de) Acosta, *De procuranda indorum salute.*, 1588 ; Pierre Duviols, *op. cit.*, 1971b ; Juan Carlos Estensoro Fuchs, *op. cit.*, 2003b ; Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996b ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997b ; Irene Silverblatt, *op. cit.*, 2004a.

qui a fait un pacte avec le diable et dont les pouvoirs, réels, sont diaboliques. En revanche, l'*hechicero*, ne possède aucun réel pouvoir et se fonde seulement sur des techniques rituelles transmises par les hommes, qui visent à détourner ses comparses, par le mensonge, vers l'adoration du diable. Les religions andines sont systématiquement associées au crime d'*hechicería*, puisqu'elles sont considérées comme des formes de superstition, mais sans réel pouvoir. La lutte contre l'idolâtrie et les procédures nécessaires à son extirpation sont progressivement institutionnalisées sur cette base théorique dans les territoires andins.

Dans les territoires dépendant de l'archevêché de Lima, le concile de 1551 marqua une première étape dans la définition juridique de l'idolâtrie en distinguant celle des « indiens païens » (*indios infieles*) et celle pratiquée par les convertis, relevant alors de l'apostasie et en prévoyant des sanctions pour la première foi<sup>117</sup>. À partir de cette date plusieurs tentatives de régulation se mirent en place et tentèrent de spécifier les formes de l'idolâtrie dans les Andes. Lors du premier concile, les punitions prévues pour les *hechiceros* et les personnes qui y avaient recours étaient les mêmes, mais le deuxième concile de Lima établit une différence de traitement punitif. Il y est clairement expliqué que les *dogmatizadores* ou *hechiceros*, c'est à dire les praticiens, doivent être plus sévèrement punis étant donné qu'ils sont à l'origine de la supercherie conduisant à l'idolâtrie<sup>118</sup>. Les deuxième et troisième conciles de Lima préconisaient donc des châtiments forts, exemplaires et publics. Ils prévoyaient notamment la coupe des cheveux, les coups de fouet, l'humiliation, voir la confiscation des biens et des peines de réclusion au service d'institutions religieuses ou de prison. Les individus qui étaient coupables de les avoir consultés en revanche, n'étaient que des victimes de leurs mensonges et devaient donc être traités avec clémence s'ils se repentaient. La repentance et la collaboration avec les autorités ecclésiastiques pouvait jouer un rôle considérable dans la réduction des peines. Le 8 avril 1656, un indigène appelé Fernando Carvachín avoue devant le visiteur général d'idolâtries Pedro de Quijano Bevellos, être « guari » du *pueblo* de san Pedro de Quipan rattaché à la paroisse du *pueblo* de Huamanga<sup>119</sup>. Il confesse pratiquer la divination et quelques activités de guérisseur, puis il donne le nom d'autres « sorciers » et dénonce le *cacique* de Huamanga, don Rodrigo Guzman Rupaychagua, comme étant l'un de leurs principaux « clients ». Fernando Carvachin et sa femme sont condamnés à être traînés nus dans les rues à dos de lamas en portant une croix verte, puis à recevoir 100 coups de fouets chacun. La peine est conséquente mais les autres praticiens, qui ne se sont pas confessés ni repentis, sont également condamnés à être placés au service de monastères à Lima et tous leurs biens sont saisis. Ceux qui avaient été dénoncés comme « clients » ne semblent pas avoir été punis (même s'il manque les dernières pages du procès), à

---

<sup>117</sup>Pierre Duviols, *op. cit.*, 1971b., p.93-95.

<sup>118</sup>*Ibid.*, p. 93-99.

<sup>119</sup> *Causa criminal de idolatría seguida contra don Rodrigo Guzman Rupaychagua cacique de Huamanga* (1656), AAL,hechicerias,LEGIII,9.

l'exception du *cacique* dont les biens furent saisis et qui fut emprisonné au titre de « dissimulateur » (*dissimulador*).

Entre 1570 et 1610, après l'épisode du mouvement millénariste andin dit Taqui Oncoy et sous l'influence des mesures prises par le vice-roi Francisco de Toledo et des jésuites arrivés au Pérou en 1568, des pratiques d'extirpations plus systématiques se mettent en place. La lutte contre de l'idolâtrie passe d'abord par des visites de paroisses mêlant visiteurs royaux, pour mener les démarches judiciaires, et prêtres destinés à confesser et évangéliser les populations indigènes. Il faut attendre les années 1610 pour que ne se mette en place une véritable procédure systématique et institutionnalisée : la visite d'extirpation. La procédure est très inspirée par les expériences du curé de San Damian de Huarochiri, Francisco Ávila, qui avait mené une grande campagne d'extirpation dans sa circonscription avec l'aide des jésuites en 1608<sup>120</sup>. Cette première « visite d'extirpation » sert de banc d'essai et de laboratoire à la mise en place d'une procédure plus régulière et plus ambitieuse. En 1610, Francisco de Ávila est nommé premier *Juez visitador de las idolatrías* et se rend dans les paroisses de la région de Lima accompagné d'un *escribano publico* (notaire ou greffier public) et d'un procureur. Une procédure systématique est ensuite formalisée en 1613. Reprenant en partie le fonctionnement de l'Inquisition, elle introduit des différences importantes.

D'abord, les visites d'extirpation avaient un double objectif judiciaire et évangéliste. Des lettres de créances émanant de l'archevêque et du vice-roi transféraient des pouvoirs judiciaires aux visiteurs. Cette double juridiction fait la particularité des procédures d'extirpation d'idolâtrie. Le visiteur était accompagné de prêtres chargés de prêcher pendant toute la durée de la visite, mais la procédure en elle-même contenait un volet pédagogique qui devait primer sur le répressif. Pour que l'extirpation soit vraiment efficace, il fallait que les individus comprennent leur erreur. Aussi, les populations avaient la possibilité de se dénoncer et d'obtenir le pardon avant que ne commence réellement le volet judiciaire de la procédure. Après avoir prononcé la messe et prêché dans l'église paroissiale, le visiteur devait toujours commencer sa visite par la proclamation d'un édit de grâce, invitant les idolâtres à se dénoncer et se repentir en amenant leurs idoles sous quelques jours en échange du pardon et de l'absolution. Le 5 février 1614, de nombreux habitants du *pueblo* de la Concepción de Chupas se dénoncèrent « spontanément » comme idolâtres à la suite du sermon du Visiteur. Le document produit lors de la visite et de l'enregistrement de leurs confessions s'ouvre ainsi :

« le visiteur Luis de Moraya Aguilar après son arrivée dans le village dans le cadre de sa visite demanda à réunir les gens sur la place publique et dans un sermon qu'il fit il leur fit comprendre

---

<sup>120</sup> Sur la visite de Francisco de Avila à Huarochiri voir Pierre Duviols, *op. cit.*, 1971b ; Antonio Acosta, « El pleito de los indios de San Damián contra Francisco de Avila, 1607. », *Historiografía y Bibliografía americanistas*, 23 (1979), p. 3-33 ; Antonio Acosta, « Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el arzobispado de Lima, 1600-1620. », *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 19 (1982b), p. 69-109.

*la raison de sa venue [...] et que pour que sa visite se fasse convenablement et qu'il puisse user de miséricorde avec ceux qui auraient idolâtré ou consulté des sorciers ou sortilèges il convenait qu'ils s'accusent rapidement et sommairement afin qu'avant toute autre chose ils puissent être absous de l'excommunication à laquelle il s'exposent [...] Et ne pouvant se contenir, les personnes suivantes se présentèrent [...] »<sup>121</sup>*

Suivent une liste d'une vingtaine de noms<sup>122</sup> et un récit détaillé de la cérémonie d'absolution constituée d'un nouveau sermon du visiteur dans l'église paroissiale et quelques rappels du catéchisme<sup>123</sup>. La manifestation décrite comme spontanée est en réalité orchestrée par le *cacique* du *pueblo* et sa femme. Ce sont eux qui se chargent de « confesser » les pratiques idolâtres et surtout d'identifier les *huacas* et de dénoncer les praticiens. Cette première phase terminée, le visiteur reçoit les différents témoignages qui aboutissent à l'identification des maîtres d'idolâtries et des sorciers qui sont arrêtés et dont les biens sont saisis. Le visiteur fait alors récupérer et détruire les idoles et les *huacas*. Vient ensuite le moment de la confession des accusés puis de leur condamnation publique. Le verdict rendu, les accusés pouvaient faire appel. Une fois la procédure terminée, le visiteur appliquait les sentences. Les condamnations étaient toujours publiques et édifiantes pour les autres villageois et s'accompagnaient toujours de la repentance publique des coupables.

Ces procédures de visites d'extirpations sont spécifiques à la région andine. Mais elles furent également très circonscrites dans le temps et dans l'espace. Ainsi, l'historiographie distingue couramment 3 vagues principales au cours du XVIIe siècle, ayant essentiellement touché la région de Lima<sup>124</sup>. Cela ne signifie pas que les procédures et autres outils juridiques à la base de la lutte contre l'idolâtrie disparurent complètement à la fin du XVIIe siècle<sup>125</sup>. L'ampleur des mesures dépendait pour beaucoup des politiques épiscopales locales<sup>126</sup>. Ainsi la majorité des documents que nous avons trouvés traitant d'idolâtrie et faisant intervenir des *caciques* ou *principales*, proviennent sans surprise des archives de l'archevêché de Lima. Nous avons également trouvé quelques exemples provenant du diocèse de Cuzco. Cependant, nous n'avons pas de procédures de visites d'extirpation dans notre corpus couvrant les territoires de l'archevêché de La Plata. L'historiographie andine a souvent souligné et

---

<sup>121</sup> “el visitador Luis de Moraya Aguilar habiendo llegado a este pueblo en prosecucion de su visita mando juntar la gente en la plaza e en una plática que hizo le dio a entender la causa de su venida [...] y para que la dicha su visita se hiciese como deba y se usa de misericordia con los que hubiesen idolatrado o consultado algunos hechiceros o sortilegios convenia se acusasen breve y sumamente de los suso dicho para que ante toda cosa sean absueltos de la excomunion en que han incurrido [...] Y luego incontinentemente parecieron [...] las personas siguientes: [...]”. *manifestación que hicieron todos los indios de un pueblo de razón de ser idolatras* (1614-1616), AGI,LIMA,301, f. 1r.

<sup>122</sup> *Manifestación que hicieron todos los indios de un pueblo de razón de ser idolatras* (1614-1616), AGI,LIMA,301, f. 1v.

<sup>123</sup> *Manifestación que hicieron todos los indios de un pueblo de razón de ser idolatras* (1614-1616), AGI,LIMA,301, f. 2r.

<sup>124</sup> Pierre Duviols, *op. cit.*, 1971b.

<sup>125</sup> Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996b.

<sup>126</sup> Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996b ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997b.



interrogé l'absence de ces visites d'extirpation dans la plupart des territoires dépendant de l'archevêché de La Plata. Mais on sait désormais que leur absence ne signifie pas qu'il n'existait aucune mesure de répression ou aucun outil juridique contre des pratiques tombant dans la définition de l'idolâtrie<sup>127</sup>.

Le premier synode de la Plata, en 1619, reconnaît aussi, sur le modèle des conciles de Lima, les échecs des premières tentatives d'évangélisation et la « persistance » de pratiques religieuses andines. Il établit quelques bases pour permettre aux curés de paroisses de lutter contre l'idolâtrie de leurs administrés. Il est clair que les préoccupations de l'archevêché de La Plata ne sont pas tout à fait les mêmes que celles de celui de Lima. De plus, l'extirpation dans l'archevêché de La Plata reposait essentiellement sur l'initiative des curés de paroisses. Des visiteurs pouvaient être nommés, ce fut notamment le cas plusieurs fois dans la région d'Atacama<sup>128</sup>. Mais la plupart des procès ou des visites qui nous sont parvenus ont été initiés par des curés. De ce fait, les visites qui ont été organisées dans les territoires de l'archevêché de La Plata ont la particularité de n'associer que très rarement évangélisation et procédure judiciaire. Si des missions d'évangélisation ont pu être confiées notamment aux jésuites en parallèle de certaines visites, elles ne furent jamais directement associées à la procédure elle-même<sup>129</sup>. Antonio Acosta a d'ailleurs bien démontré que les procédures de lutte contre l'idolâtrie dans cette région de la vice-royauté du Pérou évoluent parallèlement à l'augmentation des dénonciations de curés par des *caciques* ou *principales*<sup>130</sup>. Ainsi, les accusations apparaissent souvent comme une autre facette de conflits au sein des paroisses entre autorités héréditaires andines et curés. Cette constatation rejoint les conclusions de María Marsilli sur l'absence de visite d'extirpation dans le diocèse d'Arequipa<sup>131</sup> où les dénonciations d'idolâtrie étaient rares et n'intervenaient que lorsque que les alliances entre curés et élites andines étaient rompues. Les procès d'idolâtrie n'étaient donc que des derniers recours utilisés par les curés pour affirmer leur autorité dans les paroisses. C'est également une observation qui a été formulée

---

<sup>127</sup> Thierry Saignes parle ainsi de lutte contre l'idolâtrie sans « extirpateurs », c'est à dire sans l'institutionnalisation de procédures judiciaires sur le modèles de des visites d'extirpation de l'archevêché de Lima. Thierry Saignes, « Idolatrie sans extirpateur: chamanisme et religion dans les Andes orientales. », *Cultures et Sociétés. Andes et Méso-Amérique. Hommages à Pierre Duviols*, Aix en Provence, Raquel Thiercelon (ed.), 1991, p. 711-727.

<sup>128</sup> Josef M. Barnadas, « Idolatrias en Charcas (1560-1620): Datos sobre su existencia como paso previo para la valorización del tema de su extirpación. », *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías Siglos XVI-XVIII. Charcas-Chile-México-Perú*, Cusco, Gabriela Ramos et Henrique Urbano (ed.), 1993, p. 89-103 ; Josef M. Barnadas, « Extirpación de Idolatrías en Charcas : Legislación y acción de la iglesias (1622-1634) », *Anuario de estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, 10, (2004), p. 79-118 ; Victoria Castro, « Un proceso de extirpación de Idolatrías en Atacama, siglo XVII. », *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías Siglos XVI-XVIII. Charcas-Chile-México-Perú*, Cusco, Ramos Gabriela et Henrique Urbano (ed.), 1993, p. 347-366 ; Lincoln A. Draper, *Arzobispos, canónigos y sacerdotes: Interracciones entre valores religiosas y sociales del clero de Charcas del siglo XVII.*, Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos « Moseñor Taborga », Sucre, 2000 ; Jorge Hidalgo Lehuédé, « Redes eclesíásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama, siglos XVII y XVIII. », *Estudios Atacameños*, 42, (2011), p. 113-152.

<sup>129</sup> Jorge Hidalgo Lehuédé, *op. cit.*, 2011.

<sup>130</sup> Antonio Acosta, « El pleito de los indios de San Damián contra Francisco de Avila, 1607. », *Historiografía y Bibliografía americanistas*, 23 (1979), p. 3-33 ; Antonio Acosta, « Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el arzobispado de Lima, 1600-1620. », *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 19 (1982), p. 69-109. Jorge Hidalgo Lehuédé, *op. cit.*, 2011.

<sup>131</sup> María Marsilli, *op. cit.*, 2002b.

pour les documents provenant de l'archevêché de Lima<sup>132</sup>. Cependant, du fait de l'institutionnalisation de la visite d'extirpation et surtout de son caractère valorisant pour les carrières des clercs, les vagues d'extirpations dans la région de Lima sont à comprendre dans le contexte plus large de la politique des archevêques<sup>133</sup>.

Les procédures ecclésiastiques sont formellement très similaires aux procédures civiles. Il était donc aisé pour un individu rompu à la culture juridique hispanique et pourvu de moyens financiers de passer d'une institution à l'autre en fonction de ses intérêts. Certains menaient même parfois deux procédures de front, devant des juridictions différentes, pour mettre toutes les chances de leur côté. Ainsi dans les pratiques des élites andines, la frontière entre juridiction royale et ecclésiastique est souvent très floue. C'est pourquoi il nous semble essentiel d'étudier la documentation produite par les différentes institutions, trop souvent traitées séparément dans l'historiographie.

### C. Procédures et actes notariés

Les élites andines pouvaient également user des services de notaires, pour passer différents types de contrats, mettre en place des *censos* (vente à cens) pour financer la fondation de chapellenies et bien sûr faire réaliser un testament. Les premiers *escribanos*\* officiant à la fois comme notaires et greffiers-arrivèrent dans les Andes peu après la conquête. Dans les villes de peuplement espagnol, mais également dans certains *pueblos de indios* situés à proximité, on trouve des notaires actifs dès les années 1540<sup>134</sup>. On sait cependant encore peu de chose sur la diffusion de la pratique et des modèles de rédactions notariés dans les territoires américains. Certaines études sur des bibliothèques privées ont prouvé que des manuels utilisés et publiés dans la péninsule circulaient, ce que confirme l'analyse formelle des actes produits dans les territoires américains<sup>135</sup>.

Il existait plusieurs types d'*escribanos* : les *escribanos* ecclésiastiques officiant dans les tribunaux d'évêchés, les *escribanos publicos* qui étaient nommés dans un village ou une paroisse et les *escribanos* royaux qui pouvaient exercer où ils le voulaient. Dans les territoires américains, la couronne requérait l'implantation d'*escribanos* spéciaux pour les populations indigènes dans leurs *pueblos* et paroisses, ces derniers devaient maîtriser le droit des Indes, mais aussi le *derecho indiano* (c'est-à-dire l'ensemble des dispositions juridiques spécifiques aux indigènes) mais surtout les langues indigènes. Avant 1549, ces notaires étaient espagnols. Mais à partir de la loi du 9 octobre 1549, la couronne ordonna que les charges de notaires dans les *pueblos* et les conseils municipaux soient attribués à des indigènes ayant été formés à la lecture et l'écriture ainsi qu'à quelques rudiments de la culture juridique espagnole dans des

---

<sup>132</sup> John Charles, *op. cit.*, 2010b ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997b.

<sup>133</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, « “Le pouvoir de la parole. La prédication au Pérou: de l'évangélisation à l'utopie”, *Annales. Histoire, sciences sociales.*, Année 1996, 51, 6, p. 1225-1257 ; Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996 ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997.

<sup>134</sup> Kathryn Burns, *op. cit.*, 2010b. Kathryn Burns, *op. cit.*, 2010b ; Rosario Navarro Gala, *op. cit.*, 2015.

<sup>135</sup> Kathryn Burns, *op. cit.*, 2010b ; Rosario Navarro Gala, *op. cit.*, 2015.

monastères<sup>136</sup>. La loi prévoyait que les notaires et écrivains publics des *pueblos* soient élus chaque année. Ils avaient les mêmes fonctions que les notaires espagnols et les documents qu'ils authentifiaient avaient donc la même valeur juridique. Mais ils avaient également la tâche d'enregistrer et de surveiller les biens communautaires du village et les *quipus*<sup>137</sup>. Ils n'étaient pas des *letrados* puisque la maîtrise du latin n'était pas requise pour exercer un office d'*escribano* (notaire, greffier). Ils appartenaient à une catégorie de la population que Kathryn Burns appelle des « *middling men* » (hommes intermédiaires). Leur classe sociale ne leur donnait pas de pouvoir spécifique, mais leur métier, par le degré de spécialisation et les savoirs qu'il requérait, leur permettait de s'imposer comme des acteurs relativement puissants. Comme les *escribanos* avaient une double fonction de notaires et de greffiers, ils pouvaient non seulement créer des actes à valeur juridique et participer directement aux procédures judiciaires. En plus de participer comme greffiers, ils étaient régulièrement convoqués pour authentifier un acte produit comme preuve par un requérant ou pour témoigner.

Peu d'études existent sur la répartition des *escribanos* indigènes. En effet, la plupart des archives notariales encore conservées proviennent de zones densément peuplées, notamment des grands centres urbains comme Lima, Cuzco, Arequipa, Cajamarca, La Plata voire Potosí et dans une moindre mesure La Paz. Dans les archives notariales provenant de Lima, il est clair que les populations indigènes jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle ne se rendaient pas forcément devant des notaires spécifiques et il est difficile d'identifier des notaires spécialisés dans les affaires indigènes. À partir du XVII<sup>e</sup> siècle, quelques noms de notaires spécialisés apparaissent. Ils étaient actifs dans les principales paroisses indigènes de la ville et recevaient également des clients provenant des *pueblos* alentours, notamment des *caciques* et *principales*<sup>138</sup>. Dans la région de Cuzco, le plus ancien notaire indigène identifié à ce jour est Pedro Quispe, actif dans les années 1580-1590. Il recevait lui aussi les populations habitant les paroisses indigènes de la ville ou les *pueblos* alentours<sup>139</sup>. Il semble que les notaires indigènes se soient développés plus rapidement à Cuzco qu'à Lima, probablement pour répondre à la demande de la noblesse inca installée dans la ville. Dans les territoires de l'actuelle Bolivie, les protocoles notariés sont moins bien conservés, mais il semble que l'accès à un notaire n'ait pas toujours été facile en dehors des centres urbains. Par exemple, en 1626, don Francisco Aymozo dit avoir été obligé de rédiger lui-même le testament de son frère don Felipe Aymozo *cacique principal* des *pueblos* de Yotola et Quila Quila sur son lit de mort, car il leur était impossible de trouver un notaire à temps. Don Francisco s'est ensuite rendu à La Plata pour faire authentifier le testament<sup>140</sup>. Ainsi, même si en théorie, chaque *pueblo* devait

---

<sup>136</sup> Rosario Navarro Gala, *op. cit.*, 2015.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>138</sup> On trouve par exemple dans les protocoles d'Alonso de la Cueva un testament de 1580 réalisé pour le *cacique principal* du *pueblo* de Ati situé à une vingtaine de kilomètre de la ville (*Testamento de Cristóbal Juto Chumbe* (1580), AGN,Protocolo29, f. 325r-326v) ou encore un certain Domingo Ylque *principal* du *pueblo* de la Magdalena, attenant à la ville, qui se rend devant le notaire Juan de Solorzano pour faire réaliser son testament en 1602 (*Testamento de Domingo Ylque* (1602), AGN,protocolo156, f. 374-376).

<sup>139</sup> Rosario Navarro Gala, *op. cit.*, 2015.

<sup>140</sup> *Testamento de don Felipe Aymozo* (1626), ABNB,EP160,1626, f.413r.

avoir son *escribano*, ça n'était pas toujours le cas. De plus, certains *caciques* ou *principales* semblent avoir préféré se déplacer devant un autre notaire plutôt que d'avoir recours à celui du village. Par exemple, nous avons trouvé le testament d'un certain Diego, *cacique* du *pueblo* de Acari, réalisé devant un notaire de Lima. Même si Diego semble avoir séjourné dans le Cercado de Lima au moment de la rédaction de son testament, le *pueblo* dont il était *cacique* se situe à plus de 850km au sud. S'il fait rédiger son testament à Lima, c'est qu'il souhaite se faire enterrer dans l'église de la paroisse du Cercado plutôt que dans son village d'origine<sup>141</sup>.

Les actes notariés dans les Andes reprennent les formulaires des *ars notariae* castillans et les procédures de la péninsule<sup>142</sup>. Un individu voulant faire rédiger un contrat ou un testament se rendait chez le notaire qui devait s'assurer de mettre en forme les volontés du client pour leur donner une valeur légale en respectant la rédaction formulaire appropriée. Kathryn Burns a démontré que la rédaction de l'acte notarié se faisait en deux temps : la préparation d'un brouillon au moment de l'entrevue avec le notaire, puis la mise en forme finale de l'acte qui se déroulait à posteriori<sup>143</sup>. Les notaires faisaient parfois même signer à l'avance les formulaires avant que l'acte ne soit rédigé<sup>144</sup>. Cela suggère que les clients ne se présentaient qu'après être convenu des termes du contrat en amont. Mais cela implique également que la parole « retranscrite » dans les actes n'est absolument pas directe et qu'elle est très fortement modifiée par l'intervention du notaire. C'est ce que suggèrent un certain nombre de plaintes contre des notaires relevées par Kathryn Burns, mais aussi certains documents de notre corpus qui dénoncent la rédaction de certaines clauses hors de la présence et sans l'accord du testateur. Par exemple, en 1630, don Fernando Anicama, *gobernador* de Hanan Ica, accuse le curé de la paroisse, Francisco Pacho, de plusieurs méfaits et entre-autres, d'avoir manipulé le testament de don Gerónimo Xulca<sup>145</sup>. Il l'accuse d'avoir abusé de sa faiblesse pour faire rédiger par le notaire des clauses à son avantage, lui permettant de saisir tous ses biens à sa mort.

Le fonctionnement juridique de la société coloniale s'inspire très largement des structures et des pratiques péninsulaires. Quand les différentes institutions évoquées furent introduites dans les territoires andins, leur fonctionnement juridictionnel, les normes procédurales et le langage employé dans la rédaction des documents étaient très largement définis par les expériences péninsulaires. Toutefois, les procédures andines ont aussi leurs spécificités.

---

<sup>141</sup> *Testamento de Diego cacique principal del pueblo de Acari* (1580). AGN, protocolo34, f. 486r-487v. On trouve d'autres exemples dans notre corpus : AGN, fondo campesinado,7.93; AGN, protocolo118, f.540r-v; AGN, protocolo116, f. 343r; GN, protocolo29 ,170r-172v; AGN, protocolo146, f. 89r-91v; AGN, protocolo106, f. 202r-203v; ABNB, EP110,1601, f. 527r-532r; AGN, protocolosXVII,1851,401v-402v; ABNB,EP266,1062v-1065r; ABNB,EP351, f. 4111r-414v.

<sup>142</sup> Kathryn Burns, *op. cit.*, 2010b ; Sarah Cline, *op. cit.*, 1998 ; Rosario Navarro Gala, *op. cit.*, 2015.

<sup>143</sup> Kathryn Burns, *op. cit.*, 2010b, p. 73.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>145</sup> *Capítulos seguidos por don Fernando Anicama gobernador del pueblo de Hanan Ica contra el bachiller Francisco Pacho de herrera* (1630). AAL, Capítulos, LEGVI, 5.

### III. Spécificités des procédures utilisées par les *caciques* et *principales* andins

Le contact avec les populations indigènes pose un certain nombre de problèmes spécifiques entraînant l'adaptation de la culture juridique castillane au contexte andin. Les autorités devaient d'abord composer avec une multitude de langues. De plus, la question de la valeur juridique à accorder aux coutumes indigènes fit débat. Enfin, les *caciques* et *principales* avaient aussi des usages litigieux et juridiques particuliers qui façonnèrent la culture juridique coloniale dans les Andes.

#### 1. Interprétation et assistance légale des populations indigènes

Pour faire valoir leurs droits dans le système colonial, les populations andines devaient se rendre devant différentes administrations dont elles ne maîtrisaient pas forcément le langage juridique mais aussi parfois, la langue. L'immense majorité des procédures juridiques ou judiciaires produites dans les Andes étaient rédigées en castillan<sup>146</sup>. Cela implique une difficulté supplémentaire pour l'accès des populations andines à la justice. Pour pallier ce désavantage, la couronne ordonna la création d'officiers spécifiques pour assister les indigènes.

##### 1.1. Multilinguisme et interprètes dans les Andes

Contrairement aux débats sur les langues à employer pour l'évangélisation des populations andines, il fut très vite admis que les différentes administrations fonctionneraient en castillan<sup>147</sup>. Aussi dans les territoires andins, le recours à un interprète devint une pratique nécessaire pour les populations indigènes voulant faire valoir leurs droits devant les administrations coloniales, civiles comme ecclésiastiques.

Recenser, maîtriser puis réguler les différentes langues indigènes est un enjeu constant de maintien de l'ordre pour la couronne comme pour l'Église<sup>148</sup>. Pour les populations andines, apprendre et maîtriser le castillan est également un atout qui offre la possibilité de dialoguer et donc de négocier directement avec les autorités coloniales<sup>149</sup>. L'apprentissage du castillan accordait de nouvelles opportunités sociales et politiques, notamment aux *caciques* et *principales* soucieux de maintenir leur pouvoir. Il leur permettait non seulement d'assurer un rôle d'intermédiaire dans les villages qu'ils administraient, mais facilitait aussi l'accès aux différentes démarches juridiques et judiciaires<sup>150</sup>. Le pouvoir donné à certaines

---

<sup>146</sup> Ce n'est pas si net dans tous les territoires américains. Voir notamment les travaux sur les territoires mésoaméricains, le statut des interprètes et les différentes politiques vice-royales sur la gestion du multilinguisme. Caroline Cunill, « Justicia e interpretación en sociedades plurilingües: el caso de yucatán en el siglo XVI. », *Estudios de Historia Novohispana*, 52, (2015), p. 18-28 ; Caroline CUNILL, « Un mosaico de lenguas: los intérpretes de la audiencia de México en el siglo XVI. », *Historia Mexicana*, LXVIII, 1 (2018), p. En Ligne.

<sup>147</sup> Walter D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance : Literacy, Territoriality and Colonization.*, University of Michigan Press., Ann Arbor, 2003 ; Alan Durston, *op. cit.*, 2007b.

<sup>148</sup> Walter D. Mignolo, *op. cit.*, 2003 ; Alan Durston, *op. cit.*, 2007b ; Gerald Taylor, « "Camac, camay y camasca" y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos. », *Journal de la société des américanistes*, 63, (1974), p. 231-244 ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*

<sup>149</sup> John Charles, *op. cit.*, 2010b.

<sup>150</sup> Judith Francis Zeitlin et Lillian Thomas, *op. cit.*, 1992b ; Jacques Poloni-Simard, *op. cit.*, 2000 ; John Charles, *op. cit.*, 2010b.

élites indigènes par la maîtrise de la langue castillane inquiéta régulièrement les autorités coloniales<sup>151</sup>. Aussi, la formation et la régulation de professionnels de la traduction n'est pas seulement une question d'assurer un accès à la justice pour les populations andines. Il s'agissait aussi de mettre en place une structure officielle de maîtrise de la médiation linguistique<sup>152</sup>. Mais dans le contexte des procédures juridiques, judiciaires ou notariales, l'enjeu n'est pas seulement de maîtriser les langues pour assurer la communication. Il s'agit aussi de comprendre et de maîtriser le langage spécifique de ces démarches : celui de la culture juridique hispanique<sup>153</sup>. Les interprètes, les notaires ou greffiers mais aussi les *caciques* et *principales* parlant le castillan et rompus aux cours de justice, n'avaient pas seulement l'avantage de la langue, ils avaient également celui de la maîtrise des codes et des normes des procédures.

Les problèmes causés par la diversité de langues dans l'espace andin sont connus. L'historiographie s'est néanmoins beaucoup plus penchée sur les phénomènes de traduction liés à l'évangélisation que sur ceux de la pratique administrative et juridique<sup>154</sup>. La société andine coloniale est marquée par une situation de multilinguisme ancienne. En plus du castillan introduit par les colons espagnols, deux groupes linguistiques dominant dans l'espace couvert par notre étude : le quechua et l'aymara. Il existe des variantes régionales du quechua plus ou moins différentes et pratiquées pendant la période étudiée<sup>155</sup>. Les groupes de langue aymara en revanche, sont plus concentrés sur les hauts plateaux du sud de l'actuel Pérou et au nord-est de l'actuelle Bolivie, sur les territoires de l'ancienne province inca du Collasuyu.

L'introduction du castillan comme langue administrative revint donc à imposer un bilinguisme, voire un trilinguisme de fait aux différentes populations habitant les territoires andins. Mais cette

---

<sup>151</sup> Monique Alaperrine Bouyer, *op. cit.*, 2007 ; John Charles, *op. cit.*, 2010b.

<sup>152</sup> John Charles, « More ladino than Necessary : Indigenous Litigants and the Language Policy Debate in Mid-colonial Peru. », *Colonial Latin American Review*, 16, T.1 (2007), p. 23-47 ; Walter D. Mignolo, *op. cit.*, 2003 ; José C. de la Puente Luna, « The many tongues of the King : Indigenous language interpreters and the Making of the Spanish Empire. », *Colonial Latin American Review*, 23, 2 (2014), p. 143-170.

<sup>153</sup> Ce double enjeu linguistique et langagier avait été mis en avant par Alan Durston dans son analyse du quechua pastoral. Alan Durston, *op. cit.*, 2007b. Mais il s'applique également aux contextes administratifs et judiciaires dans lesquels les différents documents de notre corpus ont été produits.

<sup>154</sup> Sur l'usage du quechua pour le catéchisme : Alan Durston, *op. cit.*, 2007 ; Gerald Taylor, *El sol, la luna y las estrellas no son Dios: la evangelización en Quechua (siglo XVI)*, 2003. Sur les langues indigènes en contexte judiciaire, c'est surtout la question des interprètes qui a été traitée : José C. de la Puente Luna, « The many tongues of the King : Indigenous language interpreters and the Making of the Spanish Empire. », *Colonial Latin American Review*, 23, 2 (2014), p. 143-170 ; Carolina Jurado, « Don Pedro de Dueñas, indio lengua. Un estudio de caso de la interpretación lingüística andino-colonial en el siglo XVII. », *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia*, 16, (2010), p. 285-309.

<sup>155</sup> Voir les travaux de César Itier, *La littérature orale quechua de la région de Cuzco, Pérou.*, Paris, Karthala, D.L, 2004 ; César Itier, « "Lengua genero y comunicación escrita: cinco cartas en quecha de Cotahuasi 1616." », *Revista Andina*, 9, 1 (1991b), p. 65-107 ; Rodolfo Cerron-Palomino, « "Diversidad y unificación léxica en el mundo andino" », *El Quechua en debate: Ideología, normalización y enseñanza.*, Juan Carlos Godenzi, 1992, p. 202-235 ; Rodolfo Cerron-Palomino, *Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua*, Frankfurt, Lang, 2013 ; Alan Durston, *op. cit.*, 2007b ; Alan Durston, « Native-Language Literacy in Colonial Peru: The Question of Mundane Quechua Writing Revisited. », *Hispanic American Historical Review*, 88 (1), (2008b), p. 41-70.

situation de multilinguisme est loin de constituer une nouveauté pour les populations andines. En effet, en plus de la cohabitation de différents groupes linguistiques sur les mêmes espaces avant l'arrivée des Espagnols, les populations indigènes avaient déjà dû faire face une première fois à l'imposition d'un dialecte qui n'était pas le leur pour différents échanges, notamment administratifs, sous la domination inca<sup>156</sup>. Ainsi, la familiarisation avec une langue étrangère dans un but administratif n'était pas une expérience radicalement nouvelle pour les populations andines, notamment pour les seigneurs et différents fonctionnaires de l'ancien empire, habitués à servir d'intermédiaires à un pouvoir extérieur<sup>157</sup>. Cette expérience antérieure peut expliquer en partie la relative perméabilité à l'apprentissage du castillan des *caciques* et *principales* andins, ainsi que leur sensibilité aux avantages sociaux et politiques offerts par sa maîtrise. Cependant, la colonisation espagnole et son interprétation des langues andines est assez différente de celle des incas. Si le pouvoir inca semble avoir laissé les populations locales pratiquer sans soucis leurs dialectes et langues spécifiques, la question de la connaissance des langues indigènes, de leur maîtrise et de leur codification, devint rapidement un enjeu de réflexion pour les autorités coloniales espagnoles. Il en allait du bon déroulement de l'évangélisation, mais il s'agissait aussi, indirectement, de déterminer leur statut en tant que sujets chrétiens dans la monarchie catholique<sup>158</sup>.

La couronne d'Espagne a longtemps été tiraillée entre politique de castillanisation et promotion d'un quechua standardisé et codifié par les linguistes espagnols, appelé langue générale (*lengua general*). Cette tension interne de la politique de la couronne pose des questions importantes pour notre étude. En effet, si la politique royale impose progressivement le recours à la *lengua general* - quechua latinisé voire, dans quelques cas, aymara - dans l'enseignement de la doctrine chrétienne, dans les cours de justice, c'est le castillan qui est utilisé. Ainsi, le multilinguisme est un élément inhérent à nos documents qui sont, des récits en espagnol, écrits, faisant référence à des éléments du catéchisme et de la culture chrétienne acquis pour la plupart des requérants dans la *lengua general* qui n'est pas toujours leur langue maternelle. De plus, même s'il semble que les individus de notre corpus aient en majorité maîtrisé le castillan, cela ne signifie pas forcément qu'ils s'exprimaient dans cette langue au cours des démarches. Par exemple, différents *caciques* de la province de Macha se présentèrent devant le *corregidor* de Chayanta en 1612 pour faire valoir leurs droits à être exemptés de tribut et demander la réévaluation de ceux payés par les indigènes qu'ils administraient. Entre 1612 et 1619, ils vont fournir différentes *informaciones* et présenter de nombreux témoins (26 au total) qui sont essentiellement d'autres *caciques* ou *principales* de la province. Parmi ceux-ci certains sont désignés comme *ladinos*, c'est à dire parlant le castillan, pourtant il est précisé qu'ils s'exprimèrent tous via l'intervention d'un

---

<sup>156</sup> Le dialecte quechua des incas n'était pas le même que celui d'un certain nombre de populations andines. Sans parler des populations de langues aymara, les populations du nord de l'actuel Pérou, dans la région de Chachapoyas, Cajamarca ou encore Trujillo, semblent en effet avoir eu un quechua relativement différent de celui des incas. Alan Durston, *op. cit.*, 2008 ; César Itier, *op. cit.*, 2004 ; Rodolfo Cerron-Palomino, *op. cit.*, 1992.

<sup>157</sup> John Charles, *op. cit.*, 2007.

<sup>158</sup> Alan Durston, *op. cit.*, 2007b ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003.

interprète. Ce procédé est extrêmement fréquent dans l'enregistrement des interrogatoires, quelles que soient les procédures et les juridictions.

Différents travaux ont également mis en lumière l'existence de quelques documents écrits en quechua et utilisés en contextes juridique et judiciaire<sup>159</sup>. César Itier a par exemple étudié les lettres rédigées par Cristóbal Castillo, *cacique* du village de Cotahuasi au début du XVII<sup>e</sup> siècle et intégrées en quechua dans le dossier du procès qu'il intenta à Juan Diego Garcia en 1616<sup>160</sup>. Alan Durston a quant à lui mis en lumière différents types de documents : des pétitions, mais aussi des actes notariés et des lettres<sup>161</sup>. Ces quelques exemples, rares<sup>162</sup>, attirent l'attention sur le fait qu'il était tout à fait possible pour les populations andines de s'exprimer oralement et à l'écrit en quechua devant les différents tribunaux. Alan Durston explique que le quechua, dans sa version codifiée et standardisée par les autorités coloniales : « avait acquis ce que Taylor appelle 'une fonction symbolique' dérivée de son statut (supposé) de 'langue des indiens' par excellence »<sup>163</sup>. Non seulement le quechua standardisé était une langue acceptée en contexte juridique, mais Alan Durston formule même l'hypothèse que, dans certaines démarches, l'écriture en quechua pouvait avoir un aspect stratégique. Dans ce contexte, le choix de témoigner en quechua peut aussi être entendu comme stratégique. Son hypothèse nous semble en effet plausible quand l'on observe comment certains *caciques* et *principales* utilisent les *quipus* dans nos sources. Bien qu'il s'agisse d'un tout autre médium, le *quipu* acquiert également cette étiquette « indigène » pour les autorités espagnoles. Présenter un *quipu* comme preuve peut alors être un moyen d'attester l'ancienneté d'une situation et de la faire reconnaître comme une coutume<sup>164</sup>. En 1752, une partie de la population du *pueblo* de Moho accuse le curé d'abuser de services personnels pour faire garder ses troupeaux. Pour mettre en avant le caractère foncièrement injuste de la situation et les torts causés par le comportement du curé, ils expliquent qu'ils ne gardent aucune trace d'une telle coutume, même dans leurs *quipus* qui conservent pourtant la mémoire des populations mobilisées par les Incas<sup>165</sup>. L'évocation des *quipus* leur permet d'insister sur le comportement complètement illégal du curé, en niant même la potentialité qu'une telle pratique puisse se justifier en regard des coutumes locales.

---

<sup>159</sup> Alan Durston, *op. cit.*, 2008b ; César Itier, *op. cit.*, 1991b ; Gerald Taylor, *op. cit.*, 1974 ; Bruce Mannheim, *The Language of the Inka since the European Invasion.*, University of Texas Press., Austin, 1991.

<sup>160</sup> César Itier, *op. cit.*, 1991b. Juan Diego Garcia était un *escribano*\* installé dans la bourgade de Munghui et était accusé d'être le principal instigateur de la résistance à la réduction de cette dernière.

<sup>161</sup> Alan Durston, *op. cit.*, 2008b.

<sup>162</sup> Alan Durston recense pour le moment seulement 12 documents écrits en quechua en dehors du contexte pastoral et du très connu Manuscrit de Huarochiri. Alan Durston, *op. cit.*, 2008b.

<sup>163</sup> "had acquired what Taylor refers to as a 'symbolic function' derived from its (alleged) status as 'language of the Indians' par excellence". *Ibid.*, p. 61.

<sup>164</sup> Frank Salomon, *Los quipocamayos el antiguo arte del khipu en una comunidad campesina moderna*, Lima, IFEA, IEP, 2006 ; Carmen Beatriz Loza, « Du bon usage des quipus face à l'administration coloniale espagnole (1550-1600). », *Population*, 53<sup>e</sup> année, 1/2 (1998), p. 139-159 ; Tamar Herzog, « Colonial Law and "Native customs". Indigenous Land Rights in Colonial Spanish America. », *The Americas*, 69, 3 (2013b), p. 303-321.

<sup>165</sup> *Querrela de los indios del pueblo de Moho conta su cura* (1752). ABNB, EC1752, 24.



Tous les *caciques* et *principales* de notre corpus s'expriment soit directement en espagnol soit par l'intermédiaire d'un interprète. Cependant, les exemples de documents conservés en quechua dans les dossiers judiciaires et juridiques impliquent que s'exprimer en castillan était un choix et non une nécessité. Ainsi nous rejoignons Alan Durston lorsqu'il explique que la langue espagnole semble avoir été de loin préférée aux langues indigènes dans les démarches administratives des populations andines, notamment des élites seigneuriales andines<sup>166</sup>. Ce « goût » pour l'espagnol impliquait pourtant parfois des coûts supplémentaires pour les individus qui devaient engager un interprète. Cette situation laisse percevoir le réel avantage dont jouissaient les *caciques* et *principales ladinos* pour s'affirmer comme des médiateurs des intérêts des populations qu'ils gouvernaient face aux différentes institutions espagnoles. Don Sebastián Ninalíngon n'était que *segunda persona* de la *pachaca* de Guzmango dans les années 1570-1580<sup>167</sup>. Ses connaissances en espagnol et en latin, grâce à son éducation dans un couvent de la région, lui permirent d'être nommé *regidor* du *pueblo* de Guzmango et de participer à cette occasion à la dénonciation et au jugement de différents sorciers. La réputation acquise auprès des autorités espagnoles de la région mais aussi auprès des populations andines lors du procès d'idolâtrie, lui permit d'obtenir la succession au titre de *cacique principal* du village alors qu'il ne semble pas avoir été le plus légitime à la succession aux yeux de la noblesse locale. La *latinidad* de don Sebastian lui ayant permis de développer un certain nombre de soutiens parmi les autorités religieuses et civiles de la région de Cajamarca, il devint un médiateur pour d'autres individus. Il nous semble donc que la préférence des *caciques* et *principales* pour le castillan visible dans la documentation, s'explique également par le prestige social que sa maîtrise accordait. Pour les non-*ladinos*, le choix de l'espagnol impliquait des processus de traduction en amont des procédures, au moment de la préparation des plaintes et des requêtes, avant leur présentation devant les tribunaux. Cette situation implique une extrême préparation des dépositions avant même leur enregistrement dans les procédures ou dans les protocoles de notaires. Il faut donc garder à l'esprit le travail des interprètes et des *escribanos publicos* (qu'ils jouent le rôle de notaires ou de greffiers). Depuis quelques années certains historiens se sont penchés sur le statut des interprètes<sup>168</sup>. Beaucoup reste néanmoins à faire, notamment en ce qui concerne le contexte andin<sup>169</sup>. Il n'est bien sûr pas question pour nous de prétendre pallier ce vide historiographique à travers ces quelques lignes. Cependant, il nous semble important de réfléchir à la

---

<sup>166</sup> Il souligne d'ailleurs très justement le contraste entre la situation dans les Andes et celle dans les territoires mésoaméricains où le recours aux langues indigènes est documenté et courant notamment dans la vie administrative de *cabildos*. Alan Durston, *op. cit.*, 2008b, p. 67.

<sup>167</sup> *Informaciones don Sebastián Ninalíngon (1573-1592)*, AGI, LIMA, 128.

<sup>168</sup> José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2014 ; Carolina Jurado, *op. cit.*, 2010 ; Caroline Cunill, *op. cit.*, 2015 ; Caroline Cunill, *op. cit.*, 2018.

<sup>169</sup> Voir les travaux menés dans le cadre du projet AMICAE mené par Luís Miguel Glave et Caroline Cunill. Pour un exemple des réflexions menées par le groupe voir la communication de Luís Miguel Glave lors de la journée d'étude « Agents médiateurs dans l'empire hispanique » le 10 octobre 2017 et disponible en ligne : <https://alliance-europa.eu/fr/publication/los-interpretes-indigenas-del-virreinato-de-peru-mediadores-linguisticos-culturales-y-politicos-siglos-xvi-xviii/>

place des interprètes et autres individus pouvant faire office de médiateurs linguistiques dans la construction des documents constituant notre corpus.

Mis à part les procédures de visites séculières et ecclésiastiques impliquant systématiquement la nomination d'un interprète, nous n'avons que très peu de documents dans lesquels un interprète est directement nommé au cours de la procédure pour assister les requérants. La plupart du temps ils n'apparaissent qu'à l'enregistrement des témoignages. Cependant, les travaux de José Puente de Luna et de Caroline Cunill ont démontré que leur travail était très loin de se limiter à une simple traduction orale et ponctuelle<sup>170</sup>. Ils étaient en réalité omniprésents dans les procédures et le pouvoir que leur conférait leur maîtrise non seulement du castillan, mais aussi de la culture juridique hispanique, en faisait des médiateurs essentiels. Les travaux de José de la Puente Luna sur les interprètes de l'audience de Lima et celui de Carolina Jurado sur le cas spécifique de don Pedro de Dueñas travaillant pour l'audience de la Plata, ont mis en évidence les relations très étroites qu'ils pouvaient entretenir avec les élites seigneuriales andines<sup>171</sup>. Le cas le plus connu d'acointance est le mariage de doña Constanza Cajachumbi, fille du *cacique principal* du *repartimiento* de Chinchaycocha avec l'interprète de l'audience de Lima don Pedro Maiz, puis à sa mort, avec son collègue don Diego Çolçol<sup>172</sup>. Mais on trouve d'autres signes de proximité entre *caciques*, *principales* et interprètes dans nos documents. Par exemple, dans son *información de oficio y partes* de 1560, don Mateo Inga Yupanqui (frère du *Sapa Inga* Atahualpa) présente parmi ses témoins un certain don Carlos, indigène originaire de Cuzco identifié comme interprète dans la ville de Quito<sup>173</sup>. L'intervention des interprètes dans les démarches des *caciques* et *principales* ne se limitait pas à la simple traduction au moment des interrogatoires. On note un phénomène similaire dans les procédures notariales. Très peu des testaments ou d'actes notariés de notre corpus mentionnent la présence effective d'un interprète ou le fait qu'un *cacique* ou *principal* fasse le choix de s'exprimer dans sa langue maternelle. Le premier exemple que l'on a pu identifier est une obligation de paiement réalisée en 1573 entre Juan Payco *cacique principal* du *repartimiento* de Guaura et son *corregidor* concernant les tributs. Le notaire Ambrosio de Moscoso précise en début de document que le *cacique* s'exprime par l'intermédiaire d'un « indio ladino », sans qu'il soit précisé s'il s'agit d'un interprète de métier ou un simple particulier. Il n'était pas rare que les *caciques* ou *principales* viennent avec leurs propres interprètes, à l'instar de Juan Quive qui se présenta devant le notaire Rodrigo Gomez de Baeza en 1586 avec le mercédaire Bartolomé de Bohique pour procéder à la traduction<sup>174</sup>. Les

---

<sup>170</sup> José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2014 ; Caroline Cunill, *op. cit.*, 2015.

<sup>171</sup> José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2014 ; Carolina Jurado, *op. cit.*, 2010.

<sup>172</sup> Nous avons plusieurs documents nous informant sur la famille dans notre corpus : *Autos seguidos por Gregorio de Montenegro en nombre de la cofradía de indios de la Candelaria contra don Diego Solsol y Dona Constanza Caja Chumbi* (1599-1601), AAL,Cofradias,LEG VI,1; *Autos seguidos por los mayordomos de la cofradía de nuestra señora de la candelaria para que se reconozca la posesión que tiene sobre unas casas que Pedro Maíz y María Pasña* (1623-1625), AAL,Cofradia,LEGVI,12. Voir aussi José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2014. José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2014.

<sup>173</sup> "Memorial de don Mateo Ynga Yupanqui (1560-1563)" in *Expediente de Juan Bustamante Carlos Inga*, AGI,LIMA,472.

<sup>174</sup> *Testamento de Juan Quive, cacique principal de Carabayllo* (1586), AGN,protocolo45,f.441r 443v.

interprètes pouvaient également être des professionnels travaillant dans les administrations royales ou ecclésiastiques. Par exemple, don Juan Antonio Choquetiella Colqueguarachi est assisté par l'un des interprètes de l'audience de La Plata en 1778 lors de la réalisation de son testament<sup>175</sup>. Parfois, les *caciques* ou *principales* pouvaient eux-mêmes servir d'interprètes et de représentants légaux. Ainsi, en 1594, le *corregidor* de Cajamarca nomme le *cacique* don Juan Sancho comme interprète pour interroger les témoins présentés par don Miguel Ramos pour attester de ses prétentions légitimes au gouvernement des indigènes de la *pachaca* de Yanayaco<sup>176</sup>. Or Juan Sancho était un proche de don Miguel Ramos. Ce genre de situation, poussa la couronne à légiférer pour instituer des interprètes officiels dans les différentes administrations<sup>177</sup>.

Dans les territoires andins, il faut attendre les réformes menées par Francisco de Toledo pour voir la concrétisation de la politique royale. Dans ses instructions de 1573, Francisco de Toledo liste les qualités nécessaires aux interprètes : être bon chrétien, fidèle et digne de confiance<sup>178</sup>. Il ne mentionne pas les compétences linguistiques requises. Ainsi, la nomination des interprètes tient plus au crédit social accordé à un individu, qu'à sa maîtrise des langues indigènes. Les travaux de José de la Puente Luna ont mis en lumière qu'au 16<sup>e</sup> siècle, la plupart des interprètes de l'audience de Lima étaient originaires de la région de Chachapoyas<sup>179</sup>. Ils maîtrisent donc le quechua, du moins sous la forme pratiquée dans le nord du pays. Les interprètes nommés devaient maîtriser *la lengua general* et bien sûr, le castillan. Il semble aussi avoir existé des interprètes en aymara travaillant au tribunal de l'audience de La Plata, comme le montre l'exemple de don Pedro de Dueñas, qui pratiquait le quechua et l'aymara<sup>180</sup>. Le nombre d'interprètes semble avoir été relativement restreint dans chaque tribunal. L'accès à un interprète maîtrisant le dialecte ou la langue des plaignants était donc loin d'être garanti. Ainsi, il n'est pas rare de trouver dans les archives des *caciques* et *principales* qui se plaignent des traductions proposées par les interprètes qui leur ont été assignés. C'est le cas de don Antonio, *cacique* de la vallée de Chimo, dans le cadre du procès contre Antonio Zarco sur l'exploitation de la *huaca* de Yamoyaguan<sup>181</sup>. Le *cacique* se plaint du travail d'un certain Alvarado, qu'il accuse d'avoir traduit le contraire de ce qu'il souhaitait déclarer. Il ne met pas cette mauvaise traduction sur le compte de la malice et explique : "il se peut [...] qu'il ait interprété dans la langue des montagnes que je ne comprends pas puisque ma langue à moi est celle de la vallée qui est une langue différente »<sup>182</sup>. Il se peut que l'interprète ait effectivement pratiqué

---

<sup>175</sup> *Testamento de don Juan Antonio Choquetiella Colqueguarachi* (1778), ABNB,EP343,208r-212v.

<sup>176</sup> *Don Miguel Ramos y otros caciques de Cajamarca* (1594-1600), AGI,ESCRIBANIA,501<sup>a</sup>.

<sup>177</sup> "Que los intérpretes de los indios tengan las partes y calidades necesarias y se les pague el salario de gastos de justicia, estados o penas de cámara", 1583. *Recopilación de Leyes de Indias, Ley primera, Título XXIX, Libro II.*

<sup>178</sup> Francisco de Toledo, *Disposiciones Gubernativas para el virreinato del Perú.*, Escuela de estudios hispano-americanos., Séville, Lohmann Villena Guillermo et Sarabia Viejo María Justina (ed.), 1989.

<sup>179</sup> José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2014.

<sup>180</sup> Carolina Jurado, *op. cit.*, 2010.

<sup>181</sup> Alonso Zarco contra Francisco de Escobar y otros (1557-1563), AGI,JUSTICIA,404,N.1.

<sup>182</sup> "puede ser por que [...] fue interpretado en la lengua de la sierra la cual yo no entiendo por ser mi lengua la del valle que es lengua deferente". *Alonso Zarco contra Francisco de Escobar y otros* (1557-1563), AGI,JUSTICIA,404,N.1, f.315r.

un dialecte quechua différent du sien, mais il semble assez peu probable qu'un interprète de Trujillo ait été complètement incapable de comprendre un *cacique* résident à quelques kilomètres de son lieu d'exercice. Si certaines subtilités auraient pu se perdre dans la traduction, le fait que l'interprète se soit trompé au point de traduire l'inverse des propos de don Antonio est certainement très exagéré. La mauvaise interprétation sert d'excuse au *cacique* pour revoir sa défense, celle-ci n'ayant pas fonctionné. Mais l'excuse fut suffisamment crédible pour que le *corregidor* en charge du dossier lui offre le bénéfice du doute, preuve que les problèmes de traduction dans les tribunaux devaient être relativement courants.

La maîtrise du castillan est donc un véritable enjeu d'accès au système juridique pour les populations andines et les interprètes, devenus progressivement des officiers royaux, jouissaient d'un pouvoir considérable et pouvaient déterminer le sort des démarches. Les travaux de Caroline Cunill et Carolina Jurado ont également démontré que le travail de l'interprète ne s'arrêtait pas à la simple traduction des dépositions. Les interprètes des tribunaux du Yucatan travaillaient par exemple en étroite collaboration avec les *protectores de indios*, ces derniers étant souvent issus de la noblesse espagnole et ne pratiquaient qu'occasionnellement les langues indigènes. Dans les Andes, le phénomène devait également exister puisque une ordonnance de Francisco de Toledo datée du 10 septembre 1575 prévoyait la présence d'un interprète pour assister les *protectores de indios*, avec un salaire annuel de 500 pesos<sup>183</sup>. Les interprètes étaient ainsi régulièrement associés au travail de préparation des plaintes en amont. L'assistance d'un interprète n'offrait donc pas seulement une médiation linguistique, elle apportait également une véritable expertise langagière qui pouvait grandement faciliter la construction même des arguments des requérants.

Les interprètes, considérés comme experts dans la maîtrise de la langue aux yeux de la justice avaient donc un large pouvoir sur les procédures, de leur mise en forme à leur contenu même, en choisissant de taire, résumer ou parfois même transformer les propos des plaignants et des témoins. Et ce y compris face à des *caciques* et *principales ladinos*. Pour Carolina Jurado, il existe une violence implicite pour les plaignants dans la traduction de leur propos vers le castillan, puisque cette traduction est destinée à les assujettir aux pratiques administratives et judiciaires coloniales et « renforçait le groupe représentatif de l'état »<sup>184</sup>. On trouve régulièrement des exemples de *caciques* ou *principales* identifiés comme *ladinos* et qui sont pourtant priés de se plier à la médiation d'un interprète. Par exemple, en 1743, dans le cadre d'une procédure initiée par différents *caciques* et *principales* du village de Capachica pour demander la restitution de leur ancien curé, le greffier écrit que don Francisco Bravo, ancien *cacique* du village « bien qu'étant *ladino* en langue espagnole parce qu'il était *indio* jura par l'intermédiaire des interprètes »<sup>185</sup>. Ce genre de formule devient récurrent dans les documents à partir

---

<sup>183</sup> Carolina Jurado, *op. cit.*, 2010.; sur la législation royale voir *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del Rey Don Carlos II*, (1590-1660), Libro 5, Título VI.

<sup>184</sup> “conformaban el grupo representativo del estado”. *Ibid.*, p. 296.

<sup>185</sup> “no obstante de ser ladino en la lengua castellana por ser indio se le tomo de los intérpretes”. *Los indios de la doctrina de Capachica pidiendo la restitución de su cura* (1741-1743), ABNB, EC1743, 36, f. 14v.

de la seconde moitié du XVIIe siècle, notamment dans les visites administratives, pastorales ou d'extirpation d'idolâtrie<sup>186</sup>, et dans certains actes notariés<sup>187</sup>. Ce processus est doublement brutal pour l'individu *ladino* puisqu'il lui impose une médiation dont il n'a pas besoin et le dépouille d'une partie de son agentivité, tout en le forçant à agir dans le cadre de sa condition de sujet *indio*. Le phénomène est d'autant plus violent que la qualité de *ladino* était réellement conçue par les élites andines comme une forme de prestige car elle leur offrait un pouvoir social et politique réel face au reste de la population andine.

### 1.2. Représentants légaux, protectores et procuradores de indios

Les populations indigènes de l'empire avaient également différentes options pour se faire assister ou représenter dans leurs démarches judiciaires, notariales ou administratives. Elles avaient d'abord le droit d'avoir recours aux services d'un tiers et de lui déléguer leur pouvoir de représentation ; ces tiers s'appelaient des *apoderados*. Il leur fallait pour cela réaliser un contrat formel devant un *escribano publico* appelé *poder*. Ces *apoderados* sont peu visibles dans les sources du XVIe siècle. Dans toutes les démarches que nous avons réunies pour le XVIe siècle, nous n'avons trouvé que 6 cas d'individus représentant les intérêts d'un *cacique* ou *principal*, ponctuellement ou tout au long d'une procédure, sur 30 documents. Au cours des siècles suivants, la pratique se généralise, notamment dans les démarches devant les juridictions ecclésiastiques. Les *apoderados* sont la plupart du temps des individus de l'entourage des plaignants. Par exemple en 1561, don Mateo Ynga Yupanqui nomme comme ses *apoderados* deux de ses neveux : Francisco Topa Tauchi Atavalipa Inga et Juan de la Pena<sup>188</sup>. Il demande qu'ils soient également accompagnés de deux Espagnols de Quito. Dans certains cas, les *caciques* ou *principales* pouvaient aussi avoir recours aux services du curé en charge de leur paroisse<sup>189</sup>.

Les autorités coloniales essayèrent rapidement de réguler la représentation juridique des populations andines. Les fonctions de *protectores de indios* et de *procuradores* furent mises en place dès les débuts du XVIe siècle dans les territoires américains, puis introduites dans les Andes avec les différentes juridictions coloniales. Dans un premier temps, les fonctions de *protectores* ou *procuradores de indios* furent souvent assumées par les clercs en charge de paroisses indigènes, bien que nous n'en ayons pas d'exemples dans notre corpus<sup>190</sup>. Si les *protectores* ou *procuradores* apparaissent très peu dans les démarches du XVIe, ils sont beaucoup plus fréquemment sollicités aux XVIIe et XVIIIe siècles. Comme pour les interprètes, on note une progressive professionnalisation de ces représentants légaux.

---

<sup>186</sup> Voir par exemple : *Visita de la parroquia de San Roque en Potosí (1680)*, AES,AA50,C2,Leg.8.

<sup>187</sup> Voir par exemple: *Reconocimiento de Censo en virtud de remate de don Mariano Martínez gobernador y cacique principal a favor del convento Hospital de San Juan de dios (179)*, ABNB, EP 408, 1796.

<sup>188</sup> *Memorial don Mateo Ynga Yupanqui (1562-1563) in Expediente de Juan Bustamente*. AGL,LIMA,472, f. 3r-4v.

<sup>189</sup> C'est ce que firent les *caciques* de Macha don Juan Hidalgo de Buenaventura et don Sebastian Chaves en 1677 *Los caciques de Macha solicitando 6000 ps para sus templos (1677)*, ABNB,EC1677,29.

<sup>190</sup> Brian P. Owensby, *op. cit.*, 2011b ; Woodrow W. Borah, *op. cit.*, 1983 ; Carmen Ruigomez Gomez, *Une política indigenista de los Habsburgo : el protector de Indios en el Perú*, Madrid, Ediciones de cultura Hispánica, 1988.

Ainsi, on retrouve certains *protectores* ou *procuradores* plusieurs fois dans notre corpus, comme Simon Sosa<sup>191</sup> ou Lorenzo Venavides<sup>192</sup> qui officiaient au tribunal ordinaire de l'archevêché de Lima. Certains indigènes ont pu être nommés *procuradores de indios*. Ce fut notamment le cas de don Vicente Morachimo qui mena plusieurs démarches dans les années 1710-1730<sup>193</sup>. Don Vicente Morachimo était le descendant d'une famille caciquale de la vallée de Chicama au début du XVIIIe. Il semble avoir été le cadet de trois frères et n'avait donc pas réellement de chances d'accéder au *cacicazgo*. Aussi, il chercha à construire son statut social autrement. Après avoir occupé plusieurs fois le poste d'*alcalde*, il apparaît dans les documents comme « procurador general de los indios », c'est à dire chargé de gérer les démarches judiciaires des populations andines. En 1721, il obtint une licence pour voyager en Espagne et servit alors d'intermédiaire à différents *caciques* et *principales* directement auprès du Conseil des Indes<sup>194</sup>. Dans les démarches notariales, il est très rare d'avoir des informations directes sur les personnes qui auraient pu aider les *caciques* ou *principales* à ordonner leurs dernières volontés. Dans notre corpus, on peut voir l'influence de certains curés de paroisse, parfois présents au moment de la rédaction ou nommés *albaceas* (exécuteurs testamentaires). Alonso Casaguarca, *principal* de la vallée de Chincha, nomme *albaceas* deux dominicains du couvent dans lequel il demande à être enterré dans son testament de 1561<sup>195</sup>. La pratique existe également dans la rédaction de certains actes pour faire réaliser une fondation de chapellenie<sup>196</sup>.

À part dans les procédures pénales qui imposaient la nomination d'un *protector*, nous avons finalement assez peu d'exemples de recours volontaires à un représentant légal professionnel par des *caciques* et *principales*. D'ailleurs, ils sont souvent eux-mêmes des représentants et médiateurs légaux dans les revendications des populations andines. Le prestige social apporté aux *caciques* ou *principales* par ces activités de médiation a souvent inquiété les autorités vice-royales et la professionnalisation des *protectores* et *procuradores* visait en partie à limiter le phénomène<sup>197</sup>. Notre corpus montre très clairement que les efforts furent vains au moins jusque dans la seconde moitié du XVIIIe. A partir des -

<sup>191</sup> *Capítulos seguidos por don Fernando Anicama* (1630), AAL, Capítulos, LEGVI,5 ; *Expediente seguido por don Pedro Enriquez principal del pueblo de Anchocaya* (1629-1630), AAL, Papeles importantes, LEGXXVII,2; *Autos seguidos por Antonio Alberto y Diego Saman mayordomos de la cofradía de san Marcelo* (1629), AAL, Cofradías, LEG XLVII,4.

<sup>192</sup> *Causa criminal seguida por denuncia de don Cristóbal Yacopama contra don Rodrigo Flores Cajamalqui* (1641-1645), AAL, Capítulos, LEGXI,1; *Causa criminal seguida por el protector de los naturales contra el bachiller Sebastián Ponce de León* (1641-1648), AAL, capítulos, LEGX,10.

<sup>193</sup> Sophie Mathis, *op. cit.*, 2008.

<sup>194</sup> *Información de Josef Choqueguanca* (1718-1727), AGI, LIMA,439 ; *Memorial de don Vicente Morachimo para los indios del Perú* (1725), AGI, LIMA,438 (4-27); *Memorial de don Vicente Morachimo pour don Josef Choqueguanca* (1728-1729) AGI, LIMA,439;

<sup>195</sup> *Testamento de Alonso Casaguarca principal del valle de Chincha* (1561), AGN, protocolo118, f.540r-v.

<sup>196</sup> Le *cacique* de la Nasca, García Ñanaca, envoie un espagnol résident dans son *repartimiento* et le curé de sa paroisse Antonio de Polanco. *Antonio de Polanco cura de San Sebastián y Juan Fernández Gutiérrez como albaceas de García Ñanaca cacique : fundación de Capellanía* (1583), AGN, protocolo119, f.973r.

<sup>197</sup> Ce fut notamment le cas des réformes entreprises par le Vice-roi Francisco de Toledo. Nejma Jalal-Kermele, « Pouvoir indigène et écriture coloniale: la place du cacique dans les Lois de Don Francisco de Toledo. », *Líneas. Revue Interdisciplinaire d'études hispaniques*, 1, (2011), En ligne.; Voir aussi sur ce phénomène John Charles, *op. cit.*, 2007.

années 1750-1760, les démarches collectives remplacent la médiation des *caciques* par celle des officiers.

## 2. Coutumes andines et système juridique colonial

Très tôt, la couronne ordonna la conservation de certaines coutumes indigènes. Cependant, les populations indigènes devant être converties au christianisme, leurs coutumes ne pouvaient être conservées que dans la mesure où elles ne contrevenaient pas à leur nouvelle religion. Le respect des coutumes indigènes posait un autre problème : leur maintien contrevenait parfois au projet colonial, à l'exploitation des ressources et de la main d'œuvre et pouvait se heurter aux intérêts économiques des colons espagnols, ou à ceux du roi et de l'Église. La question de l'équilibre entre respect des coutumes indigènes et satisfaction des intérêts des colons est alors essentielle au maintien de l'ordre colonial et de la légitimité royale<sup>198</sup>.

### 2.1. Droits et justice dans les Andes préhispaniques

Très peu d'informations nous sont parvenues sur les pratiques judiciaires préhispaniques et sur les différents systèmes juridiques dans les Andes. Le peu que nous apprennent les chroniques espagnoles<sup>199</sup> ou les informations présentées par Guaman Poma de Ayala<sup>200</sup>, concernent surtout les institutions incas. Il semble tout d'abord avoir existé différentes juridictions dans l'empire inca. Les territoires intégrés et conquis pouvaient conserver leur coutumes religieuses et successorales mais aussi leurs juridictions locales, notamment les *curacas* qui conservaient leurs pouvoirs judiciaires. Mais dans *l'Historia del nuevo mundo* de Bernabé Cobo on trouve également l'affirmation suivante :

« Lorsque que quelqu'un commettait un délit qui fut digne d'être châtié, ils l'arrêtaient et le mettaient en prison; et pour vérifier son cas, ils l'en sortaient et l'amenaient devant la présence de l'Inca ou du juge et curaca devant qui il passait »<sup>201</sup>.

Les personnalités citées par Bernabé Cobo ne sont pas des spécialistes du droit. La justice était rendue par les seigneurs, que ce soient les *curacas*<sup>202</sup>, ou encore les administrateurs de l'état inca, notamment

---

<sup>198</sup> Gonzalo Lamana, *Domination without Dominance: inca-spanish encounters in Early colonial Peru*, Durham, Duke University Press, 2008 ; José Javier Ruiz Ibáñez, *op. cit.*, 2014 ; Brian Owensby, *op. cit.*, 2011 ; Pedro (ed.) Cardim, *op. cit.*, 2012.

<sup>199</sup> Juan Diez de Betanzos, *Suma y narración de los Incas.*, Atlas., Madrid, María del Carmen Martín Rubio (trans.), 1987 ; Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú. Segunda Parte: el señorío de los incas.*, Fondo Editorial de la PUCP., Lima, 1986.

<sup>200</sup> Felipe Guaman Poma Ayala de, *El primer nueva corónica y buen gobierno.*, version en Ligne : <http://www5.kb.dk/en/nb/tema/poma/index.html>, 1615.

<sup>201</sup> « Cuando alguno cometía delito que fuese digno de castigo, lo prendían y echaban en la cárcel; y para averiguar su causa, lo sacaban della y llevaban a la presencia del Inca o del Juez y curaca ante quien pasaba ». Fray Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, 1653. Madrid: Ediciones Atlas, 1956, p. 116.

<sup>202</sup> José Luís Cereceda, *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor.*, PUCP., Lima, 1995 ; María Rostworowski de Diez Canseco, *op. cit.*, 1978 ; Susan Ramirez, « The "Dueño de Indios": Thoughts on the Consequences of the Shifting Bases of Power of the "Curaca de los Viejos Antiguos" under the Spanish in Sixteenth-Century Peru », *Hispanic American Historical Review*, 67 (4), (1987), p. 575-610.

les *tocricoc*, fonctionnaires de Cuzco placés dans chacun des territoires conquis pour en superviser la gestion<sup>203</sup>. Le *Sapa Inca* en personne pouvait également juger certains délits, notamment en matière pénale.

On dispose de quelques informations sur les modalités des rares procédures menées devant le *Sapa Inga*. Une fois par an, les accusés, les victimes mais aussi leurs familles et leurs témoins se rendaient à Cusco pour paraître devant le *Sapa Inga* qui les écoutait en public sur l'une des places principales de la ville<sup>204</sup>. Un fonctionnaire exposait le cas et présentait les différentes parties en présence qui s'exprimaient par l'intermédiaire d'un interprète. Des *quipucamayocs*\* (spécialistes des *quipus*) faisaient office de spécialistes juridiques et conseillaient le *Sapa Inca* dans son jugement. Pour se défendre, chaque partie pouvait faire entendre des témoins. Une fois les différentes parties entendues, le *Sapa Inga* rendait sa sentence et les accusés jugés coupables étaient placés en prison en attendant de recevoir leur châtement. Les délits jugés de cette manière étant particulièrement graves, les châtements allaient de l'exil à la mort. La prison n'était pas un châtement en soi, mais plutôt une période transitoire<sup>205</sup>. Il existait cependant des châtements particuliers, notamment différentes formes de mises à mort, impliquant une part de hasard laissant la possibilité au coupable de survivre, selon le bon vouloir des dieux. Ce type de châtement illustre un autre aspect des procédures pénales incas, mais aussi d'autres groupes préhispaniques andines : l'intervention envisagée du surnaturel et du religieux.

Il n'était pas rare que les seigneurs andins aient recours à des spécialistes pour interroger les *huacas*, *malquis* et autres divinités du panthéon andin au cours de procès. Ces pratiques ne concernent pas seulement les procès devant l'inca, mais aussi ceux devant les *curacas*, comme le laissent supposer certaines de nos sources. Par exemple, don Juan Caja Atoc, *cacique* de Ullucmayo, est accusé d'idolâtrie en 1617<sup>206</sup>. L'un des villageois qui le dénoncent explique entre autres choses, qu'il avait fait réaliser une cérémonie pour adorer la *huaca* principale du village afin de demander conseil sur l'utilité d'intenter un procès devant le *corregidor*. Une fois le procès gagné, le *cacique* aurait fait sacrifier deux lamas et organisé une cérémonie de purification dans une rivière proche. Il aurait également eu recours à la consultation de *malqui*\* (ancêtres momifiés) pour le conseiller lors du procès. Ces différentes pratiques mettent en avant les liens étroits qui existaient entre procédures litigieuses et dévotion dans les cultures andines. Les *malquis* notamment, étaient couramment « consultés » dans des affaires de gouvernement

---

<sup>203</sup> Manuel Sánchez Zorilla, David Zavaleta Chimbor, et Ricardo A. Rabinovich-Berkman, « El proceso penal en la época incaica: Diferencias entre cumplimiento de penas y juicio divino. », *Revista Mexicana de Historia del derecho*, 31, (2015), p. En ligne ; Jan Szemin'ski, « Guaman Poma's Descriptions of Inca Government Agencies. », *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His Nueva corónica.*, Chicago, Rolena Adorno et Ivan Boserup (ed.), 2015.

<sup>204</sup> Manuel Sánchez Zorilla, David Zavaleta Chimbor, et Ricardo A. Rabinovich-Berkman, *op. cit.*, 2015.

<sup>205</sup> Manuel Sánchez Zorilla, David Zavaleta Chimbor, et Ricardo A. Rabinovich-Berkman, *op. cit.*, 2015.

<sup>206</sup> *Causa criminal de Hechicero seguida contra don Juan caxa Atoc, curaca de Ullucmayo* (1617), AAL,hechicerias,LEGI,5.



et étaient considérés comme partie intégrante du groupe social<sup>207</sup>. Le peu d'information que nous possédons sur les pratiques judiciaires andines nous permet néanmoins de mettre en lumière en certain nombre de points communs et de différences avec le système castillan permettant de mieux cerner l'ampleur de la nouveauté introduite par le système juridique colonial.

D'abord, les populations andines étaient, dans une certaine mesure, familières avec le concept de juridiction du souverain et avec une certaine forme de hiérarchie juridictionnelle. Ainsi, si les *curaca* et les *tocticoc* avaient eux aussi la capacité de juger et de légiférer, ils avaient des juridictions limitées et circonscrites à des groupes spécifiques de populations. Le *curaca* pouvaient juger et punir ceux qu'il gouvernait tandis que le *tocticoc* semble avoir eu surtout des compétences sur les autres fonctionnaires incas<sup>208</sup>. En revanche le *Sapa Inca* semble avoir eu une autorité sur l'ensemble des populations intégrées à l'empire<sup>209</sup>. Cependant la hiérarchie des juridictions et la définition de leurs compétences ne semblent pas avoir été aussi systématiques et institutionnalisées que dans la culture juridique castillane. Mais la possibilité de faire appel à un autre seigneur pour faire valoir ses droits et obtenir réparation existait dans l'espace andin dans des cas rares et spécifiques. Même si l'existence d'une pratique de double instance est pour l'instant encore débattue dans l'historiographie, il semble que certains cas pouvaient relever directement de la juridiction du *Sapa Inca* ou que celui-ci ait pu jouer un rôle d'arbitrage dans des conflits locaux<sup>210</sup>.

L'existence de différents acteurs, la cohabitation d'institutions locales et de l'administration inca, implique également que le recours à la traduction ou à un interprète n'ait pas été une nouveauté radicale pour les populations andines. Les différentes sources coloniales semblent indiquer que dans le cas d'un procès devant le *Sapa Inca*, il ait été d'usage de s'adresser à des intermédiaires et des interprètes au souverain car peu de gens avaient le privilège de pouvoir s'adresse directement à lui<sup>211</sup>. Cette pratique se retrouve dans la pratique judiciaire coloniale. La centralité des intermédiaires et des interprètes ne devait pas constituer non plus une nouveauté radicale pour certaines élites indigènes, habituées au système inca ou ayant séjourné à Cuzco par exemple. La présence de *quipucamayocs* dans les procès d'après les différentes chroniques, implique également que les populations andines auraient elles aussi eu recours à la médiation de spécialistes lors des procédures. Même si nous en savons encore très peu sur le rôle et les fonctions exactes des *quipucamayocs* à l'époque préhispanique, le rôle qu'ils ont pu

---

<sup>207</sup> Manuel Sánchez Zorilla, David Zavaleta Chimbor, et Ricardo A. Rabinovich-Berkman, *op. cit.*, 2015 ; Steven Kosiba, « Ancient Artifice: The Production of Antiquity and the Social Role of Ruins in the Heartland of the Inca Empire. », *Antiquarianisms: Contact, Conflict, Comparisons.*, Oxford, Benjamin Anderson et Felipe Rojas (ed.), 2017.

<sup>208</sup> Manuel Sánchez Zorilla, David Zavaleta Chimbor, et Ricardo A. Rabinovich-Berkman, *op. cit.*, 2015 ; Jan Szemin'ski, *op. cit.*, 2015.

<sup>209</sup> Felipe Guaman Poma Ayala de, *El primer nueva corónica y buen gobierno.*, (1615), p. 182 [184]-192 [194]. Version en Ligne : <http://www5.kb.dk/en/nb/tema/poma/index.html>. Manuel Sánchez Zorilla, David Zavaleta Chimbor, et Ricardo A. Rabinovich-Berkman, *op. cit.*, 2015 ; Jan Szemin'ski, *op. cit.*, 2015.

<sup>210</sup> Manuel Sánchez Zorilla, David Zavaleta Chimbor, et Ricardo A. Rabinovich-Berkman, *op. cit.*, 2015 ; Jan Szemin'ski, *op. cit.*, 2015.

<sup>211</sup> Manuel Sánchez Zorilla, David Zavaleta Chimbor, et Ricardo A. Rabinovich-Berkman, *op. cit.*, 2015., p. 9.

avoir dans les sociétés andines à l'époque coloniale et ont encore dans certaines communautés contemporaines, indique qu'ils pouvaient avoir des compétences en matière de droit en conservant la mémoire d'un certain nombre de normes sociales ou de transactions<sup>212</sup>, mais également en réalisant les comptes des frais judiciaires<sup>213</sup>. Ainsi, dans les sociétés préhispaniques aussi, la pratique administrative et le fonctionnement de certaines juridictions impliquaient un certain nombre d'intermédiaires essentiels.

Une autre similitude avec le système introduit par les colons espagnols est le rôle central de la déclaration orale dans les procédures en justice. Bien que les procédures notariales, juridiques et judiciaires espagnoles impliquent la rédaction d'un document, ce dernier a tendance à masquer l'importance capitale de l'oral au moment de leur réalisation. Le recours à des témoins pour se défendre et la valeur de preuve d'un témoignage est centrale dans les deux systèmes. D'ailleurs dans le système inca comme dans la culture juridique hispanique, il semble que le statut social et la réputation du témoin ait pu conditionner la valeur d'un témoignage. On sait par exemple que celui d'une femme n'avait pas la même valeur que celui d'un homme<sup>214</sup>, et que celui d'un *curaca* ou celui d'un *orejón* (nom donné par les Espagnols aux nobles et officiers incas) ne valait pas celui d'un tributaire<sup>215</sup>. Au cours de la période coloniale, les populations andines prirent l'habitude de présenter de très nombreux témoins devant les tribunaux, tant et si bien que le vice-roi don Francisco de Toledo voulut encadrer la pratique qui nuisait selon lui au bon déroulement des procédures en les faisant traîner en longueur. Il expliqua ainsi que les indigènes avaient bien assimilé que « la force de vérification de nos droits passe par les témoins et les *probanzas* » et regrette alors qu'ils aient parfois recours à « l'achat de témoins » qui « étaient faciles à obtenir pour ce que chacun voulait bien payer »<sup>216</sup>. Il est difficile de savoir si les populations andines recouraient si souvent aux témoins parce que cela s'inscrivait en continuité avec une culture juridique plus ancienne ou parce qu'il s'agissait du type de preuve le plus immédiatement utilisable et mobilisable devant les autorités espagnoles. L'appétence des populations andines pour la preuve orale dans les démarches en justice fait en tout cas écho aux réflexions d'Alan Durston sur la relative absence d'écrits en quechua. En effet, l'une des hypothèses qu'il avance pour justifier la rareté des traces textuelles en quechua est la relative absence d'utilisation du médium de l'écrit dans l'administration des *pueblos* andins à l'époque coloniale. Pour lui, le peu de poids des *cabildos* andins face à l'autorité des *caciques* et *principales*, explique aussi la survie de pratiques de gouvernement très orales et de médiums

---

<sup>212</sup>José C. de la Puente Luna, « That which Belongs to All: Khipus, Community, and Indigenous Legal Activism in the Early Colonial Andes. », *The Americas*, 72, 1 (2015b), p. 19-54 ; Frank Salomon, *op. cit.*, 2006 ; Carmen Beatriz Loza, *op. cit.*, 1998.

<sup>213</sup> José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2015b.

<sup>214</sup> Manuel Sánchez Zorilla, David Zavaleta Chimbor, et Ricardo A. Rabinovich-Berkman, *op. cit.*, 2015.

<sup>215</sup> Manuel Sánchez Zorilla, David Zavaleta Chimbor, et Ricardo A. Rabinovich-Berkman, *op. cit.*, 2015.

<sup>216</sup> «la fuerza de verificación de nuestros derechos viene a consistir en testigos y probanzas», «la compra de testigos», «eran fáciles de hallar para lo que cada uno quería». Carmen Beatriz Loza, « Du bon usage des quipus face à l'administration coloniale espagnole (1550-1600). », *Population*, 53e année, 1/2 (1998), p. 139-159. Francisco de Toledo, *Disposiciones Gubernativas para el virreinato del Perú. Publié par Guillermo Lohmann Villena et Maria Justina Sarabia. Seville, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1989*, p. 491.

alternatifs à l'écriture alphabétique comme les *quipus* ou autres objets rituels. Son hypothèse est intéressante et peut aussi expliquer l'importance du témoignage dans les démarches juridiques et judiciaires des populations andines, notamment celles menées par des *caciques* et *principales*.

Cela ne veut pas dire que « l'écrit » ou l'inscription documentaire n'avait pas de valeur juridique aux yeux des populations andines. Pendant la période coloniale, les *quipus* furent présentés comme des preuves lors de visites administratives ou devant les tribunaux. Cette pratique semble indiquer que ces objets revêtaient une forme de valeur juridique et pouvaient constituer une preuve documentaire pour faire valoir les droits du groupe auquel ils appartenaient. C'est en tout cas ce que semble suggérer l'exemple des démarches de différents *caciques* de la vallée de Jauja, dans les années 1560<sup>217</sup>. Différents *caciques* de la vallée cherchèrent à faire reconnaître les efforts qu'ils avaient fournis aux côtés des troupes royales pendant la conquête puis face aux révoltes des *encomenderos*. Ils espéraient ainsi obtenir la reconnaissance de leurs « mérites » et en appeler au système de justice distributive royale pour obtenir différentes grâces et privilèges pour les indigènes qu'ils administraient et pour eux-mêmes. En plus du récit de mérites et de l'interrogation de témoins sélectionnés par les requérants, obligatoires dans ce type de procédure, les *caciques* amenèrent des *quipus* qu'ils firent traduire et retranscrire sous la forme de listes de biens, argent, nourriture ou bétails. Pour les *caciques* de Jauja, les *quipus* gardaient la trace authentique de ces transactions et le *quipucamayoc* jouait un rôle finalement assez similaire à celui d'un notaire : par ses compétences particulières, il pouvait transcrire un contrat oral en document à valeur juridique<sup>218</sup>. De plus, José de la Puente Luna a bien montré comment les populations de Jauja se servaient des *quipus* pour planifier l'administration des biens collectifs<sup>219</sup>, fixer des objectifs et contraster les résultats. Ils pouvaient justifier de demander des comptes aux *caciques* qui n'avaient pas su tenir les objectifs ou aux individus qui n'avaient pas produit leur part. Ils semblent donc avoir pu fonctionner comme des sortes de « contrats » implicites dans le système de réciprocité andin. Mais si leur fonction dans l'administration à l'échelle du groupe est régulièrement attestée, on peut se demander dans quelle mesure un *quipu* produit par une juridiction spécifique était valable ou déchiffrable devant une autre. On sait que les *quipucamayocs* de l'état inca produisaient des documents juridiquement valables pour toutes les communautés rattachées à l'empire, mais qu'en est-il de ceux produits par les différents groupes ? Avaient-ils eux aussi une valeur juridique aux yeux de la juridiction inca ? Il est impossible de répondre à ces questions en l'état actuel de la recherche, mais il est certain que le *quipu* acquit une valeur hors du seul groupe qui l'avait produit dans le système juridique colonial. Non seulement le *quipu* était considéré comme une preuve acceptable devant les différentes administrations coloniales, mais en plus les tribunaux d'audience se dotèrent de *quipucamayocs* officiels<sup>220</sup>.

---

<sup>217</sup> José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2015b.

<sup>218</sup> José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2015b ; Carmen Beatriz Loza, *op. cit.*, 1998.

<sup>219</sup> José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2015b, p. 33.

<sup>220</sup> Carmen Beatriz Loza, « Du bon usage des quipus face à l'administration coloniale espagnole (1550-1600). », *Population*, 53e année, 1/2 (1998), p. 139-159.

La question de l'usage des *quipus* comme document à valeur juridique met en lumière les différences qui existaient entre les systèmes juridiques andin et colonial. La première différence qui vient directement à l'esprit est la matérialité même de la procédure, fixée et transcrite dans un document écrit. Car si le système juridique castillan laissait une grande place à l'oral, la mise par écrit et la formalisation concrète d'un document légal était centrale à la validité d'une procédure. L'importance de l'écrit est visible à travers la pratique de ratification des témoignages. Une fois le témoignage enregistré, sa transcription devait être relue au témoin qui devait ensuite déclarer si elle était conforme à ses déclarations. Un témoignage non ratifié n'était pas recevable. Il s'agit d'une différence de taille avec le système préhispanique car le document écrit, conservé dans les archives de l'institution, permet d'inscrire et de fixer la procédure, les déclarations et les informations récoltées ainsi que son verdict dans le temps long.

Dans une certaine mesure, la figure du *letrado*, centrale dans le système castillan, constitue également une certaine nouveauté. Car si dans le système préhispanique, les seigneurs avaient recours à des intermédiaires pour rendre la justice et mener les procédures, il ne s'agissait pas réellement de professionnels dont l'activité principale était juridique. Cette différence explique aussi pourquoi, malgré les tentatives de professionnalisation de intermédiaires légaux, les élites andines arrivaient avec leurs propres assistants (interprètes, *apoderados*...), tout comme elles choisissaient leurs propres témoins. Il s'agissait souvent d'individus de leur entourage familial ou appartenant au même *ayllu* et qui avaient des intérêts concrets dans les procédures. Il arrivait également que des *caciques* ou *principales* choisissent de s'en remettre à d'autres seigneurs andins. Par exemple, don Francisco Mendoza demande l'aide du *cacique* de la *pachaca* de laquelle il dépend, Don Sebastián Ninalíngon, pour lutter face aux prétentions de don Miguel Ramos sur les *mitimaes* de Xultin qu'il administrait<sup>221</sup>. Ce dernier commence par signer une lettre pour soutenir don Francisco, puis il vient représenter directement ce dernier devant le tribunal du *corregidor* de Cajamarca. Ces fonctions de représentation ont aussi été progressivement confiées aux curés en charge de paroisses indigènes, ce qui indique une reformulation des pratiques sociales liées aux activités judiciaires et administratives des populations andines<sup>222</sup>.

## 2.2. Coutumes andines et droit des Indes

Plus que les procédures en elles-mêmes, ce sont les autres aspects de la culture juridique hispanique qui constituèrent le plus gros enjeu d'adaptation pour les populations andines, notamment la création de nouvelles lois entraînant la redéfinition des coutumes et des normes sociales préhispaniques.

---

<sup>221</sup> Don Miguel Ramos y otros *caciques de Cajamarca* (1594-1600), AGI,ESCRIBANIA,501<sup>a</sup>.

<sup>222</sup> Nous avons déjà évoqué le cas des *caciques* de Macha qui demandèrent à l'audience de la Plata une aide pécuniaire pour faire reconstruire leur église paroissiale par l'intermédiaire de leur curé en 1677. *Los caciques de Macha solicitando 6000 ps para sus templos* (1677), ABNB,EC1677,29. Mais on trouve également d'autres exemples: *Los indios principales de Collquamarca de Carangas contra el teniente General Bartolomé Gomez* (1673-1674). ABNB,EC1673,9; *Autos seguidos por los hermanos de la cofradía de nuestra señora del Rosario para poder usar los setecientos pesos que tienen juntados* (1674-1675). AAL,Cofradias,LEGXXXIX-A,15

L'introduction du concept de primogéniture propre à la culture juridique et nobiliaire hispanique impacte les pratiques de successions de certains *cacicazgos* des audiences de Lima et La Plata. Dans certains cas, les prétendants tentent néanmoins de négocier la reconnaissance légale de pratiques et coutumes locales, remettant parfois directement en cause les lois chrétiennes. Ces procès témoignent en général d'une certaine tolérance de la part des autorités coloniales. On peut citer à titre d'exemples, les démarches entreprises par don Sebastián Ninalíngon pour obtenir dans un premier temps la reconnaissance de son statut de *principal* puis la confirmation de sa succession au *cacicazgo* de la *pachaca* de Guzmango dans les environs de Cajamarca<sup>223</sup>. Pour faire reconnaître son statut de fils de *cacique*, don Sebastián dut obtenir la validation de coutumes matrimoniales préchrétiennes. En effet, don Sebastián dit être le fils de la première femme du *cacique* don Pedro Angasnapon. Le problème, c'est que cette dernière était morte lorsque don Pedro Angasnapon se convertit au christianisme. Afin de faire valoir ses droits, don Sebastián devait alors persuader les juges que sa mère était plus légitime que l'épouse chrétienne de don Pedro afin d'obtenir le titre d'enfant légitime et d'héritier au *cacicazgo*. Il doit trouver un moyen de dévaloriser le mariage chrétien de son père. Il explique alors :

*« après la mort de ma mère après quatre ou cinq ans ledit mon père se maria avec doña Magdalena Cosachuq sa seconde femme qui était aussi cousine germaine du côté du père de ladite Magdalena et d'autre part sa nièce fille de sa sœur de fait le mariage ne pouvait être valide [...] et les enfants ne pouvaient pas être légitimes ou hériter de quoique ce soit »*<sup>224</sup>.

En revanche il décrit le mariage préhispanique comme suit :

*« Même s'il était coutumier pour les caciques d'avoir de nombreuses concubines ils avaient toujours une femme plus importante que toutes les autres [considérée] comme légitime à qui toutes les autres obéissaient et qu'elles respectaient comme leur maîtresse et comme femme légitime et ma mère fut toujours considérée et tenue comme telle »*<sup>225</sup>.

Cette explication semble avoir convenu au *corregidor* de Trujillo qui décida de valider sa requête, puis le tribunal de l'audience de Lima lui reconnut le statut de *principal*. Ainsi, en évoquant une coutume préhispanique, don Sebastián Ninalíngon obtint non seulement une validation de ses droits en tant que fils de *cacique* mais aussi la reconnaissance comme fils légitime au même titre que les enfants issus du mariage chrétien de son père. La reconnaissance de la noblesse de don Sebastián se fit donc par la

---

<sup>223</sup> *Información don Sebastián Ninalíngon* (1573-1592). AGI,LIMA,128.

<sup>224</sup> « después de muerte de la dicha mi madre de allí a cuatro o cinco años se casó el dicho mi padre con doña Magdalena Cosachuq su segunda mujer siendo su prima hermana por partes del padre de la dicha doña Magdalena e por otra parte su sobrina hija de su hermana por cuya causa no pudo ser valido el matrimonio [...] y los hijos no pudieron ser legítimos y volver de cualquiera herencia ». *Información don Sebastián Ninalíngon* (1573). AGI,LIMA,128, f. 2r.

<sup>225</sup> « que aun que entre los caciques era costumbre tener muchas mancebas siempre tenían una mujer principal sobre todas las demás por su mujer legitima a quien todas las otras obedecían y respectaban como a su señora y como a tal mujer legitima fue siempre habida y tenida la dicha mi madre ». *Información don Sebastián Ninalíngon* (1573). AGI,LIMA,128, f. 2r.

validation de coutumes locales. Cependant, le discours de don Sebastián Ninalíngon fait intervenir de nombreuses références à la culture juridique chrétienne et hispanique. Il reprend par exemple certaines formules légales associées au mariage chrétien pour appuyer la légitimité de la position de sa mère. Il explique par exemple : « les dits mes parents firent vie conjugale conformément aux usages ils nous eurent et nous procréèrent moi et lesdits mes frères comme enfants légitimes »<sup>226</sup>. La très grande majorité des coutumes que les populations andines revendiquent devant les différents tribunaux sont acceptées au cas par cas, à la discrétion des juges et bien sûr parce qu'elles ne contreviennent pas à la moralité chrétienne. Ainsi, l'acceptation des coutumes indigènes en justice est extrêmement contextuelle, conditionnelle et évolutive. Certaines coutumes tolérées peuvent être considérées comme répréhensibles d'un jour à l'autre, notamment en matière de rites et de célébrations collectifs.

L'évolution du statut de certaines coutumes andines, dans un contexte post-conquête, pose la question de leur disparition. Rapidement, les populations andines ont davantage tendance à se référer ouvertement aux lois mises en place après la colonisation espagnole plutôt qu'à des usages préhispaniques<sup>227</sup>. Mais cela ne signifie pas forcément l'abandon total de toute référence à des coutumes préexistant à l'arrivée des Espagnols. Le poids et l'argument de la coutume « indigène » restent importants tout au long de la période, malgré leur reformulation. L'intégration des coutumes indigènes dans le système juridique et judiciaire colonial impliquant leur sujétion aux principes de moralité chrétienne elles furent radicalement transformées. Le rôle des institutions royales ou de l'Église a souvent été étudié pour comprendre l'adaptation et la reformulation des coutumes indigènes dans le système juridique colonial<sup>228</sup>. Cependant, à travers des études de cas précis, plusieurs historiens ont démontré que la reformulation de coutumes andines pouvaient résulter des pratiques des populations indigènes elles-mêmes et des négociations qu'elles menèrent localement avec les différentes administrations coloniales<sup>229</sup>.

---

<sup>226</sup> “los dichos mis padres tuvieron vida maridable conforme su usanza nos hubieron y procrearon a mi e a los dichos mis hermanos por sus hijos legítimos” *Información don Sebastián Ninalíngon* (1573). AGI,LIMA,128, f. 2r. Don Sebastián Ninalíngon semble donc maîtrisait la définition canonique du mariage. Charlotte Castelnau-L'Estoile, *Un catholicisme colonial : Le mariage des Indiens et des esclaves au Brésil*, Presses Universitaires de France, Paris, 2019.

<sup>227</sup> Un phénomène déjà étudié par Tamar Herzog, *op. cit.*, 2013b.

<sup>228</sup> Pour deux exemples récents voir : Tamar Herzog, « Colonial Law and “Native customs”. Indigenous Land Rights in Colonial Spanish America. », *The Americas*, 69, 3 (2013), p. 303-321 ; Karen Graubart, « “Ynuvaciones malas e rreprovadas”. Seeking Justice in Early Colonial Pueblos de Indios. », *Justice in a New world. Negotiating legal intelligibility in British, Iberian and Indigenous America.*, New York, Owensby Brian P. et Ross Richard J., 2018, p. ebook. Ce phénomène n'est pas spécifique aux Andes, ni même aux colonies espagnoles. Voir à ce sujet : Charlotte Castelnau-L'Estoile, *Un catholicisme colonial : Le mariage des Indiens et des esclaves au Brésil*, Presses Universitaires de France., Paris, 2019.

<sup>229</sup> Voir entre autres : José C. de la Puente Luna, « That which Belongs to All: Khipus, Community, and Indigenous Legal Activism in the Early Colonial Andes. », *The Americas*, 72, 1 (2015), p. 19-54 ; José C. de la Puente Luna et Renzo Honores, « Guardianes de la real justicia: alcaldes de indios, costumbre y justicia local en Huarochiri colonial. », *Historica*, XL, 2 (2016), p. 11-47 ; María Marsilli, « “I heard it through the grapevine: Analysis of an anti-secularization initiative in the sixteenth-century Arequipan countryside, 1584-1600” », *The Americas*, 61, 4 (2005), p. 647-672.

Plus qu'une disparition des coutumes indigènes, on assiste à leur reformulation dans la culture juridique coloniale. Ce phénomène reflète le statut paradoxal qui leur est donné par les institutions espagnoles. D'une part, la couronne encourage à respecter celles qui ne contreviennent pas au christianisme et aux « bonnes mœurs », d'autre part les coutumes indigènes sont constamment associées à une époque préchrétienne révolue. Pour être recevable en justice et persuader les juges, la pratique invoquée par les populations andines devait nécessairement être adaptée au langage juridique castillan pour éviter d'être renvoyée à l'époque révolue du paganisme et des Incas.

### 3. Les usages des élites indigènes andines

Le système juridique colonial laissait une place à l'accommodation, bien qu'elle soit limitée. Dans ce contexte, les élites seigneuriales andines purent développer des usages spécifiques des procédures en justice. Les *caciques* et *principales* apparaissent alors comme des acteurs centraux de l'adaptation et la reformulation progressive des pratiques juridiques et des coutumes indigènes, et donc de la construction d'une culture juridique coloniale et andine.

#### 3.1. Démarches collectives et démarches individuelles : une frontière floue

Les *caciques* et *principales* pouvaient être amenés à utiliser les démarches en justice dans un but personnel ou pour défendre les intérêts des groupes qu'ils administraient. Les démarches collectives abordent des sujets de plus en plus variés et de plus en plus précis, au fur et à mesure de la période étudiée. Cela traduit un recours plus systématique aux juridictions majoritairement représentées dans notre corpus, c'est à dire les tribunaux d'audience, mais aussi les tribunaux ordinaires ecclésiastiques.

La dénonciation d'abus de la part des autorités coloniales est de loin la première raison qui motive les démarches de notre corpus. Néanmoins, les motifs qui justifient la colère des populations andines évoluent au cours de la période. Par exemple, entre les années 1600 et 1630, les dénonciations des curés tournent souvent autour de leur incapacité à remplir leurs devoirs de catéchisme en raison de leur absence de maîtrise des langues indigènes<sup>230</sup>. En revanche, au XVIII<sup>e</sup> siècle, les curés sont plus souvent attaqués pour le non-respect des tarifs fixés par les *aranceles*\* ou les abus de *ricochicos*\*(cadeaux en nature voire en argent que les paroissiens adressent aux curés lors de fêtes)<sup>231</sup>. On trouve aussi, de manière très

---

<sup>230</sup> Voir :John Charles, *op. cit.*, 2010b. Plusieurs documents abordent le problème dans notre corpus : *Capítulos seguidos por don Fernando Anicama gobernador del pueblo de Anan contra el bachiller Francisco Pacho de Herrera* (1630). AAL, Capítulos, LEGVI, 5; *Capítulos seguidos por don Domingo Luna y don Cristóbal Armico contra el bachiller Pedro del Campo* (1630-1633). AAL, Capítulos, LEGVI, 6.

<sup>231</sup> *Denuncia de Salvador Fernández, principal contra su cura don Dionisio Arrazbal* (1757-1758). ABNB, EC1758, 117; *Memorial de los indios caciques gobernadores de las doctrinas de la provincia de Lucanas* (1726-1730). AGI, LIMA, 439; *Los indios de Callapa contra el cura Diego de la Cuba* (1730). AES, AA, C7, LEG13, N.2668; *Caciques de Condocondo sobre varios capítulos contra su cura* (1732). ABNB, EC1732, 48; *Autos seguidos por Pascual tocto alcalde ordinario y otros contra Bernardo Yunta* (1735). AGN, Audiencia Real, Causas Civiles, 77.622.28; *Los indios de la doctrina de Capachica pidiendo la restitución de su cura* (1741-1743). ABNB, EC1743, 36; *Pueblo de Ambar* (1743). AAC, Pleito, LL3, 60; *Juan Mamani y otros contra el cura Vasco Cangas* (1749). ABNB, EC1749, 82; *Querrela de los indios del pueblo de Moho contra su cura* (1752). ABNB, EC1752, 24; *José Guaracaya por los indios de Condocondo* (1756). ABNB, EC1756, 41; *Expediente seguido por el cacique don Clemente Escobar* (1771-1777). ABNB, EC1777, 32.

ponctuelle et exclusivement circonscrite au contexte des extirpations d'idolâtries, des dénonciations de *caciques* ou *principales* accusés de « mauvaises coutumes »<sup>232</sup>. Une autre grande partie des démarches collectives constituant notre corpus est motivée par la protection des possessions foncières d'un groupe. La question des terres est bien sûr centrale et a déjà été largement étudiée par d'autres historiens. Mais on voit progressivement apparaître d'autres formes de possessions présentées comme collectives, notamment à travers les procès ou démarches judiciaires concernant les biens de confrérie ou de fabriques des églises<sup>233</sup>.

Les requêtes purement personnelles des *caciques* et *principales* évoluent de manière moins nette que les collectives. Elles s'inscrivent en très grande majorité dans des démarches juridiques de reconnaissance de noblesse, ou de mérites visant à l'obtention de nouveaux privilèges. Le contenu précis de ces requêtes est donc très contextuel et individuel. On trouve néanmoins quelques évolutions notables, au premier rang desquelles la multiplication des démarches pour obtenir la succession à un *cacicazgo* à partir des années 1610-1620 et tout au long du XVIIe siècle puis, pour la simple reconnaissance d'ascendance noble au tournant du XVIIIe. Souvent ces démarches visent simplement à « confirmer » un titre ou obtenir une preuve écrite de la nomination à un office. Il s'agit d'exemples illustrant l'accoutumance de la noblesse andine à la culture juridique hispanique, puisque les requérants reprennent dans leur défense les principaux codes de la *limpieza de sangre* hispanique et plus généralement des valeurs de l'*hidalguía*<sup>234</sup>. Mais elles témoignent également de l'appétence progressive des *caciques* et *principales* pour la preuve écrite et leur compréhension de l'utilité des archives de la bureaucratie coloniale<sup>235</sup>.

À partir du XVIIe siècle, on trouve de plus en plus d'élites andines se plaignant de traitements dégradants ou inappropriés de la part de curés, qui font injure à leur statut social et mettent en péril leur légitimité. Par exemple, en 1615, don Lorenzo Thomas Quispe *cacique principal* des indigènes Andajes du village de Cochamarca reproche entre autres choses à son curé devant le tribunal ordinaire de l'archevêché de Lima d'insulter et de violenter les villageois travaillant au service de l'église. Il explique :

« Il frappe très régulièrement les indiens et indiennes qui travaillent pour la fabrique de l'église de Cochamarca les appelant chiens et leur adressant d'autres paroles injurieuses et même à

---

<sup>232</sup> Voir par exemples : *Causa criminal de Hechiro seguida contra don Juan caxa Atoc, curaca de Ullucmayo* (1617), AAL,hechicerias,LEGI,5 ; ou *Causa criminal contra el maestro de campo don leandro Poma Chagua gobernador de cinco repartimientos por fautor de hechiceros* (1666), AAL, hechicerias,LEGV,1.

<sup>233</sup> Voir par exemples : *Autos seguidos por Bernardo de Acuna en nombre de los principales de Huarochirí para poder fundar una cofradía* (1663), AAL,Cofradias,LEG LVIII,16 ; *Expediente seguido por don Pedro Enriquez principal della acerca de las limosnas que deben pagar los indios forasteros que mueren en el pueblo* (1629-1630), AAL,Papeles importantes,LEGXXVII,2.

<sup>234</sup> Voir notamment les travail sur les *informaciones* des *caciques* de Charcas de Carolina Jurado, *op. cit.*, 2014b.

<sup>235</sup> Ils s'approprient progressivement les comportements décrits par Robert Folger. Robert Folger, *op. cit.*, 2011b.



*l'encontre de don Felipe Chagua Guaraz parce qu'il n'était pas allé à sa maison lui baiser les mains [...] il lui donna des gifles »<sup>236</sup>.*

Dans sa plainte, don Thomas Quispe insiste sur le fait que le curé se soit permis de frapper un *principal* sans raison valable pour accentuer le caractère outrancier et indigne de son comportement. Parfois, l'insulte dont les individus se disent victimes est moins physique. En 1696, le *cacique principal* don Jerónimo de la Cruz porte plainte au nom de la confrérie de la Purísima Concepción contre le curé du *pueblo* de Marca. Ce dernier demande à la confrérie de payer des aumônes exorbitantes, en a accaparé la gestion et les biens et en a écarté les *mayordomos* et autres élus<sup>237</sup>. Le curé aurait justifié la mise sous tutelle de la confrérie en déclarant que les villageois étaient incapables de s'en occuper, ce que le *cacique* présente dans sa plainte comme une grave insulte. Ce type d'accusation formulée par des *caciques* et *principales* contre leurs curés traduit des conflits d'autorité au sein des villages. Don Manuel de Orellana, *cacique* de Nacoreque dans la paroisse de Sandía, accusa le curé Fernando de Pimentel d'avoir tenté de l'assassiner chez lui parce qu'il aurait refusé de lui procurer des villageois pour son service personnel<sup>238</sup>. Au cours du procès, le témoignage d'un franciscain d'une paroisse voisine éclaire les causes réelles du conflit entre les deux hommes<sup>239</sup>. Fernando Pimentel estimait que le *cacique* empêchait le bon déroulement des activités pastorales en assignant trop de villageois au service des mines ou d'*haciendas* et en organisant des réunions de *cabildos* dans sa maison tous les dimanches. De son côté, don Manuel de Orellana ne semblait pas s'accommoder de l'autorité que le curé entendait exercer sur l'organisation de la vie des paroissiens. Il chercha par tous les moyens à conserver la main sur l'administration du village en contre-carrant l'autorité du curé. Ce dernier avait déjà tenté de se débarrasser du *cacique* en essayant de le faire excommunier. Il ne nous reste malheureusement pas la trace de cette démarche, mais elle ne semble pas avoir abouti. Le *cacique* répliqua en portant plainte pour une agression visiblement fictive, puisqu'il refusa systématiquement d'en apporter une preuve concrète ou de faire constater ses blessures. De fait, le différend opposant les deux hommes relève d'avantage du conflit d'autorité que de la réelle infraction. Ce genre de conflits n'est pas rare dans notre corpus, même s'ils prennent rarement de telles proportions.

Lorsque l'on analyse les procédures juridiques et judiciaires impliquant des élites seigneuriales andines, on repère rapidement une division assez simple entre des démarches relevant de la protection

---

<sup>236</sup> "Aporrea muy de ordinario a los indios e indias que trabajan por la obra de la iglesia de Cochamarca llamándoles de perros y diciéndoles otras palabras injuriosas y aun a don Felipe Chagua Guaraz porque no iba a besar las manos a su casa [...] le dio bofetadas". *Capítulos seguidos por don Gregorio Ortiz de Mena procurador general y don Lorenzo Tomas Quispe cacique principal contra el padre Gregorio Guerrero de Luna* (1615), AAL, Capítulos, LEGII, 11, f. 3v.

<sup>237</sup> *Autos seguidos por don Jerónimo de la Cruz en nombre de la cofradía de la purísima concepción contra su cura* (1696), AAL, Cofradías, LEG LXIII, 33.

<sup>238</sup> "lo injurió atroz y gravemente de palabra y lo que es más tomando un cuchillo que estaba sobre la mesa intento extinguirlo que sin duda lo hubiese efectuado a no haber mi parte garrándole la mano". *Querella de Manuel de Orellana cacique y gobernador de Nacoregui contra Fernando Pimentel* (1785-1789), AAC, Pleitos, LXIII, 1, 3.

<sup>239</sup> *Querella de Manuel de Orellana cacique y gobernador de Nacoregui contra Fernando Pimentel* (1785-1789), AAC, Pleitos, LXIII, 1, 3, f. 6r.

d'intérêts privés et d'autres impliquant la défense d'une communauté de biens ou d'intérêts, liées aux fonctions politiques et sociales des *caciques* et *principales* dans les groupes indigènes. La distinction entre démarches privées et collectives n'est pas seulement une invention des historiens. Le travail de José Carlos de la Puente Luna sur les activités judiciaires des indigènes de la vallée de Jauja, a démontré que la distinction existait dans l'esprit des populations andines elles-mêmes. Différents *ayllus* de la vallée de Jauja gardaient la mémoire des procédures financées par les biens collectifs sur des *quipus* et distinguaient celles impliquant les intérêts du groupe et celles au seul bénéfice de leurs *caciques*<sup>240</sup>. De plus, l'usage collectif de la justice par les populations andines traduit l'adaptation d'un certain nombre de coutumes et pratiques sociales préhispaniques. Les *curacas* andins avaient pour rôle d'assurer la conservation, la gestion et le développement des *sapci*\*, c'est à dire un ensemble de donations et de ressources partagées par les différents membres du groupe<sup>241</sup>. Même si la colonisation remet le statut de ces possessions collectives en question, elle n'éradiqua pas totalement les liens de réciprocité de service et les solidarités qui unissaient les groupes socio-politiques andins ni même le rôle essentiel qu'y jouaient les élites seigneuriales<sup>242</sup>. La représentation d'intérêts collectifs par les *caciques* et *principales* devant les différentes juridictions tout au long de la période coloniale constitue une forme de reformulation de ces liens de réciprocité hérités de la période préhispanique<sup>243</sup>.

Dans les documents du XVI<sup>e</sup> siècle, il est courant que les démarches mélangent requêtes collectives et privées. Par exemple, en 1561, le *cacique principal* don Francisco Cusichaca, dans la démarche d'*información de oficio y partes* qu'il présente devant l'audience de Lima au nom de différents *caciques* et des tributaires du *repartimiento* de Hatun Jauja, demande tout autant la révision des tributs et des contributions du groupe dans le cadre de la *mita* ou la reconnaissance de la possession des *tambos* par les habitants du *repartimiento*, que l'exemption de tribut pour lui et ses descendants ou encore une meilleure place dans la procession du Corpus Christi destinée à le mettre en valeur<sup>244</sup>. Ce type de pétitions ou de plaintes mixtes se retrouve encore dans certains documents de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>245</sup>. Dans ces démarches l'absence de délimitation précise entre collectif et privé ne traduit pas nécessairement une volonté de manipulation des biens collectifs par les requérants, mais plutôt des pratiques juridiques spécifiques, s'appuyant sur des structures sociales et économiques héritées des *sapci*. Pour l'implication toujours importante des *caciques* et *principales* dans ces procédures

---

<sup>240</sup> José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2015b.

<sup>241</sup> José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2015b ; Jan Szemin'ski, *op. cit.*, 2015 ; John Murra, *op. cit.*, 1980.

<sup>242</sup> C'est la conclusion à laquelle arrive José de la Puente Luna. Il explique néanmoins que cela n'empêche pas différentes recompositions des relations et hiérarchies sociales à l'intérieur des Sapci que nous pouvons également constater dans nos documents et qu'il nous faudra analyser plus en détails. José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2015b.

<sup>243</sup> José C. de la Puente Luna et Renzo Honores, *op. cit.*, 2016.

<sup>244</sup> *Información de Francisco Cusichaca* (1561), AGI, LIMA, 205 N.7.

<sup>245</sup> Entre 1665 et 1667, deux caciques des populations Angaraes cherchèrent à faire reconnaître la participation de leur repartimiento à la découverte des mines de Huancavelica pour obtenir une révision des quotas de la mita, mais aussi bénéficier d'une compensation pécuniaire personnelle. Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del Rey Don Carlos II, (1590-1660), Título 19, Libro 4.

collectives indique qu'il est nécessaire de nuancer la chronologie de la distanciation entre la légitimité sociale des *caciques* et *principales* et les intérêts collectifs des groupes auxquels ils appartenaient<sup>246</sup>. Même s'il est vrai qu'ils doivent de plus en plus partager l'espace juridique et les fonctions de représentation et d'administration des intérêts collectifs, les *caciques* et *principales* en restent des acteurs essentiels. José Carlos de la Puente, ce phénomène s'explique par la conservation des hiérarchies sociales andines et la capacité des *caciques* à s'affirmer comme des « bienfaiteurs légaux » pour les groupes qu'ils administraient<sup>247</sup>.

Le contexte collectif derrière certaines démarches légales de *caciques* ou *principales* peut expliquer le mélange entre requêtes individuelles et collectives dans les procédures, encore au XVIIIe siècle, même si le phénomène devient beaucoup plus rare<sup>248</sup>. La participation des groupes indigènes au financement des démarches permet aussi d'expliquer pourquoi certains *caciques* continuèrent à défendre les intérêts des populations de leur *cacicazgo* alors qu'ils possédaient d'autres formes de légitimité plus lucratives dans la société coloniale. C'est le cas de don Josef Choqueguanca qui utilise ses différents réseaux, notamment sa proximité avec le *procurador* don Vicente Mora Chimo, pour faire entendre les plaintes des indigènes de Asangaro contre leur *corregidor* ou contre différents *hacenderos*<sup>249</sup>. Don Josef Choqueguanca est pourtant régulièrement cité dans l'historiographie comme un exemple de *cacique* « métisse » du XVIIIe siècle dans la région de Cuzco<sup>250</sup>. Il possède en effet différentes exploitations foncières et de bétail et exerce un office militaire en tant que Sergent Major dans une des milices indigènes de Cuzco. La plainte qu'il porte pour les indigènes d'Asangaro contre leur *corregidor* interroge d'autant plus que ce dernier faisait pourtant partie des témoins mobilisés par le *cacique* dans son *información de oficio y partes* une dizaine d'années plus tôt<sup>251</sup>. Si don Josef a bien le profil des élites indigènes urbaines qui développent de nouvelles formes de légitimité sociale en exerçant différents offices ou en s'appropriant les pratiques de la noblesse hispanique, il n'en reste pas moins un seigneur andin toujours investi dans des formes de litiges collectifs.

L'exemple Joseph Choqueguanca illustre la longévité des procédures collectives et du rôle des élites héréditaires andines dans leur représentation, mais il rend compte aussi d'une distinction de plus en plus nette entre intérêts privés et intérêts collectifs. En effet, s'il est toujours possible de rattacher l'activité judiciaire d'un certain nombre des acteurs de notre corpus à des démarches collectives, il est de plus en plus rare de trouver des démarches superposant intérêts privés et intérêts des groupes à partir de la fin du XVIe siècle. Les procédures et les usages semblent donc se préciser et la frontière entre

---

<sup>247</sup> « legal benefactors ». José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2015b, p. 21.

<sup>248</sup> Voir par exemple les démarches du cacique d'Acobamba Salvador Nochay Puma. El común de los indios del pueblo de todos los santos de Acobamba en Angaraes (1755-1757), AGI,LIMA,446 (14).

<sup>249</sup> Josef Choqueguanca sobre que Matías Ponce salga de la estancia de Oca (1704), ABNB,EC1704,17; Memorial de don Vicente Morachimo pour don Josef Choqueguanca (1728-1729), AGI,LIMA,439.

<sup>250</sup> Scarlett O'Phelan Godoy, *op. cit.*, 2013 ; David T. Garrett, *op. cit.*, 2005b.

<sup>251</sup> Información de Josef Choqueguanca (1717-1728), AGI,LIMA,443.

collectif et privé se fixer progressivement. Un autre signe indiquant la distinction entre biens collectifs et intérêts privés des *caciques* est la multiplication des démarches des populations andines dénonçant l'accaparement de possessions communes par les *caciques* au nom de pratiques anciennes<sup>252</sup>. Les *caciques* ne sont pas les seuls à présenter des démarches collectives. Parfois des *principales* ou des *segundas personas* endossent aussi le rôle de représentants légaux des groupes andins. Notre travail s'intéressant aux *caciques* et *principales*, nous n'avons pas dans notre corpus de démarches présentées uniquement par des autorités municipales, mais elles existent bien dans les archives du XVIIIe siècle. Elles restent cependant relativement peu nombreuses et ne supplantent pas celles menées par des *caciques* ou *principales*, comme c'eut pu être le cas dans les territoires mésoaméricains<sup>253</sup>.

### 3.2. D'une juridiction à l'autre

Les *principales* et *caciques* avaient un goût prononcé pour les procédures relevant de la juridiction royale, notamment celles des tribunaux d'audience. Bien que la domination de cette juridiction dans nos sources soit en partie due aux centres d'archives consultés, il n'en reste pas moins que de nombreux *caciques* et *principales* pouvaient parcourir des centaines de kilomètres pour se présenter devant les tribunaux d'audience en première instance. Il n'est pas rare de trouver des *caciques* ou *principales* dont les *pueblos* de résidence se trouvaient entre 100 et 250 km des sièges des audiences royales devant lesquelles ils se présentaient<sup>254</sup>. Mais on en trouve également qui parcouraient des distances de 500 à plus de 1000km<sup>255</sup>, sans compter les quelques cas de *caciques* ou *principales* ayant voyagé jusqu'en Espagne pour porter leurs requêtes devant le Conseil des Indes<sup>256</sup>. On peut d'ailleurs noter un phénomène similaire lorsque l'on se tourne vers les démarches réalisées devant des juridictions

---

<sup>252</sup> Voir par exemples *Causa de cuentas que sigue Diego de Figueroa con Bartolomé Tupa Hallicalla* (1674). AAC, Visitas, XXXII, 3, 46; *Autos seguidos por don Hilario Chuquillacsca* (1715-1717). AAL, Cofradia, LEG LXIII-A, 7; *Los indios de Caquiri contra su gobernador Francisco Sirpa sobre varios capítulos pidiendo se le suspenda* (1709-1719). ABNB, EC1719, 23; *Autos seguidos por los indios del pueblo de Italaque y Larecaja* (1744-1745). ABNB, EC1755, 56; *Autos seguidos por los indios de la provincia de paria contra el gobernador Pedro Guarachi* (1754). ABNB, EC1754, 40; *Querrela interpuesta por los indios originarios del pueblo de Salinas* (1754-1755). ABNB, EC1755, 17.

<sup>253</sup> Brian P. Owensby, *op. cit.*, 2011b; Woodrow W. Borah, *op. cit.*, 1983; Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Siglo Veintiuno., México, 1964.

<sup>254</sup> Nous ne prenons pas en compte ici ceux dont nous savons qu'ils avaient une résidence dans les villes de Lima ou La Plata (Charcas). Pour quelques exemples : AGI, JUSTICIA, 413, N.1; AGI, LIMA, 205, N.16; AGI, LIMA, 205, N.7; AGI, LIMA, 121; AGI, LIMA, 128; AGNA, Padrones Potosí 1612-1619, sala XIII, 18.7.2; ABNB, EC1629, 10; AGN, Fondo Campesinado, 7.93; AGI, LIMA, 307 (1); AGI, LIMA, 446 (14) ou encore AGN, GO-BI 5- 145.190.

<sup>255</sup> Voir notamment les indiens de San Lucas de Colán qui font le voyage jusqu'à Lima : AGI, LIMA, 441 (19); ou un cacique de la province de Chuicuito qui se déplace devant le tribunal de l'audience de la Plata (Charcas), AGI, CHARCAS, 25, R.9, N.62.

<sup>256</sup> Dans notre corpus : *Información oficio Felipe Paucar* (1560-1563). AGI, LIMA, 205, N.16; *Información Francisco de Heriza* (1669). AGI, LIMA, 259, N.10; *Información de don Melchor Carlos Ynga* (1602-1607). AGI, LIMA, 472; *Información de don Juan Melchor Carlos Inga* (1612). Juan Melchor Carlos Inga; et les *memoriales* présentés par don Vicente Morachimo dans les années 1720-1730. AGI, LIMA, 438 et AGI, LIMA, 439. Pour une étude plus complète des élites andines qui obtinrent l'autorisation de voyager en Espagne : José C. de la Puente Luna, *Andean Cosmopolitans. Seeking Justice and Reward at the Spanish Royal Court*, University of Texas Press., Austin, 2018.

ecclésiastiques<sup>257</sup>. L'ampleur des distances parcourues n'évolue pas réellement dans le temps. On remarque cependant que les distances parcourues par les élites indigènes sont plus importantes dans l'audience de La Plata, ce qui s'explique aisément par l'étendue de ses territoires. Ainsi, on ne peut s'empêcher de noter l'extrême mobilité géographique des *caciques* et *principales* de notre corpus.

Cette mobilité peut parfois s'expliquer par les réseaux sociaux des *caciques* ou leurs possessions foncières. Par exemple, on sait que le *cacique* Francisco de Aymozo dont la *cabecera* était située dans le village de Yotola, possédait également une maison à la Plata, ce qui explique sa facilité à avoir recours au tribunal de l'audience<sup>258</sup>. Le *cacique* Bartolomé Tupa Hallicalla est un cas encore plus complexe. On sait qu'il possédait une maison à Cuzco et était actif dans certaines confréries de la ville<sup>259</sup>. Ce n'est pas surprenant dans la mesure où don Bartolomé s'était marié à une descendante d'un des lignages inca de la ville<sup>260</sup>. Il possédait également une demeure dans le *pueblo* d'Asillo dont il était *cacique*, situé à un peu plus de 250km<sup>261</sup>. Il avait la capacité de se déplacer jusqu'à Lima pour faire valoir ses droits devant le tribunal de l'audience<sup>262</sup>, mais également devant celui de la Plata pour se défendre lors d'un procès en 1675<sup>263</sup>. Si son passage à Lima semble ponctuel, don Bartolomé s'est rendu plusieurs fois à la Plata pour faire réaliser différentes démarches, notamment un acte de fondation de chapellenie<sup>264</sup>. Ces quelques exemples mettent en lumière des pratiques spatiales litigieuses qui remettent en question les frontières juridictionnelles coloniales. De plus, les distances parcourues par certains *caciques* ou *principales* renforcent l'idée de réseaux d'entre-aide ou de financement collectif derrière les démarches<sup>265</sup>. Elles impliquent aussi que les juridictions des audiences et diocèses jouaient un rôle particulier dans leur compréhension de la justice. Le droit indien autorisait les *caciques* et *principales* à recourir et bénéficier de la protection de ces différentes juridictions en première instance. Il semble qu'ils se soient non seulement saisis très vite de ces opportunités, mais aussi qu'ils considéraient comme un droit essentiel de pouvoir le faire. La représentation devant ces deux juridictions, malgré tous les moyens que cela impliquait est liée à des questions de reconnaissance sociale pour certains *caciques* et *principales*.

---

<sup>257</sup> Voir par exemple : *Capítulos seguidos por don Gregorio Ortiz de Mena procurador general y don Lorenzo Tomas Quispe cacique principal contra el padre Gregorio Guerrero* (1615), AAL, Capítulos, LEGII, 11; *Capítulos seguidos por don Domingo Luna y don Cristóbal Armico caciques principales de los Chaupiguanrangos contra el bachiller Pedro del Campo* (1630-1633), AAL, Capítulos, LEGVI, 6; *Causa criminal seguida por el protector de los naturales contra el bachiller Sebastián Ponce de León* (1641-1648), AAL, capítulos, LEGX, 10; *Apelación hecha por el curaca don Tomas Pantaleón acusado de hechicero* (1655), AAL, Hechicerías, LEGIII, 7; *Visita de Potosí, Tinquipaya y Oruro* (1680-1697), AES, AA50, C2, LEG8.

<sup>258</sup> *Información de Francisco de Aymozo* (1587-1593). AGI, CHARCAS, 79, N.22.

<sup>259</sup> *Memorial Maestro de Campo Bartolomé Tupa Hallicalla* (1647-1672), AGI, LIMA, 171 (3).

<sup>260</sup> *Memorial Maestro de Campo Bartolomé Tupa Hallicalla* (1647-1672), AGI, LIMA, 171 (3).

<sup>261</sup> *Causa de cuentas que sigue Diego de Figueroa con Bartolomé Tupa Hallicalla* (1674), AAC, Visitas, XXXII, 3, 46.

<sup>262</sup> *Memorial Maestro de Campo Bartolomé Tupa Hallicalla* (1647-1672), AGI, LIMA, 171 (3).

<sup>263</sup> *El Fiscal contra Bartolomé Tupa Hallicalla* (1675), ABNB, EC1675, 22.

<sup>264</sup> *Fundación de capellanía que hace don Bartolomé Tupa Hallicalla* (1677), ABNB, EP264, f. 37v-39v.

<sup>265</sup> José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2015b.

Notre corpus illustre également la capacité des élites seigneuriales andines, notamment à partir du XVIIe siècle, à exploiter différentes juridictions et jouer de leurs potentielles rivalités. Cela implique que dans certains cas, le choix d'un tribunal avait été mûrement réfléchi. La notion de « choix » est discutable et mérite tout d'abord une explication, dans la mesure où un certain nombre de contraintes pouvaient expliquer le passage devant une institution plutôt qu'une autre. Un premier facteur extérieur peut expliquer l'évolution des juridictions et institutions représentées dans notre corpus : la temporalité de leur implantation dans les territoires andins. Bien que la mise en place des institutions judiciaires ait été décidée dès les premiers temps de la conquête, dans la pratique, les institutions furent créées au long du XVIe siècle. Par exemple, l'audience de Cuzco n'ayant été créée qu'en 1787, les documents réalisés par les *caciques* de la région avant cette date étaient le plus souvent traités par des *corregidores* ou les tribunaux ordinaires ecclésiastiques; les quelques *caciques* préférant se présenter devant un tribunal d'audience allaient plutôt devant celui de La Plata, même si certains firent aussi le voyage à Lima<sup>266</sup>.

Une autre contrainte détermine aussi le choix des institutions : leur répartition géographique. Ainsi, certains *caciques* de notre corpus, habitant des villages relativement éloignés, n'avaient pas toujours le temps ou les ressources nécessaires pour se rendre devant les tribunaux des audiences royales ou des évêchés. Certains devaient se tourner vers des institutions plus locales comme les vicaires ou des *alcaldes* ou encore attendre qu'un *corregidor* ou un visiteur se présente à proximité de leur village de résidence. Ce fut le cas de Sebastián Ninalíngon qui alla à la rencontre du *corregidor* de Trujillo lors de sa visite des mines de Chilete pour faire réaliser sa première *información de oficio y partes* en 1573<sup>267</sup>. Diego Soto, *principal* habitant le village de Nuestra señora de Belen, profite également d'une visite administrative pour faire valoir ses droits au *cacicazgo* en 1592<sup>268</sup>. Le phénomène se produit également dans le cadre de visites ecclésiastiques. Par exemple, les indigènes de Corquamarca profitent de la venue du visiteur mandaté par l'archevêque de la Plata pour porter plainte contre leur curé<sup>269</sup>. Ce type de démarches reste très rare dans notre corpus à cause d'un dernier biais, purement méthodologique. Pour mener à bien ce travail nous avons dû sélectionner des centres d'archives susceptibles de contenir le plus de documents possibles. Nous nous sommes donc concentrée sur les archives de Séville gardant les documents arrivés devant le conseil des Indes, mais aussi celles de Sucre, Lima et Cuzco. Si les archives de ces trois villes conservent des documents issus d'institutions variées, les documents produits sur place restent largement majoritaires et elles conservent naturellement très peu de documentation plus locale, produites par les *corregimientos*, les *cabildos* ou les ordres religieux au sein des institutions de villages

---

<sup>266</sup> Voir par exemples les démarches réalisées par des *caciques* ou *principales* de la région de Cuzco devant l'audience de Lima : *Información de Josef Choqueguanca* (1718-1727), AGI,LIMA,443; *Méritos de Calixto de San José Tupac Inga* (années 1750), AGI,INDIFERENTE,247,N.94; *Memorial Maestro de Campo Bartolomé Tupa Hallicalla* (1647-1672), AGI,LIMA,171 (3). On trouve néanmoins quelques exceptions, notamment dans le cadre de procédures de justice distributive.

<sup>267</sup> *Información don Sebastián Ninalíngon* (1573), AGI,LIMA,128.

<sup>268</sup> *Pleito entre Diego Soto y Lope de Mendoza sobre el cacicazgo de Tinguipaya* (1592), AGNA,Sala XIII, 18.6.4.

<sup>269</sup> *Autos fulminados contra el doctor Martin de Lenis y Gamboa cura propio del beneficio de Corquamarca* (1680), AES,AA50,C3,leg9 (1a).

par exemple. Cependant, notre corpus prouve que la contrainte géographique n'est pas toujours pertinente pour analyser les démarches des *caciques* et *principales*. Certains avaient réellement la possibilité de choisir une juridiction. Ainsi, s'il nous est impossible de déterminer des statistiques précises avec notre corpus, nous pouvons néanmoins souligner un certain nombre de tendances et d'évolutions.

Tout d'abord, on note une distinction de moins en moins nette entre les requêtes présentées devant des institutions séculières et ecclésiastiques. En effet, les thématiques et problèmes traités par l'une ou l'autre juridiction sont de plus en plus variés à partir de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Par exemple, on trouve de plus en plus de démarches liées aux comportements des curés ou dénonçant des manquements à l'évangélisation, ou encore des démarches touchant aux biens de confréries ou de paroisses initiées devant les *corregidores* ou les tribunaux d'audience<sup>270</sup>. Il est intéressant de noter à ce stade une différence géographique importante. L'audience de La Plata a, semble-t-il, plus volontiers jugé des affaires liées aux mauvais comportements de prêtres, aux manquements à l'évangélisation ou encore à la dispense de sacrements que celle de Lima. Si en théorie, ces différents problèmes relevaient plutôt des juridictions ecclésiastiques, l'existence du patronage de l'Église américaine par le roi d'Espagne rendait cette séparation plus que floue dans la pratique. Les documents de notre corpus semblent indiquer qu'avec le temps et la familiarisation des populations andines à la culture juridique coloniale, les distinctions théoriques entre juridictions séculières et ecclésiastiques se soient atténuées. Mais quelles étaient les motivations et facteurs qui influençaient le choix d'une juridiction plutôt qu'une autre ?

La question des affinités entre un accusé et les personnes chargées de l'instruction du procès sont souvent citées par les requérants comme des facteurs déterminant le choix d'une juridiction plutôt qu'une autre<sup>271</sup>. Une autre motivation est plus directement liée au contenu des récits judiciaires et à la

---

<sup>270</sup> Par exemple *Felipe Choqueticlla contre clérigo Juan Torres y Portugal* (1666)ABNB,EC1666,37; *Juicio criminal contra Juan Francisco Quispe por maltratamientos a su mujer* (1672),ABNB,EC1672,8; *El Fiscal contra Bartolomé Tupa Hallicalla* (1675),ABNB,EC1675,22; *Andrés Cayocopa, gobernador de Aullagas paria, sobre que los indios Tuctapari Porco paguen su sínodo en aquella provincia* (1682),ABNB,1682,13; *Caciques de Condocondo sobre varios capítulos* (1732),ABNB,EC1732,48; *Causa seguida por el licenciado Baltasar de Rivadeneyra cura contra los indios principales Domingo Félix y Cristóbal Gonzales por haberle pedido el respeto* (1736), AGN,Audiencia Real, Causas criminales, 6.54<sup>a</sup>; *Querrela de los indios del pueblo de Moho conta su cura* (1752),ABNB,EC1752,24; *Denuncia de Salvador Fernández contra su cura don Dionisio Arrazbal* (1757-1758),ABNB,EC1758,117; *Autos seguidos por doña Juana Uglucama viuda y cacica de los ayllus chachapoyas y yanaconas de santa Ana* (1770),AAR, Corregimientos,Leg52,C.6; *Petición presentada por Polonia Ynquitulpa fiscal para la asistencia a la doctrina cristiana* (1770-1772),AAR,Corregimientos,Leg53, C.12; *Expediente seguido por el cacique don Clemente Escobar contra su cura José Vicente Salazar* (1771-1777)ABNB,EC1777,32; *Denuncia del corregidor de la provincia de Carabaya contra el cura de Puera don Tomas Otaso* (1756-1757),ABNB,EC1757,139; *Autos de información presentados por los mayordomos de la cofradía de nuestra señora de la Limpia concepción* (1679),AAR,Corregimientos,Leg21,C.2; *Los caciques de Capinota en recurso para obtener la conclusión del nuevo templo* (1680-1684),ABNB,EC1689,48; *Juan A Mamani y otros contra el cura Vasco Cangas por numerosos excesos* (1749),ABNB,EC1749,82.

<sup>271</sup> Voir par exemple le cas déjà évoqué de la plainte contre le *teniente de corregidor* Dionisio Corella, présentée devant le tribunal ecclésiastique ordinaire de Cuzco. AAC,Pleito,LXXV,4,69.

nature des procédures elles-mêmes. Certains *caciques* et *principales* préféraient porter un argumentaire plutôt lié à la représentation comme sujet du roi d'Espagne, quand d'autres insistaient davantage sur leurs qualités de sujets chrétiens. Bien que les deux soient étroitement liées, en paraissant devant un représentant du pouvoir royal, les requérants choisissaient de se placer directement sous la protection de la couronne. Ce choix est très clair dans les démarches qui appelaient directement une justice plutôt distributive, au nom du statut et des mérites des requérants en tant que sujets de droit de la couronne. Dans le cas d'une démarche de justice ecclésiastique, le référent n'est plus simplement le roi, mais aussi l'évêque.

Les acteurs des différentes administrations n'avaient pas toujours les mêmes agendas politiques et certains *caciques* ou *principales* jouèrent des tensions entre les officiers de la couronne, les autorités des audiences royales et les diocèses. Entre 1781 et 1783, doña Maria y doña Francisca Liro y Cordoba se rendirent devant différents tribunaux, ecclésiastiques et séculiers, pour faire innocenter leurs maris, *caciques* du village de Tapacari, destitués et emprisonnés pour rébellion<sup>272</sup>. Elles accusent le curé et ses différents abus d'être à l'origine du soulèvement du village et expliquent que leurs maris ont été incapables d'arrêter les villageois injustement maltraités. Comme Matias Quispe, *gobernador* du *pueblo*, avait déjà tenté de porter plainte contre le curé auprès de l'archevêché de la Plata, sans succès, les deux femmes décident de se tourner vers une juridiction royale. Elles se rendent d'abord devant le *corregidor* de Cochabamba et ce dernier renvoie l'affaire au tribunal de l'audience de la Plata. La démarche porte ses fruits puisque le tribunal d'audience décide d'informer les autorités vice-royales de Lima et le vice-roi lui-même ordonne l'ouverture d'un procès par le tribunal ordinaire du diocèse de la Plata. Le *fiscal* conseilla alors à l'archevêque de réouvrir une enquête car certains témoignages lui semblaient mensongers. Il nous manque malheureusement la fin du procès pour savoir si la nouvelle enquête a finalement permis d'innocenter les *caciques*. Cet exemple, outre illustrer la faculté de certaines élites seigneuriales andines à évoluer devant différentes juridictions, éclaire les relations parfois tendues entre les institutions ecclésiastiques et royales. Le choix d'un tribunal plutôt qu'un autre pouvait donc relever d'un choix stratégique des requérants considérant l'une ou l'autre des juridictions comme plus favorables à leurs objectifs. Bien sûr, ces stratégies ne fonctionnaient pas toujours puisqu'elles impliquaient qu'une rivalité réelle existe. Or, dans la majorité des cas, les différentes institutions coopéraient<sup>273</sup>.

Les divisions institutionnelles mais aussi géographiques tacitement opérées dans l'historiographie andine s'effacent face à l'extrême mobilité des *caciques* et *principales* pour régler leurs litiges. En outre, les spécificités des pratiques légales des élites andines mettent en lumière une

---

<sup>272</sup> *Los indios de Tapacari sobre los derechos que se los hacen contribuir los curas* (1781-1783), AES, AA47, C14, LEG30, N.4628.

<sup>273</sup> Tamar Herzog, *op. cit.*, 1995b ; Macarena Cordero Fernandez, *op. cit.*, 2017 ; Judith Francis Zeitlin et Lillian Thomas, *op. cit.*, 1992b ; Woodrow W. Borah, *op. cit.*, 1983 ; Brian P. Owensby, *op. cit.*, 2011b ; Richard Kagan, *op. cit.*, 1981.



appropriation progressive de la culture hispanique, tout autant que la reformulation de certaines normes et pratiques préhispaniques. De fait, au fur et à mesure de l'adaptation des institutions dans les territoires andins, mais aussi de l'appropriation de la culture juridique coloniale par les populations indigènes, les procédures et usages judiciaires et juridiques ont été transformés.

### 3.3. *Les procédures utilisées et leur évolution*

À partir de la seconde moitié du XVIIe siècle, les *caciques* et *principales* utilisèrent des procédures de plus en plus diverses, mais aussi de plus en plus courtes. Ils privilégièrent davantage les preuves écrites au détriment des témoignages. Ces deux phénomènes participent à la simplification des démarches des *caciques* et *principales* andins, ainsi qu'à l'accélération de leur traitement par les administrations coloniales. Au cours du XVIIIe siècle, cette tendance s'accroît et transforme complètement le format de certaines procédures.

Le phénomène est extrêmement visible dans les démarches juridiques de reconnaissance de mérites et noblesse. La procédure de type *información* domine très largement les démarches de *caciques* et *principales* de notre corpus, jusque dans la première moitié du XVIIe siècle. L'*información de méritos* ou de *oficio y partes* s'ouvre toujours sur la présentation d'un récit de mérites par les requérants, préparé en amont puis lu devant le tribunal d'audience ou le *corregidor* en audience publique. Au XVIe siècle, ces récits sont généralement longs ; ils font en moyenne de 3 à 4 feuillets, mais certains pouvaient aller jusqu'à 20 feuillets. Une fois ces étapes enregistrées par le tribunal, on passe à l'audition des témoins. Pour ce faire, chaque requérant fournit un interrogatoire qui reprend peu ou prou le contenu du récit de mérites, eux aussi préparés en amont, généralement détaillés et contenant au minimum une dizaine de questions à cette période<sup>274</sup>. Néanmoins, il ne semble pas y avoir eu de règle explicite sur leur longueur, leur forme ni même leur contenu. Il ne semble pas non plus y avoir eu de normes régulant le nombre ni la qualité des témoins reçus lors de la phase d'*información*. Ainsi certaines procédures ne font intervenir que 4 ou 5 témoins quand d'autres en présentent une vingtaine.

Les procédures d'*informaciones*, au XVIe siècle et dans la première moitié du XVIIe siècle sont donc en général assez longues, s'étalent sur plusieurs semaines voire plusieurs mois et produisent des dossiers conséquents. Cependant, à partir des années 1660-1670, les *relaciones* se raccourcissent et il devient de plus en plus rare d'y trouver la liste exhaustive de tous les services rendus à la couronne. De plus, on commence à voir apparaître des procédures qui proposent des lettres de recommandation pour remplacer le déplacement d'un témoin devant le tribunal. Dans certains dossiers la phase d'audition a

---

<sup>274</sup> On en trouve cependant des beaucoup plus longs au XVIe siècle. Celui fourni par don Geronimo Guacra Paucar en 1560 fait par exemple 30 questions (*Información oficio Felipe Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16 ), celui fourni par Francisco Cusichaca en fait 65 (*Información de Francisco Cusichaca* (1561), AGI,LIMA,205, N.7). Dans le même ordre de grandeur on trouve aussi *Memorial de los Mallku y principales de la provincia de los Charcas* (1575-1582), AGI,CHARCAS,45 (1) ; *Probanza de don Fernando Ayavire Cuysara* (1583-1594), AGI,CHARCAS,45 (4).

même complètement disparu<sup>275</sup>. Cette tendance s'accroît au XVIII<sup>e</sup> siècle, à tel point que les procédures d'*información* s'effacent au profit des simples *memoriales* ou lettres de pétition dans les démarches de reconnaissance de mérites et noblesse des *caciques* et *principales*. Les autorités elles-mêmes ont tendance à utiliser les deux termes indistinctement à cette période. Ensuite, la présentation de témoins est aussi de moins en moins fréquente et est remplacée par davantage de preuves écrites. Les dossiers les plus longs de cette période se caractérisent par une surenchère de documents notariés, juridiques ou légaux copiés et annexés aux récits des différentes parties. Le dossier le plus connu et le plus impressionnant de notre corpus est celui réalisé à la demande de Juan Bustamante Carlos Inca et jugé par le Conseil des Indes en 1748<sup>276</sup>. Ce dossier, visant à faire reconnaître son droit de succession au Marquesado d'Oropesa et son appartenance au lignage de Guayna Capac, contient de nombreuses copies de procédures effectuées par ses ancêtres, un arbre généalogique et différents décrets royaux obtenus par sa famille sur plusieurs centaines de feuillets<sup>277</sup>. Il s'agit bien évidemment d'un dossier d'une ampleur exceptionnelle, mais le recours à la copie de procédures familiales, d'actes notariés ou de décrets royaux est une pratique relativement commune dans les procédures du XVIII<sup>e</sup> siècle.

D'une manière générale, les dossiers jugés sur simples *memoriales* ou même lettre de pétition se multiplient à partir des années 1670<sup>278</sup>. Les récits déposés par les plaignants sont également de plus en plus succincts et se limitent régulièrement à 1 ou 2 pages. Les procédures pénales restent relativement à l'écart de ce phénomène et aboutissent encore la plupart du temps à de longs procès comprenant les dépositions des plaignants, des témoignages puis la défense des accusés. Il existe cependant des exceptions. En 1758, don Salvador Fernando *cacique principal* du *pueblo* Choquecota adresse un *memorial* à l'audience de la Plata dans lequel il se plaint du comportement du curé du village en l'accusant de ne pas respecter le tarif épiscopal et de prélever des aumônes abusives. Ce simple *memorial* suffit pour que le *fiscal* de l'audience rende un avis favorable sur la plainte et demande que des sanctions soient prises<sup>279</sup>. Du côté des procédures provenant des institutions ecclésiastiques ces évolutions, bien

<sup>275</sup> *Memorial Maestro de Campo Bartolomé Tupa Hallicalla* (1672), AGI,LIMA,171 (3).

<sup>276</sup> Expediente de Juan Bustamante Carlos Inca (1748), AGI,LIMA,472.

<sup>277</sup> Memorial de don Mateo Inga Yupanqui, (1562-1563), AGI,LIMA,472.

<sup>278</sup> Quelques exemples de notre corpus: Autos seguidos por don Pascual Riveros cacique (1684-1685). AAR,Corregimientos,Leg23,C.3; Ignacio y Francisco de Castilla cacique de Juli (1691). ABNB,EC1691,20; Expediente sobre instancias de caciques de Chucuito (1696-1698). AGI,CHARCAS,25,R.9,N.62; Los indios del pueblo y repartimiento de Tarabuco (1619). ABNB,EC1619,1; Reclamo de Herencia del cacique de Huarmey (1636-1640). AGN,Fondo Campesinado,7.93; Juicio criminal contra Juan Francisco Quispe (1672). ABNB,EC1672,8; Derecho a cacicazgo en Abancay (1691-1693). AGN,Go-BI-5 134.23; Expediente seguido por don Pedro Enriquez principal (1629-1630). AAL,Papeles importantes,LEGXXVII,2; Autos seguidos por Bernardo de Acuna (1663-1664). AAL,Cofradias,LEG LVIII,16; Autos seguidos por José Mesía de Estela (1666-1667). AAL,Cofradia,LEG LXVIII,10; autos seguidos por doña Juana Uglucama viuda y cacica (1770). AAR,Corregimientos,Leg52,C.6; Petición presentada por Dona Fernanda Suna Tupa y Mandor Tupa ynga (1740) AGI,LIMA,526; Leonarda Flores vecina de Potosí se querrela criminalmente contra Micaila Henriquez (1749). AAC,Pleito,LI,2,24.

<sup>279</sup> Denuncia de Salvador Fernández, principal del pueblo de Choquecota contra su cura don Dionisio Arrazbal (1757-1758), ABNB,EC1758,117.

qu'existantes, sont plus discrètes et la très grande majorité des procès instruits par les diocèses ou les vicaires conservent une forme classique.

Les procédures des juridictions civiles connaissent donc certaines transformations dans la seconde moitié du XVIIe et surtout au XVIIIe siècle. Elles évoluent vers des procédures, privilégiant de plus en plus des formats succincts et écrits. Ces procédures simplifiées étaient réservées aux populations « indiennes » pour leur permettre un accès à la justice plus rapide. En réalité, cela se soldait souvent par une « justice » beaucoup plus sommaire<sup>280</sup>. D'un autre côté, le recours de plus en plus fréquent à des documents copiés dans les archives judiciaires et administratives pour faire office de preuves, traduit une véritable familiarisation des élites andines avec le système juridique colonial et une sensibilité accrue au rôle du document écrit dans son fonctionnement.

## Conclusion

Les déclarations des *caciques* et *principales* devant la justice sont de parfaits exemples d'écritures publiques de soi, à la fois influencées par le caractère public des procédures et par leurs enjeux juridiques. Elles sont donc modelées par la nécessité de se faire l'écho d'une culture juridique particulière, mais aussi largement influencées par les discours politiques et théologiques castillans. Les évolutions formelles identifiées dans ce chapitre nous renseignent non seulement sur l'adaptation de la culture juridique castillane au contexte andin et ses spécificités, mais aussi sur l'acclimatation des populations andines au système juridique colonial.

Comprendre le fonctionnement des procédures juridiques et judiciaires, ainsi que la multiplicité des acteurs qui intervenaient dans la construction du document final, permet de replacer les déclarations des *caciques* et *principales* dans leur contexte politique, juridique et social. Au terme de ce chapitre, il est désormais impossible de considérer les *caciques* et *principales* comme les instigateurs ou les auteurs principaux de ces démarches sans interroger auparavant les différents réseaux sur lesquels ils s'appuyaient pour les construire et sur l'intervention de médiateurs légaux dans et hors des tribunaux. Ensuite, il apparaît clairement que la réussite d'une démarche et même l'accès des populations andines à la justice était soumis à différentes conditions. L'accès aux juridictions étudiées restait relativement compliqué pour une grande partie de la population qui devait se contenter de la médiation des autorités municipales, du curé, voire des *caciques* eux-mêmes pour régler les litiges. Or, ces dernières ont laissé très peu de traces écrites dans les Andes. Si on voit dans notre corpus des *caciques* et *principales* qui avaient les moyens de parcourir des centaines de kilomètres et donc de choisir les juridictions devant lesquelles se présenter, c'était loin d'être le cas de tous. Même une fois la barrière de la distance franchie, il fallait aussi pouvoir passer celle de la langue et du langage juridique. Les interprètes existaient, mais nous avons vu les difficultés que la médiation linguistique pouvait engendrer pour les requérants. Le problème est le même pour les représentants légaux, susceptibles d'assister les *caciques* et *principales*

---

<sup>280</sup> Tamar Herzog, *op. cit.*, 2001b.

lors des démarches. Enfin, il faut aussi considérer que, ces démarches étant préparées à l'avance, la capacité à pouvoir s'offrir les services de l'un de ces professionnels en amont était un atout considérable.

Finalement, toutes ces conditions mettent en lumière l'extrême inégalité des populations andines face au système juridique colonial, y compris parmi les *caciques* et *principales*. Les *ladinos*, surtout s'ils avaient quelques connaissances juridiques, partaient avec un avantage. Ceux qui pouvaient compter sur une fortune personnelle ou des relations parmi les officiers des tribunaux également. Enfin, le poids des appartenances collectives n'était pas anecdotique, car la possibilité de pouvoir compter sur des structures de financement, qu'elles soient héritées des sociabilités préhispaniques ou recomposées dans les nouvelles structures villageoises et paroissiales était également un atout considérable. Notre corpus est composé presque exclusivement de *caciques* et *principales* ayant joué la carte de l'hispanisation, de la sujétion aux normes coloniales et ayant réussi à conserver suffisamment de pouvoir et d'influence pour pouvoir accéder au système juridique et judiciaire colonial et défendre leurs privilèges. Il est donc temps d'interroger la diversité des profils socio-culturels des individus composant notre corpus. Car malgré le fait qu'ils appartiennent bien aux élites coloniales, tous ne jouaient pas à armes égales en justice.

### Chapitre 3. *Caciques et principales*, des élites entre deux mondes

Les *caciques* et *principales* occupent une place singulière dans l'administration des populations andines. Si les deux titres cachent une variété de profils socio-économiques et de fonctions, tous les *caciques* et *principales* ont une chose en commun : leur statut dans la société coloniale était héréditaire et leurs pouvoirs étaient conditionnés à la fois par une validation royale et par la conservation de sociabilités préhispaniques. Leur légitimité dérivait donc de leur capacité à maintenir une utilité aux yeux des groupes indigènes comme des autorités espagnoles.

Les *caciques* et *principales* étaient des maillons essentiels du gouvernement colonial, à l'interface entre autorités espagnoles et populations indigènes. D'abord, ils assuraient l'accès à la main d'œuvre et aux ressources. En outre, en raison de l'autorité dont ils jouissaient encore au sein des groupes andins, ils étaient des relais essentiels à leur évangélisation. Ils agissaient donc souvent en médiateurs (*go-betweens*)<sup>1</sup>, en guidant les échanges entre les représentants de l'administration coloniale et les populations indigènes et participaient activement à la construction de compromis. Les *caciques* ou *principales* n'étaient pas des intermédiaires neutres et agissaient plutôt comme des arbitres, favorisant les acteurs qui leur offraient les opportunités les plus intéressantes. Tantôt acquis aux revendications indigènes, tantôt de connivence avec les représentants du pouvoir colonial, ils forgeaient leur légitimité en tirant parti de la frontière floue et idéale entre *República de los españoles* et *República de los indios*. Pour décrire leur position dans la société coloniale, Thierry Saignes emploie l'expression de « médiateurs ambivalents »<sup>2</sup>. L'idée d'ambivalence a le mérite d'attirer l'attention sur l'importance pour les *caciques* et *principales* de maintenir un équilibre entre des sources de légitimité différentes. Cependant, elle ne rend pas vraiment compte de la réalité de leur comportement. Pour les *caciques* et *principales* de notre corpus il n'y a aucune ambivalence à revendiquer un mode de vie hispanisé tout en conservant des comportements précoloniaux. Car si le droit espagnol définit les *caciques* et *principales* comme de simples relais administratifs dont la juridiction s'arrête aux *pueblos de indios*, dans la pratique, leurs fonctions leur offraient des opportunités sociales, économiques ou politiques plus variées.

La mobilité sociale que les *caciques* et *principales* développèrent grâce à leur statut d'*indios ladinos* et à leurs fonctions dans le gouvernement des indigènes remettent régulièrement en question l'idéal d'une séparation entre « indiens » et « espagnols »<sup>3</sup>. L'hispanisation des élites indigènes fut d'une

---

<sup>1</sup> Simon Schaffer *et al.*, *The Brokered World. Go-Betweens and Global Intelligence, 1770-1820.*, Science History Publications., Sagamore Beach, 2009 ; Alida C. Metclaf, *Go-Betweens and the Colonization of Brazil, 1500-1600.*, Austin, University of Texas Press, 2005.

<sup>2</sup> Thierry Saignes, *Caciques Tributes and Migration in the Southern Andes. Indian Society and the 17th century social order*, London, Institute of Latin American Studies, 1985a ; Thierry Saignes, « Les caciques coloniaux, médiateurs ambivalents (Charcas, XVIIe siècle) », *Les Médiations culturelles (domaine ibérique et latino-américain)*, Paris, Publications de la Sorbonne Nouvelle, 1989, p. 75-85.

<sup>3</sup> La mobilité des différentes populations peuplant les Andes ainsi que la diversité des métissages ont été particulièrement mis en lumière ces dernières années dans différents travaux d'histoire sociale. Voir par exemple : Jacques Poloni-Simard, *La Mosaïque indienne. Mobilité, stratification sociale et métissage dans le corregimiento*

certaine manière encouragée par la couronne d'Espagne<sup>4</sup>. Le comportement « hispanisé » de certains *caciques* et *principales* est donc souvent précisé dans les démarches en justice par le qualificatif « *ladino y cristiano* ». Le terme de *ladino*, est utilisé pour décrire les populations indigènes converties, parlant le castillan et ayant adopté certains comportements introduits par les colons espagnols<sup>5</sup>. Les *caciques* et *principales* sont les populations indigènes les plus susceptibles d'être qualifiées de *ladinas*, en raison de leurs fonctions politiques, de leur statut social, mais aussi grâce à l'attention spécifique que les autorités royales accordèrent à leur éducation. En outre, ils comprirent relativement vite l'intérêt d'hispaniser certains de leurs comportements pour maintenir leur statut dans la société coloniale. Les *caciques* et *principales* qui composent notre corpus font partie de ceux qui avaient les moyens de recourir à une juridiction royale ou ecclésiastique pour faire valoir leurs droits. Néanmoins, il existe de fortes disparités sociales, culturelles et économiques même au sein de ce petit groupe.

Dans ce chapitre, nous analyserons la manière dont les *caciques* et *principales* construisent leur légitimité d'élites dans la société coloniale en tant que médiateurs politiques, culturels et juridiques. Dans un premier temps, nous reviendrons sur la place des processus de négociation dans le fonctionnement de l'empire espagnol. Puis nous analyserons les différentes stratégies d'hispanisation développées par les individus composant notre corpus. Nous examinerons également les variations régionales de la transformation des critères sur lesquels les différents *caciques* et *principales* fondaient leur légitimité. Ceci nous permettra, enfin, de mieux cerner l'évolution des profils qui s'identifiaient volontairement comme « chrétiens » devant la justice coloniale.

## I. Négociation dans l'empire espagnol

La colonisation poussa les seigneurs et nobles andins à recomposer leur légitimité en intégrant des normes introduites par les Espagnols. Les différents individus de notre corpus illustrent tous le poids de l'hispanisation dans les stratégies d'adaptation des élites héréditaires andines. Cependant, loin de représenter des cas d'acculturation totale et inconditionnée, leurs pratiques relèvent bien davantage de processus d'hybridation complexes, impliquant la redéfinition de certaines coutumes préhispaniques.

---

*de Cuenca du XVIe au XVIIIe siècle*, EHESS., Paris, EHESS, 2000 ; Horacio Villanueva Urteaga, *Cajamarca. Apuntes para su Historia*, Cuzco, Garcilaso, 1975 ; Aude Argouse, « *Je le dis pour mémoire* ». *Testaments d'Indiens, lieux d'une justice ordinaire. Cajamarca, Pérou, XVIIe siècle*, Paris, Les Indes Savantes, 2016 ; John Charles, *Allies at odds. The Andean Church and Its Indigenous Agents, 1583-1671*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010 ; Thierry Saignes, « Capítulo III. De la descendencia a la residencia : las etnias en los valles de Larecaja. », *Los Andes Orientales : Historia de un olvido.*, Lima, 1985b, p. 92-152 ; Jesús Cosamalon Aguilar, *Indios detrás de la muralla : matrimonios indígenas y convivencia interracial en Santa Ana.*, PUCP., Lima, 1999 ; Laura Escobari de Querejazu, *Caciques, yanacunas y extravagantes. La sociedad colonial en Charcas. Siglos XVI-XVIII*, Lima, Plural et IFEA, 2005.

<sup>4</sup> Walter D. Mignolo, *op. cit.*, 2003 ; John Charles, *op. cit.*, 2010b ; Monique Alaperrine Bouyer, *op. cit.*, 2007.

<sup>5</sup> Voir John Charles, *op. cit.*, 2010b ; Monique Alaperrine Bouyer, *op. cit.*, 2007.

## 1. Hispanisation et hybridation des élites indigènes

Les *caciques* et *principales* étaient essentiels au gouvernement colonial à partir du moment où ils acceptaient un rôle d'intermédiaire dans l'exploitation des ressources et dans le gouvernement des populations indigènes. Ils devaient être hispanisés pour remplir au mieux leurs fonctions, mais il était tout aussi nécessaire qu'ils restent *indios*, c'est à dire différents et différenciables des autres élites coloniales. L'hispanisation des élites indigènes était liée à leur statut dans la société coloniale et à la question de la nature de l'ordre colonial. Les modalités et les limites à imposer à leur acculturation furent donc âprement débattues entre les XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècles.

Depuis les années 1970, différents concepts ont été utilisés pour penser les échanges religieux et culturels en contexte colonial. Dans un premier temps, les chercheurs américanistes ont envisagé ces phénomènes en termes d'acculturation<sup>6</sup>. Dans le cas des études sur l'évangélisation, plusieurs travaux expliquèrent la capacité des missionnaires à convertir les populations indigènes par la contrainte, comme si la conversion était la seule option de survie envisageable face au choc de la conquête. Les études se concentrant sur l'aristocratie indigène insistaient de la même manière sur l'hispanisation comme un processus imposé, à sens unique et impliquant de renoncer aux coutumes préhispaniques. Cette analyse, bien qu'existante, n'a pas rencontré un succès réel dans les études andines qui se concentrèrent plutôt sur les signes de résistance des populations indigènes face à l'évangélisation et aux transformations induites par la colonisation. Plus que des formes d'opposition violente, le terme de « résistance » dans ces travaux désigne les fragments de cultures préhispaniques qui survécurent à la colonisation<sup>7</sup>. Certains chercheurs estimaient qu'il était possible, par la comparaison méthodique des sources coloniales et de matériaux anthropologiques, de reconstituer un « noyau » irréductible de coutumes supposées préhispaniques. En suivant ce raisonnement, l'appropriation de pratiques culturelles ou sociales introduites par les Espagnols n'était interprétable que comme un processus forcé ou comme des tentatives pour dissimuler des pratiques préhispaniques. En ces termes, la pratique du catholicisme par les populations indigènes apparaît soit comme une appropriation vide de sens (c'est-à-dire la reprise du vocabulaire et des normes du christianisme sans en comprendre le sens profond, trop différent de leur propre vision du monde), ou un alibi pour continuer à pratiquer les religions andines<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> George Kubler, *The Quechua in the colonial world*, Washington, Government Printing office, 1946 ; Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Siglo Veintiuno., México, 1964 ; Delfina Lopez Sarrelangue, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, Mexico, Universidad Nacional autónoma de Mexico, 1965 ; Susan E. Ramírez, *The World Upside Down. Cross-cultural Contact and Conflict in Sixteenth Century Perú*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

<sup>7</sup> Jorge J. Klor de Alva, « "Telling lives": confessional autobiographies and the reconstruction of the Nahua self », *Spiritual Encounters*, LINCOLN, University of Nebraska Press, 1999, p. 136-162 ; Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial.*, IFEA, Lima, 1971 ; Susan E. Ramírez, *To feed and be fed : the cosmological bases of authority and identity in the Andes*, Stanford, Stanford University Press, 2005.

<sup>8</sup> Ces interprétations engendrèrent de vifs débats entre les tenants d'un modèle accentuant les phénomènes d'acculturation et ceux insistant d'avantage sur les résistances. Voir les débats autour de Adams Richard E.W et MacLeod Murdo J (dir.), *The Cambridge History of the native people of America*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 ; « Quel Américanisme aujourd'hui ? », in *Annales. Economie, société et civilisation.*, t.5,

Plusieurs concepts naquirent de ces débats pour caractériser les échanges culturels. Ils sont parfois employés comme synonymes, mais n'impliquent pas tout à fait la même interprétation du rôle des populations indigènes. Le plus ancien est celui de syncrétisme, surtout utilisé en histoire religieuse. La définition utilisée le plus couramment est celle de Stephen Neill pour qui elle désigne « la réconciliation de [deux religions] dans une relation significative [...], pour produire quelque chose qui diffère de leurs composantes originelles »<sup>9</sup>. Dans ses analyses la rencontre et le mélange de deux religions se fait à travers des pratiques de la vie quotidienne. Cependant, trois facteurs limitent l'efficacité du concept pour décrire les échanges religieux et culturels dans les territoires andins et plus globalement, en situation coloniale. D'abord, il tend à mettre les différentes cultures concernées sur un pied d'égalité et conséquemment à masquer la nature asymétrique des échanges culturels coloniaux dans les analyses. De plus, le terme décrit surtout le résultat de la rencontre, et moins les processus d'emprunts et de transformations qui le précèdent. De nombreuses études n'expliquent pas réellement comment les phénomènes de syncrétisme se déroulent. Enfin, le concept de syncrétisme décrit la fusion d'éléments supposés « indiens » ou « chrétiens/Espagnols », comme s'ils appartenaient à des traditions bien délimitées qui n'évoluent seulement qu'à travers leur mise en contact et leur juxtaposition dans la vie des acteurs. Un autre concept est utilisé, notamment par les historiens défendant le modèle de la résistance indigène et dans les études postcoloniales. Il s'agit de l'hybridation, souvent décrite comme ce que Bakhtin appelait « les hybrides intentionnels »<sup>10</sup>, c'est-à-dire la fusion d'éléments culturels nés de la contestation d'une culture dominante. Les mélanges culturels sont alors compris comme une forme de résistance des populations dominées. Cette focalisation sur les résistances est trompeuse car elle donne une image restreinte des actions indigènes et implique là encore une forte opposition entre une culture supposée « chrétienne » ou « espagnole » et des cultures « indiennes », luttant pour survivre.

Enfin, le concept de transculturation, plus neutre que les précédents, fut adopté par les chercheurs soucieux d'une interprétation médiane. La transculturation provient de la rencontre de deux cultures déracinées de leur contexte de production et cherchant à se reconstruire<sup>11</sup>. Cette notion marque une amélioration décisive car elle insiste sur les étapes menant au mélange culturel, ignore l'opposition binaire entre des éléments supposés « espagnol » et « indiens » et permet d'analyser leurs interactions. Malgré tout, à travers ce concept Fernando Ortiz décrivait toujours les mélanges culturels comme la rencontre de deux cultures aboutissant à la formation d'une troisième<sup>12</sup>. à nouveau, cette définition

---

vol.57, 2002, p. 1293-1355 ; pour un résumé des débats historiographiques voir Ragon Pierre, « Entre religion métisse et Christianisme baroque : les catholicités mexicaines XVIe-XIXe », in *Histoire, monde et cultures religieuses*, n°5, 1, 2008, p.14-36.

<sup>9</sup> “the reconciliation of [two religions] in a meaningful relationship [...], to produce something different from the original components”. Stephen Charles Neill et al. (eds.), *Concise dictionary of the Christian world mission.*, London, United Society for Christian Literature, 1971, p. 4-5.

<sup>10</sup> “Intentional hybrids”. Mikhaïl M. Bakhtin, *The dialogic imagination : four essays.*, Austin, University of Texas Press, 2017, p. 360.

<sup>11</sup> Fernando Ortiz, *Contrapunteo Cubano del Tabaco y Azúcar*, Madrid, Cátedra, 2002.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 260.



poussa les chercheurs à considérer les « indiens » ou les « Espagnols » comme des ensembles cohérents, sans prendre en compte leur diversité sociale ou culturelle ni les difficultés que nous avons à les définir comme des catégories uniformes. Les travaux les plus récents insistent heureusement davantage sur la variété des situations émergeant des processus de transculturation et soulignent la diversité des contextes culturels<sup>13</sup>. Néanmoins, il résulte de l'usage extrêmement large du concept et son application à des situations très différentes (coloniales ou non) contribuent à lui donner une définition très incertaine.

Toutes ces approches tentent de caractériser les échanges nés de la mise en contact de différents ensembles culturels et de mettre en valeur les actions des acteurs locaux. Cependant, elles ont tendance à approcher ces phénomènes de manière binaire, engendrés par la mise en contact d'un monde « espagnol » et d'un autre « indien ». Cette division binaire repose en partie sur l'interprétation qu'elles font des processus de mélange et d'échanges en les abordant à travers leurs résultats. Leur objet n'était pas tellement de questionner le pourquoi ni le comment à l'origine des mélanges mais plutôt d'en analyser les fruits. Ainsi, dans le débat entre acculturation et résistance, les acteurs indigènes étaient soit assez autonomes pour résister aux autorités coloniales, soit receveurs passifs d'un processus d'adaptation inévitable majoritairement conçu par les colons. Pour dépasser ce débat, il est important de se concentrer sur les différentes formes que prennent les échanges culturels plutôt que sur leurs résultats. Ainsi, depuis la fin des années 1980, l'étude des processus de négociation et de médiation a fourni de nouveaux concepts pour en décrire le fonctionnement. Serge Gruzinski a par exemple utilisé le concept de métissage pour décrire les mélanges résultant de la « confrontation » de différentes cultures causée par la violence du contact, l'absence d'autorité et le désordre suivant la colonisation<sup>14</sup>. Dans ce contexte, les frontières sont floues et le métissage peut advenir grâce à la créativité des acteurs qui essaient de gérer et d'affronter la situation au quotidien. La réflexion en termes de « métissage » est intéressante pour aborder les processus d'hispanisation et d'évangélisation des élites andines car elle rend parfaitement compte de l'asymétrie inhérente au contexte colonial et prend en compte la violence du contact, non seulement dans sa dimension militaire mais aussi par son caractère soudain. De plus, l'idée du métissage ou de l'hybridation et des échanges comme un moyen d'affronter, de faire face, à une situation de contact inévitable est particulièrement intéressante. Elle implique que tous les acteurs devaient nécessairement trouver ou construire les outils pour coexister. Enfin, cette approche prend en compte toutes les réactions possibles face au contact et insiste sur le caractère déterminant des actions de chaque acteur.

---

<sup>13</sup> Voir par exemple Joanne Rappaport et Tom Cummins, *Beyond the Lettered City*, Durnham [N.C.], Duke University Press, 2012 ; Patrick Johansson, « From Pictures to letters the Early steps in the Mexican tlachuilos' alphabetization process », *Written culture in a colonial context: Africa and the Americas, 1500-1900.*, Boston, Brill, 2012, p. pp.30-55.

<sup>14</sup> Serge Gruzinski, *The mestizo mind: the intellectual dynamics of colonization and globalization.*, London; New-York, Routledge, 2002.

Mettre l'accent sur les échanges permet de ne pas percevoir les coutumes espagnoles et chrétiennes comme des ensembles monolithiques imposés aux populations indigènes, mais plutôt considérer leurs multiples réinterprétations au cours de leur adaptation par et pour les populations converties. Dans cette optique, le contact entre différentes cultures et religions peut engendrer une multitude de réactions en fonction du contexte dans lequel il advient. Le résultat le plus courant est une influence mutuelle transformant à la fois les religions indigènes et la religion chrétienne<sup>15</sup>. Cette perspective permet de contrer le débat entre acculturation totale et résistance car elle n'approche pas les réactions indigènes selon un modèle fixe. Elle prend en compte une multiplicité d'attitudes face à l'évangélisation et à l'hispanisation allant de la résistance, à la négociation ou la résignation<sup>16</sup>.

L'analyse des processus de mélange a également mis en valeur l'appropriation stratégique de la culture espagnole par les élites indigènes pour reconstruire les bases de leur pouvoir dans la société coloniale<sup>17</sup>. La plupart de ces travaux se sont concentrés sur des pratiques, des localités particulières<sup>18</sup> ou encore sur des populations spécifiques, notamment les auxiliaires religieux, les élites municipales ou les *caciques*<sup>19</sup>. Dans l'ensemble cette historiographie reste donc dispersée et nous manquons d'un point de vue plus global. Le travail de Sabine McCormack représente une approche intéressante des phénomènes d'échanges religieux dans les territoires andins<sup>20</sup>. Elle s'intéresse à la coexistence de différents systèmes religieux dans la vie quotidienne des populations andines et questionne les problèmes d'interprétation qui pouvaient en découler. Elle a démontré comment la politique évolutive d'évangélisation et ses ambiguïtés, conjuguées à la difficulté des missionnaires et prêtres à comprendre les religions andines, permirent la continuité de certaines croyances préhispaniques, leurs

---

<sup>15</sup> Ce processus a notamment été décrit dans les territoires de la Nouvelle Espagne par Nancy Farris comme « the christianization of Nahuatl culture » et « the Nahuatlization of Christianity ». Nancy Farris, *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, New Jersey, Princeton University Press, 1984.

<sup>16</sup> Ainsi, Kenneth Mills préfère parler d'un « continuum of attitudes » Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997b. Une idée similaire est également développée par : Nicholas Griffiths et Fernando Cervantes, *Spirituals encounters : Interactions between Christianity and Native Religions in Colonial America*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1999 ; Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996b ; Nicholas GRIFFITHS, *Sacred Dialogues. Christianity and Native Religions in the Colonial Americas, 1492-1700*, England, Lulu Enterprises, 2017.

<sup>17</sup> Voir par exemple : Susan Ramirez, *op. cit.*, 1987 ; Steve Stern, *op. cit.*, 1982b ; David T. Garrett, *op. cit.*, 2005b ; Paul Charney, *op. cit.*, 2001.

<sup>18</sup> Par exemple: María Marsilli, « God and Evil in the Gardens of the Andean South », Thèse, Atlanta, Faculty of the Graduate School of Emory University, 2002, 213 p. ; Norman Meiklejohn, *La Iglesia y los Lupaqs de Chucuito durante la colonia*, Cuzco, Centro de estudios rurales andinos Bartolomé de las Casas, 1988 ; Frédéric Duchesne, « L'Ajustement indien. Les villages du Coropuna (Arequipa, Pérou) au 18e siècle. », Thèse, Paris, Université de Paris III, Sorbonne Nouvelle. Institut des Hautes Etudes sur l'Amérique Latine, 2008, 481 p. ; Gabriela Ramos, *Death and Conversion in the Andes. Lima and Cuzco, 1532-1670*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2010 ; Karen Spalding, *Huarochiri. An Andean Society under Inca and Spanish Rules*, Stanford, Stanford University Press, 1984 ; Karen Spalding, « Social Climbers: Changing Patterns of Mobility among the Indians of Colonial Peru. », *Hispanic American Historical Review*, 50 (4), (1970), p. 645-664 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, « The Reception of Tridentine Catholicism in the New Kingdom of Granada. c. 1550-1650. », Thèse, Cambridge, Cambridge University, 2014 ; Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010 ; Paul Charney, *op. cit.*, 2001 ; David T. Garrett, *op. cit.*, 2005.

<sup>19</sup> John Charles, *op. cit.*, 2010 ; Jean Jacques Decoster, *Incas e indios cristianos. Elites indígenas identidades cristianas en los Andes coloniales*, Centro de estudios regionales andinos « Bartolomé de las Casas », Cuzco, 2002.

<sup>20</sup> Sabine McCormack, *op. cit.*, 1991.

transformations sous l'influence du catholicisme et plus généralement la coexistence de différents systèmes religieux dans la société coloniale. Son analyse des rituels et de l'usage de la traduction dans le processus d'évangélisation est particulièrement intéressant, puisqu'elle met en évidence le décalage entre les interprétations missionnaires et celles des indigènes (notamment en matière d'idolâtrie). Cependant, elle analyse les différents systèmes religieux comme juxtaposés et « s'entrechoquant » (*jostling*) dans la vie quotidienne des populations. Elle rejoint ainsi une interprétation commune dans les études andines, décrivant une coexistence de différents systèmes culturels grâce à la dissociation de pratiques publiques (chrétiennes et hispanisées) et de pratiques privées (fondées sur des coutumes plus anciennes)<sup>21</sup>.

Une approche compartimentée des pratiques et des croyances ne permet pas d'appréhender complètement les formes du contact entre les différents ensembles culturels et religieux dans les différents territoires américains<sup>22</sup>.<sup>23</sup>. L'absence de frontière nette entre des pratiques religieuses chrétiennes et païennes est visible dans nos sources, surtout au XVI<sup>e</sup> siècle. Le témoignage et de la défense du *cacique* don Antonio dans le cadre du procès pour l'exploitation du trésor de la *huaca* de Yamayoguan entre 1557 et 1563 illustre parfaitement l'absence d'une compartimentation systématique entre croyances et pratiques religieuses andines et chrétiennes<sup>24</sup>. Don Antonio est *cacique principal* dans la vallée de Chimo, dans la région de Trujillo. Il cherche à obtenir sa part dans l'exploitation du trésor de Yamayoguan et doit donc convaincre les auditeurs de Lima qu'il possède la *huaca*, alors même qu'il n'a pas aidé les Espagnols à la « découvrir »<sup>25</sup>. Pour se défendre, don Antonio ne nie pas le statut de *huaca* de Yamayoguan et assume même la continuité de son utilisation<sup>26</sup>. Il affirme simplement, qu'après sa conversion, la *huaca* aurait changé de statut devenant une simple sépulture et non plus un lieu dédié au culte des *mallqui*. Tout au long du procès, don Antonio et ses avocats ne cessent de se contredire en raison de l'ambiguïté de sa première déclaration. Ils expliquent tantôt que la *huaca* n'a toujours été qu'un lieu de sépulture, tantôt que grâce à leur conversion, les villageois ont cessé d'y adorer le « diable » et y retournent simplement pour se servir dans le trésor afin de payer le tribut. Le flou qui règne dans les déclarations de don Antonio sur le statut de la *huaca* mais aussi sur ses pratiques religieuses est intéressant à plus d'un titre. D'abord, il peut nous renseigner sur la persistance de certaines pratiques religieuses préhispaniques même, si nous partons du principe que don Antonio est

---

<sup>21</sup> Une interprétation déjà critiquée par Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad.*, Lima, Institut Français d'Etudes Andines, 2003.

<sup>22</sup> Nancy Farris, *op. cit.*, 1984 ; David (ed. ). Tavaréz, *op. cit.*, 2017.

<sup>23</sup> Nancy Farris, *op. cit.*, 1984 ; David Tavaréz, *The invisible war : indigenous devotions, discipline, and dissent in colonial Mexico*, Stanford University Press., Stanford, 2011 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014 ; María Marsilli, *op. cit.*, 2002 ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997 ; Kenneth Mills, « The limits of religious coercion in mid-colonial Peru », *Past and Present*, 145 (1994), p. 84-121 ; Nicholas Griffiths et Fernando Cervantes, *op. cit.*, 1999.

<sup>24</sup> *Alonso Zarco contra Francisco de Escobar y otros, 1557-1563*. AGI,JUSTICIA,404,N.1.

<sup>25</sup> Différents témoins au cours du procès accusent le *cacique* et ses indigènes d'avoir voulu garder secrète la *huaca*, c'est-à-dire de ne pas en avoir indiqué le trésor aux autorités. *Ibid.*, 275v – 282r.

<sup>26</sup> *Ibid.*, f. 283v-286r.

de bonne foi, il prouve au moins une certaine continuité dans les lieux et espaces sacrés andins après la conversion. Cette superposition des espaces sacrés, bien que redéfinis (la *huaca* devenant une sépulture)<sup>27</sup>, ne semble pas avoir gêné le *cacique* ni certains acteurs espagnols avant que le *corregidor* ne cherche à en exploiter les richesses et, donc, à la catégoriser comme *huaca*. En effet, don Antonio explique qu'il n'avait pas cherché à dissimuler la *huaca*, puisqu'il avait prévenu le prêtre de sa paroisse qu'il s'y rendait pour entretenir la sépulture de ses ancêtres et prélever une partie de son trésor ; il lui aurait même donné son accord<sup>28</sup>. Finalement, même si les déclarations de don Antonio sont fausses, le fait qu'il les présente devant la justice comme des arguments tout en s'identifiant comme chrétien, montre qu'il n'entendait pas la conversion comme une rupture nette avec les rites, coutumes et espaces sacrés préhispaniques. Cette ambiguïté ne semble pas non plus avoir été un problème majeur aux yeux des autorités judiciaires puisqu'elles tranchent en sa faveur<sup>29</sup>.

Il est nécessaire de penser la coexistence religieuse autrement qu'en termes de juxtaposition. Certains chercheurs ont mis en avant les pratiques d'imitation (*mimicry*) dans les situations où différents ensembles culturels coexistent et s'influencent mutuellement, dans un rapport asymétrique<sup>30</sup>. Ces phénomènes d'imitation indiquent qu'il n'existait aucune discontinuité ni contradiction à utiliser aussi bien le christianisme que les religions locales, puisque les différentes religions fonctionnent comme des extensions l'une de l'autre<sup>31</sup>. Dans une même optique, d'autres ont insisté sur l'idée d'un *continuum* de pratiques pour décrire les transferts culturels et processus de « métissage » ou encore d'hybridation<sup>32</sup>. L'idée est particulièrement pertinente dans des cas comme celui du *cacique* don Antonio.

## 2. Négociation et médiation dans le fonctionnement de l'empire

Les phénomènes de négociation ne se cantonnent pas qu'aux échanges culturels. Les récents travaux en histoire politique et sociale de l'empire espagnol se sont aussi tournés vers l'étude de ces interactions dans les pratiques de gouvernement. Ces études sont particulièrement intéressantes pour comprendre le rôle et la place des élites indigènes dans le gouvernement des territoires américains, mais aussi pour mieux cerner les conséquences politiques, économiques et sociales de l'évangélisation.

---

<sup>27</sup> Un phénomène également noté par : Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2017 ; Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, « The Reception of Tridentine Catholicism in the New Kingdom of Granada. c. 1550-1650. », Thèse, Cambridge, Cambridge University, 2014.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 283r.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 67v.

<sup>30</sup> Nicholas GRIFFITHS, *op. cit.*, 2017 ; Serge Gruzinski, *Man-Gods in the Mexican Highlands : Indian Power and Colonial Society 1520-1800.*, Stanford, Stanford University Press, 1989 ; Fernando CERVANTES, « Cristianismo o sincretismo? Una reinterpretación de la conquista espiritual en la América española. », *Religiosidad e Historiografía*, Frankfurt, Vervuert, 1998. Le concept d'imitation (*mimicry*) est également utilisé en histoire politique pour décrire la construction du pouvoir colonial à travers les interactions quotidiennes entre populations colonisées et agents de la colonisation voir Gonzalo Lamana, *op. cit.*, 2008b, p. 136-138.

<sup>31</sup> Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 2017a, p. 192-194.

<sup>32</sup> Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997b.ç

Les pratiques d'ajustement juridiques sont présentes à tous les niveaux de l'administration de l'empire espagnol et remettent en cause une interprétation centraliste du pouvoir colonial<sup>33</sup>. Le modèle de monarchie dite « polycentrique » nous paraît décrire plus justement les relations entre la couronne, ses officiers et les autres institutions et acteurs coloniaux dans les territoires américains<sup>34</sup>. Ce modèle met en valeur la flexibilité des structures impériales ibériques et explique les fréquents décalages entre politique royale et son application dans les colonies tout en soulignant l'importance des processus d'adaptation. La couronne permettait ces adaptations locales et devait même maintenir l'illusion de la négociation, pour assurer son hégémonie et faire adhérer les différentes populations de l'empire au pouvoir colonial<sup>35</sup>.

Dans les Andes, cette analyse du pouvoir a permis de repenser la division entre populations espagnoles et populations indigènes. Jeremy Mumford a démontré que les réformes du vice-roi Francisco de Toledo empruntèrent aux systèmes économiques et sociaux de l'empire inca grâce à de vastes enquêtes auprès des populations andines<sup>36</sup>. Ainsi, les réformes de Toledo font la synthèse entre différentes traditions politiques (espagnoles et incas) et prennent en considération à la fois les spécificités des territoires andins et les intérêts de la couronne. Dans le même esprit, Peter Gose a souligné que les conquérants Espagnols s'approprièrent la notion d'ancêtres spécifique aux *ayllus* pour fonder leur légitimité au cours des premières années de la colonisation. Il interprète cette pratique d'appropriation a priori problématique comme un exemple de la manière dont le pouvoir colonial se construit dans l'empire espagnol. Il utilise pour ce faire le concept d'hégémonie, c'est-à-dire de pouvoir basé sur un sens commun (*common sense*) construit au travers de pratiques quotidiennes devenant progressivement des normes (*normative ideas*)<sup>37</sup>. Ce processus s'établit sur des échanges quotidiens et la reconstitution (*re-enactment*) de rituels politiques. Ainsi, le pouvoir colonial se fonde sur un équilibre constant entre contrainte et consensus, jonglant entre différents intérêts particuliers et est par nature instable<sup>38</sup>. Cette façon de gouverner engendre forcément une organisation hétérogène et pluri-juridictionnelle fondée sur l'acceptation, la transformation et la reformulation d'une variété de pratiques politiques, religieuses, culturelles et sociales<sup>39</sup>. En suivant ces interprétations, la stabilité de l'empire

---

<sup>33</sup> Le premier modèle à remettre en cause la conception centraliste du pouvoir colonial espagnol en arguant différents processus d'ajustement et de négociations fut celui de « monarchie composite », théorisé par John Elliott : John Elliott, « A Europe of Composite Monarchies. », *Past and Present*, 137, (1992), p. 48-71.

<sup>34</sup> Pedro (ed. ). Cardim, *Polycentric monarchies: how did early modern Spain and Portugal achieve and maintain a global hegemony?* Eastbourne, Portland, Sussex Academic Press, 2012.

<sup>35</sup> Ruiz Ibañez José Javier et Gaetano Sabatini, *op. cit.*, 2009 ; Brian Owensby, *op. cit.*, 2011.

<sup>36</sup> Jeremy Mumford, *op. cit.*, 2012.

<sup>37</sup> Peter Gose, *op. cit.*, 2008b.

<sup>38</sup> L'instabilité du pouvoir colonial se retrouve dans les analyses de Gonzalo Lamana qui explique les difficultés des Espagnols à affirmer leur suprématie (*dominance*) lors des premières années de la colonisation face au pouvoir Inca bien installé. Gonzalo Lamana, *op. cit.*, 2008b.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 194.

espagnol repose donc sur une mise en tension constante de diverses sources de pouvoir. Quand le pouvoir royal ne parvient plus à équilibrer ces différentes tensions, des révoltes éclatent<sup>40</sup>.

L'interprétation polycentrique du fonctionnement de l'empire espagnol permet d'insister sur le rôle essentiel des *caciques* et *principales* pour le pouvoir colonial. En effet, dans ce modèle de gouvernement, les médiateurs qui assurent la communication entre les différentes sphères de pouvoir et qui ont les capacités de négocier l'application des normes sont capitaux. Ces intermédiaires agissent à la frontière entre les différentes sociétés mises en contact, à l'interface entre différentes populations et coutumes. L'espace dans lequel ils agissent est caractérisé par la compétition et la mise en concurrence de multiples intérêts engendrant des relations allant du conflit à la coopération<sup>41</sup>. Il s'agit donc d'un espace entre-deux dans lequel chaque groupe d'acteurs cherche des points de convergence chez l'autre pour initier l'échange et la communication.

L'étude des élites indigènes ayant longtemps été marquée par les débats entre acculturation et résistance, la plupart des historiens se sont concentrés sur leur capacité à transformer les bases de leur pouvoir et de leur légitimité à travers l'appropriation de coutumes espagnoles et leur hispanisation. Dans les années 1980, les chercheurs présentaient l'hispanisation comme un processus à sens unique, impliquant une acculturation plus ou moins violente et menant irrémédiablement à l'affaiblissement de l'institution du *cacicazgo* dans la société coloniale, notamment parce que les *caciques* se détournèrent des formes de légitimité offertes par l'économie réciproque et les sociabilités propres au modèle de l'*ayllu* ou de la *parcialidad*<sup>42</sup>. D'autres ont en revanche insisté sur l'importance du processus d'hispanisation pour expliquer la longévité de certains *caciques* et *principales*<sup>43</sup>. L'hispanisation comme l'évangélisation n'étaient pas seulement des enjeux d'assujettissement au nouvel ordre colonial, elles permettaient aussi d'obtenir différents outils de légitimation sociale ou culturelle.

---

<sup>40</sup>Sergio Serulnikov, *Subverting colonial authority: challenges to Spanish rule in eighteenth-century southern Andes*, Durham, Duke University Press, 2003b ; Arrigo Amadori, « No es menos servicio el deferir que el ejecutar. El programa fiscal de Felipe IV para el Perú y la Gestión del visorrey Chinchón. 1629-1641. », *Historia (Santiago)*, 46, 1 (2013b), p. 7-37.

<sup>41</sup>C'est ce que Richard White a défini comme le "middle ground". Richard White, *The middle ground: Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650-1815*, New York, Cambridge University Press, 2011b. Le concept a ensuite été repris par de nombreux chercheurs. Certains parlent également de « contact zones » Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996a ; Serge Gruzinski, *op. cit.*, 2002.

<sup>42</sup>Certains chercheurs arguant de la fin des caciques « préhispaniques » dès la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle : Susan E. Ramirez, *op. cit.*, 1996 ; Susan Ramirez, *op. cit.*, 1987 ; Karen Spalding, *op. cit.*, 1984. Plus récemment, les chercheurs ont insisté sur le rôle décisif de la répression suivant les révoltes des années 1780 : David T. Garrett, *op. cit.*, 2005 ; Scarlett O'Phelan Godoy, *Kurakas sin Sucesiones. Del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia, 1750-1835*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas., Cuzco, 1997.

<sup>43</sup>Sophie Mathis, « Une figure de la première globalisation de l'Amérique espagnole : Vicente Mora Chimo », Thèse, Poitiers, Université de Poitiers, 2008, 554 p. ; David T. Garrett, *op. cit.*, 2005 ; Susan Kellogg et Ethelia Ruiz Medrano, *Negotiation within Domination. New Spain's Indian Pueblos Confront the Spanish State.*, Boulder, University Press of Colorado, 2010 ; Maria Marsilli, *op. cit.*, 2005 ; Luis Miguel Glave, *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial siglos XVI/ XVII*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989 ; Paul Charney, *Indian Society in the Valley of Lima, Peru (1532-1824)*, Lanham, University Press of América, 2001.

En soulignant les processus de négociation inhérents au fonctionnement du pouvoir colonial, on comprend mieux la raison d'être et la longévité des *caciques* et *principales* ainsi que leur rôle essentiel pour assurer l'insertion des populations indigènes à l'ordre colonial. Cela permet de redonner aux phénomènes d'hybridation leur centralité dans la construction de la légitimité des élites indigènes face à des autorités concurrentes de plus en plus nombreuses. Les *caciques* et *principales* qui apparaissent dans nos sources ont en commun d'avoir tous eu recours à l'appropriation de coutumes espagnoles pour agir comme médiateurs à l'interface entre populations andines et autorités coloniales.

## II. Agir en médiateur : hispanisation et christianisation des *caciques* et *principales*

L'introduction du christianisme, mais aussi de différents éléments de la culture hispanique, ou encore d'un nouveau système juridique et de nouvelles structures de gouvernement sont autant de transformations auxquelles les élites indigènes doivent faire face pour maintenir leur pouvoir<sup>44</sup>. La familiarisation avec ces nouvelles pratiques s'accompagne souvent de processus d'hybridation et d'échanges culturels aboutissant à leur redéfinition plus ou moins radicale<sup>45</sup>. Il n'est pas question de nous attarder en détail sur chacun de ces processus, mais il est important de présenter les différentes formes d'hispanisation vécues par les individus de notre corpus, afin de mieux cerner leur position dans la société coloniale.

### 1. Indios ladinos : l'éducation et l'imitation du mode de vie espagnol comme mérites

La très grande majorité des *caciques* et *principales* de notre corpus s'expriment devant les autorités coloniales sans le secours d'un interprète. Nous n'avons trouvé que quelques cas d'individus participant à la création de procédures en justice qui ne parlent pas le castillan ou ne savent pas signer, mais ils sont tous accompagnés d'autres nobles indigènes qui s'expriment en leur nom<sup>46</sup>. Dans l'écrasante majorité des cas, les élites andines qui recourent de manière volontaire à l'argument de leur chrétienté lors des démarches en justice peuvent donc être considérées comme *ladinas*. Les cas de *caciques* ou *principales* répondant à des accusations de mauvais mœurs ou même d'idolâtrie que nous avons réunis entrent également pour la plupart dans cette catégorie<sup>47</sup>. Cependant s'ils sont *ladinos*, ils le sont à différents

---

<sup>44</sup> Nathan Wachtel, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1580*, Gallimard., Paris, 1971b ; Karen Spalding, *op. cit.*, 1984 ; Paul Charney, *op. cit.*, 2001 ; Susan E. Ramirez, *op. cit.*, 1996.

<sup>45</sup> Gonzalo Lamana, *op. cit.*, 2008b.

<sup>46</sup> La seule exception est le cas d'une certaine Angelina Hernandez, femme de *cacique*, qui porte plainte contre son mari pour tentative de meurtre deux fois au cours de l'année 1672. *Juicios criminales contra Juan Francisco Quispe por malos tratamientos*, 1672. ABNB,EC1672,8; *Juicio criminal de Juan Francisco Quispe por haber envenenado a su mujer*, 1672. ABNB,EC1672,32.

<sup>47</sup> La seule exception dans notre corpus est le *cacique* du village de Ambar Juan Pilco accusé d'avoir laissé se faire un simulacre de messe en 1661. *Causa criminal contra don Juan Rodriguez Pilco, cacique y gobernador del pueblo de Ambar* (1661-1665), AAL,hechicerias,LEG II-A, 12. Les autres sont tous *ladinos*.

degrés. Certains maîtrisent le castillan à l’oral, d’autres aussi à l’écrit. Certains ont bénéficié d’une éducation lettrée dispensée par des institutions religieuses. D’autres, savent le parler mais pas écrire.

La diffusion de la langue espagnole et son enseignement aux élites indigènes est un sujet de débat et de réflexion tout au long de la période coloniale<sup>48</sup>. La question de l’éducation se pose dès les premières années de domination, notamment dans le cadre de l’évangélisation<sup>49</sup>. L’apprentissage par les *caciques* et leurs héritiers du castillan voire celui du latin fut souhaité très tôt par la couronne mais suscita des réserves<sup>50</sup>. Normalement, tous les fils de *caciques* devaient apprendre à lire et écrire le castillan auprès des prêtres de paroisses après le catéchisme<sup>51</sup>. Certains religieux prenaient également en charge l’éducation des fils de *caciques*, au cas par cas, notamment les Franciscains. Mais ce sont réellement les jésuites, qui à la fin du XVIe siècle, multiplient et systématisent les expériences d’enseignement. Les ordonnances du vice-roi Francisco de Toledo marquent une nouvelle étape dans la politique d’éducation des élites indigènes en préconisant la mise en place de collèges spécifiques. Il faut cependant attendre le début du XVIIe siècle et le règne de vice-roi Francisco de Borja de Aragon prince d’Esquilache (1615-1621), pour qu’ils soient mis en place sous l’influence des jésuites<sup>52</sup>. Les établissements sont confiés aux jésuites qui y enseignent la doctrine chrétienne, la grammaire, le latin mais aussi la musique et inculquent aux enfants de *caciques* un mode de vie spécifique à travers la nourriture, les habits et l’art de la table. Ces enseignements visent à contrôler et encadrer l’hispanisation de la noblesse andine en créant des mœurs et des habitudes qui leur seraient spécifiques<sup>53</sup>. Il s’agit de créer des élites chrétiennes et « indiennes » afin de concrétiser la spécificité idéale de la *república de los indios*. Ce projet reflète aussi le regard nouveau porté par l’ordre sur les convertis andins. Les jésuites estiment que les précédentes tentatives d’évangélisation avaient sous-estimé la capacité d’apprentissage des populations indigènes. Ils sont par exemple favorables à l’ouverture du sacrement de l’eucharistie et de la communion à ces populations, une fois proprement éduquées et policées<sup>54</sup>. Pour atteindre cet idéal dans les paroisses, il est essentiel que les populations soient convenablement encadrées par des agents indigènes *ladinos*. Si les charges et offices de sacristains, chanteur ou *fiscal* de paroisse participent à la formation de ces nouvelles élites indigènes, les collèges de *caciques* devaient en être la pièce maîtresse du modèle d’évangélisation jésuite et avaient pour objectif de rendre le mode de vie chrétien attractif pour la noblesse indigène en leur offrant de nouveaux outils de distinction sociale<sup>55</sup>.

---

<sup>48</sup> Walter D. Mignolo, *op. cit.*, 2003.

<sup>49</sup> *Información de Pablo Tupac Inga*, 1540. AGI,LIMA,204,N.11.

<sup>50</sup> Monique Alaperrine Bouyer, *op. cit.*, 2007 ; Alan Durston, *op. cit.*, 2007b ; John Charles, *op. cit.*, 2010b.

<sup>51</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad.*, Lima, Institut Français d’Études Andines, 2003, p. 35-83.

<sup>52</sup> Monique Alaperrine Bouyer, *op. cit.*, 2007.

<sup>53</sup> Monique Alaperrine Bouyer, « “Comment « policer » les nobles indigènes. Les stratégies d’une éducation au service du pouvoir colonial, Pérou, XVIIe-XVIIIe” », *Transgressions et stratégies du métissage en Amérique coloniale*, Paris, LAVALLE Bernard (ed.), 1999, p. 201-222 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014b.

<sup>54</sup> Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014b ; Osvaldo F. Pardo, *The Origins of Mexican Catholicism: Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth Century Mexico.*, 2004.

<sup>55</sup> Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014b ; Monique Alaperrine Bouyer, *op. cit.*, 2007.



Certains *caciques* de notre corpus ont bénéficié de ce genre d'éducation auprès d'ordres religieux. Ce fut bien sûr le cas de don Paullu Inca, éduqué par les Franciscains avant sa conversion, puis par les sœurs de San Cristóbal à Cuzco<sup>56</sup>. Ses descendants bénéficièrent également d'une éducation particulière. Par exemple, don Alonso Ynga Atahualpa eut un précepteur qui lui apprit la grammaire, le latin ainsi qu'à jouer de la harpe<sup>57</sup>. Outre les membres de lignages incas, d'autres élites indigènes bénéficièrent d'une éducation particulière avant la mise en place de collèges spéciaux pour les enfants de *caciques*<sup>58</sup>. C'est le cas de don Felipe Guacra Paucar<sup>59</sup> ou de don Sebastián Ninalíngon éduqués dans des monastères franciscains<sup>60</sup>. On leur enseigna, la grammaire, le latin, la musique. Don Sebastián semble également avoir acquis quelques rudiments de droit et d'écriture notariale qui lui permirent d'exercer comme greffier du *cabildo* de San Antonio de Cajamarca<sup>61</sup>. Les *caciques* qui en avaient les moyens pouvaient également se payer les services d'un tiers, comme le *cacique* Pedro Paico et sa *segunda persona* Juan Chaquian du village de san Bartolomé dans la vallée de Jauja, qui décident d'embaucher un maître particulier pour leurs fils en 1586<sup>62</sup>. En revanche, peu semblent avoir intégré les collèges des Jésuites. On peut citer les exemples de Juan Ayavire *cacique principal* de Sacaca éduqué chez les jésuites à Potosí ou de Fernando Ayra<sup>63</sup>. Le *cacique* don Domingo de los Reyes Quispi Huayanay, en 1735, dit avoir été élève du collège jésuite de Santiago del Cercado à Lima, comme le *principal* Felipe Tacuri une vingtaine d'années plus tard<sup>64</sup>. Nous savons par ailleurs que don Francisco Heriza a également pu fréquenter le collège grâce à une autorisation du vice-roi<sup>65</sup>. Le *cacique principal* don Rodrigo Flores Cajamalqui est l'un des élèves les plus connus de ces collèges, puisqu'il est accusé d'idolâtrie en 1641 et que ses relations avec la Compagnie lui permettent d'être amnistié<sup>66</sup>. Quelques individus de notre corpus bénéficièrent même d'enseignements exceptionnels qui n'avaient rien à envier à la noblesse espagnole. Par exemple, les descendants de don Cristóbal Paullu Inca furent acceptés, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, au séminaire du

<sup>56</sup> Expediente de Juan Bustamante : información de don Melchor Carlos Ynga, 1602-1607. AGI,LIMA,472.

<sup>57</sup> Expediente de Juan Bustamante: memorial don Alonso Ynga Atahualpa, 1564-1587. AGI,LIMA,472.

<sup>58</sup> Monique Alaperrine Bouyer, « « Del colegio de caciques al colegio de Granada: la educación problemática de un noble descendiente de los incas » », Bulletin de l'IFEA, 3, 30 (2001), p. 501-525.

<sup>59</sup> Información oficio Felipe Paucar, 1560-1563. AGI,LIMA,205, N.16.

<sup>60</sup> Informaciones de don Sebastián Ninalíngon (1572-1593), AGI,LIMA,128.

<sup>61</sup> Informaciones de don Sebastián Ninalíngon, 1573-1592. AGI,LIMA,128.

<sup>62</sup> Pedro paico, cacique principal y gobernador del pueblo, Juan Chaquian segunda persona se conciertan con tomas Casamusa maestro, 1586. AGN, Protocolo113, f.26r-27v.

<sup>63</sup> Información de parte de Juan Ayavire (1598), AGI,CHARCAS,45; Probanza de don Fernando Ayra de Ariutu, cacique y gobernador de Pocoata (1637-1638), AGI,CHARCAS,56. Toutes les deux publiées dans Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, Qaraqara-Charka : Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas, siglos XV-XVII : historia antropológica de una confederación aymara, Lima et La Paz, Fife, IFEA, Plural, St Andrews University Press, 2006.

<sup>64</sup> Cartas de Domingo de los Reyes Quispihuayanay cacique natural del pueblo de Sto. Domingo de Tauca provincia de Conchucos en el Reyno del Perú, 1735. AGI,LIMA,440,18; Información de Felipe Tacuri (1755), AGI,LIMA,445 (60).

<sup>65</sup> José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2018, p. 117-118.

<sup>66</sup> Causa criminal seguida por denuncia de don Cristóbal Yacopama contra don Rodrigo Flores Cajamalqui (1641-1645), AAL,Capituloas,LEGXI,1.

collège d'Alcala en Espagne<sup>67</sup>. Au XVIIIe, certains fils de *caciques* ou *principales* purent aussi compléter un cursus pour faire une carrière cléricale. Ce fut le cas du *principal* Calixto de San José Tupac Inga, religieux franciscain descendant de l'un des plus prestigieux lignages de Cuzco, connu pour avoir joué un rôle essentiel dans l'application et le respect de la cédula royale de 1697 dans les territoires andins. Mais on trouve également quelques profils plus modestes comme don Pedro Solis, fils du *cacique principal* de Quiquijama qui avait fondé une chapelle en 1778 afin qu'il puisse y exercer après avoir terminé son séminaire<sup>68</sup>.

La plupart des *caciques* et *principales* de notre corpus furent éduqués à la lecture et l'écriture du castillan ou à la doctrine chrétienne dans le simple contexte du catéchisme, mais certains obtinrent d'autres connaissances sans forcément suivre de cursus particulier dans les établissements religieux. Le *cacique* Francisco Aymozo par exemple, était capable de rédiger un testament seul<sup>69</sup>. De fait, il est clair que si la majorité des *caciques* et *principales* de notre corpus sont *ladinos*, ils le sont à différents degrés. La visite pastorale des villages de Carabayllo et Late en mars 1619 à la demande de l'archevêque de Lima Lobo Guerrero témoigne du degré très variable d'hispanisation et d'évangélisation des élites andines, même quand elles avaient à priori eu accès à une éducation similaire<sup>70</sup>. Ainsi, si le *cacique* de Late don Miguel Ramos est décrit comme *ladino*, son homologue de Carabayllo ne l'est pas. En revanche, ce dernier connaît les bases du catéchisme en langue indigène alors que le premier ne la connaît ni dans sa langue maternelle ni en espagnol. Dans les deux villages, d'autres individus pourtant identifiés comme *ladinos* par le greffier, ne connaissent rien du catéchisme et sont incapables de réciter une prière. Mais ce qui est encore plus surprenant, c'est que des villageois pourtant non-*ladinos*, connaissaient certaines prières ou le catéchisme seulement en espagnol. L'un d'eux explique avoir appris avec l'aide de son frère *ladino* quelques prières en castillan. La situation des deux villages est intéressante car elle démontre que *latinidad* et connaissance du catéchisme n'allaient pas forcément de pair.

La capacité à s'exprimer en castillan resta longtemps un signe de distinction sociale pour les élites indigènes. La qualité de *ladino* était un réel avantage jusqu'à la seconde moitié du XVIIe siècle. Mais à partir des années 1660, face à la diffusion de la langue espagnole ainsi qu'à la mise en grammaire des langues indigènes permettant leur maîtrise par plus de clercs<sup>71</sup>, l'argument de *latinidad* commence à perdre son autorité dans les démarches en justice. Les élites andines maîtrisant l'espagnol restent

---

<sup>67</sup> Expediente de Juan Bustamante : información de don Melchor Carlos Ynga, 1602-1607 et información de Juan Melchor Carlos Inga, 1612. AGI,LIMA,472

<sup>68</sup> *Tasación e información pedida a Francisco Susacagua y dona Polonia Solis Quirimasa (1778-1807)*, AAC,Visita,XXXIV,1,15.

<sup>69</sup> *Testamento y codicillo de Juan Aymozo*, 1608. ABNB,EP130,1608, f. 366r-380v.

<sup>70</sup> *El arzobispo Lobo Guerrero pide información sobre el estado de la doctrina de los indios de Caravaillo*, 1619. AGI,LIMA,301.

<sup>71</sup> Alan Durston, op. cit., 2007 ; Gerald Taylor, *El sol, la luna y las estrellas no son Dios: la evangelización en Quechua (siglo XVI)*, 2003.

néanmoins prépondérantes dans les procédures de la seconde moitié du XVIIe et la situation n'évolue que très lentement au cours du XVIIIe siècle.

## 2. De nouveaux outils pour asseoir sa légitimité

L'éducation et la maîtrise du castillan permettaient de se distinguer du reste de la population andine. Elle assurait non seulement un certain prestige social, mais donnait aussi un réel pouvoir en facilitant les échanges avec les Espagnols. Mais dans la pratique, cela ne suffisait pas toujours à conserver le pouvoir. Pour maintenir leur statut, les *caciques* et *principales* furent obligés de repenser leur rôle à travers des activités économiques, des offices politiques ou militaires introduits par les populations espagnoles. Ainsi, les profils de notre corpus sont, pour la plupart, des seigneurs et nobles indigènes ayant réussi à assumer pleinement leur rôle de médiateurs en investissant des fonctions et offices complémentaires, mais aussi en s'appropriant certains codes propres à la culture nobiliaire castillane.

### 2.1 Assumer des fonctions complémentaires : offices municipaux, militaires et royaux

Bien que les différentes réformes royales qui jalonnent la période visent à contrôler et à limiter l'influence des *caciques* et *principales* dans les groupes indigènes, elles leur offrent également de nouvelles opportunités sociales. Par exemple, les fonctions municipales comme celles d'*alcaldes\**, de *regidores\** ou d'*alguaciles\** sont régulièrement monopolisées par des familles *caciquales*. Déjà au XVIe siècle des *principales* cumulent les mandats au sein des *cabildos*. Don Mateo Inga Yupanqui qui se présente en 1562 devant le tribunal d'audience de Lima pour faire reconnaître sa descendance du *Sapa Inga Huayna Capac*, déclare avoir été *alcalde ordinario\**, puis avoir été désigné *alcalde mayor* par les autorités espagnoles<sup>72</sup>. Le *cacique gobernador* de Copoata, don Fernando Ayra de Ariutu est lui aussi nommé *alcalde mayor* par différents *corregidores* entre 1611 et 1637. En 1638 cela ne lui suffit plus et il supplie le roi d'Espagne de lui confier le titre à perpétuité<sup>73</sup>.

Nombreux sont les *caciques* et *principales* de notre corpus qui cumulent des fonctions municipales, tout au long de la période coloniale<sup>74</sup>. Certaines sources du XVIIe siècle révèlent même de véritables stratégies familiales<sup>75</sup>. Par exemple, dans le village d'Acobamba de la province des Angaraes, la plupart des fonctions municipales sont occupées par deux familles, celle des Quispe- dont les membres occupent

---

<sup>72</sup> Expediente de Juan Bustamante: memorial de don Mateo Yupanqui, 1562-1563. AGI,LIMA,472.

<sup>73</sup> Il obtient une rente de 500 pesos à la place. Probanza de don Fernando Ayra de Ariutu, cacique y gobernador de Pocoata, 1637-1638. AGI,CHARCAS,56.

<sup>74</sup> L'exemple le plus extrême étant celui des doctrines de la province de Lucanas. Lors d'un memorial rédigé collectivement entre 1726 et 1730, tous les membres des *cabildos* qui co-signent sont des *principales* et fils de *caciques*. Memorial de los indios caciques gobernadores y demás común de los indios de las doctrinas de la provincia de Lucanas, 1726-1730. AGI,LIMA,439.

<sup>75</sup> Une observation qui a également été faite par les historiens, notamment en ce qui concerne de grandes familles issues de lignages inca dans la région de Cuzco comme les Choqueguanca ou les Pumacahua. GARRETT, David. 2005.

les postes d'*alguacil, cobrador de tributos et alcalde ordinario*- et celle des Nochay Puma -*cobrador de tributos et alcalde mayor*<sup>76</sup>.

Dans les procédures de reconnaissance de mérites et de noblesse des XVIe et XVIIe siècles, les *caciques* et *principales* présentent leur élection ou leur nomination à ces postes comme des preuves de la reconnaissance de leurs qualités chrétiennes. Par exemple, en 1563, don Mateo Inga Yupanqui explique avoir :

« toujours imposé à sa personne une police et des mœurs bonnes et vertueuses et les naturels de cette terre lui sont très redevables car il leur a apporté la connaissance de notre sainte foi catholique et les pousse à vivre de bon concert et coutumes et ainsi l'administration de votre royale justice lui a toujours donné des charges comme il exerça celle d'*alcalde ordinario* et exerce à présent celle d'*alguazil mayor* dans la ville de Quito»<sup>77</sup>.

Le même procédé se retrouve dans le récit de mérites de don Gerónimo Guacra Paucar réalisé en 1561 ou celui de don Francisco Aymozo en 1593<sup>78</sup>. Ce sont également les familles *caciquales* ou nobles qui sont généralement désignées capitaines de *mita* (chargés d'organiser la main d'œuvre)<sup>79</sup>.

Les nouvelles pratiques religieuses offrent aussi un certain nombre d'outils aux *caciques* et *principales* désireux de renforcer leur pouvoir dans l'administration des populations indigènes. D'abord, les rituels et festivités permettaient de manifester publiquement les hiérarchies sociales, notamment à travers la place attribuée dans les processions<sup>80</sup>. Ensuite l'introduction des confréries offre de nouvelles occasions aux *caciques* et *principales* d'adapter leurs fonctions sociales dans les cérémonies et la vie religieuses des sociétés andines. C'est un sujet qui a déjà été largement commenté dans l'historiographie

---

<sup>76</sup> El común de los indios del pueblo de todos los santos de Acobamba en Angaraes, 1755-1757. AGI,LIMA,446 (14).

<sup>77</sup> «haberse traído siempre su persona en toda aquella policía y costumbres buenas y virtuosas y la mucha y gran dote que es con todos los naturales de aquella tierra así para los traer al conocimiento de nuestra santa fe católica como para los hacer vivir con todo buen concierto y costumbres siempre se le han dado cargos de administración de vuestra real justicia como han sido de *alcalde ordinario* y *Alguacil mayor* como al presente lo es de la ciudad del Quito» *Expediente de Juan Bustamante Carlos Inga: Información de don Mateo Inga Yupanqui*, 1563. AGI,LIMA, 472,f.2r.

<sup>78</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar : Memorial de don Gerónimo*, 1560. AGI,LIMA,205, N.16, f. 33r-44r ; *Información de don Francisco Aymozo*, 1587-1593. AGI,CHARCAS, 79, N.22.

<sup>79</sup> Voir par exemples dans notre corpus : don Francisco Visalla : *Reclamación de Miguel García Colque sobre el cacicazgo del repartimiento de Quilacas*, 1588-1600. ABNB,EC1588,5 ; don Carlos Vissa : *Información de don Carlos Vissa*, 1593-1600. AGI,CHARCAS, 80, N.26; don Pedro Martínez Cohuy Cattiya : *Gaspar y Martin Callisaya sobre nobleza y méritos*, 1736-1744. ABNB,EC1744,1 ; don Felipe : *Cacique de Collana de Oropeza para que se le exima de cargo de capellanía*, 1667. ABNB,MIN125/17. Sur les relations entre *caciques* et capitaines de *mita* voir : SAIGNES, Thierry. *Caciques Tributes and Migration in the Southern Andes. Indian Society and the 17th century social order*. London: Institute of Latin American Studies, 1985.

<sup>80</sup> Carolyn Dean, *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco*, Duke University Press, Durham, 1999 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014 ; Lisa Voigt, *Spectacular wealth : the festivals of colonial South American mining towns*, University of Texas Press., Austin, 2016 ; Teresa Gisbert, « Los curacas del Collao y la conformación a la cultura mestiza andina », *SENRI Ethnological Studies*, 33, (1992), p. 52-102.

andine<sup>81</sup>. Certains historiens ont mis en valeur les opportunités économiques que les confréries apportent aux *caciques*<sup>82</sup>, d'autres la création de nouvelles sociabilités au sein des villages<sup>83</sup>, ou encore leur rôle dans la mise en place d'une religion populaire attractive pour les populations indigènes<sup>84</sup>. Les confréries sont parfois monopolisées par des familles entières. Le livre de compte de la confrérie du Santísimo Sacramento de la Plata, où sont conservées la plupart des élections de 1616 aux années 1730, nous permet d'en entrevoir un exemple. Une poignée d'individus issus de 4 familles se succèdent au cours de la période aux postes de *mayordomos*\*, *priostes*\* ou *alcaldes*\*<sup>85</sup>. Par exemple, sur la période 1616 – 1680 quatre *principales* et les membres de leur famille se sont partagé les fonctions clefs. Don Alonso Guaman Inga, *mayordomo* en 1616, est régulièrement élu en tant que *prioste*, *alcalde* ou *mayordomo* jusqu'en 1645. Après cette date, deux autres membres de sa famille prennent le relais, Matheo et Cristóbal Guaman Inga jusque dans les années 1680. Alonso Guaman Inga partage les fonctions d'une année sur l'autre avec Alonso Quispi et Juan de la O, remplacé à partir de 1625 par Juan Inquilltopa. Le même phénomène de monopole se produit dans la branche féminine de la confrérie qui semble avoir été créée en 1633. Les sœurs Sisa, puis leurs descendantes liées à la famille Guaman Inga par des alliances matrimoniales, dominent largement les élections.

L'assistantat aux prêtres dans les activités liturgiques ou la gestion des biens des fabriques paroissiales apportent également leur lot d'avantages. Le travail de Juan Fernando Cobo Betancourt a bien illustré l'importance de ces agents dans l'évangélisation des populations andines, notamment dans les pratiques des jésuites, au XVIIe siècle<sup>86</sup>. Les différentes fonctions dans les églises assurent l'attractivité de la religion catholique en offrant de nouvelles opportunités de représentation et de distinction sociale aux *caciques* et à leurs descendants. Pour l'historien, elles participent à la création d'une « nouvelle élite spirituelle extrêmement visible dans les villages, avec un statut exalté observable par tous »<sup>87</sup>. Dans notre corpus, la plupart des sacristains, chanteurs ou *fiscales* de paroisse sont des *principales* sans charges administratives ou même des tributaires *ladinos*. Les différents postes d'agents religieux participent sans conteste à la mise en place de nouvelles élites sociales, non héréditaires et

---

<sup>81</sup> Olinda Celestino, *La economía pastoral de las cofradías y el rol de la nobleza india: el valle del Mantaro en el siglo XVIII*, Bielefeld, Univ.-Schwerpunkt Lateinamerikaforschung, 1981 ; Olinda Celestino, « Confréries religieuses, noblesse indienne et économie agraire », *L'Homme*, Année 1992, 32, 122-124 (1992), p. 99-113 ; Isabel Zalla et Gabriela Caretta, « “Benditos ancestros”: Comunidad, poder y cofradía en Humahuaca en el siglo XVIIIe », *Boletín Americanista*, año LXI,1, n. 62 (2010), p. 51-72.

<sup>82</sup> Olinda Celestino, *op. cit.*, 1981.

<sup>83</sup> Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010b ; Paul Charney, *op. cit.*, 2001.

<sup>84</sup> Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014b.

<sup>85</sup> *Libro de la cofradía del santísimo sacramento*, 1616 - années 1730. AES, AA12, C1, LEG1b.

<sup>86</sup> Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014b.

<sup>87</sup> “a very visible spiritual elite in the town, with an exalted status that all could see”. *Ibid.*, p. 237.

échappant parfois aux familles caciquales. La formation de cette nouvelle élite sociale dans *pueblos* entraîne régulièrement des tensions avec les *caciques* et autres nobles<sup>88</sup>.

Dans la seconde moitié du XVIIe siècle, les offices dans les milices *indias* apparaissent de plus en plus comme des occupations valorisées par les *caciques* et *principales*. Ces offices militaires sont systématiquement mis en avant dans leurs démarches en justice. Parfois, ils les préfèrent même à leur titre de *cacique*. Don Bartolomé Tupa Hallicalla se présente dans son *memorial* de 1677 comme « maître de camps » (*maestro de campo*) avant même de mentionner qu'il est « *gobernador* et *cacique* » du village d'Asillo<sup>89</sup>. La question des offices devient un enjeu capital pour les élites andines au XVIIIe siècle. En effet, si certaines grandes familles obtiennent relativement facilement des offices militaires, les offices religieux restent un problème épineux et génèrent des contestations et de longues batailles légales à partir de 1690 et jusque dans les années 1780<sup>90</sup>.

Les phénomènes de cumul de fonctions sont de plus en plus courants parmi les profils de notre corpus. Ainsi, les *caciques* et *principales* qui font faire des reconnaissances de noblesse ou de mérites au XVIIIe siècle sont essentiellement issus de grandes familles nobles, monopolisant les fonctions politiques, militaires et même religieuses, à travers leur rôle dans les confréries. La noblesse et les seigneurs plus modestes disparaissent progressivement des procédures de la justice distributive ou des querelles de successions, pour n'être plus visibles que dans quelques testaments et surtout dans des procès civils les opposant aux curés ou aux habitants de leurs *cacicazgos*. Notre corpus reflète donc la progressive recomposition de la noblesse indigène à travers l'hispanisation de leurs fonctions gouvernementales et sociales.

## 2.2. Affirmer publiquement son statut social : signes distinctifs et privilèges somptuaires

Les *caciques* et *principales* cherchent également à manifester leur position sociale à travers des privilèges somptuaires ou en imitant certains comportements des *hidalgos* installés dans les territoires américains. La reconnaissance comme *cacique* ou *principal* s'accompagnant de la possibilité de recourir à la justice distributive royale, de nombreux requérants de notre corpus entreprennent des procédures pour réclamer des attributs leur permettant de manifester visuellement et publiquement leur rang.

Dans la documentation du XVIe siècle, les élites indigènes requièrent très souvent des privilèges purement honorifiques, comme le droit de monter à cheval ou celui de porter une épée. Ces requêtes visent à s'approprier des signes extérieurs de noblesse réservés à l'*hidalguía*. Les *caciques* et *principales* justifient leurs pétitions assez logiquement en mettant en avant leurs services militaires dans la conquête,

---

<sup>88</sup> Voir par exemple l'accusation d'idolâtrie visant le *cacique* de Ambar suite à la dénonciation d'une parodie de messe par Augustin Capcha, sacristain de la paroisse. *Causa criminal contra don Juan Rodriguez Pilco* (1661-1665), AAL, hechicerias, LEG II-A, 12. Pour aller plus loin voir le travail de John Charles, *op. cit.*, 2010b.

<sup>89</sup> *Memorial de don Bartolomé Tupa Hallicalla*, 1677. ABNB, EP264.

<sup>90</sup> *Memorial de don Vicente Morachimo para los indios del Perú*, 1725. AGI, LIMA, 438 (4-27); GARRETT, David T, *Shadows of the Empire.*, 2005.

ou faisant témoigner des *corregidores*, *encomenderos* et autres élites coloniales sur leurs « buenas costumbres », c'est-à-dire leur comportement hispanisé et christianisé. Ces privilèges somptuaires étaient accordés relativement fréquemment lorsque les *informaciones* et *relaciones de méritos* arrivaient devant le Conseil des Indes. En analysant les registres de décrets royaux, on se rend également compte que les autorités royales accordaient relativement facilement l'exemption de tribut aux individus dont les démarches traversaient l'Atlantique, mais aussi dans la plupart de celles jugées par les tribunaux d'audiencias royales<sup>91</sup>. Le port d'arme était aussi accordé régulièrement<sup>92</sup>. Dans certains cas, le roi pouvait accorder des privilèges somptuaires exceptionnels comme un blason<sup>93</sup> ou des rentes monétaires<sup>94</sup>. Avec la restriction d'accès aux charges de *cacicazgo* et l'hégémonie de plus en plus prononcée de grandes familles revendiquant des lignages préhispaniques à partir des années 1720 -1730, ce genre de privilège devient fréquent dans notre corpus.

Les *caciques* et *principales* qui apparaissent dans nos documents semblent avoir aussi considéré que la possession de vêtements, de bijoux ou d'objets espagnols ou européens pouvait constituer un signe de distinction sociale. Au XVIe siècle, il n'est pas rare que les requérants mettent en avant leurs accoutrements plus ou moins hispanisés comme des signes aussi bien de leur loyauté à la couronne que de leurs qualités personnelles<sup>95</sup>. Les testaments et inventaires après décès attestent également du mélange entre objets et vêtements traditionnels andins et importés d'Espagne. Par exemple, doña María Quispe Rimachi déclare dans son testament posséder de l'argenterie, des nappes, des couverts différents vases en argent, mais aussi une image de Sainte Barbara et une relique de Saint Guy<sup>96</sup>. Cependant, on trouve également de nombreux *queros*\* dans l'inventaire de ses biens, ainsi que des vêtements traditionnels de la noblesse inca. Tous les biens matériels que doña María déclare apparaissent comme

<sup>91</sup> Voir par exemple le succès de Gaspar et Martin Callisaya. Gaspar y Martin Callisaya sobre nobleza y méritos, 1736-1744. ABNB, EC1744,1. Información de don Francisco Cusichaca y otros, 1561. AGI, LIMA, 205 N.7; Informaciones don Sebastián Ninalíngon, 1583-1592. AGI,LIMA,128; Información de don Juan de la Cruz Sulcanissa y don Cristóbal Cuicapuza, 1665-1667. AGI,LIMA,258,N.1; Información de don Francisco de Heriza, 1669. AGI,LIMA,259,N.10; Información de Felipe Tacuri, 1755. AGI,LIMA,445.

<sup>92</sup> Don Felipe Guacra Paucar en a benefició (Felipe Guacra Paucar : arcabuz, 1563. AGI,LIMA,569,L.11,f. 143v ; Felipe Guacra Paucar : armas, 1563. AGI,LIMA,569,L.11, f. 151v-152r), mais aussi don Sebastián Ninalíngon (*Información de don Sebastián Ninalíngon* (1592), AGI, LIMA,128)), ou les caciques occupant des fonctions militaires comme don Francisco Heriza (*Información de don Francisco de Heriza*, 1669. AGI,LIMA,259,N.10) ou don Bartolomé Tupa Hallicalla (*Memorial de don Bartolomé Tupa Hallicalla*, 1677. ABNB,EP264). D'autres noms apparaissent aussi dans les registres de cédulas royales comme Juan Pedro Chuquival indigène Chachapoya (*Juan Pedro Chuquival* : armas, 1593. AGI,LIMA,581,L.11), Juan de Asturbacaya, fils de cacique de Guamanga (*Juan de Asturbacaya: armas*, 1596. AGI, LIMA,581,L.12), ou encore Don Juan Condorpusa, cacique du village de San Batista de la Chimba et son fils (*Don Juan Condorpusa* : armas, 1673. AGI, LIMA,586,L.27).

<sup>93</sup> Voir les cas de Juan Ayavire Cuysara (*Informacion de don Juan Ayavire Cuysara*, 1598-1599 et *Cédula real para don Juan Ayavire Cuysara*, 1599. AGI AGI,CHARCAS,45) ou don Felipe Guacra Paucar (*Felipe Guacra Paucar* : armas, 1563. AGI,LIMA,569,L.11, f. 151v-152r), puis plus tard de don Juan Bustamante Carlos Inga (*Expediente de don Juan Bustamante Carlos Inga*, 1748. AGI,LIMA,472).

<sup>94</sup> *Merced a los hijos de Atahualpa y Guayna Capac*, 1552 et 1556. AGI, LIMA,567 L.8 ; *Felipe Guacra Paucar* : 500 pesos, 1563. AGI,LIMA,569,L.11 ; *Probanza de don Fernando Ayra de Ariutu, cacique y gobernador de Pocoata*, 1637-1638. AGI,CHARCAS,56 ; ou encore *Cedula para don Melchor Carlos Ynga*, 1608 in *Expediente de Juan Bustamante Carlos Inca*. AGI,LIMA,472.

<sup>95</sup> Voir par exemple *Información de don Francisco de Aymozo*, 1587-1593. AGI,CHARCAS, 79, N.22, f. 11r.

<sup>96</sup> *Ibid.*, f. 2v et 3r.

des objets ayant beaucoup de valeur à ses yeux. Le même type de mélange se retrouve dans le testament de don Felipe Choqueticlla datant de 1666. Ce dernier déclare posséder plusieurs vêtements à la mode espagnole, notamment des chapeaux et des vestons. Cependant, au milieu des vêtements deux curiosités retiennent notre attention : il dit posséder deux tenues de curé, dont une ayant servi. On en retrouve dans d'autres testaments, mais il est difficile de déterminer pourquoi autant de *caciques* et *principales* possédaient ces habits. Il ne fait aucun doute que certains habits religieux étaient conservés pour servir lors des enterrements, mais parfois, les testateurs transmettaient ces habits avec le reste de leurs possessions et ils sont souvent présentés parmi d'autres objets de dévotion comme les retables, les missels ou les rosaires. La seule chose sûre, c'est qu'ils étaient considérés comme des objets de valeur.

Les testaments montrent que si les nobles indigènes utilisaient des objets ou textiles Espagnols, ils n'abandonnèrent pas pour autant d'anciens insignes. Ce mélange matériel participe aussi à la manifestation publique de leur statut d'intermédiaires et d'élites *indias*, différentes des tributaires indigènes mais aussi des élites espagnoles. Il s'explique autant par les politiques du gouvernement colonial que par les stratégies des élites indigènes elles-mêmes<sup>97</sup>.

### 2.3. Propriété et patrimonialisation des biens

Le processus de colonisation entraîna une compétition accrue pour les terres et la relocalisation de certains *ayllus*, remettant en cause les conceptions préhispaniques de l'espace et de ses usages. Le problème de l'accès aux terres pour les populations indigènes est un thème central de l'historiographie andine car il offre un aperçu des aspects économiques et sociaux de la colonisation<sup>98</sup>. En l'état de notre corpus, il est difficile de tirer des conclusions quantitatives sur le poids de la propriété dans la légitimité des *caciques* et *principales*, de même qu'il nous est impossible pour la plupart d'entre eux de dresser des profils économiques précis. Cependant, les quelques cas de patrimoines que nous avons pu reconstituer sont plutôt conséquents.

Avant la conquête espagnole, les populations andines avaient un régime de possession foncière original. Les *ayllus* cultivaient des terres possédées collectivement et dispersées sur différents étages écologiques<sup>99</sup>. La conquête inca introduit également un régime foncier spécifique, en désignant des

---

<sup>97</sup> Monique Alaperrine Bouyer, *op. cit.*, 2007 ; Monique Alaperrine Bouyer, *op. cit.*, 1999 ; Nejma Jalal-Kermele, « Pouvoir indigène et écriture coloniale: la place du cacique dans les Lois de Don Francisco de Toledo », *Líneas. Revue Interdisciplinaire d'études hispaniques*, 1, (2011), En ligne.

<sup>98</sup> Sur les transformations foncières : Luis Miguel Glave, « Propiedades de la tierra, agricultura y comercio, 1570-1700: El gran despojo », *Compendio de historia económica del Perú. Tome II- Economía del período colonial temprano.*, Lima, Luis Miguel Glave, Hector Noejovich, Carmen Salazar Soler, Margarita Suarez et Miriam Salas (eds.), 2009, p. 313-445 ; Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *Qaraqara-Charka : Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas, siglos XV-XVII : historia antropológica de una confederación aymara*, Lima et La Paz, Fife, IFEA, Plural, St Andrews University Press, 2006. Sur les problèmes sociaux engendrés, notamment liés au cas des indigènes *mitimaes* : Thierry Saignes, « « Les Lupacas dans les vallées orientales des Andes : trajets spatiaux et repères démographiques » », *Mélanges de la Casa Velázquez*, 17 (1981), p. 147-182 ; Laura Escobari de Querejazu, *op. cit.*, 2005b.

<sup>99</sup> Jeremy Mumford, *Vertical Empire: The General Resettlement of INdians in the Colonial Andes.*, Durham, Duke University Press, 2012; John Murra, *The Economic organization of the Inka state*, Jai Press., Greenwich, 1980;



terres dont les cultures étaient dédiées aux cultes de leurs propres ancêtres ou à ceux du soleil et de la lune<sup>100</sup>. Les *curacas* semblent avoir eu communément pour tâche la gestion des terres et de leur mise en culture ainsi que la répartition de la main d'œuvre<sup>101</sup>. Ainsi, les possessions foncières n'étaient pas un critère de légitimité pour les élites indigènes, mais c'était leur capacité à les administrer qui importait. Lorsque les Espagnols introduisent leurs normes de propriété, la question foncière devint centrale pour l'exploitation du territoire mais également pour déterminer la noblesse et le statut des individus<sup>102</sup>. La situation engendre des pressions pour l'accès aux terres particulièrement visibles pour les populations indigènes installées à proximité des noyaux urbains coloniaux ou dans les régions agricoles desservant les régions minières<sup>103</sup>. Ces populations sont rapidement forcées de s'approprier les codes de la propriété hispanique et son fonctionnement juridique. De surcroît, le poids que joue la propriété foncière dans la définition de la noblesse espagnole, pousse les seigneurs indigènes et leurs familles à imiter leurs pratiques de patrimonialisation foncière. Ainsi, l'appropriation progressive par les élites andines des principes et pratiques de la propriété hispanique sont tout à la fois un enjeu de reconnaissance face aux nouvelles élites espagnoles et une nécessité pour assurer leur légitimité vis-à-vis des groupes dont ils administraient les biens.

Dans les déclarations en justice des élites indigènes datant du XVIe siècle il est très difficile de distinguer entre possessions personnelles et terres collectives. De même qu'à cette époque, il n'existe pas de démarcation claire entre démarches d'intérêt collectif ou personnel. Ces deux caractéristiques indiquent que le concept de propriété privée ne s'impose pas toujours comme une évidence pour les *caciques* et *principales* de notre corpus. Par exemple, don Francisco Cusichaca, lors de son *información de oficio y partes* de 1561, demande au roi que les *tambos* de la *parcialidad* lui soient donnés, en raison de leur antique possession par le groupe de Hatun Jauja. Avant l'arrivée des Espagnols, les *tambos* étaient possédés collectivement par les *ayllus* administrés par le *cacique*, mais don Francisco en réclame la possession au nom de sa qualité de seigneur<sup>104</sup>. Le récit de don Francisco est caractéristique de la période : le *cacique* revendique une possession au nom de son titre, mais on ne comprend pas bien si sa requête est personnelle ou formulée en sa qualité de représentant du groupe. Cette ambiguïté est volontaire chez certains *caciques* du corpus qui parviennent ainsi à accaparer des terres collectives. C'est le cas de don Francisco Aymozo *cacique* de Yotola et Quilaquila qui s'attribue la possession de terres dans la vallée de Pocopoco et aux alentours de ses villages en expliquant les posséder de manière

---

Thierry Saignes, « Capitulo III. De la descendencia a la residencia: las etnias en los valles de Larecaja », *Los Andes Orientales : Historia de un olvido.*, Lima, 1985b, p. 92-152. 2

<sup>100</sup> Martti Pärssinen, *op. cit.*, 1992.

<sup>101</sup> José Luis Martínez Cereceda, *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor*, PUCP, Lima, 1995 ; Susan E. Ramírez, *op. cit.*, 2005.

<sup>102</sup> María Emma Escovar Uribe, « Apuntes sobre la nobleza y hidalguía en España y América », : <http://genealogias.tallerdigital.net/pdfs/Hidalguia.pdf>.

<sup>103</sup> Voir par exemples Paul Charney, *op. cit.*, 2001 ; Thierry Saignes, *op. cit.*, 1985b ; Gonzalo Lamana, *op. cit.*, 2008 ; Luis Miguel Glave, *op. cit.*, 2009 ; Luis Miguel Glave, *Demografía y conflicto social : Historia de las comunidades campesinas en los Andes del sur*, Instituto de estudios peruanos, Lima, 1988.

<sup>104</sup> *Información de don Francisco Cusichaca y otros*, 1561. AGI, LIMA, 205 N.7.

héréditaire<sup>105</sup>. En réalité, certaines de ces terres semblent avoir été des possessions collectives rattachées au *cacicazgo* mais dont ses prédécesseurs et ancêtres n'avaient pas la propriété individuelle.

Les informations sur les possessions foncières des *caciques* et *principales* de notre corpus se précisent surtout à partir du XVIIe siècle, certaines familles caciquales apparaissent plus systématiquement dans les archives et il est alors possible de retracer au moins une partie de leur patrimoine foncier. Le premier patrimoine familial que nous avons pu identifier est celui de la famille Aymozo, construit en grande partie grâce aux manipulations foncières des *caciques* des villages de Yotola et Quilaquila. À sa mort, le *cacique* don Francisco Aymozo possédait de nombreuses vignes dans la vallée de Pocopoco, une *hacienda*\* et une *estancia*\* avec un troupeau de 40 vaches. Il laisse également une fortune de plus de 20 000 pesos<sup>106</sup>. Les autres documents que nous avons pu trouver sur la famille montrent qu'à sa suite, ils ont continué à racheter des terres dans la vallée de Pocopoco pour y élever du bétail et y faire pousser de la vigne. Le cas des Aymozo offre l'exemple d'une famille qui parvint à patrimonialiser de larges espaces fonciers et à s'enrichir en écoulant leurs productions agricoles sur le marché de La Plata ou pour alimenter les caravanes de Potosí<sup>107</sup>. La construction d'un tel patrimoine, au détriment des possessions collectives indigènes, se retrouve dans d'autres documents de notre corpus au XVIIe siècle, mais reste le signe d'une réussite économique exceptionnelle<sup>108</sup>. Nous avons par exemple plusieurs actes notariés et procédures juridiques émanant de différents membres de la famille Choqueticlla qui démontrent que ces derniers avaient acquis plusieurs maisons dans la ville de La Paz, possédaient de nombreuses estancias dans la région avec des troupeaux de plusieurs centaines de têtes. Don Felipe, possédait même un esclave malgré l'interdiction faite au cacique et le transmet à sa mort au curé pour qu'il soit au service de l'église paroissiale<sup>109</sup>. On trouve d'autres familles aux profils similaires, notamment dans la région au sud de Cuzco et au nord de Potosí, comme la famille Ytiquilla, dont le testament de don Domingo Ytiquillo laisse entrevoir l'ampleur des ressources foncières de la famille<sup>110</sup>.

---

<sup>105</sup> *Información de Francisco de Aymozo*, 1587-1593. AGI,CHARCAS, 79, N.22

<sup>106</sup> *Testamento de don Francisco Aymozo*, 1633. ABNB,EP198,1635, f.275v-281r; *Codicilio de Francisco Aymozo*, 1597. ABNB,EP108,1597, f.18r-20r.

<sup>107</sup> Sur les troupeaux : *Testament de don Francisco Aymozo*, 1633. ABNB,EP198,1635, f.275v-281r; *Testamento y codicilio de Juan Aymozo*, 1608. ABNB,EP130,1608, f. 366r-380v. Sur les vignes : *Testamento de don Francisco Aymozo*, 1633. ABNB,EP198,1635, f.275v-281r ; *Testamento de doña María de la O.*, 1653. ABNB,EP214,1653-1656,24r-25v.

<sup>108</sup> Les cas que nous avons pu identifier dans notre corpus datent surtout de la fin du XVIIe et du XVIIIe siècle, à partir des années 1670 essentiellement. Voir les cas de : don Bartolomé Tupa Hallicalla (*El Fiscal contra Bartolomé Tupa Hallicalla*, 1675. ABNB,EC1675,22.); la famille Choqueguanca, notamment don Josef et don Diego (*Josef Choqueguanca sobre que Matías Ponce salga de la estancia de Oca*, 1704. ABNB,EC1704,17.); mais aussi les ancêtres de Juan de Bustamante Carlos Inga (*Expediente de Juan de Bustamante Carlos Inca : sobre la sucesión del estado de oropesa*, 1563-1748. AGI,LIMA,472.).

<sup>109</sup> *Testamento de don Felipe Choqueticlla*, 1666. ABNB,EC1666,37

<sup>110</sup> *Testamento de don Domingo Ytiquilla*, 1665. ABNB, EP87,1665, f. 412r-415v. Voir également le chapitre 10 sur la famille Sirpa, dans le *corregimiento* de Pacajes.

Parmi les quelques familles de *caciques* et nobles indigènes dont nous avons réussi à reconstituer une partie du patrimoine foncier, beaucoup possèdent des *estancias* dédiées à l'élevage. Les troupeaux sont le plus souvent des moutons (*corderos y ovejas des castilla*) ou des lamas (*corderos y ovejas de la tierra*), parfois des bœufs. Cependant, si beaucoup de *caciques* pratiquent l'élevage, la taille des troupeaux varie de 5 paires de bétail à plusieurs centaines de têtes<sup>111</sup>. Les autres possessions les plus fréquentes sont des terres à cultiver (*chacarras*)<sup>112</sup>. Les testaments de notre corpus révèlent que les *caciques* et *principales* sont également engagés dans des transactions financières avec des résidents espagnols louant certaines de leurs terres ou le service de leurs tributaires. Les signes de telles transactions se multiplient au XVIIe siècle. Si certains *caciques* ou *principales* empruntent beaucoup aux familles espagnoles d'autres en revanche, semblent avoir été plutôt en position de force dans les échanges, prêtant beaucoup de devises et se transformant en véritables patrons<sup>113</sup>. Ce type de relation de patronage est néanmoins beaucoup plus fréquent entre élites andines.

Dans le cas des *caciques* des provinces situées autour de La Plata, les possessions foncières sont régulièrement éparpillées sur les différents territoires habités par les sujets d'un même *cacicazgo*<sup>114</sup>. Ce phénomène signale la recomposition du modèle agricole et économique en archipel dans le cadre des possessions individuelles et privées des seigneurs andins<sup>115</sup>. Ce type de possession est celui qui se retrouve le plus souvent remis en cause lors de procès entre différents groupes indigènes<sup>116</sup>. Dans le cas des régions de Lima ou de Huarochiri, les *caciques* constituent des fermes dont les productions sont

<sup>111</sup> Voir par exemple le cas de la famille Liro Cordoba (*Los indios de Tapacari sobre los derechos que se los hacen contribuir los curas*, 1781-1783. AES, AA47, C14, LEG30, N.4628); ou celui des *caciques* de Jauja *Testamento du cacique principal del valle de Guaura* (1554-1566), AGN, protocolo 118, f.697r-698v.

<sup>112</sup> Karen Spalding a mis en évidence la participation de plus en plus active de *caciques* aux économies agraires et de marché coloniales. Elle estime néanmoins que la pratique est déjà relativement généralisée dans les années 1580-1590. Karen Spalding, *op. cit.*, 1973. Néanmoins, si nous en avons quelques exemples, ils ne constituent dans notre corpus encore qu'une minorité.

<sup>113</sup> Comme par exemples : *Testamento et codicilio de Juan Aymozo*, 1608. ABNB, EP130, 1608, f. 366r-380v ; *Testamento de don Domingo Ytquilla*, 1583. ABNB, EP29, 645v-647v ; *Testamento de don Felipe Aymozo*, 1626. ABNB, EP160, 1626, f.413r ; *Testamento de don Estanislao Choqueticlla*, 1779. ABNB, EP342, 857r-866v ; *Testamento de don Sebastián Francisco Liro de Cordoba*, 1782. ABNB, EP351, f. 411r-414v ; *Testamento de don Juan Antonio Choqueticlla Colqueguarachi*, 1778. ABNB, EP343, 208r-212v.

<sup>114</sup> Tous les *caciques* cités auparavant possédaient également ce type de terrain. Certains ne possèdent que quelques terres semées ou à semer : Testament de Pedro Vilcataprac, 1690. ABNB, EP170, f. 109v-112v. ; Testament de doña María Quispe Rimache, 1636. ABNB, EP192, 1655, 151v-154v ; Testament de Bartolomé Guama Chumbi (1569-1577), AGN, protocolo 33, f.f.730r-734v ; Testament de Diego Chayavilca (1585), AGN, protocolo 44, f.607r-611v ; Testament de don Gonzalo Taulichusco (1562), AGN, Protocolo 82, f.605r-611v ; Testament de don Francisco Talavera (1628), AGN, protocolos XVII, 1369, 481r-482v ; Testament de Juan Martín (1630), AGN, protocolos XVII, 1853, 18r-20r ; Testament de Diego de Cueva (1624), AGN, protocolos XVII, 1851, 386r-390v ; Testament de Pablo Carlos de la Cruz (1774), AGN, protocolos XVIII, 731, 420r-422v.

<sup>115</sup> Thierry Saignes, *op. cit.*, 1981 ; Sergio Serulnikov, « Legitimidad política y organización social en las comunidades indígenas de la provincia de Chayanta (siglo XVIII) », *Anuario de estudios americanos*, 61, 1 (2004b), p. 69-101 ; John Murra, *op. cit.*, 1980.

<sup>116</sup> Voir par exemple le procès opposant les indigènes de Canta à ceux de Chacalla : *Los indios de Canta contra los de Chacalla*, 1558-1570. AGI, JUSTICIA, 413, N.1.

dédiées au marché de Lima<sup>117</sup>. Ils imitent et adoptent plus rapidement les comportements fonciers de l'*hidalguia* locale<sup>118</sup>.

Dans plusieurs de nos documents, les terres possédées sont associées à des institutions religieuses, souvent des confréries ou des chapellenies<sup>119</sup>. Ce genre d'investissements ne sert pas que des objectifs dévotionnels. Les travaux d'Olinda Celestino ont démontré les intérêts financiers et les stratégies de patrimonialisation permises par le financement de ces structures<sup>120</sup>. En plus de leurs activités religieuses, les confréries consacrent beaucoup de leur temps aux activités agricoles pour assurer leurs rentes et notamment dans les Andes à l'élevage. Les *caciques* qui maintiennent leur position aux postes de responsabilité dans ces confréries, gardent ainsi la mainmise sur leurs activités pastorales et assignent régulièrement pour leur entretien des membres des groupes qu'ils administrent. Pour Olinda Celestino, ceci leur permet de créer « un nouveau mode de dépendance de la paysannerie » et donc de reformuler une partie de leur autorité<sup>121</sup>. De plus, la transmission de bétails ou de terres aux confréries implique souvent une clause d'intransférabilité, permettant ainsi aux *caciques* ou *principales* dont les familles y maintiennent leur hégémonie d'assurer la conservation d'un patrimoine administré par la famille. Ainsi, Olinda Celestino a démontré qu'encore au XVIIIe siècle, les confréries de la vallée de Mantaro (Jauja) et leurs immenses troupeaux sont gérés par les descendants des *caciques* de Jauja de notre corpus, don Felipe Guacra Paucar et don Francisco Cusichaca, perpétuant une tradition d'investissements initiée dans les années 1560<sup>122</sup>.

Même si les quelques cas que nous venons d'évoquer sont exceptionnels, ils illustrent la capacité de certaines familles de la noblesse indigène à s'investir dans de nouvelles activités économiques et à construire de nouvelles formes de prestige social. Les élites indigènes disposent de différents outils pour légitimer leur utilité dans la société coloniale et reformuler leur autorité sur les ressources et la main d'œuvre indigènes. Les choix individuels et la capacité à s'approprier ces outils introduits par les Espagnols contribuent à faire de la noblesse andine un groupe social très hétérogène.

### III. D'une région à l'autre : l'évolution de la mobilité géographique des *caciques* et *principales*

L'historiographie de l'évangélisation et de la christianisation des populations indigènes dans les Andes est très largement constituée de monographies étudiant un *pueblo*, un *repartimiento*, une ville voire une juridiction particulière. Ces études ont mis en valeur la variété des effets sociaux, politiques,

---

<sup>117</sup> Karen Spalding, *op. cit.*, 1973 ; Luis Miguel Glave, *op. cit.*, 2009 ; Paul Charney, *op. cit.*, 2001.

<sup>118</sup> María Emma Escovar Uribe, *op. cit.*

<sup>119</sup> Voir par exemples *Fundación de capellanía que hace don Bartolomé Tupa Hallicalla*, 1677. ABNB,EP264,f. 38r; ou encore *Josef Choqueguanca sobre que Matías Ponce salga de la estancia de Odra*, 1704. ABNB,EC1704,17.

<sup>120</sup> Olinda Celestino, *op. cit.*, 1981.

<sup>121</sup> Olinda Celestino, *op. cit.*, 1992, p. 101.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 102-103.

économiques ou culturels de l'évangélisation et permis d'insister sur la diversité des populations indigènes. Mais de fait, les territoires sont rarement comparés<sup>123</sup>. Les villes et les zones de peuplements indigènes plus « rurales » sont souvent traités séparément. Il est aujourd'hui important de comparer ces territoires, surtout lorsque l'on étudie les *caciques* et *principales*, vu que leur mobilité sociale et géographique défie bien souvent ce type de distinction.

## 1. De Lima à La Plata

Le corpus que nous avons réuni couvre différents territoires placés sous la juridiction des audiences de Lima et La Plata. Il réunit donc des *caciques* et *principales* habitant tout aussi bien des villes coloniales et les *repartimientos* qui les entourent que des zones plus à l'écart des populations espagnoles. L'historiographie a parfois présenté les villes coloniales comme des lieux d'hispanisation et de transformations sociales rapides, par opposition aux *pueblos de indios*. Plusieurs études ont dépeint les *caciques* et *principales* habitant dans ou à proximité des villes coloniales comme plus prompts à se détourner de la légitimité conférée par l'institution du *cacicazgo*, au profit de nouvelles formes de prestige plus directement empruntées aux élites espagnoles. Cette interprétation a été considérablement nuancée par Jacques Polini-Simard<sup>124</sup>. Il a notamment montré que les *caciques* et *principales* de la région de Cuenca concilient longtemps résidence dans les villes avec des pratiques de légitimation plus traditionnelles enracinée dans le fonctionnement social et économique des *ayllus* et *parcialidades*.

<b>Audience royale de Lima</b>	<b>227</b>
Corregimiento de la ville de Lima ou de los Reyes	124
Corregimiento d'Arequipa	7
Corregimiento de Huamanga	6
Corregimiento de Trujillo	28
Corregimiento de Cuzco	62
<b>Audience subordonnées de la Plata (Charcas)</b>	<b>131</b>
Corregimiento de la Paz	20
Corregimiento de la Plata et de la ville impériale de Potosí	111

Tableau 2. Répartition géographique des 358 documents du corpus

<sup>123</sup> On peut néanmoins relever quelques exceptions. Notamment le travail de Gabriela Ramos qui compare les villes de Lima et Cuzco, appartenant néanmoins au même archevêché. Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010b. Plus récemment différents chercheurs ont plaidé pour des comparaisons de territoires sur des échelles plus petites. Roberto Di Stefano et Aliocha Maldavsky (dir.), *Invertir en lo sagrado. Salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX)*, EdUNLPam., La Pampa, 2018. Brian P. Owensby et Richard J. (eds. ). Ross, *op. cit.*, 2018. Mais il s'agit encore souvent d'ouvrages collectifs, adoptant une perspective d'histoire connectées ou d'histoire globale. Dans le cadre des études sur les territoires de la vice-royauté du Pérou, le pas de la comparaison entre les différentes audiences ou archevêchés n'a été franchi encore que très rarement. María Elena Barral et Miriam Moriconi, « Los otros jueces: vicarios eclesiásticos en las parroquias de la diócesis Buenos Aires durante el periodo colonial », *Justicias, agentes y jurisdicciones de la Monarquía Hispánica a los Estados Nacionales (España y América, siglos XVI- XIX)*, Madrid, Caselli Elisa (coord.), 2016.

<sup>124</sup> Jacques Polini-Simard, *op. cit.*, 2000.

En raison des archives consultées, certaines juridictions et donc certains territoires, sont davantage représentés dans notre documentation. C'est très net pour les documents notariés qui couvrent essentiellement les villes de Lima, Cuzco et La Plata et quelques villages situés dans un rayon de 100km. Les localités représentées dans les documents provenant des tribunaux des audiences ou des diocèses sont plus diverses car on y trouve des exemples de *caciques* et *principales* possédant une résidence dans des villes coloniales ainsi que des individus ayant voyagé parfois plusieurs centaines de kilomètres. Les deux tiers des documents de notre corpus proviennent de territoires qui dépendent de l'audience royale de Lima. Nous avons en effet pu consulter davantage de centres d'archives dans les territoires péruviens. Mais la disparité géographique de notre documentation s'explique aussi par le sort moins favorable réservé aux archives coloniales boliviennes. C'est notamment flagrant dans le cas des archives notariales produites dans la ville de La Plata, qui sont considérablement moins bien fournies que celles de Lima. De plus, il reste encore de nombreux centres d'archives régionaux et municipaux qui conservent des documents coloniaux auxquels nous ne pouvions raisonnablement avoir accès avec le peu de missions de recherches que nous avons réalisées.

La répartition de nos documents s'explique aussi par des facteurs purement géographiques. Les territoires de Bolivie couverts par notre corpus se situent en grande majorité entre les hauts plateaux du Lac Titicaca et les départements actuels de Chuquisaca et de Potosí. C'est une région extrêmement accidentée et les distances entre les différents centres urbains coloniaux (déjà moins nombreux que dans les territoires dépendants de l'audience de Lima) s'en trouvent considérablement augmentées. Les documents réalisés devant le tribunal de l'audience de La Plata ou devant son diocèse sont ceux pour lesquels les individus ont dû réaliser les déplacements les plus longs. Seules 26 % des procédures que nous avons trouvées dans les archives de La Plata sont initiées par des *caciques* ou *principales* qui ont fait moins de 100 km. Dans les différentes juridictions basées à Lima, ce chiffre monte à 46%. Il était donc plus difficile pour les populations indigènes de présenter des litiges devant les autorités de l'audience ou de l'archevêché de La Plata, car le moindre déplacement nécessitait beaucoup de temps et de ressources. Si la mobilité n'était pas impossible pour certains *caciques*, il reste un critère extrêmement discriminant qui explique aussi le déséquilibre entre documents boliviens et péruviens dans notre corpus.

La disparité géographique recoupe aussi une différence de profils entre les requérants. Dans les territoires placés sous juridiction de l'audience de La Plata, 70 % des démarches sont réalisées par des *caciques* ou des *principales* occupant des fonctions de gouvernement dans les groupes indigènes. Ils peuvent être *caciques principales*, *caciques* d'un unique *ayllu*, *principales* assistant un seigneur ou *segunda persona*. En revanche, on trouve plus rarement des *principales* sans fonctions de gouvernement. Par ailleurs, la très grande majorité des profils de *caciques* et *principales* habitant les territoires dépendant de l'audience de la Plata occupe encore un rôle de gestion voire de représentation dans leurs groupes d'origine. Par conséquent, ils habitent encore parmi leurs administrés, même s'ils peuvent

posséder des résidences dans certaines villes. Enfin, les profils des requérants évoluent très peu entre le 16<sup>e</sup> et le 18<sup>e</sup>. Les profils sociaux et culturels des élites indigènes sont plus divers dans les documents provenant des territoires de l'audience de Lima. D'abord, même si les *caciques* et *principales* en exercice dominant largement les démarches, on trouve de plus en plus de *principales* sans charges et habitant les villes coloniales à partir de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. À partir de la même période, de plus en plus de démarches sont réalisées par des *principales* seuls ou avec des autorités municipales, se passant de la représentation ou du soutien des seigneurs héréditaires. Pareillement, la répartition entre individus habitant les villes coloniales et ceux demeurant exclusivement dans leurs *pueblos* est plus équilibrée. Enfin, le corpus testamentaire plus étoffé dans les archives de Lima nous permet également d'accéder à davantage de profils féminins.

## 2. Une noblesse indigène de plus en plus urbaine ?

De nombreux *caciques* et *principales* de notre corpus remettent en cause l'existence d'une frontière sociale et culturelle nette entre villes coloniales et *pueblos*, soit en possédant plusieurs résidences, soit par leur mobilité sociale et géographique. Aussi, il nous semble important de confronter les profils de *caciques* et *principales* a priori plus « urbains » à ceux évoluant majoritairement dans les *pueblos* plus éloignés, afin de voir dans quelle mesure les pratiques d'hybridation y sont différentes et comment le rapport des élites andines aux espaces urbains évolue pendant la période. Par exemple, la résidence en ville implique-t-elle forcément le désengagement des *cacicazgos* ? Dans certaines régions, la création de villes espagnoles au XVI<sup>e</sup> siècle et l'introduction d'autorités municipales dans les *pueblos* détournent les *caciques* et *principales* des formes traditionnelles de légitimité sociale et politique dès la fin du siècle<sup>125</sup>. Dans d'autres, il est difficile d'observer une réelle transformation avant le tournant des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, voire les années 1780<sup>126</sup>. La comparaison de différentes situations régionales est donc nécessaire pour aborder la diversité sociale et culturelle des seigneurs et nobles indigènes andins.

### 2.1. *Caciques et principales des villages et des villes : une frontière sociale nette ?*

L'urbanisation des territoires américains est un processus lent et extrêmement variable<sup>127</sup>. L'implantation du modèle urbain castillan ne se limite pas aux villes coloniales, elle passe aussi par la réduction des populations indigènes en *pueblos*. Pour Francisco de Solano, le *pueblo* doit être considéré comme une forme « ruralisée » du modèle urbain castillan<sup>128</sup>. Le développement concomitant de ces deux formes « urbaines » relève de la volonté de matérialiser dans l'espace la division entre une

---

<sup>125</sup> Karen Spalding, *op. cit.*, 1984 ; Paul Charney, *op. cit.*, 2001 ; Susan E. Ramirez, *op. cit.*, 1996 ; Carlos Diaz Rementeria, *op. cit.*, 1977.

<sup>126</sup> David T. Garrett, *op. cit.*, 2005b ; Thomas A. Abercrombie, *Pathways of Memory and Power*, Madison, Wisconsin University Press, 1998b ; Sergio Serulnikov, *op. cit.*, 2004b.

<sup>127</sup> Francisco de Solano, *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios.*, Consejo superior de investigaciones científicas., Madrid, 1990.

<sup>128</sup> «una forma ruralizada [de la ciudad]». *Ibid.*, p. 33.

« république des Espagnols » et une « république des Indiens »<sup>129</sup>. De fait, les populations indigènes habitant les villes coloniales sont elles aussi censées être organisées en *pueblos*, si possible séparés du reste du tissu urbain. Ce modèle est en pratique très aléatoire dans les Andes. D'abord, la volonté de matérialiser dans le bâti une frontière entre « indios » et le reste des habitants n'est pas toujours claire au moment de la fondation de la ville. Ensuite, les *pueblos* associés ou situés en périphérie des villes coloniales connaissent des destins très différents en fonction de la diversité ethnique des populations indigènes qui les habitent et de la capacité de leurs *caciques* et *principales* à composer avec l'expansion des activités urbaines.

La fondation de Lima est le meilleur exemple de séparation volontaire et physique entre populations indigènes et populations espagnoles. Dans un premier temps, les populations indigènes furent organisées dans un *pueblo*, communément appelé Cercado, délimité par des murailles et séparé du reste de la ville par des espaces non construits. Néanmoins, le Cercado ne suffit bientôt plus à accueillir toutes les populations indigènes qui sont progressivement incorporées au reste du tissu urbain et organisées en différentes paroisses à partir du XVIIe siècle. Le reste de la vallée de Lima était une zone densément peuplée à l'arrivée des Espagnols. Les différentes *parcialidades* furent réorganisées en *pueblos* dont les ressources alimentaient l'économie de la ville. La proximité avec la ville entraîne de nombreux litiges autour de la gestion des terres et incite un certain nombre d'indigènes à quitter la juridiction des *pueblos* et des *caciques* pour trouver un sort plus favorable en tant que *forasteros*\* à la ville<sup>130</sup>. Certains *caciques* parviennent à conserver leur pouvoir social et politique en tissant des relations de clientèle avec les élites espagnoles de Lima souhaitant obtenir des ressources ou de la main d'œuvre, ou en développant des fermes et des exploitations piscicoles. De fait, Luis Miguel Glave explique que « les lignages de *caciques* locaux fondèrent une aristocratie indigène qui donna un cachet particulier à la ville de Lima et ils devinrent des interfaces pour transmettre les demandes des indiens vers la capitale »<sup>131</sup>. Face à l'expansion de la ville et de son marché tout au long du XVIIe siècle, les vallées avoisinantes sont elles aussi touchées par les phénomènes migratoires et la pression foncière. De fait, leurs *caciques* développent des stratégies similaires à ceux des alentours de Lima<sup>132</sup>.

La ville de La Paz fut fondée en 1549 sur un modèle similaire. Le *pueblo* de Chuquiago est fondé après la ville en 1573 et localisé sur la rive opposée du fleuve. Cependant, il ne connaît pas la même longévité que le Cercado de Lima. En effet, sous domination inca, la Paz était une ville minière

---

<sup>129</sup> Le modèle du *pueblo de indios* est créé au Guatemala en 1538 et importé dans les Andes par les Nouvelles Ordonnances de 1573. Francisco de Solano, *op. cit.*, 1990.

<sup>130</sup> Ces phénomènes constituent d'ailleurs le cœur de la majorité des litiges engagés par les *caciques* de la vallée de Lima. *Información de don Gonzalo* (1555), AGI,LIMA,204,N.22 ; *Información de don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2.

<sup>131</sup> « estos linajes de *caciques* locales fundaron una aristocracia indígena que dio un sello especial a la ciudad de Lima y fueron un puente para que se transmitaran en la capital las demandas de los indios” . HELMER COMPENDIO p. 407.

<sup>132</sup> Karen Spalding, *op. cit.*, 1984 ; Karen Spalding, *op. cit.*, 1973 ; Karen Spalding, *op. cit.*, 1970b ; Paul Charney, *op. cit.*, 2001 ; Luis Miguel Glave, *op. cit.*, 2009.



habitée par de nombreux *yanaconas*\* et *forasteros*\*. Thierry Saignes décrit la région comme une zone-multiethnique, constituant une sorte d'enclave juridique à l'époque inca<sup>133</sup>. À leur arrivée, les Espagnols trouvèrent de nombreux groupes ethniques fonctionnant de manière autonome avec leurs propres *principales*. Ces différents groupes cohabitaient avec une seigneurie locale à deux *parcialidades* qui sert de base pour fonder le *pueblo* de Chuquiago. En outre, le *pueblo* se situait à l'intersection de quatre *corregimientos* qui s'en disputaient l'administration<sup>134</sup>. Face à l'expansion de la ville et aux rivalités entre *corregidores*, les *caciques* et les *principales* perdent rapidement leur autorité sur les populations indigènes. Le *pueblo* disparaît et se transforme en quartier avec une paroisse indigène. Quelques autres paroisses sont ensuite créées et gérées par des *gobernadores* dont l'origine n'est jamais claire dans les documents. Les destins différents des *pueblos* de Lima et La Paz se reflètent sur les profils d'élites indigènes. Même si le peu de visibilité des *caciques* des alentours de La Paz dans notre corpus s'explique en partie par les archives consultées, il est clair que l'évolution sociale de la noblesse indigène dans ces deux villes est différente. Les quelques *caciques* ou *principales* qui se présentent devant les autorités de la Paz sont généralement des seigneurs des *pueblos* situés dans l'un des *corregimientos* attenants à la ville et qui font le voyage. En revanche, les *caciques* et *principales* originaires de la ville ou de la région de Lima ont des profils beaucoup plus variés. On y trouve aussi bien des *caciques* administrant les *pueblos* des vallées attenantes, que des *caciques* ou *principales* du *pueblo* du Cercado et de nombreux *principales* ayant migré de régions plus lointaines pour s'installer dans la ville.

La séparation entre populations indigènes et espagnoles est loin d'être une donnée commune aux fondations des villes coloniales. Les travaux de Gonzalo Lamana ont démontré comment Espagnols et nobles incas cohabitent dans les rues de la cité préhispanique de Cuzco pendant la conquête. Puis le paysage urbain est transformé afin de marquer la fondation espagnole de la ville<sup>135</sup>. De ce fait, il n'y a pas de *pueblos* ou même de quartiers délimités à Cuzco, seulement des paroisses. Aucune des villes des territoires de l'audience de La Plata n'intègre de *pueblo* à leur fondation, à l'exception de La Paz. Par exemple, les Espagnols fondent la Plata avec l'accord du *cacique* des populations Yamparaes. De fait, les autorités ne prévoient pas de *pueblo* ou même de quartier spécifique au sein de la ville pour les indigènes, puisqu'ils devaient rester sous la juridiction de leurs *caciques*, dans les *pueblos* aux abords de la ville. Face à l'augmentation du nombre de *yanaconas* et *forasteros* à La Plata, des paroisses et quartiers sont créés *a posteriori* pour différents groupes avec leurs propres seigneurs<sup>136</sup>. La ville minière de Potosí connut une situation similaire, puisque les indigènes devaient en théorie être amenés à habiter la ville de façon « saisonnière », au rythme de la *mita*. Aussi, les profils de *caciques* et de *principales* que l'on trouve dans ces villes sont extrêmement variés comme ceux de Lima. On y trouve des seigneurs

<sup>133</sup> Thierry Saignes, « De los ayllus a las parroquias de Indios : Chuquiago y La Paz », *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea.*, Lima, Kingman Garcés Eduardo (comp), 1992.

<sup>134</sup> Thierry Saignes, *op. cit.*, 1992.

<sup>135</sup> Gonzalo Lamana, *op. cit.*, 2008b.

<sup>136</sup> *Testament de don Alonso Guaman* (1622), ABNB,EP118,4623-463v.

des *pueblos* voisins, possédant une résidence secondaire dans la ville et y logeant ponctuellement, mais aussi des *principales*, souvent fils de *caciques*, sont venus s'y installer afin de développer de nouvelles activités ainsi que des *caciques* et *principales* qui possèdent des résidences secondaires. C'est d'abord le cas de grandes familles régionales de la noblesse indigène comme celle des Ayavire<sup>137</sup>. Mais on trouve aussi des seigneurs plus modestes, résidant ponctuellement dans la ville dans le cadre de leurs fonctions des capitaines de *mita*<sup>138</sup>. On a également dans notre corpus des élites indigènes fréquentant d'autres villes minières, comme Huancavelica, ou habitant des centres urbains relativement modestes comme Jauja, Trujillo ou même Cajamarca<sup>139</sup>. Mais il s'agit de cas sporadiques, dont il est difficile de tirer de réelles conclusions.

La plupart des *caciques* et *principales* de notre corpus qui habitent en ville n'y résident pas de manière permanente et sont en réalité extrêmement mobiles. Jacques Poloni-Simard a montré que dans la région de Cuenca, la ville reste une « marge » des sociabilités et des activités des *caciques* et *principales* jusqu'à la fin du XVIIe siècle, par opposition au *pueblo* ou à la *parcialidad*<sup>140</sup>. Ces observations se vérifient dans les territoires couverts par notre étude. Jusqu'à la seconde moitié du XVIIe siècle, voir plus tard en fonction des régions, on trouve de nombreux *caciques* et *principales* résidant ponctuellement dans les villes coloniales ou y possédant des résidences secondaires. Puis, progressivement, une noblesse indigène presque exclusivement urbaine émerge et s'approprie de nouveaux codes de légitimité qui sortent du cadre de la vie sociale en *parcialidad* ou en *pueblos*. Les différences entre ce que Jacques Poloni-Simard appelle une « société différenciée » dans les villes et une société « renouvelée » dans les villages se creusent à partir du second XVIIe siècle et surtout au XVIIIe siècle<sup>141</sup>.

## 2.2. Les phénomènes de double résidences

Les *caciques* pouvaient posséder plusieurs résidences et il n'est pas rare que les individus de notre corpus demeurent dans les villes coloniales les plus proches de leurs *cacicazgos*. La possession de résidences multiples peut aussi influencer sur le choix de se présenter devant une juridiction plutôt qu'une autre. Il est difficile de déterminer la fréquence du phénomène au XVIe siècle car en l'absence de

---

<sup>137</sup> *Probanza de don Fernando Ayavire Cuysara* (1583-1594), AGI,CHARCAS,45; *Memorial de los Mallku y principales de la provincia de los Charcas* (1575-1582), AGI,CHARCAS,45.

<sup>138</sup> Comme le *cacique* don Carlos Vissa. *Información de don Carlos Vissa* (1593-1600), AGI,CHARCAS,80, N.26; ou le *cacique* Juan Colque. *Los ayllus de Tacobaba contra los Quillacas y Asanaques* (1610-1611), ABNB,Tierras y indios,E1611,N.8.

<sup>139</sup> Cajamarca a un statut extrêmement particulier puisqu'il s'agit au départ d'un *corregimiento* ayant attiré de nombreuses populations espagnoles et s'étant progressivement urbanisé. L'inadéquation du statut juridique de la « ville » à sa réalité géographique entraîne de nombreuses tensions entre les élites andines de la zone et les colons, notamment en ce qui concerne l'usage des paroisses. *Petición de los indios de Cajamarca para fundar parroquia de españoles* (1678), AGI,LIMA,307. A ce sujet voir la thèse d'Aude Argouse, *op. cit.*, 2016b.

<sup>140</sup> Jacques Poloni-Simard, *op. cit.*, 2000, p. 271.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 110.

nombreux testaments nous comptons souvent sur de maigres indices. Pour autant on sait que le phénomène était relativement répandu.

Par exemple, don Alonso Caruatongo, oncle du *principal* don Sebastián Ninalíngon, possédait une résidence dans la *cabecera* de la *pachaca*\* de Guzmango mais également à Cajamarca, à 130 km<sup>142</sup>. On sait par ailleurs que plusieurs seigneurs de la confédération Charka avaient des demeures dans la ville de Potosí<sup>143</sup>. Il est plus facile de retrouver les résidences des *caciques* dans les documents du XVIIe et XVIIIe siècles. Par exemple, don Domingo Ytquillo, *cacique* de Santiago de Airi, et ses descendants possédaient plusieurs maisons dans toute la vallée de Achalla et au moins une demeure à Potosí<sup>144</sup>. D'autres possédaient plusieurs demeures dans les villes comme le *cacique* don Alonso Guaman qui déclare dans son testament de 1622 posséder trois maisons et deux terrains à construire à la Plata<sup>145</sup>. Les *caciques* ou *principales* ne possèdent pas forcément de résidence en ville, mais peuvent y être logés par d'autres ou par des officiers ou des *hidalgos*. Par exemple don Alonso Ayavire, *cacique* du *repartimiento* de Sacaca, envoie son fils don Fernando habiter à Potosí chez don Diego de Ybarra, comptable de l'*hacienda* royale<sup>146</sup>. Ce genre de situation se retrouve dans le cas des *caciques* qui voyagent en Espagne pour présenter leurs plaintes ou leurs pétitions et qui sont logés à Madrid ou à Valladolid par la noblesse locale<sup>147</sup>.

L'accès à la possession privée est plus facile dans les villes que dans les *pueblos*<sup>148</sup>. Aussi, certaines familles de la noblesse indigène développent de véritables stratégies d'investissements et cumulent les résidences. C'est le cas de la famille Aymozo, *caciques* de Yotola et Quila Quila aux alentours de la Plata. L'accès au foncier dans la ville leur est d'autant plus aisé, qu'ils bénéficient de rapports privilégiés avec le *cabildo* et les officiers de l'audience de la Plata<sup>149</sup>. Certains *principales* urbains appartenaient à de grandes familles de *caciques*, comme la famille Choqueticlla en charge des groupes Quillacas dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Certains de ses membres, notamment ceux sans charges de gouvernement, résidaient à la Plata et fréquentaient la paroisse de San Lazaro<sup>150</sup>. La famille Choqueticlla

---

<sup>142</sup> *Informaciones de don Sebastián Ninalíngon*, 1573-1592. AGI, LIMA, 128.

<sup>143</sup> Nous avons évoqué plus haut le cas de la famille Ayavire. Pour d'autres exemples voir les travaux suivants Thierry Saignes, « De la borrachera al retrato: los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas) », *Revista Andina*, 5 (1987), p. 139-170 ; Carolina Jurado, « “Descendientes de los primeros”. Las probanzas de méritos y servicios y la genealogía cacical. Audiencia de Charcas, 1574-1719 », *Revista de Indias*, LXXIV, 261 (2014), p. 387-422 ; Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006.

<sup>144</sup> *Testamento de don Domingo Ytquillo*, 1665. ABNB, EP87,1665, f. 412r-415v.

<sup>145</sup> *Testamento de don Alonso Guaman*, 1622. ABNB,EP118,4623-463v.

<sup>146</sup> *Probanza de don Fernando Ayavire Cuysara* (1583-1594), AGI,CHARCAS,45.

<sup>147</sup> Par exemple le *cacique* de la Magdalena, don Pedro Santillán, en faisant jouer ses réseaux au sein de la noblesse de Lima et auprès des officiers de l'audience, parvint à faire envoyer son fils en Espagne et à le faire loger chez le secrétaire du Conseil des Indes (*Don Pedro Santillán y otros caciques de los repartimientos de Guatica y Maranga* (1694-1707), AGI,ESCRIBANIA,518c). Pour d'autres exemples, voir le travail de José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2018.

<sup>148</sup> Jacques Poloni-Simard, *op. cit.*, 2000.

<sup>149</sup> Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006.

<sup>150</sup> *Testament de don Felipe Choqueticlla* (1664), ABNB,EC1666,37; *Testament de Felipa Sumbi* (1693), ABNB,EP256, f. 332r-335r; *Testament de don Estanislao Choqueticlla* (1779), ABNB,EP342,857r-866v.

avait également au moins une résidence à Potosí<sup>151</sup>, en plus de ses nombreuses possessions foncières dans la province de Quillacas. Certains possédaient même des résidences dans plusieurs villes, comme don Bartolomé Tupa Hallicalla *cacique* d'Azangaro qui résidait régulièrement à Cuzco, mais aussi à La Plata dans les années 1660-1680<sup>152</sup>. Dans le cadre de ce genre de stratégies familiales, ceux qui résident en ville de manière quasi permanente sont généralement les veuves des *caciques* ou les enfants qui ne sont pas destinés à hériter du titre. Au fur et à mesure des siècles, notre corpus compte de plus en plus de propriétaires de résidences multiples et la mobilité entre villes coloniales et chef-lieu du *cacicazgo* semble s'accroître.

Cependant, l'urbanisation des activités, des possessions ou d'une partie des membres de la famille ne signifie pas nécessairement une distanciation totale d'avec les fonctions dans leurs groupes d'origines. Pour Jacques Poloni-Simard, le fait que ces *caciques* conservent une résidence rurale montre qu'ils étaient « encore soucieux des liens traditionnels qui les unissaient à leurs sujets et toujours attentifs à la *parcialidad* qu'ils gouvernaient »<sup>153</sup>. Il note par ailleurs que dans la région de Cuenca, la plupart des *caciques* ou *principales* qui habitaient les villes coloniales au moins jusqu'aux années 1620 étaient souvent des personnalités politiques et économiques influentes de la région. Nous pouvons faire le même constat avec les individus de notre corpus. Au XVII<sup>e</sup> siècle, les *caciques* qui possèdent des doubles résidences dans la ville de Lima sont encore souvent des seigneurs d'envergure, même si on trouve de plus en plus de *principales* venus chercher à la ville de nouvelles formes de reconnaissance sociale. Dans la ville de Cuzco, ce sont surtout les descendants de lignages incas qui possèdent de multiples résidences et ce tout au long de la période étudiée. Pour les villes de La Paz ou La Plata, les *caciques* avec des doubles résidences dominent encore largement les profils au XVIII<sup>e</sup> siècle.

L'urbanisation et la diversification des activités de certaines familles caciquales illustrent la redéfinition des comportements de la noblesse andine. Ces *caciques* aux résidences multiples embrassent leur rôle d'intermédiaire entre autorités coloniales et sociétés indigènes. Ils viennent chercher dans les villes les sociabilités, les codes culturels et parfois les ressources économiques nécessaires pour renforcer leur autorité sur les populations indigènes face aux *corregidores* ou aux élites municipales. La complémentarité entre urbanisation des activités et gestion des *cacicazgos* apparaît clairement dans l'intérêt que certaines grandes familles du XVIII<sup>e</sup> siècle portent encore à l'occupation d'un *cacicazgo* dans certaines régions<sup>154</sup>. Par exemple, la famille Pumacahua conserve une politique d'investissement très active dans la paroisse du *pueblo* de Chinchero, dont ils exercent la charge de *cacique* presque tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle. Don Mateo Pumacahua rappelle dans son *información* les différentes donations réalisées par ses ancêtres : l'un d'eux a financé la construction de l'église du

---

<sup>151</sup> *Testament de Felipa Sumbi* (1693), ABNB,EP256, f. 332r-335r.

<sup>152</sup> *Memorial Maestro de Campo Bartolomé Tupa Hallicalla*, 1647-1672. AGI,LIMA,171.

<sup>153</sup> Jacques Poloni-Simard, *op. cit.*, 2000, p. 129.

<sup>154</sup> David T. Garrett, *op. cit.*, 2005b, p. 142-147.

*pueblo*, son père et son grand-père en ont financé la rénovation et l'ameublement. Il dit lui-même avoir offert un vase en argent pour la cérémonie du Corpus Christi, des étendards et des chandeliers. On sait également qu'il y fit installer dans les années 1790 un retable immortalisant sa victoire sur le rebelle Tupac Amaru II<sup>155</sup>. En même temps, don Mateo réside régulièrement dans la ville de Cuzco et se présente d'ailleurs comme « cacique de las ocho parroquias de Cuzco » devant les autorités royales, pour insister sur son affiliation aux lignages royaux incas de la ville<sup>156</sup>. Il est par ailleurs très actif dans les festivités religieuses de la ville, puisqu'il a été plusieurs fois élu *alferez real de los incas\** et était également capitaine d'infanterie.

De manière générale, les *caciques* et *principales* qui parviennent à équilibrer activités urbaines, hispanisation des comportements et conservation de leur autorité auprès des populations des *cacicazgos* sont les plus prospères et les mieux intégrés au paysage politique local. Cependant, à partir de la fin du XVIIIe siècle, on commence également à voir émerger des nobles et seigneurs cherchant dans les villes une légitimité qui leur faisait défaut dans les *parcialidades*.

### 2.3. De nouvelles noblesses indigènes ?

À partir des années 1630 à 1650, des individus se construisent une nouvelle forme de légitimité sociale en tant que « nobles » de plus en plus éloignée du système des *parcialidades* et des *ayllus*. Ce phénomène illustre une première transformation des critères de légitimité parmi les élites indigènes héréditaires, en offrant une forme de « noblesse » alternative, détachées de la seule transmission des charges traditionnelles de gouvernement au sein des groupes andins. Le développement de cette catégorie d'élites indigènes est encouragé par l'expansion des activités urbaines mais également par l'hispanisation et la christianisation des critères de reconnaissance de noblesse. Car si, officiellement, le droit des Indes n'octroie la noblesse aux indigènes que s'ils peuvent prouver la possession d'un *cacicazgo* et privilégient donc l'hérédité des honneurs<sup>157</sup>, dans la pratique, nous avons vu que les autorités vice-royales encourageaient également à prendre en considération la « capacité » des individus depuis les réformes de Francisco de Toledo. Des individus peuvent donc trouver à la ville des honneurs, des offices ou des sociabilités susceptibles de les aider à faire reconnaître leur « capacité » afin de bénéficier d'un statut qu'ils n'avaient pas forcément dans leur *parcialidades* ou *ayllus* d'origines.

Le phénomène ne touche pas toutes les villes coloniales et connaît de très nombreuses variations géographiques. Il est particulièrement important à Lima. Dès les années 1630-1640, certains indigènes réussissent à se faire une place au sein de l'aristocratie urbaine en créant des réseaux de clientèle avec les élites espagnoles de la ville grâce à leur investissement dans les activités militaires ou mercantiles.

---

<sup>155</sup> *Información: Mateo Pumacahua* (1804), f. 91v°; Teresa Gisbert, *Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte.*, Editorial Gisbert., La Paz, 1980, p. 214-215.

<sup>156</sup> *Información de don Mateo Pumacahua* (1781-1804), AGI, LIMA, 730, N.113.

<sup>157</sup> Lois 2 à 4. *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del Rey Don Carlos II*, (1590-1660), Livre 6, Titre 7. En ligne: [http://www.leyes.congreso.gob.pe/leyes\\_indias.aspx](http://www.leyes.congreso.gob.pe/leyes_indias.aspx).

C'est le cas de la famille Heriza. Le père, don Felipe, exerce plusieurs offices dans les milices *indias* de Lima et se fait connaître pour ses exploits lors de la défense du port contre les assauts de Francis Drake en février 1579<sup>158</sup>. Il semble avoir été *ladino* et prétend être fils de *cacique*. Dans le cadre de ses activités militaires, il côtoie les élus du *cabildo* de Lima et même les officiers de l'audience royale. Il réussit à obtenir une autorisation du vice-roi lui-même pour faire éduquer son fils don Francisco au collège jésuite pour fils de *caciques*<sup>159</sup>. Au sein du collège, don Francisco se crée lui aussi des réseaux très utiles. Il rencontre d'abord différents héritiers de grandes familles caciquales. Par exemple, il est proche du *cacique* de Lambayeque qui témoigne de l'appartenance de don Francisco à un lignage caciquale pourtant fictif dans une *información* de 1669<sup>160</sup>.

Les sociabilités que don Francisco développe au cours de ses études, puis au sein des milices *indias* de la ville en suivant l'exemple de son père, lui permettent d'obtenir une licence spéciale pour voyager en Espagne. À Madrid, il est vraisemblablement hébergé par don Francisco de Cardenas Solorzano, un *hidalgo* né à Lima et fréquentant la cour royale. Ce dernier le fait profiter de ses propres relations parmi la noblesse madrilène pour témoigner dans son *información*. Ces divers soutiens lui assurent sans problème une reconnaissance de noblesse officielle par le Conseil des Indes. Don Francisco Heriza retourne au Pérou avec la certification de son appartenance à un lignage de Cuzco et un titre de « cacique de la baronía de los indios del Cuzco y de Carhuachumbe » sans aucun tributaire<sup>161</sup>. Don Francisco Heriza et son père parviennent à se créer un statut de nobles indigènes sans avoir hérité d'un *cacicazgo*. Cependant, pour don Francisco l'identification comme « cacique » reste importante, puisqu'il s'invente un groupe de parenté imaginaire et demande un titre aux autorités royales. La trajectoire de la famille Heriza illustre un premier pas dans la dévalorisation des *cacicazgos* dans la région de Lima. En effet, les autorités vice-royales puis royales avalisent la séparation de la possession du *cacicazgo* et la reconnaissance en tant que « principal » puis « cacique ». Si on peut aisément comprendre que le Conseil des Indes ait pu considérer le faux lignage présenté par don Francisco comme crédible, il est plus difficile de croire qu'il berna les autorités vice-royales de Lima ou les *principales* et *caciques* qui témoignent en sa faveur.

Tous les *principales* urbains n'obtiennent pas à un tel succès. Mais il est clair qu'au cours du XVIIe siècle, il est de plus en plus facile de se construire une légitimité en tant que noble indigène en se fondant sur des critères extérieurs à l'hérédité de la noblesse seigneuriale andine<sup>162</sup>. À Lima, certains

---

<sup>158</sup> *Información de don Francisco de Heriza* (1669), AGI,LIMA,259,N.10.

<sup>159</sup> José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2018.

<sup>160</sup> *Información de don Francisco de Heriza* (1669), AGI,LIMA,259,N.10.

<sup>161</sup> *Información de don Francisco de Heriza* (1669), AGI,LIMA,259,N.10.

<sup>162</sup> La plupart des exemples de notre corpus proviennent de Lima. Mais on trouve aussi quelques cas dans d'autres villes comme La Plata. Voir par exemple : *Juicio criminal de Juan Francisco Quispe por haber envenenado a su mujer* (1672), ABNB,EC1672,32.

venaient de loin<sup>163</sup>, comme la famille Cañizares. Don Jerónimo Cañizares prétend en 1612 être *cacique* de Guamachuco, pourtant il demande dans son *información de oficio y partes* que ce titre et sa condition de descendant de *cacique* lui soient reconnus<sup>164</sup>. Il ne semble pas avoir réussi à obtenir le *cacicazgo*, car en 1620, au moment de rédiger son testament, il ne se présente plus que comme *principal* « naturel » (originaire) de Guamachuco. Son père n'est plus présenté comme *cacique* mais comme *gobernador*. Il dit également résider de manière permanente à Lima et vouloir être enterré dans le couvent des augustins. Il semble donc que don Jerónimo soit venu chercher à Lima des perspectives sociales qu'il n'arrivait pas à obtenir à Guamachuco. Cela ne signifie pas qu'il avait coupé tous les ponts avec son *pueblo* d'origine : sa femme en est originaire aussi, il nomme comme exécuteur testamentaire son oncle qui en est le *gobernador* et prévoit différentes dispositions en faveur de ses habitants.

D'autres *principales* venus s'installer de façon permanente en ville avaient peu de ressources<sup>165</sup>. On trouve beaucoup de femmes dans cette situation comme Juana Chumbi, fille de *principales* originaires de Guamantanga dans la province de Canta et installée à Lima. Elle dit être si pauvre à sa mort qu'elle demande à être enterrée avec les autres pauvres dans l'hôpital de Santa Ana et lègue ses maigres biens à différentes institutions religieuses<sup>166</sup>. Ces *principales* modestes sont de plus en plus visibles dans les testaments. La plupart des femmes composant notre corpus ont ce profil, même si on trouve aussi quelques femmes avec des patrimoines conséquents<sup>167</sup>. Si les femmes de la noblesse indigène sont plus visibles dans les villes que dans les *pueblos*, c'est d'abord à cause d'un effet de sources. Les sources notariales documentent essentiellement les individus qui résident dans ou à proximité des villes, or ce sont aussi celles où les femmes sont les plus représentées. Mais les femmes de la noblesse indigène avaient également plus d'opportunités sociales et économiques dans les villes que dans les *ayllus* et *parcialidades*<sup>168</sup>.

Les activités urbaines et occupations externes à l'exercice du *cacicazgo* peuvent aussi être un refuge pour certains seigneurs dont la légitimité était contestée par les groupes qu'ils administraient. Le *cacique* Bartolomé Hallicalla à la tête du *pueblo* d'Asillo fait face à plusieurs procès initiés par ses administrés. De fait, dans son *información de oficio y partes*, don Bartolomé revendique d'abord sa noblesse en faisant reconnaître son appartenance à un lignage inca, plutôt qu'en insistant sur la possession d'un titre de *cacique*. Il privilégie une source de légitimité héréditaire en reprenant les codes

---

<sup>163</sup> Nous avons par exemple des cas de *principales* venus de Cuzco, Trujillo, Chiclayo ou encore de la région d'Arica, entre autres.

<sup>164</sup> *Testamento de don Jerónimo de Cañizares* (1620), AGN, protocolos XVII, 1850, 77r-79v.

<sup>165</sup> C'est le cas par exemple de don Agustín Saray, originaire d'un village de la province de Canata situé à une centaine de kilomètres au nord-ouest de Lima. *Testamento de don Agustín Saray* (1775), AGN, protocolos XVIII, 731, 535r-v.

<sup>166</sup> *Testamento de Juana Chumbi* (1630), AGN, protocolos XVII, 1853, 46r-49r.

<sup>167</sup> Voir par exemple *Testamento de doña Juana Jullia* (1630), AGN, protocolos XVII, 1853, 1023r-1026v

<sup>168</sup> Karen Graubart, *With our Labor and Sweat. Indigenous Women and the Formation of Colonial Society in Peru, 1550-1700*, Stanford University Press., Stanford, 2007 ; Kathryn Burns, *Colonial habits: convents and the spiritual economy of Cuzco, Peru*, Duke University Press, Durham, 1999.

juridiques de la reconnaissance de la *limpieza de sangre*<sup>169</sup>. Ensuite, il s'appuie sur des charges complémentaires, notamment sur ses offices militaires dans les milices de Cuzco ainsi que sur ses fréquentations parmi les élites espagnoles. Il va même jusqu'à se présenter d'abord comme « maestro de campo » dans son *información*, plutôt que comme « cacique ». Le cas de don Bartolomé Hallicalla éclaire la diversification des sources de légitimité reconnues par les autorités espagnoles, mais aussi par les familles de nobles indigènes.

Le développement d'une forme de noblesse indigène dont les activités et les sources de légitimité sont de plus en plus détachées de la possession d'un *cacicazgo* n'est pas un phénomène homogène dans les territoires de notre corpus. Il est extrêmement visible à Lima qui attirait des individus de régions parfois très éloignées, notamment des régions de Lambayeque ou Trujillo<sup>170</sup>. Le phénomène est également visible à La Paz et La Plata mais dans une moindre mesure. Les familles occupant les *cacicazgos* limitrophes s'engagent elles aussi relativement tôt dans les activités urbaines. Les seigneurs des populations Yamparaes notamment, sont particulièrement bien implantés dans la ville de La Plata. De surcroît, les migrations de populations indigènes de *yanaconas* pour alimenter les besoins en main d'œuvre de la ville entraîne le développement de *cacicazgos* urbains<sup>171</sup>. Cependant la diversification sociale et les activités de la noblesse indigène de La Plata sont moins bien documentées que pour Lima. Il semble que le phénomène ait été moins important que dans la capitale de la vice-royauté. De fait, l'institution du *cacicazgo* dans la région est pérenne au XVIIe et même au XVIIIe siècle.

De 1680 et 1780, les différences entre profils de nobles indigènes se creusent. La crise économique qui touche l'empire espagnol dans les années 1660 pousse les autorités royales à réclamer un nouveau recensement des populations indigènes afin de réorganiser le prélèvement des tributs et la circulation de la main d'œuvre, mais aussi de redynamiser la production minière avec de nouveaux contingents de *mita*. Plusieurs visites sont organisées dans différents territoires entre les années 1660 et le début du XVIIIe siècle et aboutissent à des *retasas* et parfois, à une redistribution des *repartimientos*. En plus de désorganiser une nouvelle fois le peuplement andin et de scinder certains *ayllus*, ces visites ne tiennent pas toujours compte de la chute démographique subie par les groupes indigènes<sup>172</sup>. Dans certaines régions, des *ayllus* voire des *parcialidades* sont fusionnés dans un même *pueblo*. Ce phénomène entraîne la disparition de certaines élites indigènes et dans les espaces où les sociétés avaient conservé l'organisation du peuplement en archipel, la redéfinition des *repartimientos* entraîne la scission

---

<sup>169</sup> *Memorial Maestro de Campo Bartolome Tupa Hallicalla (1647-1672)*, AGI,LIMA,171.

<sup>170</sup> Dès le XVIe siècle, les travaux sur les interprètes indigènes de l'audience royale de Lima ont montré une forte présence d'individus originaires de Trujillo, Cajamarca ou Lambayeque. José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2014.

<sup>171</sup> Voir le cas de don Alonso Guaman, *cacique* des *yanaconas* de la paroisse de San Sebastian. *Testament de don Alonso Guaman* (1622), ABNB,EP118,4623-463v.

<sup>172</sup> Notamment celle du vice-roi don Melchor de Navarra y Rocafull duc de la Palata en 1683. Jeffrey A. Cole, *The Potosí Mita 1573-1700. Compulsory Indian Labor in the Andes.*, Stanford University Press., Stanford, 1985 ; Nicolás Sánchez Albornoz, *Indios y Tributos en el Alto Perú.*, IEP., Lima, 1978.



des *ayllus*<sup>173</sup>. Ensuite, le modèle de l'*hacienda* et des grandes exploitations agricoles se développe dans plusieurs vallées des Andes. Ces phénomènes exacerbent les tensions pour l'accès aux terres mais incitent également certains *caciques* à s'engager davantage dans des activités agricoles et mercantiles<sup>174</sup>. Dans ce contexte, certains nobles indigènes sont de plus en plus critiqués par les populations qu'ils administrent et sont tentés de se reporter vers de nouvelles formes de légitimité sociale.

Certains historiens et anthropologues ont estimé que ces phénomènes aboutissent à une ruralisation des populations indigènes<sup>175</sup>. Ils favorisent en effet la reconstruction des communautés sur des critères géographiques et de nouvelles réalités rurales plutôt que sur les critères ethniques qui avaient pu se maintenir jusqu'alors. Cette ruralisation participe à la recomposition sociale et culturelle de la noblesse indigène et creuse les inégalités. Certaines grandes familles régionales parviennent à maintenir leur pouvoir sur les *ayllus*, d'autres s'en détournent. Certains *caciques* et *principales* modestes disparaissent et vont parfois chercher dans les villes de nouvelles activités. Dans d'autres régions en revanche, les *caciques* d'*ayllus* parviennent à maintenir leur légitimité en réinventant leurs fonctions dans les nouveaux *pueblos*.

Notre corpus fait apparaître de plus en plus de nobles indigènes dont le statut social repose sur des activités et des formes d'appartenances étrangères au modèle des *ayllus* et *parcialidades*. Les stratégies que ces nobles emploient ne sont pas nouvelles, elles s'appuient plus ou moins sur les comportements hispanisés que nous avons évoqués dans ce chapitre. La nouveauté du XVIII<sup>e</sup> siècle est la diversification des profils de nobles indigènes et la multiplication de *caciques* faisant des choix plus radicaux entre imitation de l'*hidalguia* et conservation du modèle socio-culturel de la *parcialidad* et de l'*ayllu*. Les transformations sociales et économiques qui touchent les Andes entre 1680 et 1780 entraînent une diversification sociale indéniable de la noblesse indigène et une transformation des critères de légitimité des *caciques* et *principales*.

#### IV. Des *caciques* et *principales* de plus en plus chrétiens ?

Le statut de médiateur donné aux élites nobiliaires andines était soumis à une condition : l'allégeance à la couronne d'Espagne et la conversion au christianisme. Il est alors assez intéressant de constater que dans leurs démarches en justice, les *caciques* et *principales* mettent toujours en avant leurs services pour le roi de manière extrêmement stéréotypée, mais que leur identification comme chrétiens n'est pas systématique et ne se généralise que progressivement au cours de la période coloniale.

---

<sup>173</sup> Thomas A. Abercrombie, *op. cit.*, 1998b ; Sergio Serulnikov, *op. cit.*, 2004b ; Thierry Saignes, *op. cit.*, 1985d.

<sup>174</sup> Notamment dans les régions et vallées autour de Lima, Cuzco et dans la région entre le Lac Titicaca et les mines de Potosí et Porco. Karen Spalding, *op. cit.*, 1970b ; Scarlett O'Phelan Godoy, *op. cit.*, 1997b ; Ward Stavig, *The World of Túpac Amaru. Conflict, Community, and Identity in Colonial Peru.*, University of Nebraska Press., Lincoln, 1999 ; Luis Miguel Glave, *op. cit.*, 2009. Mais aussi dans les vallées de Cochabamba et Larecaja, mais aussi celle de Paria et Chayanta. Sergio Serulnikov, *op. cit.*, 2004 ; Sergio Serulnikov, *op. cit.*, 2003 ; *Reproducción y transformación de las sociedades andinas*, Abya-Yala., Quito, 1991.

<sup>175</sup> Luis Miguel Glave, *op. cit.*, 2009, p. 434 ; Francisco de Solano, *op. cit.*, 1990, p. 333.

Au XVI<sup>e</sup> siècle, l'identification comme chrétien apparaît essentiellement dans des démarches individuelles de *caciques principales*, *caciques*, *segundas personas* ou descendants des lignages royaux incas. Lorsque l'identification intervient à un niveau collectif, c'est-à-dire lorsqu'un *ayllu* ou un village est défini comme « chrétien », c'est souvent le *cacique* qui assume l'identification au nom du groupe. Par exemple, en 1592, les *caciques* des villages de Lari Collagua, yanqui Collagua et Cavana, dans la région d'Arequipa présentent une requête au nom de « l'ensemble des indiens » (*el común de los indios*) pour que leur paroisse ne soit pas confiée à des prêtres séculiers et reste administrée par les franciscains<sup>176</sup>. Dans cette requête les *caciques* présentent leur propre pratique exemplaire du christianisme, leurs bonnes mœurs et les relations idéales qui les unissent aux franciscains comme des preuves des biens faits qu'ils apportent à la paroisse. En se définissant individuellement comme de bons chrétiens, les *caciques* entendent prouver que les franciscains sont parvenus à évangéliser de manière satisfaisante l'ensemble des habitants de leurs *cacicazgos*.

À partir de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle on note à la fois une diversification des types d'élites andines qui ont recours à la mise en avant de leur comportement chrétien et une multiplication des identifications collectives. Ce sont d'abord les *gobernadores* qui présentent leur pratique du christianisme devant les cours de justices. Les *principales* sans fonctions administratives ou politiques sont également de plus en plus nombreux à le faire. Par exemple, en 1654, le *gobernador* Luís de Andrade s'oppose au curé du village de Santiago de Cotagaita dans la province de Chichas sur la réforme des statuts de la confrérie fondée dans l'église du village. Dans ses arguments, il met non seulement en avant son statut de chrétien, mais aussi sa participation à la fondation de la confrérie et la rédaction de ses statuts<sup>177</sup>. La diversification des profils se poursuit au XVIII<sup>e</sup> siècle, dans le cadre de démarches de plus en plus collectives menées par des autorités municipales, ou des groupes indigènes se rendant eux-mêmes devant les administrations coloniales grâce à la location des services d'un *protector des indios*. Les *alcaldes*, *hilacatas* ou autres officiers municipaux se présentant sans *caciques* ou *principales* ont également plus fréquemment recours l'argument de l'identification comme chrétien<sup>178</sup>. L'argument devient systématique dans certains types de procédures comme les procès de succession ou les plaintes contre les *repartos* ou le prélèvement abusif des tributs à la même période. Cette évolution des profils des individus se présentant comme chrétiens doit être mise en rapport avec l'accès direct à la justice de plus en plus de tributaires dans le cadre du délitement des liens qui les unissaient à leurs *caciques*.

Les testaments méritent un sort spécifique pour éclairer ces processus d'identification. Malgré leur caractère très codifié et les différents auteurs intervenants lors de la rédaction, les testaments étaient pour le testateur un lieu pour organiser sa mort mais aussi construire son héritage matériel et spirituel.

---

<sup>176</sup> *Petición de los caciques principales de Collaguas*, 1592-1593. AGI,LIMA,131.

<sup>177</sup> *Petición Martin Baldivielso para la cofradía del santo cristo*, 1653-1654. AES,AA12,C1,LEG2, N.4057.

<sup>178</sup> Voir par exemple le cas de différents élus du *cabildo* du village de Moho qui portèrent plainte contre leur curé en faisant jouer leur propre exemplarité chrétienne en 1752. *Querrela de los indios del pueblo de Moho contra su Cura*, 1752. ABNB,EC1752,24.

Les dispositions prises par les requérants participent donc dans une certaine mesure à produire une image contrôlée de leur vie pour être reconnus comme chrétiens. Le testateur se construisait une image de dévot à travers ses différentes dispositions testamentaires. Ces dernières nous renseignent donc sur les pratiques que les *caciques* et *principales* entendaient comme des actes efficaces pour le Salut de l'âme et pour être identifiés comme chrétiens par leurs pairs. Les dispositions pour les enterrements sont en général très codifiées. Le testateur choisit le lieu de sa sépulture puis donne des instructions pour la cérémonie, notamment les personnes qui doivent accompagner le corps, souvent le prêtre de sa paroisse et parfois certaines confréries. Viennent ensuite les instructions sur le nombre de messes à réciter et leurs destinataires. Une étude sérielle des testaments, met en lumière les dispositions constantes et « obligatoires ». Ainsi, par contraste, la quantité des messes demandées, la diversité des destinataires des messes, ou encore les dispositions originales prises pour l'enterrement et les dons prévus à différentes structures religieuses peuvent révéler une influence plus directe du testateur.

Notre corpus de testaments n'est pas assez homogène pour pouvoir faire des observations chronologiques. De ce fait, les évolutions que nous notons ont été confrontées à des travaux plus extensifs sur les testaments des populations andines. Dans les testaments que nous avons trouvés, l'expansion progressive du spectre des profils sociaux de *caciques* et *principales* testateurs est très nette. La généralisation de la pratique testamentaire chez différents profils de la population andines déjà soulignée par l'historiographie et se reflète dans notre corpus<sup>179</sup>. Ce phénomène s'explique en partie par l'augmentation d'une population de *principales* urbains, la multiplication des *escribanos* dans les *pueblos* au cours du XVIIIe siècle, mais aussi par l'appropriation plus générale des rites et pratiques funéraires chrétiens. La tendance est cependant moins marquée dans les archives notariales de La Plata, dans lesquelles on trouve encore essentiellement des profils de *caciques* et *principales* en situation de double résidence et appartenant à des familles de la noblesse influentes et bien établies<sup>180</sup>.

Dans les testaments du XVIe siècle produits à Lima, les nobles qui prévoient un lieu de sépulture spécifique sont généralement des *caciques*. La plupart se contentent de demander à exercer leur droit d'être enterrés près des autels principaux des églises, il est donc délicat de les envisager comme des dispositions reflétant une appropriation individuelle du christianisme<sup>181</sup>. Mais certains demandent déjà à être enterrés dans des chapelles gérées par les confréries qu'ils fréquentaient<sup>182</sup>. À partir du XVIIe siècle, les dispositions pour l'enterrement sont de plus en plus spécifiques, ce qui illustre une meilleure connaissance des pratiques chrétiennes et une appropriation plus personnelle. Des testateurs aux profils différents demandent que leur sépulture soit placée dans des endroits précis et des chapelles spécifiques.

---

<sup>179</sup> Un phénomène également noté par Jacques Poloni-Simard, *op. cit.*, 2000 ; Karen Graubart, *op. cit.*, 2007b ; Aude Argouse, *op. cit.*, 2016b ; Aude Argouse, *op. cit.*, 2008b.

<sup>180</sup>Voire par exemples le cas des Choquetiella : ABNB,EP342,857r-866v, ABNB,EP343,208r-212v, ABNB,EP351, f.751r-762v.

<sup>181</sup> Nour rejoignons ici Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010b.

<sup>182</sup>Voir par exemple : *Testamento de Alonso Casaguarca principal del valle de Chinchá* (1561), AGN,protocolo118,f.540r-v.

Dans les documents provenant de La Plata aussi la pratique se répand progressivement au XVII<sup>e</sup> siècle. Mais si les profils de nobles andins qui choisissent de se faire enterrer dans des chapelles précises se diversifient à Lima dès les années 1620-1630, il faut plutôt attendre les années 1640 voire 1650 dans la documentation provenant de La Plata. À la même période, les élites andines détaillent également davantage les modalités de leur enterrement ainsi que les personnalités qui doivent figurer dans leur cortège funéraire. Par exemple, la présence de confréries est réclamée plus régulièrement. Une autre disposition non systématique peut signaler aussi une familiarisation avec des pratiques funéraires chrétiennes : le choix de se faire enterrer dans un habit monacal. Les *caciques* et *principales* choisissaient souvent un habit de franciscain, même si on trouve quelques exemples de mercédaires<sup>183</sup>. Ce genre de dispositions semble avoir été beaucoup plus courantes à Lima et Cuzco qu'à la Plata. Elles se multiplient rapidement dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à devenir presque systématiques dans les testaments du XVIII<sup>e</sup> siècle.

On note une évolution similaire du côté des dons et des legs pour des institutions religieuses dans les testaments provenant des archives de Lima. Les nobles andins prévoyant de laisser quelques *pesos* à des confréries, des églises paroissiales ou même des monastères sont de plus en plus variés. Aussi, on trouve de plus en plus de *caciques* ou *principales* qui disposent de longues listes des dons à des structures religieuses, voire pour les plus fortunés, la fondation de chapellenies. Le phénomène existe aussi dans les documents provenant de l'audience de La Plata, mais il est difficile de noter une véritable systématisation des dons à des structures religieuses avant le XVIII<sup>e</sup> siècle. Les dispositions religieuses sont également de plus en plus fréquemment associées à d'autres membres de la famille. À partir des années 1580, des élites andines prévoient des messes pour leurs parents et le phénomène prend de l'ampleur au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>184</sup>. Les fondations religieuses aussi deviennent de plus en plus familiales. Par exemple, en 1677 don Bartolomé Tupa Hallicalla fonde une chapellenie sur les rentes des terres et du bétail de Chancan, près du village de Anta dans la région de Potosí pour : « des messes récitées à dire pour son âme, celle de doña María de Mendoza sa femme légitime et de don Bartolomé de Mendoza son fils légitime et pour ses ancêtres parents »<sup>185</sup>. L'association avec sa femme ne s'arrête pas là, puisqu'il explique qu'elle possède la moitié du bétail installé sur les terres pour servir de rente à la chapellenie ; elle participe pleinement à la fondation. Enfin, le chapelain qu'il choisit pour l'administrer s'appelle don Fernando Timbrón Mendoza, étudiant au collège de San Antonio de Cuzco, et est présenté comme

<sup>183</sup> *Testamento de Juan Bartolo* (1622), AGN, TI.1.73.

<sup>184</sup> Pour quelques exemples : *Testament de dona Maria Pazina*, 1597. AGN, Protocolo 7, f.209r-213v ; *Testament de Francisco Chauma*, 1595. AGN, Protocolo 19, f.140r-1461v ; *Testament et codicilio de don Martin*, 1611. ABNB, EP114, 1612, f.294r-303v ; *Testamento de don Felipe Choqueticlla*, 1666. ABNB, EC1666, 37 ; *Testamento de doña María de la O*, 1682. ABNB, EP228, 1644-1645, f. 116v-117r ; *Testamento de don Sebastián Francisco Liro de Cordoba*, 1782. ABNB, EP351, f. 4111r-414v.

<sup>185</sup> “misas rezadas que se digan por su alma y las de doña María de Mendoza su mujer legitima y don Bartolomé de Mendoza su hijo legítimo y las de sus pasados parientes.” *Fundación de capellanía de don Bartolomé Tupa Hallicalla*, 1677. ABNB, EP264, f.37v.

« pauvre et orphelin de père et de mère que le donateur et sa dite femme ont élevé et alimentent actuellement par amour de dieu »<sup>186</sup>.

Ces différentes évolutions indiquent une familiarisation progressive des élites andines avec les pratiques d'investissements chrétiens et avec le concept d'économie du Salut. Leur caractère de plus en plus familial traduit aussi l'appropriation des problématiques de représentation sociale et de conception de lignages chrétiens liées à l'investissement dans le sacré<sup>187</sup>. Le rôle de la religion dans la définition du statut social de la noblesse andine existait à l'époque préhispanique, aussi les *caciques* et *principales* s'investissent très tôt dans la vie des paroisses pour redéfinir leur légitimité<sup>188</sup>. De ce fait, l'évolution des dispositions testamentaires ne traduit pas tellement une « meilleure » compréhension du rôle social et économique de l'investissement dans la paroisse. Elle témoigne plutôt d'une appropriation progressive de la pratique testamentaire comme un outil permettant la continuité de l'activité religieuse et de ses bénéfices sociaux, économiques, culturels et religieux après la mort, au profit du Salut du testateur, mais aussi de sa réputation et de celle de sa famille<sup>189</sup>. Elle illustre donc une meilleure compréhension des modalités juridiques et sociales liées à l'économie du Salut.

Les profils socio-économiques et culturels des élites indigènes cherchant à être identifiées comme « chrétiennes » dans leurs démarches en justice évoluent. Au XVI<sup>e</sup> siècle, les *caciques* et *principales* qui utilisaient l'argument sont non seulement des seigneurs plutôt haut placés dans les hiérarchies nobiliaires locales, mais aussi des *ladinos*, au mode de vie hispanisé, capables de multiplier les fonctions au sein des municipalités et des paroisses ou ayant accumulés de vastes patrimoines fonciers. Ce sont donc en général des figures politiques, économiques et sociales plutôt exceptionnelles. Ces profils dominent notre corpus jusqu'aux années 1670. Même si de plus en plus d'*alcaldes* ou de *gobernadores* s'identifient comme chrétiens dans leurs procédures, ils restent très hispanisés et sont souvent *ladinos*. Les profils se diversifient réellement au XVIII<sup>e</sup> siècle, et il devient de plus en plus facile de repérer différents profils sociaux et culturels de nobles andins s'identifiant comme chrétiens. L'analyse des profils de nobles andins dans les testaments permet de nuancer cette chronologie. En effet, si l'usage de l'argument de la pratique religieuse devant les différents tribunaux se démocratise assez tardivement, cela ne veut pas dire que les rites et pratiques chrétiennes ne jouent pas déjà un rôle important dans la vie des *caciques* et *principales*.

Il est impossible d'affirmer que la multiplication des récits sur la pratique du christianisme des *caciques* et *principales* devant la justice reflète la généralisation de l'appropriation individuelle du christianisme chez les élites andines. Notamment car l'usage plus systématique de ce type d'argument

---

<sup>186</sup> «pobre y huérfano de padre y madre a quien el otorgante e la dicha su mujer han criado y lo están alimentando por amor de dios». *Fundación de capellanía de don Bartolomé Tupa Hallicalla*, 1677. ABNB,EP264,f.38v.

<sup>187</sup>Roberto Di Stefano et Aliocha Maldavsky (dir.), *op. cit.*, 2018b.

<sup>188</sup> Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010b ; Sabine MacCormack, *op. cit.*, 1991.

<sup>189</sup> Voir à ce sujet Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010b.

peut en partie s'expliquer par l'accès de plus en plus facile aux différentes procédures et le recours plus fréquent aux *protectores* ou *procuradores de indios*<sup>190</sup>. Nos documents ne permettent donc pas de comprendre dans quelle mesure l'identification comme chrétiens dans les discours reflète ou non un attachement personnel à la religion chrétienne. En revanche ils démontrent une généralisation de la prise en compte du christianisme pour déterminer la légitimité sociale et politique des élites indigènes par les différentes autorités coloniales mais aussi par les *caciques* et *principales* eux-mêmes. Quand on place la généralisation de l'identification comme chrétiennes des élites andines en regard avec la multiplication des démarches en justice, il apparaît de manière assez nette que l'argument du comportement chrétien gagne en popularité. La place de plus en plus importante donnée au christianisme dans les procédures reflète l'accommodation aux usages juridiques, politiques et sociaux liés à l'identité chrétienne.

## Conclusion

Les individus composant notre corpus tirent leur pouvoir de leur capacité à mobiliser des outils de légitimation valorisés à la fois par les autorités espagnoles et les populations indigènes. Les *caciques* et *principales* andins de notre corpus incarnent donc les échanges multidirectionnels et les processus d'hybridation qui façonnent la société coloniale andine. Face à la colonisation, ils se retrouvent contraint d'adopter une nouvelle religion et une nouvelle culture juridique, mais également une nouvelle culture politique et nobiliaire. L'imitation puis l'intégration du comportement des élites espagnoles est l'un des critères effectivement utilisés dans la société coloniale pour distinguer les nobles indigènes et leur « capacité », notamment à partir des réformes du vice-roi Francisco de Toledo. La noblesse indigène développe donc une variété de pratiques économiques, politiques ou sociales pour conserver son statut ou au contraire, s'élever dans les nouvelles hiérarchies coloniales. Ils participent donc très largement à la diffusion de la culture hispanique dans les territoires andins et agissent comme de véritables passeurs de cultures (*cultural brokers*).

Grâce à leur capacité à intégrer une partie de la culture hispanique, les *caciques* et *principales* les plus fortunés de notre corpus font aussi preuve d'une impressionnante mobilité géographique et sociale. Cette mobilité, remet en cause la pertinence d'une distinction classique entre un monde urbain plus « métissé » et un monde rural plus « indigène » dans les Andes. Le travail mené dans ce chapitre nous permet néanmoins de dégager des conclusions générales sur l'évolution des comportements au sein de la noblesse indigène. A partir de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, on note une diversification des profils économiques et culturels des *caciques* et *principales*. Notre corpus suggère une distinction de

---

<sup>190</sup>Brian P. Owensby, *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico.*, Stanford, Stanford University Press, 2011 ; Woodrow W. Borah, *Justice by insurance: the general Indian court of colonial Mexico and the legal aides of the half-real.*, Berkeley, University of California Press, 1983 ; Judith Francis Zeitlin et Lillian Thomas, « « Spanish Justice and the Indian Cacique : Disjunctive Political Systems in Sixteenth-Century Tehuantepec » », *Ethnohistory*, 3, 39 (1992), p. 285-315.

plus en plus entre des familles de nobles tentant de concentrer les fonctions politiques et religieuses au sein des *pueblos de indios* et des groupes de nobles indigènes plus urbanisés, qui ne valorisent plus réellement la possession d'un *cacicazgo* comme un critère de distinction sociale. Cependant, cette deuxième forme de noblesse est loin de composer la majorité des profils de notre corpus, y compris dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Elle ne devient majoritaire que dans certaines villes comme Lima et dans une moindre mesure, La Paz. En réalité, la diversification des profils de nobles indigènes à partir des années 1660-1680 s'explique en partie par la diversification des critères valorisés pour déterminer la légitimité.

\*\*\*\*\*

## Conclusion de la Partie I

Les titres de *caciques* et *principales* masquent une diversité de situations sociales, économiques et culturelles. Toutefois, les individus de notre corpus tirent tous leur statut et leurs pouvoirs dans la société coloniale de leur capacité à construire leur légitimité en répondant aux attentes des autorités coloniales comme à celles des populations indigènes. Les différentes réformes qui jalonnent le XVIe siècle et en particulier celles du vice-roi Francisco de Toledo contribuent à renforcer le poids des critères d'hérédité et de capacité pour déterminer la légitimité de la noblesse à assumer des fonctions de gouvernement dans les *pueblos de indios*. Les *caciques* et *principales* qui apparaissent dans notre corpus ont assumé ce statut d'intermédiaire à travers différentes pratiques sociales, économiques ou politiques et différentes stratégies de gouvernement ou de représentations publiques impliquant toutes un certain degré d'hispanisation. Le système juridique et judiciaire colonial joue un rôle important dans la manière dont les *caciques* et *principales* établissent leur légitimité en tant que médiateurs. Il leur permet de s'imposer comme les principaux interlocuteurs des autorités coloniales et comme des représentants, des protecteurs auprès des populations indigènes. Les *caciques* et *principales* s'approprient rapidement avec le système judiciaire colonial ainsi que la culture juridique des officiers et des clercs devant lesquels ils venaient défendre leurs droits.

Le statut reconnu aux seigneurs et nobles indigènes par la couronne d'Espagne reposant en partie sur leur conversion, l'identification volontaire comme chrétien dans les démarches en justice participe à la sujétion aux attentes des autorités coloniales. Cependant, l'utilisation par les élites andines d'arguments faisant référence à leur pratique du christianisme ne se développe que progressivement. Les sources juridiques, judiciaires et notariales étant toutes d'une manière ou d'une autre des écritures publiques de soi, elles nous éclairent sur les contextes, les acteurs et les motivations qui poussent des élites andines à revendiquer leur affiliation au christianisme devant les autorités coloniales. Il est donc temps de nous attarder plus en détails sur l'évolution des stratégies argumentatives servant l'identification comme chrétiens des *caciques* et *principales* dans leurs démarches en justice.

Partie II.  
Revendiquer son identification comme  
élite indigène et chrétienne



## Chapitre 4. Mettre en scène une identité chrétienne : les stratégies argumentatives des *caciques* et *principales*, 1540-1780

Les déclarations des *caciques* et *principales* en justice sont conditionnées par la nécessité de se conformer aux attentes des autorités coloniales. Elles répondent donc à un double impératif de persuasion et de représentation publique ou de mises en scènes. Elles reflètent alors la capacité de la noblesse indigène à comprendre, emprunter et adapter les discours des autorités coloniales. Les documents de notre corpus s'appuient sur des stratégies argumentatives plus ou moins savamment construites, mélangeant codes et normes issus de la culture juridique coloniale et appropriation de certains discours des autorités royales ou ecclésiastiques.

La répétition de certains motifs indique des pratiques « d'écriture-braconnage »<sup>1</sup>, c'est-à-dire d'emprunts sélectifs aux discours administratifs, religieux et politiques des autorités coloniales. En premier lieu, ces emprunts éclairent l'évolution des attentes des autorités coloniales vis-à-vis des *caciques* et *principales*. Ensuite, ils nous renseignent sur les effets des réformes relatives au gouvernement et à l'évangélisation des populations indigènes sur leurs élites, mais aussi sur la temporalité de la diffusion des discours qui servent leur justification.

Toutefois, l'imitation et la répétition des discours des autorités royales et ecclésiastiques n'est jamais parfaite dans les démarches en justice des *caciques* et *principales* andins. En effet, leurs déclarations intègrent leur propre expérience de l'évangélisation et de la vie quotidienne dans les paroisses. Elles entremêlent éléments biographiques et emprunts à la culture juridique, politique et religieuse des clercs et officiers auxquels ils s'adressaient. Ainsi, l'étude sérielle et diachronique des stratégies argumentatives employées par la noblesse indigène nous renseigne sur leur progressive compréhension de la religion chrétienne, de ses normes et de son rôle dans la culture juridique et politique coloniale.

Dans ce chapitre, nous nous intéresserons à l'évolution des arguments utilisés par la noblesse indigène pour mettre en scène son comportement chrétien lors de démarches en justice. Nous analyserons l'évolution de leurs normes rhétoriques et des emprunts aux discours des autorités espagnoles. Nous examinerons également leur réinterprétation dans les stratégies argumentatives des *caciques* et *principales*. Dans un premier temps, nous verrons que l'identification comme chrétien ne s'impose que progressivement dans les déclarations en justice des nobles indigènes. Dans une seconde partie, nous examinerons l'évolution des thématiques et des arguments utilisés pour définir l'exemplarité chrétienne, ou au contraire, dénoncer des comportements hétérodoxes.

---

<sup>1</sup> Robert Folger, *Writing as Poaching. Interpellation and Self-Fashioning in colonial Relaciones de méritos y servicios*, Leiden, Koninklijke Brill ND, 2011; Michel de, *L'invention du Quotidien.*, Luce Giard and Pierre Mayol., Paris, Gallimard, 1998.

## I. La place de la religion chrétienne dans les procédures en justice

L'identification des élites andines au christianisme comme l'utilisation de l'argument religieux dans leurs déclarations sont, dans une certaine mesure, imposés par le système juridique colonial. Pourtant, ces éléments n'apparaissent que progressivement comme des aspects inéluctables des procédures en justice des *caciques* et *principales* andins. En outre, les éléments sur lesquels les différents clercs et officiers exerçant dans les tribunaux se fondaient pour déterminer si les individus étaient bien chrétiens sont relativement flous tout au long du XVI<sup>e</sup> siècle. Il est donc nécessaire de nous attarder dans un premier temps sur l'évolution des rituels et des critères d'identification qu'ils utilisaient.

### 1. Formules et rituels d'identification contraints au christianisme

Dans la plupart des démarches juridiques l'identification des requérants et témoins comme chrétiens ne se faisait qu'au moment de prêter serment. Les serments se prononçaient « en forma de dios », main droite posée sur la bible, puis le sujet se signait. Mais certains serments « atypiques » dans notre corpus illustrent le rôle que ce rituel banal dans la culture juridique castillane pouvait effectivement jouer dans l'identification des élites andines comme chrétiennes.

Dans deux des plus anciens procès que nous avons trouvés, les greffiers jugèrent bon de préciser chaque fois qu'un *indio* prêtant serment était chrétien, c'est-à-dire capable de comprendre le sens et la signification des paroles et des gestes qu'il répétait lors du serment<sup>2</sup>. Or, tous les individus qui témoignent dans ces procès ne sont pas identifiés comme chrétiens par les greffiers. La simple répétition du serment ne suffisait donc pas, à leurs yeux, à affirmer qu'un individu était effectivement chrétien. Pourtant, cela n'empêche pas l'officier du tribunal de l'audience de Lima en charge de l'instruction de conserver le serment au nom de dieu. Il était néanmoins possible d'adapter ce rituel dans des cas similaires. Nous avons en effet trouvé un cas d'indigène explicitement identifié comme non chrétien qui ne prête pas serment au nom de dieu. Le juge du tribunal de l'audience de Lima préfère lui faire simplement jurer de dire la vérité sans formules ni gestes particuliers<sup>3</sup>. Ces quelques exemples nous apprennent que durant les premières années de la colonisation, même si en théorie l'accès à la justice pour les populations indigènes était conditionné à leur conversion, dans la pratique, certains magistrats se montraient accommodants. La ritualisation du serment « *en forma de dios* » et son poids pour donner la valeur juridique au témoignage des populations indigènes andins ne s'imposent que progressivement, en parallèle de l'évolution du regard des autorités coloniales sur le statut des populations indigènes dans la monarchie catholique.

---

<sup>2</sup> Alonso Zarco contra Francisco de Escobar y otros, 1557-1563. AGI,JUSTICIA,404,N.1; Los indios de Canta contra los de Chacalla, 1558-1570. AGI,JUSTICIA,413,N.1.

<sup>3</sup> Alonso Zarco contra Francisco de Escobar1, 1557-1563. AGI,JUSTICIA,404,N.1,f.63v

Le manque de codification des rituels d'identification des requérants indigènes dans le cadre des procédures juridiques et judiciaires se reflète également dans l'absence de formules normalisées pour désigner des caractéristiques pourtant essentielles de la culture juridique chrétienne castillane. Dans les documents les plus anciens de notre corpus, la formule pour désigner le baptême des élites andines n'est pas encore fixée. Les *caciques* et *principales* emploient plusieurs formules pour faire référence à leur conversion ou à celles de leurs parents et ce, malgré le filtre de la mise en forme par le greffier<sup>4</sup>. La tournure la plus employée est « dar la obediencia »; le terme « obediencia » traduisant à la fois l'allégeance politique et l'obédience religieuse<sup>5</sup>. À cette même époque, il est aussi courant d'attester du baptême en mentionnant la possession d'un « *nombre cristiano* » (prénom chrétien)<sup>6</sup>. En outre, pendant longtemps, il ne semble pas avoir été nécessaire pour les *caciques* et *principales* de préciser qu'ils étaient des enfants légitimes ni qu'ils étaient mariés selon les rites chrétiens<sup>7</sup>. Il faut attendre les années 1580, pour qu'apparaissent des formules normalisées désignant ces deux sacrements avec la répétition de l'expression « *según orden de nuestra santa iglesia* » (selon l'ordre fixé par notre sainte Église) ou du plus sobre « *legitimamente* » (légitimement). En parallèle, les références au baptême et au mariage dans les démarches sont de plus en plus nombreuses jusqu'à devenir incontournables dans les procédures du XVIIe siècle. Ces éléments apparaissent généralement dans les interrogatoires, parmi les premières questions qui visent à établir l'identité du témoin. Le caractère quasi systématique de ces questions et leur formulation rigide suggèrent qu'il s'agissait d'une norme de la procédure plutôt que d'un réel choix des plaignants. La question concernant le baptême disparaît peu à peu des procédures à la fin du XVIe siècle<sup>8</sup>, mais celle du mariage reste un préliminaire essentiel de la plupart des interrogatoires. La raison n'est pas seulement religieuse,

---

<sup>4</sup> Dans la plus vieille *información* de notre corpus, celle de don Paullu Tupac Inga, c'est l'expression « tornarse cristiano » qui est employée pour faire référence à la conversion. *Información de Paullu Tupac Inga* (1540), AGI,LIMA,204,N.11 ; Pour faire référence au baptême certains utilisent l'expression « recibir la santa fe católica ». Ils sont très rares à mentionner directement le terme de « bautismo ». *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16; *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2.

<sup>5</sup> *Información de Francisco Cusichaca* (1561), AGI, LIMA, 205 N.7; *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16; *Información de Francisco de Aymozo* (1587-1593), AGI,CHARCAS, 79, N.22.

<sup>6</sup> Don Paullu Tupac Inga évoque par exemple son souhait de prendre un « nombre cristiano » pour se référer au baptême. *Información de Paullu Tupac Inga* (1540), AGI,LIMA,204,N.11. Le cacique don Gonzalo Taulichusco évoque l'attribution d'un prénom chrétien à son frère Guanchinamo devenu Francisco, pour évoquer son baptême. *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2.

<sup>7</sup> La question du mariage est complètement absente de *Información de don Gonzalo* (1555), AGI,LIMA,204,N.22; *Información de don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2; *Información de Francisco Cusichaca* (1561), AGI, LIMA, 205 N.7; *Información de Juan de Coaquira* (1563), AGI, LIMA,205,N.18. On la trouve en revanche chez *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16.

<sup>8</sup> À partir des années 1580-1590 il était en effet inconcevable qu'un « indien », c'est à dire un autochtone sujet du Roi d'Espagne, ne puisse pas être chrétien. Kenneth Mills, *Idolatry and its enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750.*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

il s'agit également de justifier la légitimité héréditaire d'un *cacique* ou d'un *principal* ou d'identifier leurs héritiers.

On note des évolutions assez similaires dans les testaments. Dans les quelques testaments que nous avons trouvés pour le XVIe siècle il est rare que le mariage soit mentionné dans le cas de testateurs masculins. Nous n'avons trouvé que deux exceptions, réalisées par le même notaire de la ville de La Plata entre 1570 et 1580. Dans les deux cas, le mariage légitime est mentionné dans le corps des dispositions, juste avant la nomination des héritiers et non lors de la présentation du testateur dans l'ouverture du document comme c'est l'usage aux siècles suivants<sup>9</sup>. Dans les testaments des XVIIe et XVIIIe siècles en revanche, quel que soit la provenance géographique, il est beaucoup plus courant de mentionner le mariage des testateurs à la fois dans la présentation et dans les clauses testamentaires en ayant recours à des formules relativement similaires à celles utilisées dans les procédures judiciaires. Les formules les plus communes sont: « declaro que soy casado legitimamente con » (je déclare que je suis marié légitimement avec) ou « casado y velado según orden de la santa iglesia » (marié et voilé selon les règles de notre sainte église)<sup>10</sup>. La mention du mariage dans les testaments est bien entendu une manière d'identifier les différents héritiers. Cependant, la normalisation de la mention du mariage selon les rites chrétiens dans la forme testamentaire témoigne d'un phénomène assez similaire à celui observé dans les autres démarches juridiques. La spécification obligatoire du mariage chrétien s'impose graduellement dans les normes de rédaction des procédures et comme une forme d'identification contrainte des populations indigènes, nécessaire à la pratique juridique coloniale.

Jusqu'aux années 1570-1580, on tolérait encore que certains indigènes soient ignorants de la foi catholique, ce qui explique la présence de certaines accommodations dans les procédures en justice. Mais après les réformes de Francisco de Toledo et les second et troisièmes conciles de Lima, cette situation devient de plus en plus inconcevable pour l'administration coloniale et l'Église. On considère en effet que les indigènes sont pleinement intégrés à la monarchie catholique. Les procédures en justice reflètent ce changement d'attitude en intégrant de plus en

---

<sup>9</sup> *Testament de Andres Pomatabra* (1570), ABNB,EP15,213v-216r et *Testament de don Domingo Ytquilla* (1583), ABNB,EP29, 645v-647v. Cela ne semble pas avoir été l'usage dans les modèles de testaments qui circulaient dans les Andes. Rosario Navarro Gala, *El libro de protocolo del primer notario indígena (Cuzco, siglo XVI). Cuestiones filológicas, discursos y de contacto de lenguas.*, Iberoamericana/Vervuert., Madrid/ Frankfurt am Main, 2015.

<sup>10</sup> *Testamento de don Domingo Ytquilla* (1583), ABNB,EP29, 645v-647v ; *Testamento de Francisco Chauma* (16e), AGN,protocolo19, f. 1460r-1461r; *Testamento de Hernando Anchiguaman* (1580), AGN,protocolo28, f. 210r-231v; *Testamento de Bartolomé Guama Chumbi* (1569-1577), AGN,protocolo33, f.f.730r-734v; *Testamento de Diego Fino* (1579), AGN, protocolo29 ,170r-172v ; *Testamento de Diego* , cacique principal del pueblo de Hacarí (1580), AGN,protocolo34, f. 486r-487v ; *Testamento de Diego Chayavilca* (1585), AGN,protocolo44, f.607r-611v ; *Testamento de don Gonzalo Taulichusco* (1562), AGN,Protocolo82,f.605r-611v; *Testamento y codicilio de García Coaquilla* (1599), AGN,protocolo107,f.53r-57v; *Testamento du cacique principal del valle de Guaura* (1554-1566), AGN,protocolo118,f.697r-698v.

plus de rituels servant l'identification contrainte des indigènes comme nouveaux chrétiens et *indios* dans le système juridique colonial<sup>11</sup>.

## 2. L'identification des *caciques* et *principales* comme chrétiens par les autorités coloniales

En dehors des rituels d'identification contraints, il est très rare que les autorités coloniales, civiles comme religieuses, remettent en cause l'identité chrétienne des indigènes. Même quand ils sont jugés pour mauvaise conduite ou pour idolâtrie, leur appartenance à la chrétienté n'est jamais remise en cause<sup>12</sup>. Il arrive cependant que les documents précisent qu'un *cacique* ou *principal* est « *ladino y cristiano* ». À quoi servait cette précision et sur quels critères se fondait cette identification ?

Lors des visites ecclésiastiques, quand un indigène est signalé comme *ladino*, ce seul critère n'est jamais déterminant pour le caractériser en tant que chrétien. Dans les visites réalisées entre 1614 et 1619 par l'archevêque de Lima, l'accent est davantage mis sur la connaissance de quelques éléments du catéchisme. Les individus sont évalués sur leur capacité à réciter quelques prières en Espagnol ou dans leur langue et à expliquer qui est Jésus<sup>13</sup>. En 1657, l'évêque de Guamanga demande également aux villageois qu'il interroge s'ils savent expliquer ce qu'était la Trinité<sup>14</sup>. Néanmoins dans le reste des procédures juridiques et judiciaires, les critères utilisés sont plus variés et souvent relativement flous. Dans la majorité des procès, dans des tribunaux civils ou ecclésiastiques, l'identification semble s'être faite surtout sur la capacité ou l'incapacité à se signer et à répéter facilement les éléments du serment dicté<sup>15</sup>.

Mais certaines démarches font intervenir des critères différents. Par exemple, dans un ensemble de pétitions envoyées par les *caciques* et *principales* Charka, le *cacique principal* de la province de Sacaca, don Fernando Ayavire y Velasco est qualifié en 1582 par le *corregidor* Juan Davila de « *indio cristiano* ». Le *corregidor* liste les qualités qui justifient une telle reconnaissance.

---

<sup>11</sup> Pour Gabriela Ramos, les procédures juridiques coloniales intègrent progressivement des mécanismes de discriminations envers les populations indigènes. Gabriela Ramos, « El Rastro de la discriminación. Litigios y probanzas de caciques en el Perú colonial temprano. », *Fronteras de la Historia*, 21, 1 (2016), p. 64-88.

<sup>12</sup> Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997 ; Nicholas Griffiths, *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru.*, Norman, University of Oklahoma Press, 1996 ; Sabine MacCormack, *Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru.*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

<sup>13</sup> AGI,LIMA,301 (3), (4) et (1) *El arzobispo Lobo Guerrero pide información sobre el estado de la doctrina de los indios de Caravaillo, 1619.* AGI,LIMA,301; *Manifestación que hicieron todos los indios de un pueblo de razón de ser idolatras,* 1614-1615. AGI,LIMA,301; *Capítulos que los indios Yauyos pusieron al priori de allí de la orden de Santo Domingo,* 1616. AGI,LIMA,301.

<sup>14</sup> *Carta obispo de Guamanga,* 1657. AGI,LIMA,308.

<sup>15</sup> *Alonso Zarco contra Francisco de Escobar y otros,* 1557-1563. AGI,JUSTICIA,404,N.1; *Los indios de Canta contra los de Chacalla,* 1558-1570. AGI,JUSTICIA,413,N.1.

« Il le tient pour être un homme d'honneur et c'est pourquoi il est capitaine [...] et c'est un homme qui ne se saoule pas [...] et c'est une personne qui fait beaucoup pour l'enseignement du catéchisme et met un soin particulier à ce que ses sujets s'y rendent et à les corriger et les réprimander [...]. De même sa Majesté sait qu'il se déplace en habits d'Espagnols, [...] et qu'il mange avec les manières espagnoles, mangeant à table avec des napes et des couverts comme les autres Espagnols<sup>16</sup>. »

Hormis sa participation et son soutien à l'encadrement religieux du village, l'identification de don Fernando comme chrétien passe par son mode de vie. Ces critères, assez éloignés de la pratique ou de la connaissance religieuse, se retrouvent régulièrement dans les documents du XVIe siècle. Le lien entre mode de vie hispanisé, *latinidad* et christianisme est récurrent dans la manière dont les autorités administratives et judiciaires, civiles comme religieuses, décrivent les *caciques* et *principales* jusque dans les années 1680. Ainsi, le cacique de Yotola, Francisco Aymozo, est décrit en 1593 par les juges de l'audience de Lima comme quelqu'un qui « tient en amitié les Espagnols qu'il affectionne et dans ses coutumes comme ses œuvres il a fait et fait figure de bon chrétien craignant dieu »<sup>17</sup>. Là encore, l'identification de don Francisco Aymozo comme « bon chrétien » est mise en relation avec sa proximité avec les Espagnols davantage qu'avec des critères purement religieux.

À partir du début du XVIIe siècle, les autorités civiles recentrent l'identification comme chrétien sur des critères plus précis et plus directement liés à la pratique religieuse. En 1612, le *corregidor* de Chayanta désigne Francisco Gonzales *principal* et prétendant au poste d'*hilacata* de Macha, comme chrétien en raison de sa *latinidad*, mais également de ses services en tant qu'assistant du curé dans l'église de la paroisse<sup>18</sup>. De même, en 1638, les auditeurs de l'audience de La Plata louent les qualités et la dévotion du père de don Fernando Ayra, don Fernando de Chinchá, *cacique principal* du village de Copoata dans le *corregimiento* de Chayanta, en signalant ses investissements dans la construction des édifices religieux de son village<sup>19</sup>. Au XVIIIe siècle,

---

<sup>16</sup> «le ha hallado ser hombre de honra y como tal es capitán [...] y hombre que no se emborracha [...], y persona que favorece muchos la doctrina y tiene muy particular cuidado que se junten a ella sus súbditos, y de corregirlos y reprehender los [...]. Y asimismo su Majestad sabe que anda en habito de español, [...] y que come con policia de español, comiendo en mesa con sus manteles y aderezos como los demás españoles». *Información de parte Juan Ayavire Cuysara*, 1598-1599. AGI,CHARCAS,45, f. 20r.

<sup>17</sup> « y ha tenido amistad a los españoles a quienes aficiona y en las costumbre y obras ha dado y da muestras de buen cristiano temeroso de dios. ». *Información de Francisco Aymozo*, 1587-1593. AGI,CHARCAS,79, N.22, f. 1v.

<sup>18</sup> *Probanzas de los señores y principales de Macha*, 1612-1619. AGNA,Padrones Potosi 1612-1619, sala XIII, 18.7.2.

<sup>19</sup> « fue parte de que se hiciese en el dicho pueblo la iglesia más suntuosa que hay en toda aquella provincia, en que gasto mucho de su hacienda » et « ha sido gran bienhechor de la iglesia de Copoata, dándole muchos ornamentos ». *Probanza de don Fernando Ayra de Ariutu, cacique y gobernador de Pocoata*, 1637-1638. AGI,CHARCAS,56, f.1v-2r.

ces précisions sur le statut de chrétien des *caciques* et *principales* disparaissent complètement de la documentation.

Les critères favorisés par les tribunaux font écho à ceux utilisés par les témoins espagnols dans leurs dépositions. Bien qu'ils répondent à des questions très guidées, de nombreux témoins ajoutent des précisions dans leur réponse, attestant la *latinidad* du requérant ou son mode de vie imitant celui des Espagnols. Par exemple, les témoins présentés dans le cadre de l'*información de méritos* de don Alonso Inga Atahualpa, insistent tous sur sa proximité avec des Espagnols<sup>20</sup>. L'un des témoins explique : « il l'a toujours vu être élevé avec des Espagnols et les imiter beaucoup c'est ainsi qu'il a appris à lire et écrire et très bien et il sait tenir une *vihuela*<sup>21</sup> [...] comme les *hidalgos* »<sup>22</sup>. Certains témoins vont même jusqu'à mettre en avant les habits du requérant comme des preuves de ses « bonnes mœurs » (*buenas costumbres*)<sup>23</sup>. Il semble donc que pour les Espagnols habitant les territoires andins, qu'ils soient officiers d'audience, clercs, anciens conquistadors ou simples *vecinos*, le comportement hispanisé était attendu des élites andines converties et permettait d'attester leur conversion et leur dévotion chrétienne.

Il faut attendre les années 1660 pour que les témoins Espagnols ajoutent plus régulièrement des précisions liées aux pratiques religieuses qui ne sont pas mentionnées directement dans l'interrogatoire. Le plus ancien exemple de notre corpus est l'*información* conjointe de don Juan de la Cruz Sulcanissa et don Cristóbal Cuicapuza, dans laquelle chaque témoin fait un commentaire sur l'assiduité au catéchisme ou la dévotion des *caciques* pour répondre à une question qui les invitait seulement à déclarer ce qu'ils savaient sur la participation des deux hommes à la construction de l'église de Huancavelica<sup>24</sup>.

Quel était donc l'intérêt pour les autorités espagnols de signaler qu'un *cacique* ou un *principal* était chrétien dans les démarches ? Il nous semble qu'il s'agit surtout d'un outil de distinction servant à signaler les qualités jugées exceptionnelles. Ce genre de précisions sur l'identité chrétienne des nobles indigènes, reflète davantage leur proximité avec les élites politiques et religieuses d'une localité particulière plutôt qu'une assiduité particulière dans leurs obligations de chrétiens. Il s'agit d'une sorte de « reconnaissance » signifiant que le requérant

---

<sup>20</sup> *Expediente de Juan Bustamante Carlos Inga: memorial don Alonso Ynga Atahualpa*, 1564-1567. AGI,LIMA,472.

<sup>21</sup> Une *vihuela* est une petite guitare sans frettes.

<sup>22</sup> «siempre lo ha visto criarse entre españolas y mimarse mucho a ellos por lo cual había aprendido a leer y escribir y muy bien y sabe tener una vihuela [...] como hijodalgo.» *Ibid.*, AGI,LIMA,472, f. 44r.

<sup>23</sup> Voir par exemples : *Informacion de don Juan Ayavire Cuyasara*, 1598-1599. AGI,CHARCAS,45 ; *Memorial Juan Condor Pussa*, 1666-1668. AGI,LIMA,171; ou *Memorial Maestro de Campo Bartolomé Tupa Hallicalla*, 1647-1672. AGI,LIMA,171.

<sup>24</sup> *Información de don Juan de la Cruz Sulcanissa y don Cristóbal Cuicapuza*, 1665-1667. AGI,LIMA,258,N.1.

remplit particulièrement bien le rôle qui lui est attribué par les différentes administrations royales et diocésaines et répond aux attentes des autorités par lesquelles il est jugé.

Les quelques cas évoqués ici révèlent qu'il existait finalement peu de critères précis pour identifier un *cacique* ou un *principal* comme chrétien. Ce phénomène peut s'expliquer par le caractère de néophytes reconnu aux populations indigènes. La relative absence de normes claires laissait la possibilité aux *caciques* et *principales*, avec l'aide de leurs différents auxiliaires ou représentants légaux, de souligner différents aspects de leur vie religieuse au cours des procédures et de véritablement mettre en scène leur pratique du christianisme comme « bonne » ou « exemplaire ».

### 3. L'évolution du vocabulaire de la dévotion et de l'investissement dans le sacré

Face au poids que l'identité chrétienne prend progressivement dans les procédures, les élites andines intégrèrent la présentation comme « chrétien » comme un aspect essentiel pour être identifié comme sujet méritant ou comme *indio* digne de la protection des autorités coloniales. Par conséquent, le vocabulaire relatif à la pratique de la religion chrétienne ou à la dévotion se répand dans les procédures. Cependant, la nature et l'étendue des pratiques représentées évoluent drastiquement entre 1540 et 1780.

#### 3.1. Baptême et assiduité au catéchisme : un vocabulaire religieux restreint dans les démarches du XVI<sup>e</sup> siècle

Dans les démarches du XVI<sup>e</sup> siècle et jusqu'à la fin des années 1580, le vocabulaire de la religion chrétienne utilisé dans les déclarations des élites andines est plutôt sommaire. Les termes les plus employés sont ceux relatifs à l'encadrement religieux des populations indigènes. Par exemple, faire référence à la *doctrina*, c'est à dire à l'enseignement religieux, est incontournable. Dès 1540, don Paullu Tupac Inga déclare dans son *información* qu'avant de se convertir au christianisme, les autorités royales avaient ordonné qu'un tuteur lui « enseigne d'abord les choses de la foi » et qu'il avait « appris parce que mon but et mon désir est de vivre sous le christianisme de mon seigneur et don majesté »<sup>25</sup>. L'*información* de don Paullu donne le ton à la très vaste majorité des déclarations de *caciques* et *principales* jusqu'au début du XVII<sup>e</sup> siècle. Tous mettent en avant l'éducation qu'ils ont reçue une fois convertis, que ce soit dans d'autres démarches de justice distributive ou dans les procès civils<sup>26</sup>. Le thème de l'assiduité au catéchisme et plus globalement de l'éducation chrétienne et hispanisée persiste dans les documents tout au long de

<sup>25</sup> « me enseñe primero las cosas de la fe y yo las aprendo y porque mi fin y deseo es vivir en cristianismo de mi señor y don majestad ». *Información de Pablo Tupac Inga* (1540), AGI,LIMA,204,N.11, f. 1r.

<sup>26</sup> Pour quelques exemples: *Pedro Sultaca sobre el cacicazgo de Pucara* (1591-1606), ABNB,EC1606,8; *Autos seguidos por don Juan Bautista de Uribe sobre ser heredero de don Juan Anaquivi cacique de Carabayllo* (1616-1617), AGN,Audiencia Real, Causas Civiles, 40.152; *Ignacio Gualpa Orquetoyro contra don Juan Aroni sobre el cacicazgo de Otuyo* (1622-1629), ABNB,EC1629, 10.



la période coloniale, même si à partir de la seconde moitié du XVIIe siècle, certains lui préférèrent la thématique de l'investissement ou de la dévotion personnelle.

Jusqu'à la fin du XVIe siècle, certains *caciques* et *principales* mentionnent également leur participation à la messe. Par exemple, don Francisco Aymozo explique dans son *información* de 1587-1593, qu'il a tout fait pour financer la nouvelle église du village afin que les habitants « écoutent la messe et qu'on leur administre les saints sacrements en aidant les prêtres et curés en tout ce qu'il convient [...] en les catéchisant et en supprimant par de bons moyens leur abus, ivrogneries et coutumes du temps de leur gentilité »<sup>27</sup>. En dehors des termes de « doctrina » et « misa », il est peu courant de trouver une référence spontanée à d'autres rites ou célébrations chrétiennes dans les documents avant les années 1600-1620<sup>28</sup>. Les autres termes qui reviennent le plus souvent sont ceux faisant référence à la conversion, au baptême et au mariage des plaignants et des membres de leur famille. On trouve également quelques mentions de la confession, mais cela reste très rare et exceptionnel<sup>29</sup>.

Les termes utilisés à cette période reflètent la perméabilité des discours des élites andines à l'enseignement religieux qu'elles recevaient au sein de leurs paroisses. En effet, les premières tentatives d'évangélisation dans les Andes s'appuyaient sur un catéchisme réduit à l'essentiel et laissaient la part belle à la familiarisation des populations avec quelques rituels s'appuyant parfois sur des coutumes locales<sup>30</sup>. Ainsi, l'importance accordée dans les discours à l'assiduité au catéchisme et à la messe fait écho aux méthodes d'évangélisation utilisées à cette époque.

Le poids des méthodes de cette « première évangélisation » se note également dans le peu de vocabulaire précis sur les croyances chrétiennes. Même la connaissance du dieu unique chrétien n'est mentionnée que dans quelques documents. Néanmoins, dans la plupart des passages citant dieu, la référence s'insère dans des formulations très répétitives et normalisées. L'expression « temeroso de dios » (craintif de dieu) se retrouve par exemple très fréquemment. Autre exemple, la pétition de don Sebastián Ninalíngon en 1581 se conclut en ces termes : « Je demande à votre majesté pour moi-même et pour mes frères neveux et cousins et parents [...]

---

<sup>27</sup> «oyen misa y se les administran los santos sacramentos ayudando a los sacerdotes y curas en todo aquello que conviene [...] e quitándoles con buenos medios sus abusos y borracheras y costumbres del tiempo de su gentilidad». *Información de Francisco de Aymozo* (1587-1593), AGI,CHARCAS,79, N.22.

<sup>28</sup>La seule exception que nous avons trouvée est l'une des requêtes formulées par les caciques de Hatun Jauja dans leur *información des oficio y partes*, demandant à être placés plus près de l'hostie consacrée lors de la procession de de la fête du Corpus Cristi. *Información de Francisco Cusichaca y otros* (1561), AGI, LIMA, 205 N.7, f. 75v.

<sup>29</sup> *Memorial de los Mallku y principales de la provincia de los Charcas* (1575-1582),AGI,CHARCAS,45 ; *Los ayllus de Chayanta contra el Fiscal de la Audiencia* (1592), ABNB, Tierras y indios, E1592, N. 149; *Información oficio Felipe Paucar* (1560-1563). AGI,LIMA,205, N.16; *Información oficio Felipe Paucar* (1560-1563). AGI,LIMA,205, N.16.

<sup>30</sup> Alan Durston, *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650.*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007 ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad.*, Lima, Institut Français d'Études Andines, 2003,pp. 84-113 et 139-178.

qu'elle prononce et déclare qu'il y a dans ce que vient d'être dit beaucoup de service à dieu notre seigneur et à votre majesté»<sup>31</sup>. Ce passage, bien qu'extrêmement normé est intéressant car peu des démarches de *caciques* et *principales* du XVIe siècle se terminent en demandant la reconnaissance des services non pas seulement au roi mais aussi à dieu, à travers l'investissement au service de l'Église<sup>32</sup>. Cette formule de conclusion donne donc l'impression que don Sebastián Ninalíngon est conscient du rôle de l'Église comme institution dans sa vie de chrétien et dans la société coloniale.

Dans les démarches en justice du XVIe siècle, dieu apparaît avant tout comme le garant de l'ordre et des lois établis par la colonisation c'est-à-dire, surtout comme une source de droit. On note ici la forte influence de la culture juridique castillane sur les déclarations des élites indigènes, illustrant la multiplicité des « auteurs » impliqué dans leur préparation et leur enregistrement. Seul le *memorial* de don Gerónimo Guacra Paucar fait référence à la nature divine et aux pouvoirs du dieu chrétien. Le *cacique* explique avoir remporté une bataille contre le général Manco Inca aux côtés des Espagnols grâce à la providence divine : « à la frontière de la vallée avec l'aide de dieu notre seigneur il le combattit et il fit s'en aller le dit Inca, fuyant et anéanti »<sup>33</sup>. On ne trouve pas non plus de référence à Jésus, Marie ou encore au concept de Trinité. Des testaments nous permettent pourtant d'affirmer que certains *caciques* de notre corpus vouaient une dévotion active à Jésus et à différents Saints, mais surtout à la vierge Marie, notamment à travers leur participation à des confréries<sup>34</sup>. Pourtant, il n'est jamais fait mention de ces pratiques dans les documents de cette période.

Les déclarations des *caciques* et *principales* reflètent l'enseignement religieux qu'ils recevaient dans les paroisses mais aussi le poids de la culture juridique hispanique. Il est donc difficile d'affirmer qu'elles témoignent de l'ampleur réelle de leurs connaissances et de leur pratique du christianisme. Étant donné que ces déclarations sont des mises en scène préparées collectivement, il nous paraît plus juste de considérer que le vocabulaire restreint que l'on y trouve traduit plutôt la volonté de s'en tenir à la simple conformation aux attentes des autorités coloniales sur l'évangélisation des *indios*. Or les attentes des autorités coloniales sur la christianisation des

---

<sup>31</sup> “a vuestra Majestad pido por mí y por los dichos mis hermanos sobrinos y primos e deudos que [...] pronuncia e declare haber en lo suso dicho hecho mucho servicio a dios nuestro señor e a su Majestad”. *Información don de Sebastián Ninalíngon* (1581), AGI,LIMA,128, f. 1v.

<sup>32</sup> Le seul autre exemple à cette période est *Pleito entre Diego Soto y Lope de Mendoza sobre el cacicazgo de Tinguipaya* (1592), AGNGA,salaXIII,18.6.4.

<sup>33</sup> “en lo último del valle con el ayuda de dios nuestro señor le dio batalle y le hizo ir huyendo e desbaratado el dicho Ynga”. *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16, f. 6r.

<sup>34</sup> On peut aussi citer le testament de Gonzalo Condor Yana, cacique de Santiago dans la vallée de Lima qui donne à la confrérie du Santísimo Sacramento de sa Paroisse<sup>34</sup>. Le cacique principal de Maranga, Diego Chayavilca, était quant à lui membre de la confrérie de Nuestra señora de la Concepción fondée dans les couvent franciscain du village de La Magdalena et prévoit de lui léguer des terres dans son testament de 1585. *Testamento de Diego Chayavilca cacique principal de Maranga* (1585), AGN,protocolo44, f.607r-611v.

*caciques* et *principales* à cette période, restent relativement imprécises en l'absence de politique, d'outils et mêmes d'objectifs d'évangélisation communs. De fait, toutes les déclarations de cette période mettent d'abord en avant la capacité de plaignants à vivre « en buena vida y costumbre », sans jamais préciser ce qui leur valait cette réputation, mis à part leur assiduité au catéchisme et à la messe. La représentation de la dévotion chrétienne est donc beaucoup moins étoffée que dans les démarches en justice de la noblesse et des élites coloniales d'origine espagnole à la même période<sup>35</sup>.

### 3.2. Une première diversification du lexique entre les années 1580-1620

Entre les années 1580 et 1620, le vocabulaire commence à se diversifier et traduit à la fois la transformation des pratiques d'évangélisation et la formalisation des attentes des autorités coloniales vis-à-vis du comportement religieux des élites indigènes andines. Le premier changement majeur est la précision des termes liés à l'encadrement et à la pratique religieuse. Les bâtiments d'abord, sont mieux identifiés. Il n'y a plus de confusion entre églises et monastères, mais on trouve aussi la mention de cathédrale plus régulièrement<sup>36</sup>. En parallèle, les documents distinguent de plus en plus nettement clergé régulier et clergé séculier. Cette évolution s'accompagne de discours plus précis sur le fonctionnement institutionnel de l'Église. À partir du XVIIe, certains documents témoignent de la familiarisation avec son rôle administratif et judiciaire ainsi qu'avec l'obligation des évêques de protéger les misérables. Par exemple, les habitants de Capachica justifient leur présence devant le tribunal ordinaire de l'évêché de La Plata en expliquant qu'il :

« n'était pas possible de laisser tomber dans l'oubli la grande rigueur avec laquelle le dit père et curé a traité ses pauvres brebis [...] et dont la crainte nous pousse à venir implorer [...] la pitié de Votre Seigneurie Illustrissime qu'elle nous regarde comme ses pauvres avec la bonté dont elle a coutume »<sup>37</sup>.

En plus d'en appeler à la protection de l'évêque au nom de leur statut de *personae miserabiles*, ils jouent des rivalités entre clergés régulier et séculier puisqu'ils cherchaient à se débarrasser d'un prêtre mercédaire afin de repasser sous juridiction séculière. Pour flatter l'évêque, ils

---

<sup>35</sup> Robert Folger, *op. cit.*, 2011 ; Murdo MacLeod, « Self-Promotion: The relaciones de meritos y Servicios and Their Historical and Political Interpretation . », *Colonial Latin American Historical Review*, 7, (1998a), p. 25-42 ; Rolena Adorno, « «History, Law, and the Eyewitness: Protocols of Authority in Bernal Díaz del Castillo's Historia verdadera de la conquista de la Nueva España» », *The Project of Prose in the Early Modern West*, Cambridge, GREENE Roland et FOWLER Elizabeth, 1997, p. 154-175.

<sup>36</sup> On trouve par exemple le terme de Catedral ou Iglesia Mayor dans les documents suivants : *Petición de los caciques principales de Collaguas* (1592-1593), AGI,LIMA,131; *Derecho al linaje de los incas en Huamanga* (1621-1644), AGN,fondo campesinado, 8.109; *Los mayordomos de la cofradía de nuestra señora de la Limpia concepción* (1679), AAR,Coregimientos,Leg21,C.2.

<sup>37</sup> «no siendo posible dar al olvido el gran rigor con que dicho Padre cura ha tratado a sus pobres [...] y este temor nos precisa aclamar [...] ante la piedad de Vuestra Ilustrísima nos mire como a sus pobres con la benignidad que acostumbra». *Los indios de la doctrina de Capachica pidiendo la restitución de su cura* (1741-1743), ABNB,EC1743,36.

n'hésitent pas à dire que le Provincial mercédaire ne leur a pas accordé sa protection contre leur curé.

De manière générale, à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, les *caciques* et *principales* sont plus au fait des différents acteurs ecclésiastiques susceptibles d'écouter leurs plaintes. Cela peut s'expliquer par deux phénomènes qui marquent la vie religieuse de *caciques* et *principales* au XVII<sup>e</sup> siècle. D'abord, l'application des décrets du troisième concile de Lima à partir 1583 entraîne une reprise en main des paroisses par le clergé séculier et les jésuites au détriment des ordres mendiants et donc, l'application de nouveaux outils pastoraux. Le phénomène s'accompagne d'un renforcement des moyens et des personnels ecclésiastiques dans les Andes<sup>38</sup>. D'un autre côté, les réformes engagées par le vice-roi Francisco Toledo dans les années 1570 renforcent l'encadrement administratif et religieux par la généralisation de la structure des *pueblos* associés à une paroisse<sup>39</sup>. La présence renforcée des institutions ecclésiastiques associée à la réduction du peuplement andin, contribue à les rapprocher et les familiariser avec les institutions ecclésiastiques, mais aussi avec leurs compétences judiciaires et juridiques. Le curé et l'évêque s'imposent alors comme des autorités administratives et n'apparaissent plus seulement comme des figures morales et des ministres religieux aux yeux des *caciques* et *principales*.

La multiplication de démarches liées à la gestion matérielle des paroisses traduit aussi l'intérêt des élites andines pour les pratiques d'investissement dans le sacré. A partir des années 1590, les *caciques* et *principales* détaillent plus régulièrement les objets qu'ils ont fait réaliser pour leurs paroisses. La plupart précisent par exemple dans leurs *informaciones de oficio y partes* avoir participé au financement de la construction ou de la décoration des églises paroissiales<sup>40</sup>. Dans certaines *informaciones*, les *caciques* exposent même des investissements sur plusieurs générations comme Fernando Ayra, *cacique* de Copoata<sup>41</sup>. Il explique que son arrière-grand-père, Inca Morroco, bien que non convertis, avait aidé à financer la construction de la première église paroissiale à laquelle était rattaché le *cacicazgo*. Puis son père, Fernando Chinchí, aurait participé

---

<sup>38</sup> Juan Fernando Cobo Betancourt, « The Reception of Tridentine Catholicism in the New Kingdom of Granada. c. 1550-1650. », Thèse, Cambridge, Cambridge University, 2014 ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad.*, Lima, Institut Français d'Etudes Andines, 2003 ; Ruben Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú.*, Imprenta Santa María et Imprenta de Aldecoa., Lima et Burgos, 1953 ; Ruben Vargas Ugarte, *Los Concilios Limenses, 1551-1772*, 1951.

<sup>39</sup> Marina Zuloaga Rada, *La conquista negociada : guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532-1610)*, Lima, Instituto de estudios peruanos, IFEA, 2012.

<sup>40</sup> Comme les *caciques* don Francisco Aymozo, don Carlos Vissa ou encore don Juan de la Cruz Sulcanissa et don Cristobal Cuicapuza. *Información de Francisco de Aymozo (1587-1593)*, AGI,CHARCAS, 79, N.22; *Información de don Carlos Vissa (1593-1600)*, AGI,CHARCAS, 80, N.26; *Información de oficio y partes Sulcanissa et Cuicapuza (1665-1667)*, AGI,LIMA,258,N.1. L'investissement matériel au service des églises paroissiales s'invite également dans les argumentaires des procès de succession. Voir par exemple le cas des *caciques* et *principales* de Macha qui mentionnent le financement d'une croix pour l'église paroissiale dans un procès autour de terres. *Petición de los señores de Macha solicitando restitución de tierras de valle (1607)*, MAD, papeles Montesclaros, vol 37, doc 37.

<sup>41</sup> *Probanza de don Fernando Ayra de Ariutu (1637-1638)*, AGI,CHARCAS,56.

à la réduction des populations dans un nouveau village et financé la construction d'une nouvelle église paroissiale. Don Fernando Ayra dit ensuite avoir financé son ornementation. En effet la gestion matérielle du culte des paroisses était un enjeu majeur pour les *caciques* et *principales* et ils prenaient souvent les devants dans les démarches pour obtenir un soutien financier pour l'église ou l'obtention d'une licence pour créer une nouvelle confrérie<sup>42</sup>.

Les rituels et fêtes mentionnés sont également plus variés qu'à la période précédente. Les *principales* de la famille Ataurimachi font par exemple valoir leur participation publique à la procession du Corpus Christi ou à celle de Pâques pour illustrer leur dévotion chrétienne dans le cadre d'une reconnaissance de lignage<sup>43</sup>. Les témoins expliquent tous qu'ils les ont vu défiler avec d'autres *principales* incas pour prouver leur appartenance au lignage. L'argument est également utilisé par les *caciques* pour prouver qu'ils sont de bons exemples pour leurs administrés et participent donc activement aux progrès de l'évangélisation<sup>44</sup>.

Une fois de plus, l'évolution des discours reflète en partie les politiques d'évangélisation de cette période<sup>45</sup>. Le renforcement de la présence religieuse et la proximité des élites indigènes avec les clercs influence leur compréhension des attentes des autorités coloniales, de même que la mise en place des différents diocèses andins, d'outils d'évangélisation et de calendriers liturgiques communs participent à uniformiser les arguments utilisés. Mais ces évolutions traduisent aussi la modification des attentes des autorités coloniales. C'est particulièrement clair dans l'apparition des termes de paroisses et de confréries. Il serait ridicule de penser que tous les *caciques* et *principales* découvrent les termes dans les années 1620. En revanche, il semble qu'ils leur permettent d'aborder des aspects de leur vie chrétienne valorisés par les autorités judiciaires à partir de cette époque, notamment la vie urbaine sur le modèle hispanique devenue symbole de l'ordre chrétien après les réformes de Francisco de Toledo. Par conséquent, les transformations de vocabulaire engagées à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, deviennent des traits récurrents des discours des élites indigènes dans les années 1620, traduisant les effets des politiques de réduction, de

---

<sup>42</sup> Sur la recherche de fonds pour la reconstruction ou la restauration des églises paroissiales : *Los caciques de Capinota en recurso para obtener la conclusion del nuevo templo* (1680-1684), ABNB,EC1689,48 ; *Los indios de Acora pidiendo socorro para sus iglesias* (1604), ABNB,EC1604,13; *Los caciques de Macha solicitando 6000 ps para sus templos* (1677), ABNB,EC1677,29; sur l'obtention de licences épiscopales pour la récolte d'aumônes ou la création de confréries : *Autos seguidos por Francisco Ñaupari* (1670), AAL,Cofradias,LEG XLI,32; *Autos seguidos por Bernardo de Acuna en nombre de los principales de Huarochiri* (1663-1664), AAL,Cofradias,LEG LVIII,16.

<sup>43</sup> *Derecho al linaje de los incas en Huamanga* (1621-1644), AGN,fondo campesinado, 8.109.

<sup>44</sup> Le premier à utiliser l'argument est Juan Ayavire Cuyasara en 1598. *Información de don Juan Ayavire Cuyasara* (1598-1599), AGI,CHARCAS,45.

<sup>45</sup> Voir notamment le cas spécifique, mais néanmoins essentiel pour un certain nombre de caciques de notre corpus, des enseignements délivrés dans les Collèges pour fils de caciques tenus par les Jésuites. Les jeunes nobles andins y apprenaient bien sûr le catéchisme mais également différentes pratiques liées au mode de vie chrétien destiné à en faire de exemples édifiant dans leurs paroisses. Monique Alaperrine Bouyer, *op. cit.*, 2007.

municipalisation et d'évangélisation successives et les attentes de plus en plus précises des autorités coloniales sur le comportement religieux des *caciques* et *principales*.

### 3.3. Dévotion personnelle et investissement dans le sacré au XVIIIe siècle

À partir des années 1670-1680 et tout au long du XVIIIe siècle, le vocabulaire utilisé par les *caciques* et *principales* change à nouveau radicalement. Ils mettent davantage en avant de pratiques dévotionnelles plus personnelles et font moins référence à des activités communes à l'ensemble des villageois. Cette individualisation des discours passe par l'utilisation moins fréquente des arguments liés à l'assiduité dans les activités religieuses collectivement imposées, comme le catéchisme ou la messe. À la place, les *caciques* et *principales* de cette période préfèrent insister sur leurs initiatives personnelles et mettre en valeur leur maîtrise du calendrier chrétien. Par exemple, pour attester des abus de leur curé les *caciques* et *principales* de plusieurs *pueblos* de la région de Lucanas listent toutes les fêtes dans lesquelles ils versent des aumônes excessives par rapport aux montants fixés par le diocèse. Le procédé permet à la fois de créer un effet de liste accablant pour renforcer les méfaits du curé et de montrer que les plaignants étaient assidus dans leur pratique religieuse et maîtrisaient les règles relatives à l'administration des paroisses<sup>46</sup>.

De manière générale, les fêtes prennent plus de place dans la description des services rendus à l'Église. Ainsi, les *caciques* et *principales* mettent davantage en avant leur participation active à leur organisation ou à leur financement. Cela s'exprime également à travers un argument employé par la noblesse inca de Cuzco dans les démarches de reconnaissance de lignage<sup>47</sup>. Dans presque toutes les *probanzas* des années 1720 à 1740, les requérants mettent en avant leur élection ou celle de leurs ancêtres au poste d'*alferez real de los incas*\* des 8 paroisses de Cuzco. Cette charge, en plus de la visibilité et du prestige social qu'elle apporte à son détenteur, revêt un caractère très spécial pour les nobles incas. Seuls les membres de lignages royaux peuvent être élus<sup>48</sup>. Ainsi, l'exercice de la fonction d'*alferez* dans les paroisses de Cuzco est une forme de reconnaissance publique du lignage d'un individu comme de ses qualités chrétiennes. Un autre indice du poids que prennent les activités liturgiques, est le développement des arguments se référant à l'achat et aux problèmes liés à l'approvisionnement en cire et en huile pour les

---

<sup>46</sup> *Memorial de los indios caciques gobernadores y demás común de las doctrinas de Lucanas* (1726-1730), AGI,LIMA,439.

<sup>47</sup> Voir par exemples *Autos seguidos por Leonarda Tecs Tupa* (1766), AAR,Leg47,C.17; *Autos seguidos por Francisco Condori cacique de Palcaro contra Antonio de Ocampo* (1690), AAC,Pleitos,XLIX,1,19; *Información de don Mateo Pumacahua* (1784-1804), AGI, Lima,730,N.113; *Información de Josef Choqueguanca* (1718-1727), AGI,LIMA,443; *Memorial Maestro de Campo Bartolomé Tupa Hallicalla* (1647-1672), AGI,LIMA,171.

<sup>48</sup> Carolyn Dean, *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco.*, Duke UNiversity Press., Durham, 1999 ; Donato Amado Gonzalez, « El alferez de los incas: resistencia, cambios y continuidad de la identidad indígena. », *Incas e indios cristianos. Élités ind-igenas e identidades cristianas en los Andes coloniales.*, Cuzco / Lima, Decoster Jean-Jacques (ed.), 2002, p. 221-249 ; David T. Garrett, *Shadows of the Empire. The Indian Nobility of Cuzco 1750-1825*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

confréries ou les paroisses dans les démarches juridiques et judiciaires comme dans les testaments<sup>49</sup>.

L'appartenance à une confrérie devient aussi l'un des principaux arguments pour attester de mérites chrétiens d'un *cacique* ou d'un *principal*. L'argument prend beaucoup d'ampleur au XVIIIe siècle. Dans les testaments aussi, la représentation chrétienne met de plus en plus l'accent sur des formes plus personnelles de dévotion. Ceci se reflète notamment à travers la complexification des formules d'intercession qui deviennent systématiques et ne concernent plus seulement la figure de Marie. On trouve dans les testaments du XVIIIe des invocations à Jésus Christ, à la cour céleste (*corte celestial*) ou encore à des Saints spécifiques. Par exemple, le testament de 1754 réalisé devant un notaire de la Plata par un certain Asconaga (le prénom est manquant), invoque comme intercesseur « la très sainte vierge mère de dieu et des pêcheurs et le très glorieux patriarche notre père S. Augustin »<sup>50</sup>. Cette dédicace est exceptionnelle parmi les papiers du notaire et même, parmi les testaments de notre corpus. On peut donc raisonnablement penser que c'est Asconaga qui est à l'origine de l'ajout de S. Augustin. Malheureusement, son testament étant très endommagé, nous n'y avons trouvé aucune information nous permettant de comprendre cette mention. Il pourrait s'agir de son S. patron comme de celui de son village d'origine. On ne trouve en tout cas aucun lien particulier avec les Augustins, d'autant que le *principal* demande à être enterré chez les Franciscains. Cette conception plus individuelle du rapport à la foi soulignée par le vocabulaire est une réelle nouveauté par rapport au lexique beaucoup plus vague et collectif des démarches précédentes. Elle indique une transformation importante dans les stratégies d'identification de la noblesse indigène devant la justice et donc, des attentes des autorités espagnoles.

Un rapide examen du vocabulaire employé dans les démarches des *caciques* et *principales* souligne le caractère extrêmement évolutif des normes relatives à l'identification des « bons » et « mauvais » chrétiens. Les transformations sémantiques et lexicales que nous avons relevées appuient la nécessité d'analyser plus en détails les stratégies rhétoriques et argumentatives déployées par les requérants devant les différentes juridictions coloniales.

---

<sup>49</sup> Ces objets apparaissent également dans les lègues testamentaires en faveur de confréries ou de fabriques et semblent avoir été particulièrement prisés. En outre, on trouve de plus en plus de procès relatifs au mésusage ou au vol de ces objets : *Cartas de los caciques de Posi contra su cura* (1730), AGI,LIMA,309; *Bartolomé Coro contra el Bachiller Francisco Martinis* (1680), AES, AA50, C1, LEG1, N.4848; *Los mayordomos de la cofradía de nuestra señora de la Limpia Concepción* (1679), AAR,Corregimientos,Leg21,C.2.

<sup>50</sup> «La Santísima virgen madre de dios y de pecadores y el glorioso patriarca nuestro padre san Austin». *Testamento de Asconaga* (1754), ABNB,EP294,1428r-1435r.

## II. Description du comportement chrétien et justification du statut social et politique des élites indigènes

Les déclarations des *caciques* et *principales* que nous étudions étaient soigneusement préparées en amont de leur présentation devant les autorités coloniales<sup>51</sup>. Pour obtenir justice, il leur fallait utiliser des arguments susceptibles de faire échos aux attentes des autorités devant lesquelles ils se présentaient. Ainsi, on retrouve dans les déclarations des élites andines des références aux débats et aux réformes relatifs au gouvernement et à l'évangélisation des populations andines. Ces « emprunts » et pratiques d'« écriture-braconnage » (*writting as poaching*)<sup>52</sup> servent la mise en scène du requérant par sa subjection au langage et aux attentes de son auditoire. De fait, des thématiques récurrentes apparaissent progressivement dans les démarches en justice des *caciques* et *principales* andins, donnant aux déclarations une apparence d'homogénéité. Leur analyse diachronique met pourtant en évidence plusieurs évolutions importantes.

### 1. Les *indios miserables* et leur *cacique*

L'argument le plus largement utilisé tout au long de la période dans les démarches des *caciques* et *principales* est celui du caractère « misérable » des populations indigènes. En décrivant leur « misère », les élites andines endossent le statut juridique qui leur était attribué dans le droit colonial en tant qu'*indios*<sup>53</sup>. Les éléments avancés pour justifier l'identification comme « misérables » évoluent entre les XVIe et XVIIIe siècles. En effet, les déclarations des *caciques* et *principales* citent et s'approprient les débats politiques, juridiques et théologiques qui agitent la vice-royauté du Pérou et plus largement, la monarchie hispanique.

#### 1.1. Pauvreté et misère des groupes administrés

La pauvreté matérielle et les abus dont souffraient les indigènes étaient des thèmes largement développés dans la littérature coloniale<sup>54</sup>. Le statut juridique de misérable et la mise en place d'un

---

<sup>51</sup>Renzo Honores, « « La asistencia jurídica privada a los señores indígenas ante la real audiencia de Lima. 1522-1570 » », <http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2003/HonoresRenzo.pdf>, 2003a ; Judith Francis Zeitlin et Lillian Thomas, « « Spanish Justice and the Indian Cacique : Disjunctive Political Systems in Sixteenth-Century Tehuantepec » », *Ethnohistory*, 3, 39 (1992), p. 285-315 ; Tamar Herzog, *La administración como un fenómeno social. La justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1995 ; Kathryn Burns, *Into the Archive. Writing and Power in Colonial Peru.*, Durham, Duke University Press, 2010a.

<sup>52</sup> Michel de Certeau, *op. cit.*, 1998 ; Robert Folger, *op. cit.*, 2011.

Caroline Cunill, « «El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI» », *Cuadernos inter C.A.mbios*, 8e année, 9 (2011), p. 229-248 ; Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2016a ; John Charles, *Allies at odds. The Andean Church and Its Indigenous Agents, 1583-1671.*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010a.<sup>53</sup>

<sup>54</sup> L'exemple le plus connu est bien entendu le travail de Las Casas. Mais dans les Andes ces thèmes sont également développés, entre autres auteurs par : Augustín de Zarate, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú. 1555.*, Impresa D. Miranda., Lima, Kermenic Jan M. et Porrás Barrenechea Raúl (eds.), 1944 ; Juan (de) Matienzo, *Gobierno del Perú (1567).*, University of Toronto., Toronto, Buffalo, The



droit spécifique aux indigènes avaient été en partie pensés pour pallier ces difficultés en offrant aux indigènes un accès plus facile à la justice<sup>55</sup>. Insister sur la pauvreté, les difficultés matérielles quotidiennes des indigènes ou leur exploitation par les autorités espagnoles permet donc de mettre en avant des problèmes locaux tout en s'appropriant les débats ayant conduit à la catégorisation juridique des populations indigènes.

« La misère » dans les déclarations des différents *caciques* et *principales* est d'abord celle des populations qu'ils administraient. Jusque dans les années 1580, « l'indien misérable » est presque exclusivement caractérisé par sa pauvreté matérielle dans les documents. Le motif servait à dénoncer les différentes difficultés économiques et sociales des groupes andins : accaparements de terres, poids excessif des tributs ou des quotas la *mita*, chute démographique, fuite des tributaires, épidémies ou encore les différentes violences que leur infligeaient les officiers et colons espagnols<sup>56</sup>. Avant 1580-1590, très peu abordent les autres qualités attribuées aux *indios* et justifiant leur catégorisation comme misérables, comme leur condition de néophytes ou leur méconnaissance de la culture juridique castillane et de l'espagnol<sup>57</sup>.

Dans les démarches collectives, les *caciques* et *principales* évoquent la pauvreté des indigènes pour justifier leur rôle de médiateurs dans leur administration et protection. Les *caciques* et *principales* n'hésitent pas à aborder la chute démographique dont sont victimes les groupes qu'ils administrent ainsi que sa principale conséquence, l'appauvrissement des villages<sup>58</sup>. Le dépeuplement des villages est souvent lié à un mauvais calcul des tributs ou de la *mita* dans les déclarations des *caciques* et *principales*. C'est le cas dans l'*información* envoyée par le

---

Internet Archives, 2010 ; Polo (de) Ondegardo, *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas (1571)*, Sanmartí., Lima, Urteaga Horacio (ed.), 1916 ; Felipe Guaman Poma de Ayala, *op. cit.*, 1615.. On le retrouve dans presque tous les ouvrages publiés sur le gouvernement des populations indigènes andines ou leur encadrement religieux.

<sup>55</sup> Caroline Cunill, *op. cit.*, 2011 ; Francisco J. Andres Santos et Luís C. Amezua Amezua, « « La Moderación de la pena en el caso de las personae miserabiles en el pensamiento jurídico hispanoamericano de los siglos XVI y XVII » », *Revista de Historia del Derecho*, 45, (2013), p. 245-264 ; Woodrow W. Borah, *Justice by insurance: the general Indian court of colonial Mexico and the legal aides of the half-real.*, Berkeley, University of California Press, 1983 ; Jacques Poloni-Simard, « Los indios ante la justicia. El pleito como parte de la consolidación de la sociedad andina. », *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes.*, Lima, 2005, p. 177-188.

<sup>56</sup>Voir par exemples : *Los indios de Canta contra los de Chacalla (1558-1570)*, AGI,JUSTICIA,413,N.1; *Información de Francisco Cusichaca (1561)*, AGI, LIMA, 205 N.7; *Información de don Carlos Vissa (1593-1600)*, AGI,CHARCAS, 80, N.26; *Pedro Sultaca sobre el cacicazgo de Pucara (1591-1606)*, ABNB,EC,1606,8.

<sup>57</sup>Il s'agit pourtant d'éléments essentiels dans la définition juridique du « misérable » et les principales raisons de son application aux convertis des territoires américains. Caroline Cunill, *op. cit.*, 2011 ; Woodrow W. Borah, *op. cit.*, 1983 ; Brian P. Owensby, *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico.*, Stanford, Stanford University Press, 2011.

<sup>58</sup>La chute démographique exceptionnelle qui touche les Andes dans la seconde moitié du XVIe siècle en raison non seulement des guerres, mais aussi des maladies et de l'épuisement des populations andines face au système de travail forcé, a été étudié en détail par : María Rostworowski de Diez Canseco, *Señoríos indígenas de Lima y Canta*, Instituto de Estudios Peruanos., Lima, 1978 ; Noble David Cook, *Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620.*, Cambridge University Press., Cambridge, 2004.

*cacique* don Carlos Vissa au conseil des Indes à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle pour obtenir la révision de la contribution du *repartimiento* d'Acora à la *mita* minière de Potosí. Le *cacique* enjoint les autorités royales de recalculer les contingents que les habitants d'Acora en expliquant que :

« en voyant lesdits travaux dont ils souffrent et craintifs de la mort et des cruautés ils fuient et s'absentent [...] et c'est chose connue que des deux mille deux cents qui partent chaque année avec leurs femmes et leurs enfants et leurs biens ce qui est une très grande quantité [...] ce qui vont et partent au travail sont ceux qui sont occupés et résident dans les mines avec plus de quarante mille tête de bétail qu'ils emmènent et ne reviennent pas »<sup>59</sup>.

En plus d'attirer l'attention sur des problèmes locaux qui représentaient un réel danger pour le pouvoir économique et social des *caciques*, cet argument fait aussi écho aux préoccupations des autorités royales. La chute des tributaires signifiait moins de revenus pour la couronne. Certains *caciques* et *principales* avaient conscience de cette réalité et n'hésitaient pas à décrédibiliser leurs rivaux en leur attribuant la responsabilité de la diminution des tributaires. En 1595, les *caciques* de différents villages de la province de Pacajes choisissent cette stratégie pour porter plainte contre le *corregidor* : « le dit *corregidor* fit en sorte que certaines personnes de la dite *mita* s'absentent et fuient [...] avec malice et mensonge qu'il fit dans l'intérêt de ses [...] propriétés dans lesquelles il les tient occupés »<sup>60</sup>. En plus d'attirer l'attention sur les actions illégales du *corregidor* et le préjudice pour l'autorité royale, ce passage permet au plaignant d'endosser la qualité de « misérable » et de justifier la protection de la couronne<sup>61</sup>.

L'argument est aussi fréquemment utilisé dans des démarches juridiques de reconnaissance de mérites ou de noblesse, aux objectifs plus personnels. C'est le cas des *informaciones de oficio y partes* de don Sebastián Ninalíngon réalisées entre 1573 et 1592<sup>62</sup>. Avec ses différentes démarches, don Sebastián cherche à faire reconnaître son statut de *principal* pour réclamer la succession du *cacicazgo* de la *pachaca* de Guzmango près de Cajamarca. Dans ses déclarations,

---

<sup>59</sup> « vistos por ellos los dichos trabajos que padecen y temerosos de la muerte y crueldades que con ellos se huyen y ausentan [...] y que es cosa sabida que de los dos mil y doscientos que cada ano salen con sus mujeres y hijos y haciendas que es un número muy grande [...] los que van y salen al trabajo son los que están ocupados y residen en las minas con más de cuarenta mil cabezas de ganas que sacan no vuelven a las mitas ». *Información de don Carlos Vissa* (1600), AGI,CHARCAS, 80, N.26.

<sup>60</sup> « el dicho *corregidor* hizo por interpretaciones que algunas personas en la dicha *mita* se nos ausento y se nos huyó y el dicho *corregidor* [...] con malicia y mentira que solo hacen por interés de sus [...] estancias donde los ocupan ». *Los indios de Carabuco y otros contra el corregidor de Larecaja* (1595), ABNB,MIN122/5.

<sup>61</sup> C'est une posture usuelle des démarches de justice distributives dans la culture juridique hispanique. Rolena Adorno, *op. cit.*, 1997 ; Robert Folger, *op. cit.*, 2011 ; Carolina Jurado, *op. cit.*, 2014 ; Emiliano Frutta, « « Limpieza de sangre y nobleza en el México colonial: la formación de un saber nobiliario (1571-1700) » », in *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 39 (2002), p. 217-233.

<sup>62</sup> *Información de don Sebastián Ninalíngon* (1573-1592), AGI,LIMA,128.

don Sebastián Ninalíngon décrit la pauvreté des membres de la *pachaca* ou les dangers auxquels ils sont exposés afin de mettre en valeur les « bienfaits » de son gouvernement. Par exemple, dans sa dernière *información* en 1592, il argue que la participation financière de sa famille à l'organisation de la paroisse a pour objectif de soulager les indigènes du poids de son entretien, alors qu'ils sont déjà accablés par les tributs<sup>63</sup>. Les problèmes dénoncés sont communs et il est naturel de les retrouver dans la plupart des démarches juridiques engageant les biens ou le bien-être des groupes socio-politiques indigènes<sup>64</sup>. Toutefois, il est commun que les *caciques* ou *principales* exagèrent le dénuement des *pueblos*<sup>65</sup>.

À partir des années 1620-1630, les *caciques* et les *principales* ont plutôt tendance à lier la misère des populations indigènes à la transgression des lois coloniales par les représentants de l'Église ou de la couronne. Le *cacique* et la *segunda persona* de Tarabuco se rendent devant le tribunal d'audience de la Plata en 1619 pour se plaindre d'un Espagnol ayant loué le *tambo* du village. Ce dernier non content de ne pas avoir respecté l'échéance du contrat de location et d'user du *tambo* « comme il l'entend » (*como lo quiere*), exige aussi le service personnel et gratuit des villageois. La situation semble avoir été tacitement prévue dans l'accord initial avec le *cacique*, son illégalité n'est dénoncée qu'une fois que l'Espagnol refuse de rendre le *tambo*. Le *cacique* présente alors les actions illégales de l'homme comme un abus d'autorité portant préjudice au village et contribuant à son appauvrissement. Sur un modèle similaire, le non-respect des lois devient un argument récurrent pour expliquer la pauvreté matérielle des populations andines dans les démarches des élites indigènes, les coupables étant généralement des Espagnols.

L'évolution des motifs et des coupables à l'origine de l'appauvrissement des populations andines dans les déclarations des *caciques* et *principales* rend compte non seulement des difficultés économiques et sociales des populations indigènes, mais aussi de leur familiarisation progressive avec les différentes réformes et lois mises en place tout au long de la période coloniale. Au XVIIe siècle, les plaintes se concentrent surtout sur le recours abusif à des service

---

<sup>63</sup> *Información de don Sebastián Ninalíngon* (1580), AGI, LIMA, 128 AGI, LIMA, 128.

<sup>64</sup> Steve Stern, *Peru's Indian peoples and the Challenge of Spanish Conquest. Huamanga to 1640*, Madison, University of Wisconsin Press, 1982 ; Paul Charney, *Indian Society in the Valley of Lima, Peru (1532-1824)*, Lanham, University Press of America, 2001 ; Karen Spalding, *Huarochiri. An Andean Society under Inca and Spanish Rules.*, Stanford, Stanford University Press, 1984 ; Susan E. Ramírez, *The World Upside Down. Cross-cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Perú*, Stanford, Stanford University Press, 1996 ; Judith Francis Zeitlin et Lillian Thomas, *op. cit.*, 1992 ; Luis Miguel Glave *et al.*, *Compendio de historia económica del Perú. Tome II- Economía del período colonial temprano*, Lima, Banco Central de Reserva del Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 2009.

<sup>65</sup> Cela semble notamment avoir été le cas des groupes de la vallée de Jauja. *Información de Francisco Cusichaca* (1561), AGI, LIMA, 205 N.7 et *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI, LIMA, 205, N.16. Waldemar Espinoza Soriano, « « Los huancas, aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indigéna en la conquista del Perú : 1558-1560-1561 » », *Anales científicos de la Universidad Nacional del Centro de Perú*, Huancayo, Universidad Nacional del Centro de Perú, 1972, p. 9-51 ; Steve Stern, *op. cit.*, 1982 ; Paul Charney, *op. cit.*, 2001 ; José C. de la Puente Luna, « That which Belongs to All: Khipus, Community, and Indigenous Legal Activism in the Early Colonial Andes. », *The Americas*, 72, 1 (2015), p. 19-54.

personnels des populations indigènes. On trouve aussi beaucoup de plaintes contre les curés à propos du non-respect des tarifs ecclésiastiques (*aranceles*) ou encore des dîmes (*diezmos*). Au XVIIIe siècle se sont les pratiques de *repartos de bienes* qui justifient la majorité des représentations comme misérables. La pratique du *reparto* concerne aussi bien les plaintes contre des *corregidores* que contre des curés. Mais ces derniers sont aussi épinglés sur le prélèvement de *ricochicos*. Le terme *ricochico* désignait normalement les cadeaux que les paroissiens adressaient aux curés lors de fêtes. Mais dans les plaintes, ils s'apparentent très souvent à des extorsions violentes. Par exemple, le *cacique* don Diego Cañavire du *pueblo* de Mohoza se plaint de son curé devant le tribunal de l'archevêché de La Plata en 1680<sup>66</sup>. Différentes ouailles de la paroisse lui reprochent de les forcer à lui acheter du vin, du veau, du mouton de la farine ou encore du beurre, mais surtout, ils se plaignent des « cadeaux » qu'il réclamait communément et violemment. Ils supplient l'évêque d'ordonner la suppression de ces *ricochicos* et autres offrandes abusives.

À partir des années 1620-1630, dans les déclarations en justice des *caciques* et *principales*, la pauvreté des administrés est également de moins en moins anonyme ou désignée comme une situation collective. Il devient courant de donner le nom d'individus lésés et de les faire témoigner. En outre, la pauvreté matérielle comme phénomène collectif ne concerne plus seulement les *pueblos* et peut être associée à de nouvelles structures, notamment les confréries. Dans la démarche du village de Mohoza, les abus du curé nuisent au village car ils perturbent la vie de la paroisse puisque : « les confréries sont si pauvres que les messes et le reste sont laissées aux frais de notre travail et que les aumônes sont inexistantes à cause de la grande pauvreté »<sup>67</sup>. Les difficultés financières des confréries et leur pauvreté s'ajoutent progressivement à la longue liste des arguments pour dépeindre la misère des indigènes au même titre que la *mita* ou le tribut<sup>68</sup>.

Au cours du XVIIe siècle, la misère des indigènes est également de plus en plus présentée comme une menace pour la stabilité du gouvernement colonial et la prospérité de la couronne, alors qu'elle restait essentiellement un enjeu pour le *pueblo* et sa survie jusqu'aux années 1580-1590. Ainsi, la pauvreté et le dénuement des populations s'accompagne progressivement du thème de la fuite hors des villages. Dans la plainte de 1619 du *cacique* de Tarabuco contre

---

<sup>66</sup> *Visita secreta del curato de Mohoza* (1680), AGI,CHARCAS,136.

<sup>67</sup> «las cofradías son tan pobres que las misas y lo demás es a costa de nuestro trabajo que las limosnas no alcancen cosa ninguna por la mucha pobreza». *Visita secreta del curato de Mohoza* (1680), AGI,CHARCAS,136.

<sup>68</sup> Autos criminales promovidos por los caciques y principales de santo Tomas (1672-1673), AAC,Pleito,LXXV,4,69; Capítulos seguidos por don Fernando Anicama gobernador del pueblo de Anan contra el bachiller Francisco Pacho de herrera (1630), AAL,Capitulos,LEGVI,5; Capítulos seguidos por el fiscal del arzobispado y el protector de los naturales contra el doctor don Francisco de Avila (1631-1632), AAL,Capitulos,LEGVIII,3; Josef Choqueguanua sobre que Matías Ponce salga de la estancia de Oca (1704), ABNB,EC1704,17; Visita Pastoral de Sacaca (1680), AES, AA50, C1, LEG3; Cartas de los caciques de Posi contra su cura (1730), AGI,LIMA,309.

l'espagnol louant un *tambo* évoquée plus haut, le préjudice porté au *pueblo* conduit à la fuite des populations tributaires. Le *cacique* ajoute que la fuite des tributaires entraîne non seulement l'appauvrissement du village, mais aussi à terme, une baisse des revenus de la couronne. Cette spirale de la pauvreté apparaît également dans la plainte de don Carlos Vissa de 1593. En effet, il explique que s'il a tant de mal à payer les tributs et fournir le contingent de *mita* c'est à cause de la situation devenue trop difficile. Les tributaires préféraient parfois ne pas revenir de leur mission dans les mines de Potosi où ils trouvaient des opportunités économiques et sociales plus attrayantes<sup>69</sup>. Le motif de la fuite face à la misère permet de mettre en avant la cruauté des abus dont les populations andines sont victimes puisqu'elles préfèrent tout laisser derrière elles. Par contraste, il met aussi en valeur le dévouement des élites plaignantes qui restaient dans les *pueblos* au service des autorités. Le motif peut également être utilisé comme une menace, une promesse du délitement de l'ordre dans les *pueblos* si justice n'est pas rendue. Le thème de la fuite s'impose durablement dans les récits des élites andines et on le retrouve encore dans les documents du XVIIIe siècle. Il devient progressivement le pendent incontournable de l'appauvrissement des populations indigènes.

### 1.2. Indios et misère spirituelle

Le statut juridique attribué aux indigènes devait prendre en compte leurs désavantages religieux lié à leur condition de néophytes<sup>70</sup>. S'ils ne sont pas légalement mineurs, les *indios* sont toujours considérés comme des chrétiens nécessairement « incomplets »<sup>71</sup>. Les débats sur leur gouvernement insistaient sur la nécessité de les soumettre à une *policía cristiana*, c'est-à-dire de leur inculquer de nouvelles normes de vie et de comportement à travers un mélange de prédication, de punition et de surveillance, pour remplacer leurs mœurs « barbares » et que la confession soit efficace<sup>72</sup>. Le maintien des populations indigènes en *policía cristiana* devait s'appuyer sur les structures paroissiales et le concours d'autorités politiques exemplaires<sup>73</sup>. Les *caciques* et *principales* reprennent ces idées pour les adapter à leurs propres situations.

---

<sup>69</sup> *Información Carlos Vissa (1593-1600)*, AGI,CHARCAS,80, N.26. La mita comme facteur de transformation sociale des sociétés andines a été plusieurs fois étudié : Jacques Poloni-Simard, *La Mosaïque indienne. Mobilité, stratification sociale et métissage dans le corregimiento de Cuenca du XVIe au XVIIIe siècle*, EHESS., Paris, EHESS, 2000 ; Peter Bakewell, *Miners of the Red Mountain. Indian labor in Potosí, 1545-1650.*, University of New Mexico Press., Albuquerque, 1984.

<sup>70</sup> Caroline Cunill, *op. cit.*, 2011 ; Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2016a.

<sup>71</sup> Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2016a ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997.

<sup>72</sup> Jérôme Thomas, « Évangéliser par le corps. La policía cristiana dans les Andes au XVIe siècle. », *Cahiers d'études du religieux*, 11, (2013), p. [En ligne] <https://doi.org/10.4000/cerri.1220>.

<sup>73</sup> Une idée particulièrement présente dans les discours produits pour soutenir la politique des réductions initiée par Francisco de Toledo. Francisco de Toledo, *Disposiciones Gubernativas para el virreinato del Perú*. Publié par Guillermo Lohmann Villena et María Justina Sarabia. Seville, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1989 ; Nejma Jalal-Kermele, « Pouvoir indigène et écriture coloniale : la place du cacique dans les Lois de Don Francisco de Toledo. », *Líneas. Revue Interdisciplinaire d'études hispaniques*, 1, (2011), p. En ligne.

Jusque dans les années 1590, la misère spirituelle est simplement caractérisée par un manque d'encadrement religieux ou politique dans les déclarations des élites andines. Par exemple, les *caciques* reprennent la présence de prêtres exemplaires était essentielle pour détourner leurs administrés de leur ancien mode de vie afin de mettre en valeur leur propre rôle dans la promotion de l'évangélisation. Dans son *información* de 1564, Don Alonso Ynga Atahualpa, petit-fils d'Atahualpa, explique qu'il servait l'évangélisation des populations de Quito en soutenant les religieux et les clercs dans leur travail, sans toutefois préciser de quel type de soutien il s'agissait<sup>74</sup>. Dans ce type de discours, les indigènes sont misérables car ils sont « *ignorantes* » et laissés sans supervision suffisante ils ne peuvent prétendre à devenir chrétiens. En 1581, don Sebastián Ninalíngon explique devant le *corregidor* de Cajamarca la nécessité de combattre les sorciers qui se « dissimulaient » dans la *pachaca* de Guzmango près de Cajamarca « pour qu'ils ne contaminent ou ne corrompent pas plus les autres indiens rendant ainsi un grand service à dieu notre seigneur et à sa Majesté et constituant un bien commun pour le salut des naturels de cette terre »<sup>75</sup>. De ce fait, la « misère » spirituelle reste essentiellement liée à l'absence d'un encadrement régulier nécessaire à la *policía cristiana* des populations indigènes. La misère spirituelle est donc transitoire dans les discours des *caciques* et *principales*, alors que ce n'est pas aussi simple pour les autorités royales ou même pour le clergé andin. Ils attribuaient aux *indios* une condition de néophytes sans définir réellement la limite à partir de laquelle ils devenaient « pleinement » chrétiens<sup>76</sup>.

Dans la seconde moitié du XVIe siècle, les déclarations de *caciques* et *principales* sur la misère spirituelle se limitent essentiellement à la constatation d'un manque d'infrastructures pouvant porter préjudice à la bonne intégration des populations administrées au nouvel ordre chrétien. Il n'est jamais question d'associer la misère spirituelle à un caractère « naturel » des populations andines, ni même de la relier directement au caractère récent de leur conversion. D'ailleurs, les *caciques* et *principales* se présentent eux-mêmes comme des chrétiens à part entière, suffisamment éduqués et catéchisés pour participer activement à la conversion du reste de la population. Même s'ils reprennent en partie les idées contenues dans les débats sur le gouvernement et l'encadrement religieux des populations indigènes, leur approche des enjeux et du caractère de la misère spirituelle des populations andines reste originale. Elle est déterminée par leur perception quotidienne de l'évangélisation dans les *pueblos*, puisque bien que récemment

<sup>74</sup> *Información de don Alonso Ynga Atahualpa* (1564-1587), AGI,LIMA,472.

<sup>75</sup> «para que no contaminen e corrompan más a los otros yndios de que se ha hecho mucho servicio a Dios nuestro señor e a su Majestad e ha sido bien común para la salvación de estos naturales». *Información don Sebastián Ninalíngon* (1581). AGI,LIMA,128, f. 1r.

<sup>76</sup> Caroline Cunill, *op. cit.*, 2011 ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003 ; Kenneth Mills, « “Bad Christians in colonial Peru” », *Colonial Latin American Review*, 5, 2 (1996), p. 183-218.

convertis, ils étaient souvent amenés à exercer des fonctions d'auxiliaires auprès des prêtres<sup>77</sup>. Dans les récits des *caciques* et *principales* de cette époque le caractère de néophyte et ses implications pour le statut des populations andines dans la chrétienté n'est absolument pas abordé.

À partir des années 1590, l'argument de la misère spirituelle évolue une première fois. Bien que les *caciques* et *principales* continuent à pointer du doigt le manque d'infrastructures comme une cause de la misère des populations administrées tout au long de la période, l'argument n'est plus utilisé que dans des démarches spécifiques pour demander un soutien financier pour la construction ou la réparation d'églises ou dans le cadre de manques réels et avérés d'infrastructures<sup>78</sup>. Par exemple, lorsque les élites à la tête de différents groupes de Cajamarca demandent la création d'une paroisse spécifique pour les Espagnols, ils se justifient en expliquant que l'église paroissiale est trop petite et qu'ils ne peuvent y entrer pour assister à la messe «ce qui les obligea à écouter la messe dans [...] un entrepôt qu'ils leur ont fait construire pour cet effet dans le cimetière»<sup>79</sup>.

À la même époque, la misère spirituelle est de plus en plus décrite comme le résultat de la mauvaise évangélisation des populations ou de leur fuite hors des *pueblos*. Dans les déclarations des *caciques* et *principales* les indigènes se réfugiaient toujours dans les montagnes ou les «*quebramientos*», et donc hors de l'ordre chrétien pour échapper à leurs souffrances<sup>80</sup>. Ce motif rhétorique associe les débats théologiques et juridiques sur la nature des religions andines et les capacités des populations des Andes à devenir chrétiennes, à ceux diffusés dans le cadre des réformes royales des années 1570-1580, vantant le modèle du *pueblo* comme solution pour l'encadrement juridique et religieux des indigènes. Lors d'un *memorial* réalisé collectivement par plusieurs élites de Macha, le *cacique principal* des Charka, don Fernando Ayavire explique par exemple qu'il est absolument nécessaire de recalculer les tributs car les villageois fuient dans les montagnes «lejos de dios» (loin de dieu)<sup>81</sup>. Néanmoins, la fuite hors de l'ordre chrétien, n'est jamais un choix. C'est une nécessité de survie. Elle procède toujours d'un abus et de la rupture du contrat colonial censé assurer la protection de leurs coutumes, de leurs biens et de leurs

---

<sup>77</sup> John Charles, *op. cit.*, 2010a ; Monique Alaperrine Bouyer, *op. cit.*, 2007 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, « The Reception of Tridentine Catholicism in the New Kingdom of Granada. c. 1550-1650. », Thèse, Cambridge, Cambridge University, 2014.

<sup>78</sup> Voir le cas des caciques de Capinota qui utilisent l'argument pour obtenir une aide financière afin de faire réparer leur église paroissiale. *Los caciques de Capinota en recurso para obtener la conclusión del nuevo templo* (1680-1684), ABNB, EC1689,48.

<sup>79</sup> «obligándolos a oír misa en un [...] galpón que para esto les han hecho hacer a los yndios de propósito en el cementerio». *Petición de los indios de Cajamarca para fundar parroquia de españoles* (1678), AGI, LIMA, 307, f.17v.

<sup>80</sup> Kenneth Mills, *op. cit.*, 1996.

<sup>81</sup> *Memorial de los Mallku y principales de la provincia de los Charcas* (1575-1592), AGI, CHARCAS, 45.

personnes<sup>82</sup>. Le caractère extrêmement normé et répétitif des accusations liées à la misère spirituelle implique de prendre ces récits avec beaucoup de précautions<sup>83</sup>. Bien que les déclarations s'appuient souvent sur des réalités concrètes et dénoncent de véritables abus, il est difficile de déterminer jusqu'à quel point les accusations formulées se rattachent à des faits avérés ou relèvent d'avantage d'une tactique de braconnage pour ajouter plus de poids aux arguments des plaignants et persuader l'auditoire. Le motif de la fuite peut accompagner la dénonciation de comportements qui appauvrissent les pueblos comme vu plus haut. Mais, associé à l'idée de sortie de l'ordre chrétien, il peut aussi servir à critiquer le manque d'assiduité des curés. Ainsi, par l'intermédiaire de leur *protector de indios*, la *segunda persona* Juan Quisa et les *alcaldes* du village de Cochos, accusent le curé en 1641 de les laisser vivre comme des « barbares » parce qu'il délaisse ses obligations<sup>84</sup>. Ils expliquent que Sebastian Ponce de Leon, plus occupé à gagner de l'argent et abuser du travail des indigènes, qu'à les confesser ou même à célébrer la messe. Plus grave, certains auraient fui du village parce qu'il n'avait pas réussi à voir et punir certaines pratiques idolâtres dont la nature n'est malheureusement pas précisée.

Le motif de la misère spirituelle des populations indigènes comme menace directe au maintien de l'ordre colonial reste un argument très commun dans les démarches du XVIIIe siècle. Cependant, son expression à travers le thème de la fuite, semble subsister plus longtemps dans les démarches provenant des territoires de l'audience de La Plata que dans celles de Lima. Dans la très grande majorité des documents du XVIIIe siècle, la misère spirituelle est surtout le résultat du non-respect des lois royales ou diocésaines. Les déclarations des *caciques* et *principales* se réfèrent alors plus directement à des décrets royaux ou aux décisions des évêques, pour attester l'injustice d'une situation. L'évolution des arguments utilisés reflète une transformation dans la compréhension du statut des *indios* dans la chrétienté. Au XVIe siècle, la misère spirituelle des indigènes dans les déclarations des *caciques* et *principales* n'est pas directement liée à leur récente intégration au christianisme mais seulement à un manque d'infrastructures. À partir de la seconde moitié du XVIIIe siècle, la qualité de néophyte ainsi que les débats sur les propensions naturelles des populations andines à la superstition ou à l'idolâtrie trouvent leur place dans les stratégies discursives des élites indigènes. De manière assez paradoxale, la représentation de la misère spirituelle liée au caractère de néophytes des indigènes se développe que la dénonciation des prêtres ou de *corregidores* qui humilient les indigènes en les appelant « perros » (chiens) ou

---

Brian Owensby, « Pacto entre Rey lejano y súbditos indígenas. Justicia, Legalidad y Política en nueva España, siglo XVII », *Historia Mexicana*, 61, 1 (2011), p. 59-106 ; José Javier Ruiz Ibáñez, « Les acteurs de l'hégémonie hispanique, de monde à la péninsule ibérique. », *Annales.Histoire, Sciences sociales*, 69e année (4), (2014), p. 927-954.<sup>82</sup>

<sup>83</sup> John Charles a aussi souligné les effets « listes » dans les accusations contre les curés. John Charles, *op. cit.*, 2010a.

<sup>84</sup> *Causa criminal seguida por el protector de los naturales contra el bachiller Sebastián Ponce de León* (1641-1648), AAL, capitulos, LEGX, 10.



« borrachos » (ivrognes) ou rabaissent les *caciques* en niant leurs privilèges, en les frappant comme les autres paroissiens, en les insultant ou en leur refusant des fonctions dans les confréries ou les églises<sup>85</sup>. Au début du XVIIIe siècle, don Pedro Santillán *cacique* de la Magdalena écrit au conseil des Indes, visiblement lassé de ne pas obtenir justice devant le tribunal d'audience de Lima dans un procès contre le prêtre don Andres Nuñez de Roxas pour accaparement de terres<sup>86</sup>. Don Andres Nuñez de Roxas étant le fils d'un *oidor* de l'audience royale, toutes les tentatives du *cacique* se soldent par des échecs. Cette absence de considération le pousse à écrire dans sa lettre au Conseil des Indes :

« Nous n'avons aucun recours au sein du gouvernement supérieur car les riches en profitent et les auditeurs riches les supportent en se rendant nécessaires aux vice-rois et en les gangrenant de sorte que de toutes les façons possibles et toujours les indiens sont des chiens menteurs même s'ils disent l'évangile »<sup>87</sup>.

Le *cacique* reprend l'expression « *perros* », censée évoquer l'« ignorance » ou la bêtise des *indios*, et l'utilise pour souligner l'injustice qu'ils subissent alors qu'ils respectent tous leurs obligations contrairement au prêtre.

La coexistence de discours sur la misère spirituelle de *indios* avec la remise en cause de la catégorisation des indigènes comme néophytes par nature, prouve que si les élites andines étaient conscientes que leur intérêt était de s'identifier comme *indios* et *personae miserabiles* pour obtenir le secours de l'Église ou du roi, cette sujétion ne se faisait pas à n'importe quel prix. Dès le XVIe siècle, les *caciques* et *principales* qui font référence au caractère misérable attribué aux *indios* le présentent comme transitoire. De plus, à partir de la fin du XVIIe siècle, la misère revêtait aussi pour les *caciques*, un caractère différent en fonction du statut social des individus.

---

<sup>85</sup> Cayetano Guamarimache *cacique principal* y gobernador de san Sebastián contra el cura clemente Ibarra (1767), AAC,Quejas,XXXV,2,26; *El pueblo de Ambar contra su cura* (1743), AAC, Pleito,LI,3,60; *Querella de Manuel de Orellana cacique y gobernador contra Fernando Pimentel cura por atacarle* (1785-1789), AAC,Pleitos, LXIII,1,3. *Autos seguidos por don Jerónimo de la Cruz cacique principal y gobernador en nombre de la cofradía de la purísima concepción contra su cura* (1696), AAL,Cofradías,LEG LXIII,33.

<sup>86</sup> Don Pedro Santillán *cacique principal e gobernador y otros caciques de los valles y repartimientos de Guática y Maranga* (1694-1707), AGI,ESCRIBANIA,518c.

<sup>87</sup> “No tenemos recurso en el gobierno superior por que los Ricos le disfrutan y los Oidores ricos le supeditan haciéndose necesarios a los Virreyes y gangrenándolos por todos los medios posibles y siempre los Indios son unos perros embusteros aunque digan el evangelio”. Don Pedro Santillán *cacique principal e gobernador y otros caciques de los valles y repartimientos de Guática y Maranga* (1694-1707), AGI,ESCRIBANIA,518c, f.1v.

### 1.3. Les caciques et principales, des indios comme les autres ?

Si les *caciques* et *principales* bénéficiaient en droit du même statut que les autres populations indigènes, cette catégorisation fut très souvent critiquée par une partie des acteurs coloniaux<sup>88</sup>. Les *caciques* et *principales* se présentent eux-mêmes comme misérables dans leurs démarches. Néanmoins, la misère qu'ils s'attribuent est toujours différente de celle qu'ils reconnaissent aux populations qu'ils administrent.

Le premier argument sur lequel les *caciques* et *principales* font reposer leur identification comme misérables est la pauvreté. C'est le seul point commun assumé avec les autres populations indigènes. Cet argument est particulièrement utilisé au XVIe siècle. Presque tous les *caciques* de notre corpus y ont recours, qu'ils aient véritablement rencontré des difficultés économiques ou non. Ainsi, en 1592 différents *caciques* et *principales* de Chayanta se rendent devant le tribunal de l'audience de La Plata pour se plaindre de l'expropriation de terres appartenant à leurs *ayllus* et situées en dehors de leurs *pueblos*. Ils expliquent qu'il est nécessaire de leur rendre ces terres car leurs tributaires sont trop pauvres pour pouvoir continuer à payer convenablement les tributs. L'un des *principales*, don Garcia Guarayo explique qu'il est même obligé de payer certains tributs de sa poche et qu'il est devenu si pauvre qu'il menace lui aussi de quitter le village et de rejoindre les fuyards dans les montagnes<sup>89</sup>. Dans cet exemple, la pauvreté des élites andines découle directement de la pauvreté des tributaires. C'est le principal trait des récits de cette époque. La légitimité d'un *cacique* reposant en grande partie sur sa capacité à mobiliser la main d'œuvre indigène et à payer les tributs, le dépeuplement ou l'appauvrissement des groupes andins constituaient des menaces directes pour son statut social, du point de vue des autorités coloniales mais aussi de celui des indigènes<sup>90</sup>.

S'il est normal de retrouver le motif du dénuement dans un procès pour des possessions foncières, il est aussi très couramment utilisé dans les *informaciones de oficio y partes*<sup>91</sup>. La pauvreté du *cacique* est généralement exposée après la mise en exergue de dons matériels, humains ou monétaires réalisés au profit des troupes espagnoles et de autorités coloniales dans la

---

<sup>88</sup> Juan (de) Matienzo, *op. cit.*, 2010.; les *caciques* apparaissent également comme des figures abusives et responsables de la misère des indiens dans Felipe Guaman Poma de Ayala, *op. cit.*, 1615, p. 761 [775]-791 [805].

<sup>89</sup> *Los ayllus de Chayanta contra el Fiscal de la Audiencia sobre tierras en los yungas de Sucusuma* (1592), ABNB, Tierras y indios, E1592, N. 149.

<sup>90</sup> Susan E. Ramírez, *To feed and be fed: the cosmological bases of authority and identity in the Andes*, Stanford, Stanford University Press, 2005 ; Karen Spalding, *op. cit.*, 1984 ; Karen Spalding, « Social Climbers: Changing Patterns of Mobility among the Indians of Colonial Peru. », *Hispanic American Historical Review*, 50 (4), (1970a), p. 645-664 ; Carlos Diaz Rementería, *El cacique en el virreinato del Perú. Estudio Histórico-jurídico*, Seville, Universidad de Sevilla, 1977.

<sup>91</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16; *Información don Gonzalo* (1555), AGI,LIMA,204,N.22; *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2.; *Información Carlos Vissa* (1593-1600), AGI,CHARCAS, 80, N.26; *Información de Francisco de Aymozo* (1587-1593). AGI,CHARCAS, 79, N.22.

conquête des territoires ou l'évangélisation. Dans une *información* de 1587, après avoir dressé la longue liste de l'aide apportée par sa famille lors des différentes opérations militaires menées par la couronne, le *cacique* don Francisco Aymozo explique:

« je n'ai rien de plus que mes champs et semences et une vigne en faible quantité dans la vallée de Pocopoco et ses alentours et je n'ai rien de plus pour me sustenter que le produit et fruit de celles-ci ce qui est peu pour quelqu'un de ma qualité de mes mérites et de mes services »<sup>92</sup>.

Cependant, la pauvreté et la misère des *caciques* sont souvent relatives car ils disposaient d'autres ressources que celles des *cacicazgos* pour assurer leur prospérité. Reprenons l'exemple de don Francisco Aymozo. Dans son *informacion*, il déclare posséder quelques terres dans la vallée de Pocopoco. En réalité, selon son testament, celui de sa femme ou encore celui de son frère aîné lui ayant légué le *cacicazgo* et une partie de ses biens<sup>93</sup>, il possédait plusieurs exploitations de vignes dans la vallée, plusieurs champs et surtout de larges troupeaux de bétail. Don Francisco Aymozo est donc très loin d'être pauvre et fait partie des acteurs économiques les plus riches de la région de Charcas.

Dans la seconde moitié du XVIe siècle, l'image de pauvreté des *caciques et principales* dans les procédures du XVIe siècle s'appuie non seulement sur le statut juridique réservé aux indigènes, mais aussi sur le contexte politique et social post-conquête. Les services engagés dans la colonisation restent extrêmement valorisés par les autorités royales. Les démarches s'inscrivent également dans un contexte de recalcul des taxes et des effectifs de la *mita* à la suite de l'importante chute démographique ayant touché la Vice-royauté du Pérou<sup>94</sup>. Les différentes temporalités de la mise en place de ces politiques expliquent en partie pourquoi la pauvreté reste dans les années 1590 à 1610, le principal argument pour caractériser la misère des *caciques et principales*<sup>95</sup>. À partir des années 1580-1590, la pauvreté des *caciques et principales* n'est exagérée ou mise en avant que lorsqu'ils portent plainte pour obtenir des réparations matérielles.

---

<sup>92</sup> «no tengo más que mi chacaras y sementeras y una vina en poca cantidad en el valle de Pocopoco y su comarca y no tengo con que me sustentar más de lo procedido y frutos dellas que es poco según la calidad de mi persona méritos y servicios». *Información de Francisco de Aymozo* (1587-1593), AGI,CHARCAS, 79, N.22.

<sup>93</sup> *Testamento y codicilio de Juan Aymozo* (1608), ABNB,EP130,1608, f. 366r-380v; *Codicilio de Francisco Aymozo* (1597), ABNB,EP108,1597, f.18r-20r ; *Testamento de don Francisco Aymozo* (1633), ABNB,EP198,1635, f.275v-281r ; *Testamento de doña María de la O* , ABNB,EP228,1644-1645,f. 116v-117r ; *Testamento de doña María de la O*. (1653), ABNB,EP214,1653-1656,24r-25v.

<sup>94</sup>Voir par exemples : David Noble Cook, *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo*, Universidad Mayor de San Marcos., Lima, 1975.; John Victor Murra, *Ortiz de Zuñiga. Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562.*, Universidad Nacional Hermilio Valdizán., huánuco, 1967.

<sup>95</sup> Voir par exemples: *Pedro Sultaca sobre el cacicazgo de Pucara* (1591-1606), ABNB,EC,1606,8 ; *Memorial don Alonso Ynga Atahualpa* (1564-1587), AGI,LIMA,472 (3).

À partir du XVII<sup>e</sup> siècle, la misère des *caciques* et *principales* dans les démarches découle plus régulièrement d'un délit ou d'un crime clairement identifié, notamment dans les procès de succession ou d'idolâtrie. Les élites indigènes se décrivent comme misérables parce qu'elles sont victimes de la calomnie, de la rumeur ou de l'usurpation. C'est par exemple la stratégie de don Thomas Pantaléon, *cacique* du village de Andamarca, qui fait appel d'une condamnation pour idolâtrie en 1655. Il affirme avoir été victime de la calomnie du curé qui voulait se venger parce qu'il aurait refusé de lui fournir des villageois pour des services domestiques. Il demande ensuite que l'accusation infondée d'idolâtrie dont il fait l'objet soit levée en expliquant:

*“il faut me rendre et me remettre mes biens librement avant tout parce que je suis pauvre et mineur et que je n'ai pas d'autres biens que ceux susmentionnés desquels je dois payer les deux tiers pour les tributs des indiens qui sont à ma charge et que j'ai une femme et des enfants à nourrir”*<sup>96</sup>.

La représentation comme nécessiteux à cause d'une injustice est une stratégie commune qui est loin d'être une spécificité des élites indigènes andines<sup>97</sup>. L'utilisation de ce motif par les *caciques* et *principales* illustre seulement leur accoutumance à la culture juridique coloniale.

Les *caciques* affirmaient aussi être misérables en raison d'une absence de reconnaissance sociale et politique. Dans les récits du XVI<sup>e</sup> siècle, cette forme d'injustice procédait de l'absence de dédommagement pour les services réalisés dans la conquête. Après les années 1590, peu de *caciques* ou *principales* évoquent encore ces services. En revanche, plusieurs utilisent la représentation de leur engagement personnel dans la police des mœurs des indigènes ou des donations réalisées au bénéfices d'institutions religieuses pour signifier l'injustice des traitements qu'ils viennent dénoncer. Après la mort soudaine du *cacique* sans enfants, un procès de succession éclate dans le *pueblo* de Carbayllo entre 1616 et 1617. Le principal plaignant don Juan Bautista de Uribe, réclame la succession sur la base d'une nomination par voie testamentaire dont il ne présentera jamais de copies. Son argumentation repose alors sur la démonstration de ses capacités individuelles et notamment, de sa dévotion chrétienne, et de sa proximité familiale avec le défunt *cacique* dont il est cousin. Afin d'attester à la fois sa proximité avec le défunt et son souci d'être un exemple de dévotion chrétienne pour le *pueblo*, il rappelle plusieurs fois au cours de la procédure avoir payer l'enterrement du *cacique*, mais aussi avoir fourni un foyer à sa femme. Lorsqu'il se retrouve en difficulté face aux prétentions de ses cousins, il présente différents témoins parmi les *principales*, tributaires et élus des confréries du villages pour attester qu'il a

---

<sup>96</sup> “se me deben volver y entregar libremente los dos bienes mayormente por ser como soy pobre menor y no tener bienes algunos más de lo referido de que tengo que pagar dos tercios de tributos de los indios que son a mi cargo y tener mujer e hijos que sustentar”. *Apelación hecha por el curaca don Tomas Pantaleón acusado de hechicero* (1655), AAL, Hechiceria, LEG3,7.

<sup>97</sup>On la retrouve notamment dans les démarches pénales des populations espagnoles. Richard Kagan, *Lawsuits and Litigants in Castille, 1500-1700*, 1981.

participé de ses biens à la fondation d'une chapellenie au bénéfice de l'âme du défunt mais aussi d'une seconde pour « los miserables del cielo »<sup>98</sup>.

À partir des années 1630, la « misère » des *caciques* et *principales* découle de plus en plus souvent d'un affront, c'est à dire du non-respect de leurs privilèges. Le premier exemple dans notre corpus est la plainte conjointe du *cacique* don Martin Suysuy et de sa *segunda persona* don Alonso Sachon contre leur curé en 1625-1628. Parmi les reproches qu'ils lui adressent, ils expliquent que le curé les avait appelés pour « qu'ils descendent à l'église du dit village et il leur fit porter de l'eau »<sup>99</sup>, comme s'ils étaient de simples villageois dont il pouvait disposer. La représentation comme misérable, humilié, par le non-respect des privilèges dû au rang social se retrouve aussi dans la plainte des *caciques*, *principales* et officiers municipaux du village de Ambar contre leur curé<sup>100</sup>. Il aurait notamment fait fouetter l'*alcalde* et le *cacique* devant le village sans raison et surtout sans tenir compte de leur noblesse mais aussi de leurs privilèges juridiques. Dans ces cas de figures, la présentation comme misérable des *caciques* se rapproche d'une acceptation de la notion de pauvreté dans la tradition chrétienne. La pauvreté était relative au rang des individus et un noble pouvait être considéré comme pauvre à partir du moment où ses revenus ne lui permettaient pas de vivre dignement selon son rang<sup>101</sup>. De fait, les *caciques* superposent ici le concept juridique chrétien de la pauvreté à celui de misérables et d'*indios*.

Les motifs que les *caciques* et *principales* utilisent pour broser le portrait de l'*indio* misérable évoluent en fonction des réformes coloniales et des réalités qu'ils cherchent à dénoncer. Ils parviennent à jouer de l'ambiguïté de leur propre statut juridique et social pour adapter les discours qu'ils empruntent à leurs objectifs personnels. Le « misérable » *indio* que l'on trouve dans les déclarations des élites indigènes diffère toujours légèrement de l'image véhiculée par les autorités civiles et ecclésiastiques. La misère n'était pas toujours liée au caractère de néophytes des indigènes et était souvent entendue comme une condition transitoire, puisqu'elle découlait d'un dysfonctionnement du système colonial, censé garantir la *policía cristiana* aux indigènes pour qu'ils deviennent pleinement chrétiens.

## 2. Ordre chrétien et désordre préhispanique

Les questions d'ordre et de désordre sont un autre thème particulièrement développé dans les déclarations des *caciques* et *principales*. Leurs arguments s'appuient souvent sur l'opposition

---

<sup>98</sup> *Autos seguidos por don Juan Bautista de Uribe sobre ser heredero de don Juan Anaquivi cacique de Carbayllo* (1616-1617), AGN, Audiencia Real, Causas Civiles, 40.152, f. 63v-64r.

<sup>99</sup> « bajassen a la iglesia del dicho pueblo y alla les hico cargar agua ». *Capítulos seguidos por Martin Suysuy y Andrés Sancho caciques contra el licenciado Juan Arevalo Seden* (1625-1628), AAL, Capítulos, LEGV, 2.

<sup>100</sup> *El pueblo de Ambar contra su cura* (1743), AAC, Pleito, LI, 3, 60.

<sup>101</sup> Cette catégorie de pauvres a été désignée par Brian Pullan comme « shame-faced poors », c'est à dire les individus devenus pauvres des suites d'une disgrâce. Brian P. Pullan, *Poverty and Charity: Europe, Italy, Vencia, 1400-1700*, Variorum., Aldershot, 1994.

entre un ordre chrétien et un temps du désordre préhispanique. Toutefois, la forme que prend l'ordre chrétien évolue pendant la période.

### 2.1. *Conversion et reconnaissance de noblesse*

Jusqu'au début du XVII<sup>e</sup> siècle, pour justifier leur adhésion à un ordre chrétien, les élites andines mettaient principalement en scène leur conversion. Le motif est au cœur de la première *información de oficio y partes* trouvée dans les archives, celle du dernier Inca don Paullu. Afin d'être enfin baptisé, don Paullu insiste d'abord sur son volontarisme en reprenant le champ lexical du désir<sup>102</sup>. Il explique également avoir reçu une éducation qui lui valait d'être considéré comme « bien disposé » (*de buen corazón*) par les colons Espagnols. Les déclarations de don Paullu offrent également une représentation très politique de la conversion, décrite avant tout comme un signe d'allégeance au roi d'Espagne. Il déclare : « mon but et mon désir est de vivre sous le christianisme de mon seigneur et don Majesté »<sup>103</sup>. Cet exemple donne le ton des discours sur la conversion jusqu'aux années 1570-1580. Dans les documents de cette période, la conversion est toujours décrite comme concomitante à la première rencontre avec les Espagnols et comme un acte volontaire et immédiat d'allégeance politique. Elle est représentée comme le corolaire de l'alliance militaire et en est complètement indissociable.

Dans une monarchie qui prétendait être le fer de lance de l'expansion du catholicisme, il est logique que la conversion des indigènes ait été conçue comme un acte éminemment politique. La spécificité des déclarations des *caciques* et *principales*, réside plutôt dans le fait que la conversion ne soit représentée qu'à travers le prisme de l'allégeance à la couronne. Dans les déclarations, il n'est jamais question de rejoindre une communauté de croyants, mais plutôt d'intégrer le groupe des vassaux de la monarchie hispanique et d'en respecter toutes les lois, y compris celles dictées par la religion chrétienne. Cela est très net lorsque l'on s'attarde sur la manière dont les *caciques* et *principales* justifient leurs investissements en faveur des institutions jusqu'aux années 1580. Aucun ne fait référence au service de l'Église, ni même au service de dieu. Les dons sont toujours compris comme une partie intégrante des services rendus au roi dans le cadre de la conquête. C'est particulièrement clair quand les *caciques* évoquent la construction des églises. Par exemple, don Francisco Aymozo, *cacique* de Yotola et Quilaquila explique dans son *información* de 1587 qu'il a nommé : « des ouvriers pour le travail et l'édification des églises et maisons et [a aidé] au ravitaillement nécessaire jusqu'à ce que tout soit calme et pacifié sous votre royale obédience »<sup>104</sup>.

---

<sup>102</sup> On retrouve plusieurs fois la formule "tengo intención y deseo de tornarme Cristiano y vivir debajo de los mandamientos de la santa madre iglesia". *Información de Pablo Tupac Inga* (1540), AGI,LIMA,204,N.11. f. 1r.

<sup>103</sup> "mi fin y deseo es vivir en cristianismo de mi señor y don majestad". *Información de Pablo Tupac Inga* (1540), AGI,LIMA,204,N.11., f. 1r.

<sup>104</sup> "peones para la labor y edificio de los yglesias y casas y ayudando con el bastimento necesario hasta que todo quedó quieto y pacifico debajo de vuestra real obediencia". *Información de Francisco de Aymozo* (1587-1593), AGI,CHARCAS, 79, N.22.

Dans le même esprit, les *caciques* Juan de la Cruz Sulcanissa et Cristóbal Cuicapuza du village de Conayca, présentent la construction des églises de Huancavelica comme un service au roi, au même titre que la découverte des mines<sup>105</sup>. Aux yeux des *caciques* et *principales* de cette époque, le seul souverain des chrétiens était le roi d'Espagne. Cela s'explique en partie par le contenu pédagogique des premières tentatives d'évangélisation qui réduisaient le contenu du catéchisme à l'essentiel et ne s'embarrassaient pas d'expliquer le fonctionnement de l'Église comme institution et encore moins à présenter la chrétienté comme une communauté de croyants<sup>106</sup>.

À partir des années 1580, le thème de la conversion est davantage abordé sous l'angle du baptême des *caciques*, *principales* ou de leurs ancêtres et elle est en partie détachée de la seule démonstration d'une allégeance politique. La conversion est toujours décrite comme signe de loyauté au roi d'Espagne, mais les *caciques* et *principales* insistent un peu plus sur sa dimension spirituelle. Elle est présentée comme l'acceptation de nouvelles croyances et plus seulement à celle d'un souverain et de ses lois. Don Melchor Carlos Inga, descendant de don Paullu Ynga et installé à Madrid, liste les différents services pour l'évangélisation réalisés par sa famille dans une *información* réalisée entre 1602 et 1607. Il rappelle d'abord que son grand-père avait « admis si facilement la religion évangélique qu'on commença à lui proposer et prédiquer et il l'embrassa fermement et se soumit à la foi du Christ »<sup>107</sup>. Il devient essentiel de mentionner la conversion rapide des ancêtres pour être identifié à un lignage chrétien, en reprenant en partie les canons de la définition juridique de la noblesse castillane, basée sur la pratique de la *limpieza de sangre*<sup>108</sup>. Il était bien entendu impossible à la noblesse andine de prétendre à la pureté de sang, puisque le statut reconnu aux indigènes impliquait qu'ils étaient néophytes (*nuevos conversos*). Néanmoins, la présentation d'une conversion rapide, souvent décrite comme concomitante au premier contact avec les Espagnols, illustre l'influence des codes du lignage propres à la culture juridique hispanique et chrétienne<sup>109</sup>.

---

<sup>105</sup> Ils expliquent «demás del dicho servicio de descubrimiento levantaron las Yglesias». *Información de oficio de Juan de la Cruz Sulcanissa y Cristóbal Cuicapuza* (1665-1667), AGI,LIMA,258,N.1.

<sup>106</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003.

<sup>107</sup> «habiendo sido [...] tan fácil en admitirse la religión evangélica que llevo que se le comenzó a proponer y predicar la abrazo firmemente y se redujo a la fe de Cristo». *Información de don Melchor Carlos Ynga* (1602-1607), AGI,LIMA,472, f. 3v.

<sup>108</sup> Emiliano Frutta, *op. cit.*, 2002.

<sup>109</sup> Carolina Jurado explique qu'il s'agissait pour la noblesse indigène d'imiter la pratique de la généalogie héroïque de la noblesse hispanique. Carolina Jurado, *op. cit.*, 2014. Sur les codes du lignages hispaniques dans les territoires américains voir Emiliano Frutta, *op. cit.*, 2002 ; Aliocha Maldavsky, « « Los encomenderos et l'évangélisation des Indiens dans le Pérou colonial. "Noblesse", charité et propagation de la foi au XVIe siècle » », in *Le salut par les armes. Noblesse et défense de l'orthodoxie. XIIIe-XVIIe*, Boltanski Ariane et Mercier Franck (dir.), Rennes, 2011, p. 239-250 ; María Emma Escovar Uribe, « « Apuntes sobre la nobleza y hidalguía en España y América » », : <http://genealogias.tallerdigital.net/pdfs/Hidalguia.pdf> ; Frédérique Langue, « « Las elites en América española. Actitudes y mentalidades. » », *Boletín Americanista*, n°42-43 (1992), p. 123-139.

Les descendants des souverains incas n'étaient pas les seuls à utiliser le motif de la conversion ancienne et précoce et on le retrouve dans presque tous les documents à partir des années 1580. Au XVII<sup>e</sup> siècle, il permet à des familles caciquales régionales de revendiquer l'appartenance à des lignages « chrétiens » en fournissant parfois des arbres généalogiques<sup>110</sup>. Don Fernando Ayra, dans son *información* de 1637-1638<sup>111</sup>, liste longuement les mérites chrétiens de tous les membres de sa famille depuis l'arrivée des Espagnols. Il commence par citer son arrière-arrière-grand-père, Inca Moroco, qu'il présente comme le premier baptisé de la région suite à sa rencontre avec Francisco Pizarro à Cajamarca. Il évoque ensuite le baptême de son grand-père et de son père ainsi que leurs différents investissements. Ces généalogies chrétiennes se font parfois au prix de quelques contradictions parce qu'il importe de faire remonter le baptême le plus loin possible<sup>112</sup>. Les deux déclarations peuvent sembler contradictoires, mais en réalité il s'agit d'un jeu habile sur les mots qui permet de laisser planer le doute sur la date réelle de la conversion de la famille. Au XVII<sup>e</sup> siècle, la pratique reste encore relativement circonscrite aux familles de la noblesse inca ou à quelques grandes familles régionales. Néanmoins, si tous les *caciques* et *principales* n'ont pas la possibilité de revendiquer une conversion ancienne ou n'appartiennent pas à de si vieilles familles, le motif du baptême s'impose quand même comme un argument incontournable dans leurs démarches en justice.

Le baptême est avancé comme le principal signe pour déterminer l'identité chrétienne des requérants dans les déclarations des élites indigènes. Le clergé andin et les différents ordres mendiants en charge des premières entreprises d'évangélisation avaient insisté sur sa valeur dans l'obtention du Salut de l'âme au détriment des autres sacrement, dans un contexte où les conversions étaient massives et les autres sacrements difficiles à administrer à l'ensemble des chrétiens. Cependant, à partir des années 1570 et surtout avec la diffusion des nouveaux outils pastoraux publiés par le troisième concile de Lima, le baptême n'apparaît plus que comme une étape de la vie du chrétien et l'un des 6 sacrements essentiels au Salut. La popularité du motif du baptême précoce auprès des élites andines ne dérive donc pas spécialement de l'enseignement religieux. Elle découle plutôt de leur familiarisation avec les procédures et de la culture nobiliaire castillane.

Le motif du baptême précoce dans les démarches des *caciques* et *principales* peut être compris comme une adaptation de la représentation du prestige des lignages dans la tradition juridique hispanique<sup>113</sup>. Preuve en est que le thème de la conversion disparaît presque entièrement

---

<sup>110</sup> Carolina Jurado, *op. cit.*, 2014.

<sup>111</sup> *Probanza de don Fernando Ayra de Ariutu* (1637-1638), AGI,CHARCAS,56.

<sup>112</sup> Carolina Jurado, *op. cit.*, 2014 ; María Rostworowski de Diez Canseco, *op. cit.*, 2005. Ce phénomène est loin d'être spécifique aux Andes et fut fortement influencé aussi par la diffusion des canons des lignages occidentaux.

<sup>113</sup> Carolina Jurado, *op. cit.*, 2014.



des documents dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, mais revient sur le devant des procédures après l'édition de la cédula de 1697 et son application dans les Andes en 1721. L'exemple le plus marquant est certainement le très long dossier présenté à Madrid par Juan Bustamente Carlos Inca en 1748, dans lequel non seulement l'argument est utilisé<sup>114</sup>, mais on trouve aussi des copies des *informaciones* et *probanzas* réalisées par ses ancêtres, dont la plus ancienne date de 1562-1563<sup>115</sup>. Néanmoins, les lignages chrétiens des déclarations des *caciques* et *principales* postérieures à l'édit de 1697 sont différents des précédents. En effet, ils cherchent presque tous à justifier l'appartenance à une famille de la noblesse inca. Par exemple le *cacique* don Bartolomé Tupa Hallicalla affirme pouvoir être reconnu comme « descendant » d'un lignage royal inca grâce à un mariage contracté avec l'une des descendantes de Guayna Capac<sup>116</sup>. Certains n'hésitent pas à mentir et fournir de fausses généalogies<sup>117</sup>. Finalement dans ces lignages, l'identification comme « inca » prime souvent sur celle comme « chrétien », même s'il est toujours essentiel de prouver l'ancienneté de la conversion familiale.

## 2.2. L'avènement d'un nouvel ordre chrétien ?

La conversion a pu être présentée comme le point de départ d'une acculturation violente, notamment à travers l'analyse des sources produites par les autorités royales ou le clergé pour qui elle devait marquer une rupture avec l'état de Gentilité des indigènes<sup>118</sup>. Cependant, bien que violente et contrainte, la conversion n'a jamais été cette rupture idéale. Il s'agit plutôt d'un processus évolutif qui s'appuie sur un certain nombre de continuités culturelles<sup>119</sup>. Tout au long de la période coloniale, les autorités civiles et ecclésiastiques espagnoles eurent un rapport ambigu avec les coutumes préhispaniques<sup>120</sup>. Par conséquent, les démarches juridiques et judiciaires des *caciques* et *principales* andines font souvent intervenir une tension. L'opposition radicale entre un ordre colonial chrétien, présent, et un passé chaotique, désordonné et préhispanique côtoie très

<sup>114</sup> *Memorial de don Juan Bustamente Carlos Inga* (1748), AGI,LIMA,472

<sup>115</sup> D'autres *principales* revendiquant l'appartenance à de grands lignages incas chrétiens eurent recours à des procédés similaires. *Memorial del Maestro de Campo Bartolomé Tupa Hallicalla* (1647-1672), AGI,LIMA,171 ; *Información de Josef Choqueguanca* (1718-1727), AGI,LIMA,443; *Información de don Mateo Pumacahua* (1784-1804), AGI, Lima,730,N.113.

<sup>116</sup> *Memorial del Maestro de Campo Bartolomé Tupa Hallicalla* (1647-1672), AGI,LIMA,171

<sup>117</sup> *Información de don Mateo Pumacahua* (1784-1804), AGI, Lima,730,N.113. María Rostworowski de Diez Canseco, *op. cit.*, 2005.

<sup>118</sup> Sur les usages du concept de « conversion » et pour une critique du concept voir l'excellente synthèse de Nicholas Griffiths. Nicholas Griffiths, *Sacred Dialogues. Christianity and Native Religions in the Colonial Americas, 1492-1700.*, England, Lulu Enterprises, 2017, p. 354-357.

<sup>119</sup> Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996 ; Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 2017.

<sup>120</sup> Voir par exemples la rhétorique employée par les autorités vice-royales pour justifier l'organisation d'un gouvernement indirect des populations indigènes : *Copia de un capitúlo de carta quel licenciado Castro escribió a su majestad* (1564), AGI,LIMA,121, f.5r ; Francisco de Toledo, *Disposiciones Gubernativas para el virreinato del Perú. Publié par Guillermo Lohmann Villena et María Justina Sarabia. Seville, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1989.* Voir aussi les travaux de Nejma Jalal-Kermele, *op. cit.*, 2011 ; Gonzalo Lamana, *Domination without Dominance: inca-spanish encounters in Early colonial Peru*, Durham, Duke University Press, 2008.

souvent la revendication de coutumes anciennes, parfois non reconnues par les autorités coloniales.

Au XVI<sup>e</sup> siècle, les *caciques* et *principales* font souvent référence au « temps des incas » (*tiempo de los ingas*). Par exemple dans un procès de 1592, don Lope de Mendoza accuse Diego Soto, *cacique principal* des *repartimientos* de Caquena y Picachuri, de perpétuer les « coutumes des incas » (*costumbres de los incas*) et même, d'avoir contracté un mariage « selon les coutumes des incas » (*según costumbres de los incas*)<sup>121</sup>. Diego Soto appartenait à une famille caciquale de la région de Tinquipaya et n'avait aucun lien avéré avec des officiers incas. Il est donc en réalité peu probable que ces mœurs et coutumes aient été « incas ». L'expression est employée par don Lope de Mendoza dans un sens plus général, pour désigner des us et coutumes identifiées comme préchrétiennes. Ce procédé est assez courant au XVI<sup>e</sup> siècle, alors que la littérature et les débats sur les Justes titres de la couronne dans les territoires américains condamnaient l'état inca comme « tyrannique » ou « barbare ». À partir du XVII<sup>e</sup> siècle, le passé n'est que très occasionnellement caractérisé comme « inca ». Les *caciques* et *principales* soulignent plutôt son caractère préchrétien et donc, « l'infidélité » (*infidelidad*) ou la « gentilité » (*gentilidad*) des populations préhispaniques. De fait, le passé précolonial et ses coutumes ne sont plus associés aux seuls incas, mais à l'ensemble des populations andines. Ces transformations sémantiques dans la référence au passé préhispanique traduisent l'évolution de la perception de la « rupture » de la conversion par les élites andines mais aussi par les autorités coloniales.

En outre, à partir de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, les *caciques* et *principales* ne tentent plus tellement de se démarquer personnellement des temps préhispaniques sauf lorsqu'ils sont accusés d'idolâtrie ou de contrevenir aux lois coloniales. En revanche, ils n'hésitent pas à décrédibiliser les comportements d'autres indigènes en les accusant de perpétuer des coutumes « barbares », comme le concubinage, l'adultère ou l'inceste mais aussi la consommation excessive d'alcool. Par exemple, dans une *información de méritos* réalisée entre 1637 et 1638, le *cacique* et *gobernador* de Pocoata, don Fernando Ayra de Ariutu, assure avoir lutté contre les « péchés publics » (*pecados públicos*) que constituaient les « mœurs barbares » de ses administrés, tout comme son père et son grand-père avant lui<sup>122</sup>. Il fait également une liste de comportements qu'il identifie comme des péchés, parmi lesquels, la consommation excessive d'alcool lors de beuveries collectives, le concubinage, l'inceste et la non assiduité à la messe et à la confession. Ainsi, les discours des élites indigènes du XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle sont beaucoup plus clairs sur les pratiques et coutumes qu'il convient de renvoyer au rang de « barbares ». Ce phénomène s'explique en

---

<sup>121</sup> *Pleito entre Diego Soto y Lope de Mendoza sobre el cacicazgo de Tinguipaya* (1592), AGNA, Sala XIII, 18.6.4.

<sup>122</sup> *Probanza de don Fernando Ayra de Ariutu, cacique y gobernador de Pocoata* (1637-1638), AGI, CHARCAS, 56. Publié dans Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006.

partie par la diffusion de manuels de confession, détaillant les différents types de « péchés » communs chez les populations andines et adaptés aux connaissances acquises par le clergé sur les coutumes « préhispaniques »<sup>123</sup>. Le *confesionario* publié par le troisième concile de Lima reste relativement succinct, mais sa réinterprétation par Pérez Bocanegra dans son *Ritual formulario* publié en 1631 propose plusieurs centaines de questions par type de péchés et connaît un grand succès dans les territoires de langue quechua. La précision des questions nous renseigne sur les coutumes que les curés étaient invités à considérer comme préhispaniques et susceptibles de masquer de l'idolâtrie. Face à la diffusion de ce type de discours sur certaines de leurs pratiques, les populations indigènes intègrent l'idée que les coutumes préhispaniques étaient répréhensibles. Leurs déclarations sur le passé précolonial illustrent l'intégration progressive des discours accompagnant les politiques visant à appliquer les recommandations des conciles de Trente et de Lima III. Dans certaines régions on observe les effets de ces réformes sur les déclarations des *caciques* et *principales* dès les années 1610-1630 (archevêché de Lima et de Cuzco). En revanche, dans les territoires de l'archevêché de la Plata il faut plutôt attendre la seconde moitié du XVIIe siècle.

Au cours du XVIIe siècle, une catégorisation des coutumes héritées de la période précoloniale se met alors en place, déterminant celles des « mauvais » *indios*, assimilées à l'époque des barbares et des gentils, et celles des « bons », remplissant leurs obligations de vassaux chrétiens. Il y a donc dans les discours des élites andines deux modes de références au passé précolonial. Les coutumes qui permettent de conserver l'ordre établi après la conquête sont justes et légitimes, celles qui peuvent entraîner sa subversion sont « barbares » voire « tyranniques ». Certains aspects du passé préhispanique sont renvoyés à un temps définitivement révolu puisque incompatible avec la nouvelle identité chrétienne des populations indigènes, tandis que d'autres apparaissent comme un héritage valorisant et valorisé, juridiquement acceptable par les autorités coloniales. Ainsi, si dans les démarches les plus anciennes les *caciques* et *principales* tentaient de mettre à distance le passé préhispanique, la réécriture du passé andin christianisée par les clercs et par des élites *ladinas*, offrent la possibilité à la noblesse indigène d'affirmer pleinement les héritages qui fondaient sa légitimité sociale tout en réclamant la reconnaissance de leur « capacité » en tant que chrétiens exemplaires<sup>124</sup>. Il est assez intéressant de constater que ce glissement dans la référence au passé du plaignant et à son héritage continue tout au long du XVIIe siècle jusqu'à ce que les coutumes auxquelles se réfèrent les *caciques* et

---

<sup>123</sup> Monica Barnes, « Catechisms and confesionarios. Distorting mirrors of Andean societies. », *Andean cosmologies through time. Persistence and emergence*, Bloomington, Robert V. H. Diver, Katherine E. Seibold and John H. McDowell, 1992, p. 67-94.

<sup>124</sup> Peter Gose, *Invaders as Ancestors. On the intercultural making and unmaking of Spanish colonialism in the Andes*, Toronto, Buffalo, University of Toronto Press, 2008 ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003 ; Carolyn Dean, *op. cit.*, 1999.

*principales* dans les documents du XVIII<sup>e</sup> siècle ne soient plus que celles mises en place à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire sous domination espagnole : visites, taxes, privilèges, etc<sup>125</sup>.

### 2.3. Police et évangélisation des populations andines

Les documents de notre corpus illustrent l'intégration progressive par les *caciques* et *principales* de l'opposition symbolique entre un passé préhispanique chaotique et un présent chrétien, associé au bon gouvernement et à la préservation du bien commun. De fait, les *caciques* et *principales* cherchant à construire une image de chrétiens dans leurs démarches abordent tous d'une manière ou d'une autre leur attachement au système de gouvernement mis en place par les Espagnols et s'approprie les discours sur la police des populations indigènes<sup>126</sup>.

La représentation des mœurs, de l'accoutrement et plus généralement d'un comportement présenté comme « chrétien » imitant l'exemple de la noblesse espagnole, fait directement écho aux attentes des juges et des autorités coloniales sur la police et l'acculturation des populations indigènes. Par exemple, le *cacique* et *gobernador* de Pocoata don Fernando Ayra de Ariutu se présente comme un « bon exemple » (*buen ejemplo*) pour les populations qu'il administre car il a reçu une éducation lui permettant de se comporter comme un espagnol. Il porte leurs habits, les fréquente et vit de manière « luxueuse » (*con lujo*) en imitant l'art de la table européen ou encore en pratiquant la musique<sup>127</sup>. Mais au-delà de l'étalage des mœurs « policées » – entendues comme hispanisées par les requérants, les déclarations des *caciques* et *principales* empruntent aussi certains arguments aux discours des autorités coloniales sur la nécessité de maintenir les populations indigènes en *policía cristiana* afin que leur confession soit efficace.

Dans les années 1550, les autorités royales et ecclésiastiques s'accordent sur l'idée que l'évangélisation des territoires américains devait être accompagnée d'actions visant à policer leurs mœurs à travers le gouvernement juste et la création d'une société civile reprenant le modèle de la ville ibérique<sup>128</sup>. L'obsession des autorités coloniales pour la mise en place de nouvelles structures de gouvernement au service de la *policía cristiana*, s'accompagne de ce que Juan Cobo Betancourt désigne comme la rationalisation de « l'infantilisation des indiens par Vitoria et

---

<sup>125</sup> Nous rejoignons ici les conclusions de Tamar Herzog. Tamar Herzog, « Colonial Law and "Native customs". Indigenous Land Rights in Colonial Spanish America. », *The Americas*, 69, 3 (2013), p. 303-321.

<sup>126</sup> Monique Alaperrine Bouyer, *op. cit.*, 2007 ; Monique Alaperrine Bouyer, « "Comment « policer » les nobles indigènes. Les stratégies d'une éducation au service du pouvoir colonial, Pérou, XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup>" », *Transgressions et stratégies du métissage en Amérique coloniale*, Paris, LAVALLE Bernard (ed.), 1999, p. 201-222 ; Osvaldo F. Pardo, *The Origins of Mexican Catholicism: Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth Century Mexico.*, 2004 ; Osvaldo F. Pardo, « "How to Punish Indians: Law and Cultural Change in Early Colonial Mexico." », *Comparative Study of Society and History*, 89 (2006), p. 79-109.

<sup>127</sup> *Probanza de don Fernando Ayra de Ariutu, cacique y gobernador de Pocoata (1637-1638)*, AGI.CHARCAS,56. Publié dans Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006, p. 731.

<sup>128</sup> Osvaldo F. Pardo, *op. cit.*, 2004 ; Osvaldo F. Pardo, *op. cit.*, 2006 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014.

l'école de Salamanque »<sup>129</sup>. Depuis la Bulle papale *Sublimis Deus*, il était acté que les indigènes des Amériques étaient « humains » puisque capables de raison. Cependant, les théologiens de l'école de Salamanque répandirent progressivement l'idée que s'ils étaient doués de raison, « leur raison n'était pas encore complètement développée »<sup>130</sup>. Cette supposition sur la nature des « indiens » s'accompagna de leur considération comme des enfants et des mineurs par nature, nécessitant une mise sous tutelle. La mise sous tutelle des « misérables indiens » par les autorités royales et les diocèses, avaient deux objectifs : les protéger mais surtout, les policer afin de leur permettre de développer pleinement leur rationalité et de devenir pleinement chrétiens. Dans les Andes, cette infantilisation des populations indigènes servit notamment de justification aux grandes campagnes de réduction initiées par Francisco de Toledo ou encore, à la mise en place des visites d'extirpation d'idolâtrie au début du XVIIe siècle. Il s'agit donc d'éléments essentiels de la rhétorique chrétienne et juridique des institutions royales et ecclésiastiques.

Le motif le plus rapidement intégré aux déclarations des élites andines est l'idée que l'organisation des populations indigènes en *pueblo de indios* était nécessaire à leur évangélisation. Le village est présenté comme le lieu privilégié de la vie chrétienne, par opposition aux « montagnes » ou « quebradas », refuge des infidèles et des barbares. L'idée du village comme cadre de l'ordre chrétien, emprunté à la tradition théologique hispanique, se diffuse dans les Andes entre les années 1560 et 1580, dans un contexte de réforme du gouvernement civil des populations indigènes ainsi que des méthodes d'évangélisation et du clergé andin. Le gouverneur Cristóbal Vaca de Castro l'utilisait en 1564 dans une lettre adressée au roi pour plaider en faveur du resserrement du maillage administratif de la couronne et pour justifier la création du nouvel office de *corregidor de indios*<sup>131</sup>. Plus tard, le vice-roi Francisco de Toledo argua de la nécessité de regrouper les populations andines dans des villages reprenant le modèle urbain hispanique et de « les ordonner en république qui les gouverne à la façon des Espagnols » pour lutter contre l'idolâtrie et la chute démographique<sup>132</sup>. À partir des années 1560, la « fuite » des indigènes hors de l'ordre chrétien du village devint un motif récurrent de la littérature coloniale<sup>133</sup>.

<sup>129</sup> “the infantilisation of the Indians by Vitoria and the School of Salamanca”. Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014, p. 112.

<sup>130</sup> “this reason was still not fully developed”. Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014.

<sup>131</sup> “Copia de un capítulo de carta que el licenciado Castro escribió a su majestad de la ciudad de los reyes a ultimo [día] de abril 1564 años”. In *Los caciques e indios del Perú sobre que se quiten los corregidores que el licenciado castro proveyó* (1566), AGI, LIMA, 121, f. 5r

<sup>132</sup> “y se les ordene república con que se gobierne al modo de los españoles”. « Instrucción General para los visitadores. Ciudad de Los Reyes. 1569-1570 », Guillermo Lohmann Villena, María Justina Sarabia Viejo, *op. cit.*, t. I, p. 36.

<sup>133</sup> On le retrouve chez Juan (de) Matienzo (*op. cit.*, 2010) ou chez Felipe Guaman Poma de Ayala (*op. cit.*, 1615). En outre, les discours produits autour des réformes de Francisco de Toledo consolident les discours extrêmement négatifs sur l'influence des *caciques* au sein des villages. Voir par exemple Bartolomé Álvarez, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II* (1588), Madrid: Ediciones Polifemo, 1998.

Il faut attendre les années 1580 pour que le thème s'impose dans les arguments des *caciques* et *principales*. Le *cacique* don Francisco de Aymozo affirme par exemple avoir : « revu la réduction des villages de Yotola et Quilquila que votre royale personne ordonna de faire pour le catéchisme la conversion et la police des indiens qui habitaient dans de nombreux villages distants les uns des autres dans des canyons et des lieux éloignés »<sup>134</sup>. Il ajoute que les méthodes douces qu'il aurait employées pour déplacer les indigènes et construire les nouveaux villages permirent que : « les églises [soient] en tout point terminées et achevées avec beaucoup d'ornement et de décence et dans lesquelles ils [les indigènes] entendent la messe et on leur administre les saint sacrements »<sup>135</sup>. La réduction, dans l'argumentaire de don Francisco Aymozo, est seulement présentée comme un impératif pour l'évangélisation des indigènes et le *cacique* ne mentionne pas ses avantages administratifs. Comme dans de nombreuses autres démarches de *caciques* et *principales* de la fin du XVIe siècle, alors que la conversion est présentée comme une allégeance politique, la vie « urbaine » au village symbolise réellement la soumission à l'ordre chrétien et l'apprentissage de ses normes. La norme du modèle « urbain » espagnol et sa perception comme principal espace de vie pour les chrétiens, est repris dans les déclarations des élites andines au cours de la dernière décennie du XVIe siècle, dans le sillage des réformes des années 1560-1580<sup>136</sup>.

À partir de cette date, le *pueblo* prend plus de place dans la manière dont les *caciques* et *principales* se présentent aux autorités coloniales. Après la fin du XVIe siècle, le terme d'*ayllu* ne survit plus que dans quelques rares documents. Le terme de *pueblo* est en outre souvent préféré à celui de *repartimiento* pour introduire l'origine du requérant. Dans le même esprit l'identification d'un *cacique* à travers le seul nom des groupes ethniques administrés disparaît dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Progressivement, l'idée du *pueblo* et de sa *cabecera* comme cellule première du gouvernement et principal espace de vie des chrétiens passe d'un emprunt nécessaire au discours sur l'ordre colonial à une norme intégrée, devenue habitude d'identification pour les élites indigènes andines. Ce phénomène peut s'expliquer d'abord par les effets de la réforme des réductions, qui oblige plusieurs groupes andins à cohabiter, se recomposer

---

<sup>134</sup> “repensó las reducciones de los pueblos de Yotola y Quilquila que por orden de vuestra real persona se mandó hacer para la doctrina conversión y policía de los yndios que estaban poblados en muchos pueblos distantes unos de otros en quebradas y partes remotas”. *Información de Francisco de Aymozo* (1587–1593), AGI,CHARCAS, 79, N.22.

<sup>135</sup> “están de todo punto hechas y acabadas las yglesias con mucho adorno y decencia donde oyen misa y se les administran los santos sacramento”. *Información de Francisco de Aymozo* (1587–1593), AGI,CHARCAS, 79, N.22.

<sup>136</sup> Sur l'importance du modèle urbain dans la pensée coloniale voir : Annick Lempérière, *Entre Dieu et le Roi, la République. Mexico, XVIe-XIXe siècles*, Paris, Les Belles lettres, 2004 ; Francisco de Solano, *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios.*, Consejo superior de investigaciones científicas., Madrid, 1990.

et à redéfinir leur espace religieux, social, et même économique<sup>137</sup>. Les pratiques administratives, comme les recensements des tributaires et des richesses ou les différentes *visitas*, contribuent à faire du « *pueblo* » une norme d'identification dans l'origine des populations indigènes. Tous ces phénomènes favorisent, selon des temporalités différentes, l'identification des *caciques* et *principales* à un *pueblo* plutôt qu'un *ayllu* par les autorités coloniales comme par la noblesse andine elle-même.

À partir des années 1610-1620, l'idée du *pueblo* comme base de l'ordre colonial chrétien est complètement intégrée par la très grande majorité des élites indigènes de notre corpus. Cela se voit notamment à travers les déclarations qui présentent la fuite des tributaires comme une subversion de l'ordre colonial déjà évoquées. Si le *pueblo* apparaît dans ces déclarations comme le lieu de l'ordre, le désordre règne dans les montagnes et les vallées et ceux qui s'y rendent volontairement risquent d'y perdre leur identité de chrétiens<sup>138</sup>. Dans certains cas, l'opposition entre *pueblo* et montagnes prend des proportions caricaturales. Par exemple, en 1666, le *cacique* Juan Condor Pussa demande que ses administrés soient relevés de service personnel dans la ville d'Arequipa car : « il le font tous les jours de l'année et de nombreuses fois le dimanche sans écouter la messe ni venir au catéchisme ils vont dans les montagnes pour chercher la laine pour terminer les tâches qui restent à finir de la semaine »<sup>139</sup>. Don Juan Condor Pussa oppose directement activités d'évangélisation dans les villages et services abusifs qui conduisent les indigènes à rester dans les montagnes. Pourtant il dénonçait bien des services dans des ateliers et auprès des populations espagnoles de la ville d'Arequipa. Le *pueblo*, plus que jamais dans cette déclaration, apparaît comme le seul lieu de vie acceptable pour les populations indigènes. L'absence ou la mise à l'écart volontaire de l'espace public du village sont des arguments régulièrement utilisés pour appuyer les accusations d'idolâtrie ou d'obstacle à l'évangélisation contre des autorités espagnoles ou d'autres élites andines<sup>140</sup>.

En parallèle de l'intégration de l'idée du village comme norme de la vie chrétienne, le rôle des prêtres et des curés est de plus en plus commenté dans les démarches en justice des *caciques* et *principales*. Les attentes qu'ils avaient vis à vis des prêtres évoluent beaucoup entre le XVIe et le XVIIIe siècle et nous éclairent sur les temporalités de la diffusion auprès des élites indigènes

---

<sup>137</sup> Jacques Poloni-Simard, *op. cit.*, 2000 ; Marina Zuloaga Rada, *op. cit.*, 2012. Thierry Saignes, « De los ayllus a las parroquias de Indios : Chuquiago y La Paz », *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea.*, Lima, Kingman Garcés Eduardo (comp), 1992.; John Murra, *The Economic organization of the Inka state*, Jai Press., Greenwich, 1980 ; Jeremy Mumford, *Vertical Empire: The General Resettlement of INdians in the Colonial Andes.*, Durham, Duke University Press, 2012 ; Thierry Saignes, *op. cit.*, 1992 ; Thierry Saignes, *Los Andes orientales : historia de un olvido*, IFEA / CERES., Lima, 1985a.

<sup>138</sup> Kenneth Mills, *op. cit.*, 1996.

<sup>139</sup> “esto se hace todos los días del año y muchas veces los domingos sin oír misa ni acudir a la doctrina cristiana se van al monte a traer lana para el entorno de sus tareas que le faltan la semana”. *Memorial de Juan Condor Pussa* (1666-1668), f.2r-v.

<sup>140</sup> Voir notamment les exemples développés dans l'article : Kenneth Mills, *op. cit.*, 1996.

des différentes réformes de l'évangélisation et du fonctionnement de l'Église dans les Andes. Dans les documents produits jusque dans les années 1600-1610, les *caciques* considèrent que le travail des curés est d'assurer la régularité de la messe et du catéchisme, ainsi que de dispenser les sacrements du baptême et du mariage à l'ensemble des indigènes<sup>141</sup>. À partir des années 1610-1620, les motifs de plaintes se multiplient signalant que les attentes des *caciques* et *principales* se diversifient. Ils critiquent les curés qui ne maîtrisent pas les langues pratiquées dans leur village en expliquant que cela nuit à l'évangélisation<sup>142</sup>. Ils reprennent alors directement les discours suivant les conclusions du troisième concile de Lima sur l'importance de la prédication et sur les différentes réformes du clergé andin, notamment l'impératif de se former aux langues générales<sup>143</sup>. Les *caciques* s'en prennent également aux curés qui ne confessaient pas régulièrement les habitants, alors que la confession apparaissait rarement dans les discours de la période précédente<sup>144</sup>. Toutes ces idées sont diffusées auprès des populations indigènes par les nouveaux outils de catéchisme publiés par et après le troisième concile de Lima. Mais la pratique de la visite pastorale, par son caractère public ainsi que les questions posées par les visiteurs aux indigènes, leur permettent aussi de se familiariser avec les obligations de leurs curés et leur responsabilité vis-à-vis des autorités diocésaines.

Par conséquent, à partir des années 1640, les *caciques* et *principales* critiquent de plus en plus régulièrement le manque d'assiduité des prêtres. La plainte de don Lorenzo Tomas Quispe, *cacique principal* de Cochamarca contre Gregorio Guerrero de Luna en est un bon exemple<sup>145</sup>. Ce dernier reproche au curé de ne pas se comporter conformément à ses fonctions, puisqu'il l'accuse de fréquenter des femmes, de manquer de charité avec les paroissiens, d'être violent et de vouloir faire du profit avec les aumônes. Il exige également de lui qu'il soit toujours disponible pour administrer les sacrements à tous les individus de la paroisse et pour célébrer toutes les fêtes du calendrier. Don Lorenzo connaissait donc bien les obligations administratives et morales qui incombaient aux prêtres de paroisses ainsi que les sacrements et rituels obligatoires marquant la vie des chrétiens. Comme celle de don Lorenzo, les plaintes contre des prêtres mélangeaient très

---

<sup>141</sup>Voir par exemples : *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16; *Información de don Gonzalo* (1555), AGI,LIMA,204,N.22; *Información de don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2; *Información de Francisco de Aymozo*(1587-1593), AGI,CHARCAS, 79, N.22; *Probanza de don Fernando Ayra de Ariutu* (1637-1638), AGI,CHARCAS,56.

<sup>142</sup> *Capítulos seguidos por don Fernando Anicama contra el bachiller Francisco Pacho de Herrera* (1630), AAL,Capitulos,LEGVI,5.; *Capítulos seguidos contra el bachiller Pedro del Campo* (1630-1633), AAL,Capitulos, LEGVI,6.

<sup>143</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003 ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, « “Le pouvoir de la parole. La prédication au Pérou: de l'évangélisation à l'utopie”. », *Annales. Histoire, sciences sociales.*, Année 1996, 51, 6, p. 1225-1257.

<sup>144</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16; *Información de don Gonzalo* (1555), AGI,LIMA,204,N.22; *Información de don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2; *Información don Sebastián Ninalíngon* (1573-1592), AGI, LIMA, 128.

<sup>145</sup> *Capítulos seguidos por don Gregorio Ortiz de Mena procurador general y don Lorenzo Tomas Quispe cacique principal contra el padre Gregorio Guerrero de Luna* (1615), AAL,Capitulos,LEGII,11.



fréquemment manquement aux activités liturgiques avec la critique d'un comportement social jugé inadapté. Par exemple le *cacique* don Fernando Lucano Cachi reprochait au prêtre don Francisco de Avila en 1631 de ne pas porter des habits adaptés à sa profession, puisqu'il s'agissait de vêtements dignes d'un « caballero » et qu'il appréciait beaucoup trop le luxe<sup>146</sup>. Les accusations faites contre les clercs ne touchent donc pas seulement à l'exercice de leur fonction, mais également à leur incapacité à se comporter de manière exemplaire. Dans ces procédures, leur manque d'exemplarité chrétienne est toujours présenté comme la cause d'une perversion de l'ordre dans les villages, soit en permettant la persistance de coutumes « barbares » soit en poussant les villageois à fuir.

La thématique du curé qui manque d'exemplarité résonne avec les préoccupations de l'Église post-tridentine et la multiplication des visites pastorales et secrètes dans les paroisses indigènes. De fait, au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, les élites indigènes continuent à négocier les normes définissant le comportement et le rôle des différents acteurs de paroisse. À partir des années 1640-1650 et tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, les *caciques* et *principales* qui accusent le curé de rompre l'ordre des villages, le fait sur la base d'infractions légales plus précises comme le non-respect des tarifs ecclésiastiques (*aranceles*) et des calendriers fixés par les diocèses ou l'entorse aux ordonnances royales sur les services personnels et les *ricochicos*<sup>147</sup>.

Mais au XVIII<sup>e</sup> siècle, le mauvais curé est également celui qui nie aux *caciques* et *principales* un statut de chrétien éduqué et autonome. Les *caciques* et *principales* attendaient donc des clercs qu'ils sachent leur donner la possibilité de gérer et administrer de manière autonome les confréries ou les fabriques, c'est à dire qu'ils sachent reconnaître leurs qualités chrétiennes<sup>148</sup>. Pour Kenneth Mills, la multiplication des plaintes contre les curés ou d'actes irrévérencieux à leurs égards, est liée au fait que leurs actions et leur incapacité à s'imposer comme des chrétiens exemplaires discréditent l'Église et donc, la religion chrétienne<sup>149</sup>. Cette affirmation a le mérite de souligner un phénomène de plus en plus observable dans les démarches des *caciques* et

---

<sup>146</sup> *Capítulos seguidos contra el doctor don Francisco de Avila Falcón sobre graves culpas en el quebramiento de la iglesia del pueblo de Recuay* (1631-1632), AAL, Capítulos, LEGVIII, 3. Un reproche que l'on retrouve également dans de nombreuses dénonciations de *reparto* ou d'activités agricoles de prêtres. Voir par exemples *Los indios de Caquiaviri contra su gobernador Francisco Sirpa sobre varios capítulos pidiendo se le suspenda* (1709-1719), ABNB, EC1719, 23 ou *Visita secreta del curato de Mohoza en el corregimiento de Sicasica* (1680), AGI, CHARCAS, 136.

<sup>147</sup> Voir pour exemples : *Querella de los indios del pueblo de Moho contra su cura* (1752), ABNB, EC1752, 24; *Denuncia de Salvador Fernández, principal del pueblo de Choquecota en representación del común de los indios contra su cura don Dionisio Arrazbal* (1757-1758), ABNB, EC1758, 117 ou *Los indios de Callapa contra el cura Diego de la Cuba* (1730), AES, AA, C7, LEG13, N.2668.

<sup>148</sup> Voir : *Autos seguidos por don Jerónimo de la Cruz cacique principal y gobernador en nombre de la Cofradía de la Purísima Concepción contra su cura* (1696), AL, Cofradías, LEG LXIII, 33; *El pueblo de Ambar contra su cura* (1743), AAC, Pleito, LI, 3, 60; *Querella de Manuel de Orellana cacique y gobernador de Nacoregui contra Fernando Pimentel* (1785-1789), AAC, Pleitos, LXIII, 1, 3.

<sup>149</sup> Kenneth Mills, *op. cit.*, 1996.

*principales* au tournant des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle : mise en valeur de l'inadéquation entre les lois de l'Église et le comportement des élites censées les faire respecter. En outre, la dénonciation des curés résulte d'un phénomène à plus long terme : la transformation des critères que les *caciques* et *principales* utilisent pour identifier les « mauvais » chrétiens.

#### 2.4. Des « barbares » aux « revoltosos » : les figures du désordre

La représentation de l'autre comme « mauvais chrétien » est un autre motif récurrent dans les démarches juridiques des élites indigènes. Cet « autre » imparfait prend différentes formes au cours de la période coloniale. Le thème est toujours associé à celui de l'ordre et sert généralement à contraster le portrait de chrétien idéalisé du plaignant.

##### A. Barbares ignorants et volontaires

Jusqu'aux années 1590, celui que l'on accuse de contrevenir à l'ordre chrétien est qualifié de « barbare », « tyran » ou « gentil ». Les *caciques* et *principales* de cette période reprennent le vocabulaire employé par les Espagnols pour justifier la colonisation.

A la fin des années 1550, dans le cadre d'un procès autour de la possession des terres de Quibi les *caciques* de Canta expliquent que le groupe des Chacalla s'y étaient installés en tant que *yanaconas* pour cultiver les terres au profit des activités rituelles de l'état inca. Ils qualifient les Chacallas de « barbares », non seulement à cause de leur association à l'empire vaincu et « tyrannique », mais aussi par l'obtention des terres à travers des coutumes religieuses anciennes :

« Les dits indiens partirent d'une vallée avec des décoctions dans de petits pots avec du sang et avançaient ainsi en donnant de la voix et si un indien faisait renverser le sang à ceux qui le portaient [...] il le frappaient à coup de bâton et l'enterraient sur place et ceux qui portaient le dit sang ou Capacoche s'installaient dans le lieu où ils arrivaient et ainsi une ou deux fois les dits indiens Chacalla firent les dites prières o Capacoche avec malices de sorte qu'ils allèrent jusqu'aux dites terres de Quibi »<sup>150</sup>.

Pour décrédibiliser les titres de possessions des Chacalla, les Canta tentent d'associer le rituel de *capacoche* avant tout à la pratique de sacrifices violents et arbitraires, puisqu'ils tuent les leurs. Les *caciques* de Cantas omettent volontairement dans la description de présenter la manière dont les individus sacrifiés sont sélectionnés ou même les finalités du rituel et les croyances qui y étaient associées pour le présenter essentiellement sous l'angle de la violence. L'exemple de la défense des Canta permet d'attirer l'attention sur le fait que les personnes présentées comme de

---

<sup>150</sup> «dichos aquellos indios de un valle salían con ciertos mates u ollas pequeñas de sangre e iban así dando voces e si algún indios hacia derramar la sangre a los que la llevaban [...] le daban garrote y lo enterraban en el propio lugar y los que llevaban dicha sangre o Capacoche hacían termino hasta el lugar donde llegaban así una o dos veces los dos indios de Chacalla con malicia hicieron las dichas plegarias o Capacoche con lo que fueron hasta las dichas tierras de Quibi ». *Los indios de Canta contra los de Chacalla* (1558-1570), AGI,JUSTICIA,413,N.1, f. 93r-v

« mauvais chrétiens » n'étaient pas forcément coupables de pratiques illégales, ni d'idolâtrie. Les droits de propriété des Cantas sur les terres de Quibi, étaient tout à fait légitimes et avaient été avalisés par les autorités royales. En reprenant dans les déclarations la condamnation du passé et de certaines coutumes religieuses précoloniales comme « barbares », les *caciques* de Canta espèrent discréditer leurs adversaires en s'attaquant à leur réputation de chrétiens ou en critiquant la compatibilité de leurs droits de possession avec le système juridique colonial. Il s'agit d'un procédé extrêmement commun dans les procès civils opposant différents groupes andins, ou dans les procès pour idolatrie.

Le barbare peut être celui qui refuse le christianisme, mais c'est aussi celui qui n'a pas reçu une éducation chrétienne et hispanisée. Dans ce dernier cas, le motif du « barbare » sert à distinguer le plaignant de la masse des *indios* afin de mettre en valeur ses propres mérites. En 1560, le *cacique* de Lurinhuanca don Gerónimo Guacra Paucar se décrit par exemple comme « une personne de raison et de bonne compréhension il gouverne très bien et assidument sa république comme un chrétien prudent et sage et non comme un barbare »<sup>151</sup>. Don Gerónimo s'oppose au « barbare » par son éducation et sa loyauté aux chrétiens. Les termes « barbares » et « tyrans » peuvent aussi être utilisés par les *caciques* et *principales* pour désigner d'autres groupes andins et souligner la diversité des populations indigènes. Cette distinction est essentielle dans le procès opposant les Cantas aux Chacallas. Les Cantas se présentent comme le seul groupe « naturel » de la région et revendiquent les terres de Quibi au nom de leur origine. Ils décrivent alors les Chacallas comme des envahisseurs envoyés par les « tyrans » incas et avec lesquels les Canta affirment ne rien partager<sup>152</sup>.

Dans ce genre d'exemples, l'utilisation des termes de « barbare » ou « tyran » ne relève pas seulement d'une simple sujétion aux langages et attentes des autorités coloniales, elle sert un but identitaire pour les *caciques* et *principales* qui ne sont pas issus de lignages royaux incas et sont en quête de reconnaissance sociale. Le procédé est particulièrement visible dans les différentes *informaciones* et *probanzas de méritos* rédigées par les seigneurs de la région de Charcas entre les années 1580 et 1630. La province de Charcas était habitée par différents groupes aymaras regroupés en confédération<sup>153</sup> partageant des activités économiques ou rituelles et subdivisés en deux *suyus* (*parcialidades*) confiées à des seigneurs particuliers<sup>154</sup>. La confédération avait un

---

<sup>151</sup> “ persona de razón e de muy buen entendimiento gobierna muy bien y asustadamente su republica como cristiano prudente e sabio que no como bárbaro”. *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16, f. 9r-v.

<sup>152</sup> *Los indios de Canta contra los de Chacalla* (1558-1570), AGI,JUSTICIA,413,N.1.

<sup>153</sup> *Memorial de los Mallku y principales de la provincia de los Charcas* (1575-1582), AGI,CHARCAS,45; *Probanza de don Fernando Ayra de Ariutu, cacique y gobernador de Pocoata* (1637-1638), AGI,CHARCAS,56.

<sup>154</sup> Sur la confédération des Charca voir : Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006.

fonctionnement si spécifique qu'elle fut considérée comme une province à part dans les divisions administratives de l'empire inca, avec un gouverneur différent de celui de la province du Collao. Les populations regroupées dans la confédération des « sept nations charcas » étaient donc relativement nombreuses et occupaient un territoire à peu près équivalent à celui de l'audience royale de la Plata<sup>155</sup>. Elles conservent une partie de leurs structures sociales après la conquête et les seigneurs à la tête de la confédération et des deux *suyu* jouissent encore de beaucoup de prestige au début du XVIIe siècle<sup>156</sup>. À travers différentes démarches juridiques, ils cherchent à faire reconnaître leur noblesse à la fin du XVIe siècle. Les lignages qu'ils construisent à travers ces démarches n'ont rien à envier à ceux des descendants des *Sapa Inga* et « se nourrissent d'un discours nobiliaire, centré sur les valeurs et les notions de sang, lignage, honneur, légitimité, masculinité, crédit et reconnaissance publique comme pilier de la noblesse, diffusés par des commentateurs connus de l'hidalguia péninsulaire »<sup>157</sup>.

Mais les seigneurs Charka cherchent aussi à faire reconnaître la spécificité de leur « nation » et de ses coutumes<sup>158</sup>. Par exemple, dans leurs démarches, le « *cacique principal* de la nation Charca » don Fernando Ayavire et son fils don Juan Ayavire, cherchent à se démarquer socialement mais aussi culturellement du reste des *indios* de Andes<sup>159</sup>. Les deux *caciques* utilisent le procédé consistant à associer le reste des populations andines soit aux « infidèles » contre lesquels les Charka avaient lutté avec les Espagnols, ou à des « barbares » à qui il fallait apporter la connaissance de dieu<sup>160</sup>. Ils se font également désigner comme « mallkus » et non *cacique* ou *curaca*, en reprenant le titre *aymara* usité dans la confédération<sup>161</sup>. Enfin, ils revendiquent l'héritage d'une famille aussi ancienne que le règne du *Sapa Inga* Huayna Capac et souhaitent être reconnus comme une « nation » avec ses propres seigneurs naturels (*señores naturales*). Cet exemple illustre la volonté de certains groupes andins d'obtenir une reconnaissance similaire à celle des incas et de faire valoir leurs spécificités. De nombreux *caciques* et *principales* de la seconde moitié du XVIe siècle, tentent de distinguer leur *ayllus* et leurs groupes d'appartenance du reste des populations indigènes, notamment des populations incas, en les désignant comme « barbares » ou « tyranniques ». Cet argument est en revanche très peu utilisé par les descendants

<sup>155</sup> Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006.

<sup>156</sup> Voir le cas de don Fernando Ayra. *Probanza de don Fernando Ayra de Ariutu, cacique y gobernador de Pocoata* (1637-1638), AGI,CHARCAS,56. Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006 ; Carolina Jurado, *op. cit.*, 2014.

<sup>157</sup> «se nutrían de un discurso nobiliario, centrado en valores y nociones de sangre, linaje, honor, legitimidad, varonía, fama y reconocimiento público como pilares de la nobleza, difundidos por conocidos tratadistas de hidalguía peninsulares». Carolina Jurado, *op. cit.*, 2014, p. 394. *Probanza de don Fernando Ayavire Cuyasara* (1583-1594), AGI,CHARCAS,45 ; *Información de don Juan Ayavire Cuyasara* (1598-1599), AGI,CHARCAS,45; *Probanza de don Fernando Ayra de Ariutu* (1637-1638), AGI,CHARCAS,56.

<sup>158</sup> José Javier Ruiz Ibáñez, *op. cit.*, 2014.

<sup>159</sup> *Memorial de los Mallku y principales de la provincia de los Charcas* (1575-1582), AGI,CHARCAS,45.

<sup>160</sup> *Probanza de don Fernando Ayavire Cuyasara* (1583-1594), AGI,CHARCAS,45 ; *Información de don Juan Ayavire Cuyasara* (1598-1599), AGI,CHARCAS,45.

<sup>161</sup> Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006.

reconnus de souverains incas. Car ils n'en avaient pas besoin puisqu'ils jouissaient d'un prestige social particulier en tant que descendants des « señores naturales ».

Jusqu'aux années 1590, le barbare n'est caractérisé qu'à travers son opposition aux requérants et est souvent caractérisé par la perpétuation de pratiques présentées comme « incas » et donc, « tyranniques ». Les pratiques dénoncées sont extrêmement variées. Elles ne sont d'ailleurs pas forcément préhispaniques et peuvent parfois même être reconnues comme légales par les autorités coloniales. Dans l'exemple du procès opposant les Cantas aux Chacallas, chacun des groupes a de bonnes raisons de revendiquer la possession des terres, inscrites dans des traditions juridiques différentes. Pour les Cantas, il s'agit d'un droit lié à l'ancienneté de l'occupation des terres et reposant sur l'origine géographique du groupe. Les Chacallas revendiquent les terres au nom de l'occupation présente et reconnue par les autorités espagnoles après la conquête. Mais ils invoquent également l'attribution des terres par la royauté inca qui les avait conquises et dont la juridiction s'étendait aux Canta. Mais du point de vue des autorités coloniales, il reste difficile de déterminer lequel des groupes doit avoir la primauté dans la possession pour les autorités coloniales. La stratégie de diabolisation des *yanaconas* de Chacalla par les populations de Cantas portent néanmoins ses fruits et ils remportent le procès.

Au tournant des XVIe et XVIIe siècles, les pratiques dénoncées et les coutumes associées aux « barbares » dans les déclarations des élites andines s'uniformisent. Ce phénomène reflète la normalisation des systèmes juridiques indigènes sous l'influence des administrations coloniales, ainsi que la mise en place d'une culture juridique et religieuse commune. Alors que dans les discours de la période précédente, le « barbare » appartenait au passé ou désignait des populations étrangères au groupe du plaignant, à la fin du XVIe siècle, il est une menace enracinée dans les villages. Le « barbare » est alors celui qui refuse de se soumettre aux lois coloniales ou perpétue des mœurs présentées comme « préhispaniques » et incompatibles avec le christianisme. Ces « mauvaises mœurs » (*malas costumbres* ou *costumbres barbaras*) sont souvent la polygamie, le concubinage ou l'adultère, c'est à dire des coutumes considérées comme des péchés liés à la sexualité dans la tradition catholique<sup>162</sup>. Mais on y trouve aussi l'ivresse (*borrachera*) et plus généralement la consommation excessive d'alcool<sup>163</sup>. Le « barbare » peut se comporter ainsi par

---

<sup>162</sup> On trouve ces accusations dans presque toutes les plaintes visant des *caciques* ou des élites indigènes. Pour quelques exemples : *Ignacio Gualpa Orquetoyro contra don Juan Aroni sobre el cacicazgo de Otuyo* (1622-1629), ABNB,EC1629,10; *Capítulos seguidos por don Fernando Anicama gobernador del pueblo de Anan contra el bachiller Francisco Pacho de herrera* (1630), AAL,Capitulos,LEGVI,5; *Causa criminal seguida por denuncia de don Cristóbal Yacopoma contra don Rodrigo Flores Cajamalqui* (1641-1645), AAL,Capitulos,LEGXI,1; *Causa criminal contra el maestro de campo don Leandro Poma Chagua* (1666), AAL,hechicerias,LEGV,13; *Leonarda Flores vecina de Potosí se querrela criminalmente contra Micaila Henriquez* (1749), AAC,Pleito,LI,2,24.

<sup>163</sup> Voir par exemples : *Ignacio Gualpa Orquetoyro contra don Juan Aroni sobre el cacicazgo de Otuyo* (1622-1629), ABNB,EC1629,10; *Información de Francisco de Aymozo* (1587-1593), AGI,CHARCAS, 79, N.22; *Probanza de don Fernando Ayra de Ariutu, cacique y gobernador de Pocoata* (1637-1638),

choix et constitue alors une menace pour l'ordre chrétien. Mais il peut également vivre dans le péché par ignorance, il est alors souvent associé à la figure de l'indien misérable qui ne recevait pas l'encadrement religieux nécessaire au Salut de son âme. Le *protector general* et le *cacique* du village de San Juan de Cochos, justifient leur plainte contre le curé de la paroisse en disant : « il ne remplit pas ses obligations les dits indiens vivant comme des barbares parce qu'ils n'ont personne pour les administrer »<sup>164</sup>.

La reconnaissance des populations indigènes comme « ignorantes » et établie dans un premier temps par les autorités religieuses afin d'intégrer ces populations à une histoire chrétienne se voulant universelle<sup>165</sup>. Mais cette catégorisation comme « ignorant » permet aussi aux *caciques* et *principales* de négocier leur statut et la reconnaissance de capacités spécifiques. Le *principal* don Alonso Ynga Atahualpa, met un point d'honneur à reprendre la catégorisation des indigènes américains comme ignorants dans son *información de oficio y partes*. Il cite différentes bulles apostoliques et explique : « la guerre juste a été faite contre des ignorants de notre sainte foi catholique et comme la guerre n'était pas contre des infidèles les conquis ne pouvaient pas être capturés et on ne pouvait pas leur prendre leurs biens »<sup>166</sup>. La distinction entre « ignorants » et « infidèles » est en effet un argument capital justifiant la liberté et la protection des populations indigènes dans la monarchie catholique. De nombreux *caciques* et *principales* adoptent cette idée de « l'ignorance » pour donner un nouveau sens à leur passé familial et donner un statut acceptable à leurs ancêtres dans la société coloniale<sup>167</sup>. À partir du moment où les élites indigènes intègrent dans leurs déclarations la distinction entre ignorants et infidèles, le terme « barbare » recouvre deux usages différents. Il sert à désigner des ignorants, les ancêtres restés à l'écart de la connaissance de Dieu ou les indigènes manquant d'encadrement spirituel, mais aussi des pécheurs qui ont fait le choix de se soustraire aux normes de la vie chrétienne. Au début du XVIIe siècle, le barbare volontaire, qui connaît la foi chrétienne mais a décidé de la rejeter soit en pratiquant l'idolâtrie soit en allant vivre hors de portée de l'enseignement chrétien, peut aussi être qualifié d'infidèle. Cette nouvelle approche de l'ordre chrétien et de la figure subversive, découle de l'intégration des discours sur la réduction des populations indigènes, mais aussi sur les discours

---

AGI,CHARCAS,56; *Manifestación que hicieron todos los indios de un pueblo de razón de ser idolatras* (1614-1616), AGI,LIMA,301 ; Los indios de la doctrina de Capachica pidiendo la restitución de su cura (1741-1743), ABNB,EC1743,36.

<sup>164</sup> “no asiste [...] a sus obligaciones viviendo los dichos indios como barbaros sin tener quien los administre”. *Causa criminal seguida por el protector de los naturales contra el bachiller Sebastián Ponce de León* (1641-1648), AAL, capitulos, LEGX, 10, f. 1r.

<sup>165</sup> Sur ces question voir Sabine MacCormack, *op. cit.*, 1991 ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003.

<sup>166</sup> “la guerra justa ha sido como contra ignorantes de nuestra santa fe católica por lo cual y no por ser guerra contra infieles no se cautivan los conquistados ni se les quitan sus haciendas en particular”. *Memorial de don Alonso Ynga Atahualpa* (1564-1587), AGI,LIMA,472, f. 35r.

<sup>167</sup> Alcira Dueñas, *Indians and Mestizos in the « Lettered City »*. *Reshaping Justice, Social Hierarchy, and Political Culture in Colonial Peru.*, University Press Colorado., Boulder, 2010.

diffusés par les nouveaux outils de catéchisme et leur appréhension de la nature des religions et des coutumes préhispaniques<sup>168</sup>.

### B. Du « barbare » au « mauvais chrétien »

À partir des années 1620, l'expression « indio barbaro » disparaît des documents et les individus menaçant l'ordre public sont de « mauvais exemple » (*mal ejemplo*) ou provoquent le scandale (*escándalo*) « sans craindre dieu » (*sin temor de dios*). Ce « mauvais chrétien » (*mal cristiano*) dérègle l'ordre public à cause de ses mœurs qui contreviennent aux normes chrétiennes ou pire, perpétuent des us païens. Il est assez proche de la figure du « barbare » interne au village que nous venons d'évoquer et le remplace progressivement. Les mauvaises coutumes qui lui sont attribuées relèvent d'ailleurs aussi des péchés de chair, de la consommation excessive d'alcool ou le comportement violent envers les misérables, contrevenant à l'idéal de charité attendu de la noblesse catholique à cette époque<sup>169</sup>. Cependant, contrairement au barbare le comportement du mauvais chrétien est problématique car il fait directement obstacle à l'évangélisation à cause de son mauvais exemple ou en abusant du travail des indigènes et leurs biens<sup>170</sup>.

Le remplacement progressif du terme de barbare par ceux de « mal cristiano », « mal ejemplo » ou de l'homme de « mala vida y costumbres » traduit une transformation importante dans la manière dont les *caciques* et *principales* identifient la subversion dans l'ordre colonial. Bien que les arguments et les thèmes braconnés dans les discours des autorités civiles et religieuses restent les mêmes, leur association aux « barbares » décrivait le désordre comme une forme de continuité avec le passé préchrétien. Le barbare était celui qui n'avait pas bénéficié ou ne bénéficiait plus d'un encadrement chrétien. En revanche, le mauvais chrétien perpétue ses méfaits à l'intérieur de la société chrétienne et malgré les progrès de l'évangélisation. Cette représentation du « mauvais » chrétien dans les déclarations des *caciques* et *principales* reprend différents discours issus des réflexions sur la lutte contre l'idolâtrie à l'issue des premières campagnes d'extirpation<sup>171</sup>.

Dans les déclarations des *caciques* et *principales*, la figure du « mauvais chrétien » prend définitivement le dessus sur celles des « barbares » dans la seconde moitié du XVIIe siècle. La figure du baptisé contrevenant aux lois chrétiennes s'impose un peu plus tardivement dans les

---

<sup>168</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003 ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997 ; Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996.

<sup>169</sup> Barbara B. Diefendorf, *From Penitence to Charity : Pious Women and the catholic Reformation in Paris.*, Oxford, Oxford University Press, 2004a.

<sup>170</sup> Ignacio Gualpa Orquetoyro *contra don Juan Aroni sobre el cacicazgo de Otuyo* (1622-1629), ABNB, EC1629,10; *Causa de cuentas que sigue Diego de Figueroa con Bartolomé Tupa Hallicalla* (1674), AAC, Visitas, XXXII,3,46; *El Fiscal contra Bartolomé Tupa Hallicalla* (1675), ABNB, EC1675,22.

<sup>171</sup> *Doctrina Cristiana* publiée en 1583, le *Tercero Catecismo, y exposición de la doctrina cristiana por sermones* de 1584 et le *Confesionario para curas de Indios* de 1585. Voir aussi à ce sujet : Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial.*, IFEA., Lima, 1971 ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad.*, Lima, Institut Français d'Etudes Andines, 2003.

déclarations de *caciques* et *principales* des territoires de l'archevêché de la Plata. Il faut attendre que les directives du premier synode (1619) et surtout à celles du premier concile (1629) insistant sur l'importance de la prédication et reprenant les préconisations du Troisième concile de Lima ne fassent effet<sup>172</sup>. Néanmoins, les récits des élites andines conservent quelques traits bien spécifiques, qui traduisent une véritable appropriation et réinterprétation de ces discours. Avec le glissement du « barbare » vers le « mauvais chrétien », les comportements subversifs présentés dans les documents ne peuvent plus se soigner par la conversion ni par la police et la prédication. Dans les plaintes contre des « mauvais chrétiens » les châtiments demandés sont l'emprisonnement, la destitution et/ou l'exclusion de la communauté. Contrairement à ce que préconisait l'Église andine, encourageant la prédication comme le remède le plus efficace contre l'idolâtrie, les *caciques* et *principales* réclament donc que les individus contrevenants volontairement aux lois chrétiennes soient définitivement éloignés des groupes qu'ils administraient. De plus, si le « barbare » est toujours *indio*, ce n'est pas le cas du mauvais chrétien. Tous les chrétiens sont susceptibles de se voir reprocher leur comportement, y compris les clercs. Le curé de paroisses pouvait donc très bien être identifié comme de « mauvais chrétien » par un *cacique* et les fautes qu'on lui imputait étaient généralement les mêmes que celles associées aux populations andines.

Puisque le « mauvais chrétien » est une figure subversive interne à l'ordre colonial, il est de plus en plus associé au mauvais sujet et n'est plus seulement accusé de nuire à l'évangélisation mais de troubler l'ordre colonial dans son ensemble. Dans les plaintes des populations andines, le thème du scandale devient alors central. Il renforce le potentiel subversif du comportement des « mauvais chrétiens », en expliquant qu'ils heurtent la sensibilité des indigènes. En 1672, don Pedro Nicolas Ninasvincha *gobernador* et *principal* du village de Santo Tomas dans la province de Chumbivilcas accuse son *teniente de corregidor* de divers abus mais aussi de « donner des signes d'être un très mauvais chrétien compte tenu du grave concubinage dans lequel il s'est affiché publiquement avec beaucoup de scandale et en présence de sa femme légitime »<sup>173</sup>. Un autre *principal* du village ajoute qu'il mérite d'autant plus d'être puni qu'il a récidivé en témoignant publiquement son affection à sa maîtresse dans l'église paroissiale et devant les

---

<sup>172</sup> Josef M. Barnadas, « Extirpación de idolatrías en Charcas : Legislación y acción de la iglesias (1622-1634) », *Anuario de estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, 10, (2004), p. 79-118 ; Lincoln A. Draper, *Arzobispos, canónigos y sacerdotes: Interacciones entre valores religiosas y sociales del clero de Charcas del siglo XVII.*, Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos « Monseñor Taborga », Sucre, 2000 ; Jorge Hidalgo Lehuedé, « Redes eclesíásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama, siglos XVII y XVIII. », *Estudios Atacameños*, 42, (2011), p. 113-152.

<sup>173</sup> «da muestras de ser muy mal cristiano atento al grave amancebamiento en que ha gastado públicamente con gran escándalo y en presencia de su mujer legítima». *Autos criminales promovidos por los caciques y principales de santo Tomas contra los agravio y amancebamiento del teniente don Dionisio Corella* (1672-1673), AAC, Pleito, LXXV, 4, 69, f. 18r-v.



villageois<sup>174</sup>. Cet exemple met bien en évidence la nouveauté derrière l'utilisation du terme « scandale » : la nature publique du délit. Là où le barbare, l'infidèle ou encore l'idolâtre procédant généralement hors du village ou secrètement, le mauvais chrétien scandaleux agit publiquement. Le seul remède est donc de débarrasser le village de l'individu pour permettre un retour au calme. Dans les démarches juridiques et judiciaires le « barbare » est utilisé comme un symptôme manque de structures, alors que le mauvais chrétien scandaleux est seul à blâmer et met en danger la collectivité; il est la source du désordre.

L'image du mauvais chrétien scandaleux est souvent associée à celle du *revoltoso* (turbulent) qui refuse d'obéir aux autorités locales. Par exemple, le curé d'Atavillos Baltasar de Rivadeneyra accuse les *principales* Domingo Felix y Cristóbal Gonzales de lui avoir manqué de respect et d'avoir un comportement dangereux pour le village<sup>175</sup>. Il affirme qu'ils sont « revoltosos » parce qu'ils ont porté de accusations mensongères qui ont conduit à son injuste condamnation, mais surtout parce qu'ils ont cherché à faire appliquer la sentence eux-mêmes, allant chercher le curé armé et avec l'aide de plusieurs amis métisses, en théorie exclus des *pueblos de indios*. Le mauvais chrétiens *revoltoso* dépasse le stade des simples mauvaises mœurs et crée le désordre par son comportement violent et insubordonné. Son comportement remet en cause les bases de la société coloniale entière.

Cette figure du « mauvais chrétien » s'invite dans les démarches des élites andines au XVIII<sup>e</sup> siècle, tardivement en comparaison avec celles des populations espagnoles qui l'utilisaient couramment dès le début du XVII<sup>e</sup> siècle, notamment pour se débarrasser de *caciques*. Là encore, les accusations associées à la figure du *revoltoso* par les élites indigènes sont très stéréotypées et la nature réelle du litige est souvent noyée dans des listes de « mauvaises coutumes ». Même si à cette époque la figure rhétorique du mauvais chrétien repose sur des normes plus précises qu'auparavant, la répétitivité des listes d'accusations dénote son caractère extrêmement construit. Plutôt que d'y voir une réaction réellement motivée par la sauvegarde de l'orthodoxie catholique dans les villages, il vaut mieux voir dans ces accusations l'expression de conflits et de rivalités locaux, sur le modèle des travaux de María Marsilli<sup>176</sup>. Le procès constitue seulement un dernier recours, lorsque les parties rivales ont épuisé tous les processus de médiations et de négociations possibles. La figure du mauvais chrétien cache des enjeux sociaux et politiques extrêmement variés et par conséquent, les pratiques qui lui sont reprochées sont diverses. Cependant, la normalisation des arguments employés par les *caciques* et *principales* pour construire l'image subversive de leurs rivaux, signale leur familiarisation progressive avec les discours tenus par les

---

<sup>174</sup> *Autos criminales promovidos por los caciques y principales de santo Tomas contra los agravio y amancebamiento del teniente don Dionisio Corella* (1672-1673), AAC,Pleito,LXXV,4,69,f.26r

<sup>175</sup> *Causa seguida por el licenciado Baltasar de Rivadeneyra cura contra los indios principales Domingo Felix y Cristóbal Gonzales* (1736), AGN,Audiencia Real, Causas criminales, 6.54<sup>a</sup>.

<sup>176</sup> María Marsilli, *op. cit.*, 2002.

autorités espagnoles sur ce qui doit être considéré comme orthodoxe ou au contraire, est un danger pour l'ordre chrétien.

Le XVIII<sup>e</sup> siècle marque une certaine emphase dans la manière dont les élites andines qualifient les comportements qui troublent l'ordre public. On trouve par exemple plusieurs cas de *caciques* et *principales* qui accusent des curés de « blasphème »<sup>177</sup>, mais aussi des procès impliquant des accusations de violences physiques voir de tentatives d'assassinats<sup>178</sup>. Dans le contexte social très tendu des soulèvements indigènes entre 1760 et 1780, la figure du *revoltoso* est remplacée par celle du « *rebelde* » (rebelle) dont les crimes sont décrits comme des « *sacrilegios* » (sacrilèges). Ces deux termes sont employés très occasionnellement dans les documents plus anciens du XVIII<sup>e</sup> siècle, pour désigner tout autant des indigènes que des autorités espagnoles<sup>179</sup>. Avec la répression des révoltes andines, les termes ne sont plus utilisés que pour désigner les individus accusés de vouloir mener des soulèvements armés ou de renverser les hiérarchies établies en s'opposant à l'autorité des clercs ou officiers royaux. Dans les archives nationales boliviennes on trouve un document dans lequel différents villageois sont amenés à raconter les circonstances de leur « enrôlement forcé » dans les troupes de Julian Apaza Nina, dit Tupac Katari, entre 1780 et 1781 et décrivent les actions des rebelles comme « des sacrilèges »<sup>180</sup>.

Les ressorts rhétoriques de certaines *informaciones de oficio y partes* ressemblent très fortement à ceux employés au XVI<sup>e</sup> siècle, invoquant les exploits du requérant dans une guerre juste qui s'opposent à la monarchie catholique. Dans son *información de oficio y partes*, le *cacique principal* de Chinchero don Mateo Pumacahua vante ses exploits dans la répression du soulèvement mené par Tupac Amaru II qu'il décrit en ces termes :

« En décembre 1780, les troupes du vil traître José Gabriel Tupac Amaru (alias Condorcanqui) se dirigèrent vers la province de Colca et Lajes, séduisant l'esprit des vassaux de Votre Majesté et transperçant tous ceux qui refusaient de participer à ses desseins sacrilèges et criminels »<sup>181</sup>.

---

<sup>177</sup> Voir par exemple la plainte des principales du village de Ambar. *El pueblo de Ambar contra su cura* (1743), AAC, Pleito, LI, 3, 60.

<sup>178</sup> Certains caciques vont même jusqu'à accuser certains curés de tentative d'assassinat. *Querrela de Manuel de Orellana cacique y gobernador de Nacoregui contra Fernando Pimentel* (1785-1789), AAC PLEITOS, LXIII, 1, 3.

<sup>179</sup> *Caciques del obispado de Cusco contra don Atanu Venero, don Josef Hurtado y otros por varios agravios* (1724), AGI, ESCRIBANIA, 1058c, 53-29.

<sup>180</sup> «sobre los sacrilegios de estos rebeldes». *Declaraciones por varios sujetos sobre los sacrilegios de los rebeldes en varias provincias* (1781-1782), ABNB, SGI, 160.

<sup>181</sup> «Por diciembre de 1780, se dirigieron las tropas del vil traidor José Gabriel Tupac-Amaru (alias Condorcanqui) hacia la provincia de Colca y Laxes, seduciendo el ánimo de los vasallos de Vuestra Majestad y pasando a Cuchillo a cuantos resistían [implicarse] en sus sacrilegios criminales designios.» *Información de don Mateo Pumacahua* (1785-1804), AGI, Lima, 730, N.113, f. 2v.

L'emploi du terme sacrilège renvoie à la trahison et à l'atteinte à l'autorité du roi dans ses colonies andines, à défaut d'une atteinte à son intégrité physique. Don Mateo Pumacahua aborde la révolte comme une « contagion » dont il a su préserver ses administrés grâce à son exemplarité et à son « amour » pour le roi<sup>182</sup>. Le récit de sa participation militaire à la répression du soulèvement indigène est amené de manière extrêmement subtile dans le texte, illustrant une bonne connaissance de la mythologie chrétienne ibérique. Après avoir listé les nombreuses batailles auxquelles il prit part, don Mateo Pumacahua explique avoir œuvré pour la pacification du royaume : « Il a sorti l'étendard royal de Votre Majesté pour les vêpres et les festivités en l'honneur de Saint Jacques avec décence, honneur et éclat »<sup>183</sup>. La figure de Saint Jacques était associée à la couronne d'Espagne depuis la *reconquista* et la lutte contre les maures. La dévotion à Saint Jacques Matamores fut introduite dans les Andes dès le XVI<sup>e</sup> siècle pour symboliser le triomphe de la foi chrétienne et y devint rapidement très populaire. Dans le cadre de son accommodation au contexte de l'évangélisation et de la lutte contre l'idolâtrie, la figure de Saint Jacques connut quelques déclinaisons<sup>184</sup>. On en trouve quelques représentations par l'école de peinture de Cuzco sous les traits de Saint Jacques *Mata indios*, pour illustrer les progrès de l'évangélisation<sup>185</sup>. Don Mateo Pumacahua a donc particulièrement bien choisi son dernier argument pour justifier de sa loyauté au roi tout en mettant en scène sa dévotion catholique. Ses arguments s'appuient sur la reprise des discours des autorités coloniales sur les révoltes « indiennes » et leur condamnation non seulement politique mais aussi morale et religieuse<sup>186</sup>.

La construction rhétorique d'un autre non chrétien puis « mauvais » chrétien, s'appuie encore une fois en grande partie sur l'appropriation d'un certain nombre de discours et de thèmes développés dans la culture juridique et religieuse hispanique et coloniale. Le basculement de la figure du « barbare » vers celle du « mauvais » chrétien, traduit une familiarisation progressive avec les normes catholiques et les discours espagnols sur la place des populations andines dans la chrétienté et la monarchie espagnole. Mais le motif de la subversion de l'ordre colonial par la perpétuation de coutumes identifiées comme « anciennes » (*de los antiguos, ancianas*), c'est à dire préhispaniques est nuancé et complexifié dans les déclarations des élites andines qui insistent sur la diversité des populations dites « indiennes » et la variété de leurs coutumes ou encore

---

<sup>182</sup> *Información de don Mateo Pumacahua* (1785-1804), AGI, Lima,730,N.113, f.3r.

<sup>183</sup> «ha sacado el real estandarte de Vuestra Majestad vispera y día del Patron señor Santiago con decencia, honor y brillo». *Información de don Mateo Pumacahua* (1785-1804), AGI, Lima,730,N.113, f.11v.

<sup>184</sup> Lucila Iglesias, « Vencidos e infieles. Dos aproximaciones a la representación del musulmán en el Virreinato del Perú. », *Eikón Imago*, 15, (2020), p. 183-208.

<sup>185</sup> Voir par exemple Anónimo, *Aparición de Santiago en el sitio de Cusco*, XVII. Situé dans l'église de Pujiura, Département de Cusco. Huile sur toile, Source : ARCHI - Archivo Digital de Arte Peruano.

<sup>186</sup> Voir par exemples les chefs d'accusations dans *Declaraciones por varios sujetos sobre los sacrilegios de los rebeldes en varias provincias* (1781-1782), ABNB,SGI,160, mais aussi *Causa seguida contra los caciques de Chongos por haber asesinado al corregidor* (1724-1729), AAL,Papeles importantes,LEG XVI,23; *Caciques del obispado de Cusco contra don Atanu Venero, don Josef Hurtado y otros por varios agravios* (1724), AGI,ESCRIBANIA,1058c,53-29.

condamnent comme non-chrétiennes les pratiques des autorités coloniales, civiles comme religieuses. Un autre « ennemi » de l'ordre, apparaît dans nos sources et mérite un développement à part : l'idolâtre.

### 2.5. *Idolâtres et sorciers*

À la fin du XVI<sup>e</sup> siècle dans la vice-royauté du Pérou, la « découverte » de la persistance de l'idolâtrie engendre des discussions sur les religions indigènes, mais aussi sur la nature et la propension des populations andines à la superstition<sup>187</sup>. Pour Kenneth Mills, les années 1580 à 1610 marquent un tournant radical dans la conception de l'évangélisation dans les Andes, car le territoire n'apparaît plus à l'Église ni à la monarchie comme « un terreau idéal [cad prédictible] pour l'expansion du christianisme »<sup>188</sup>. Cette nouvelle image des Andes s'accompagne de la volonté du clergé andin de faire appliquer les recommandations du Concile de Trente et d'établir une orthodoxie coloniale. Cela passe par la reprise en main des paroisses indigènes par le clergé séculier, par la publication d'outils standardisés pour l'évangélisation ainsi que par des actions de répression de l'idolâtrie plus ou moins violentes en fonction des évêchés. L'historiographie andine a mis en évidence l'extrême variabilité géographique et chronologique de la définition et des pratiques de luttes contre l'idolâtrie<sup>189</sup>. Cependant, la diffusion de nouveaux motifs dans les démarches juridiques et judiciaires des *caciques* et *principales* pour exprimer l'ordre chrétien et sa subversion à partir des années 1610-1620, traduit l'influence des discours accompagnant la diffusion de ces réformes dans tous les territoires couverts par notre étude.

Dès les débuts de la colonisation, les autorités royales et ecclésiastiques se préoccupent de la survie de rituels et croyances païens chez les convertis indigènes. Dans les Andes, le terme d'idolâtrie est rapidement adapté par le clergé pour désigner les religions andines<sup>190</sup>. Le premier archevêque de Lima, le dominicain Jerónimo de Loayza, fait rédiger entre 1545 et 1549 un premier document invitant à surveiller les pratiques idolâtres dans les paroisses. Il incite les curés à rechercher et détruire les idoles mais également à réfuter les croyances indigènes<sup>191</sup>. L'extirpation de l'idolâtrie à cette époque consiste essentiellement à trouver les *huacas* et les idoles et les détruire. Elle est par ailleurs dirigée essentiellement vers les populations non converties et était censée constituer un point de départ pour l'évangélisation. En effet, l'idolâtrie était attribuée à l'ignorance des populations andines et les instructions prévoyaient peu de mesures

---

<sup>187</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003.

<sup>188</sup> «ideal [ie. Predictable] soil for the growth of Christianity». Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997, p. 23.

<sup>189</sup> Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial.*, IFEA., Lima, 1971 ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997 ; Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996 ; Thierry Saignes, « Idolâtrie sans extirpateur: chamanisme et religion dans les Andes orientales. », *Cultures et Sociétés. Andes et Més-Amérique. Hommages à Pierre Duviols*, Aix en Provence, Raquel Thiercelon (ed.), 1991, p. 711-727 ; Jorge Hidalgo Lehuédé, *op. cit.*, 2011 ; Lincoln A. Draper, *op. cit.*, 2000.

<sup>190</sup> Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996 ; Sabine MacCormack, *op. cit.*, 1991.

<sup>191</sup> Pierre Duviols, *op. cit.*, 1971, p. 90-91.

répressives. Cette première approche de la lutte contre l'idolâtrie dans les Andes a laissé des traces dans certaines procédures juridiques et judiciaires menées par des élites indigènes. Elle influence leur définition des « barbares » mais explique aussi le poids qu'ils accordent à la démonstration de leurs services dans la construction des édifices religieux et dans le fait de surveiller l'assiduité à la messe et au catéchisme de leurs administrés. L'exemple du procès pour l'exploitation de la *huaca* de Yamayoguan située sur les terres du *cacique principal* de la vallée de Chimo, nommé don Antonio, reflète les discours liés à cette première approche de l'idolâtrie dans les Andes<sup>192</sup>. Par exemple, en 1551, devant les officiers de l'audience de Lima, tout en affirmant que le site de Yamayoguan était un cimetière toujours utilisé par sa population pour justifier ses droits de possession, le *cacique* don Antonio assure que l'enseignement délivré par le curé après sa conversion au christianisme lui aurait permis de ne plus l'utiliser comme une *huaca*.

*« C'était un enterrement et sépulture où anciennement mon grand-père et mon père faisaient enterrer et enterraient de l'or de l'argent des pierres précieuses des vêtements qu'ils possédaient et eux-mêmes y sont enterrés et puisque j'ai contracté depuis peu les choses de notre sainte foi catholique je vis avec la crainte et la peur du fait qu'anciennement moi-même et les autres naturels de cette terre nous avions l'habitude d'adorer le diable dans certaine huaca de ce fait nous obtînmes un accord pour déterrer ce qui se trouvait et était dans ledit enterrement de huaca puisque cela appartenait à mon grand-père et mon père. »<sup>193</sup>.*

Sa déclaration reprend l'idée de l'ignorance et de l'erreur préchrétiennes est résolue par la conversion et l'assiduité au catéchisme. Mais la défense de don Antonio reflète aussi le décalage important entre la diffusion des discours sur l'extirpation et la réalité de leurs effets sur les pratiques religieuses des populations andines. Dans un premier temps, il avait affirmé continuer à réaliser des offrandes sur le site de Yamoyaguan pour justifier ses droits de possession. Le revirement de la défense de don Antonio est donc certainement à mettre sur le compte des conseils délivrés par un tiers plutôt que sur une réelle prise de conscience du statut problématique des rituels pratiqués sur le site<sup>194</sup>. Il est difficile en se basant sur les seules déclarations du *cacique* de déterminer si les usages de la *huaca* avaient réellement changés après la conversion des *indios*.

---

<sup>192</sup> *Alonso Zarco contra Francisco de Escobar y otros* (1557-1563), AGI,JUSTICIA,404,N.1.

<sup>193</sup> «Era un entierro e sepultura a donde antiguamente el dicho mi abuelo y mi padre tenían enterrado y enterraban oro y plata y joyas y ropa que poseían y de los mismo están enterrados allí y ansi es que como yo he contraído de pocos tiempo las cosas de nuestra santa fe católica y he ido con temor y miedo de que antiguamente yo e los demás naturales deste reino solíamos tener al diablo en alguna guaca por enterramiento sacábamos acorde de sacar lo que tuviese y estaba dentro del dicho entierro de guaca pues ello era de mi abuelo y padre» *Alonso Zarco contra Francisco de Escobar y otros* (1557-1563), AGI,JUSTICIA,404,N.1. f.262v.

<sup>194</sup> *Alonso Zarco contra Francisco de Escobar y otros* (1557-1563), AGI,JUSTICIA,404,N.1. Cette attitude s'inscrit d'ailleurs en droite lignée de la politique de tolérance vis à vis des rites préhispaniques pratiqués par certains ordres mendiants, notamment par les franciscains dont dépend don Antonio.

Mais don Antonio ne voyait aucun problème à se rendre sur le site tout en étant chrétien, pas plus que son curé au courant de ses pratiques et témoignant en sa faveur dans le procès<sup>195</sup>. Le procès illustre également les compétitions entre colons espagnols pour obtenir l'exploitation des trésors des *huacas* et le fait que la lutte contre l'idolâtrie à cette période ait souvent été le prétexte au pillage. La découverte des *huacas* donnait le droit à un pourcentage sur la valeur du trésor qui en étaient extrait.

A partir des années 1560, l'idolâtrie apparaît davantage au clergé andin comme un fléau interne à la chrétienté andine qu'il faut extirper pour espérer évangéliser les indigènes<sup>196</sup>. Plusieurs textes remettent ouvertement en cause les premières méthodes d'évangélisation considérées au mieux comme inefficaces, au pire comme indirectement responsables de la survivance des rites et croyances préhispaniques<sup>197</sup>. La figure de l'idolâtre, dissimulant ses pratiques derrière une réputation de bon chrétien se développe dans la littérature coloniale<sup>198</sup>. De plus, les pratiques envisagées comme idolâtres ou, comme favorisant sa persistance, se diversifient et ne concernent plus les seuls cultes des morts ou des *huacas*. Dans l'œuvre de Juan Polo de Ondegardo, les rites et usages religieux « incas » ne sont pas seulement décrits dans leurs aspects religieux mais aussi sociaux et économiques, notamment le système des *ceques* et du rôle des momies et des ancêtres (*malquis*) dans la vie des groupes indigènes<sup>199</sup>. Pour Ondegardo, l'idolâtrie n'est pas seulement un obstacle à l'évangélisation, elle interdit aussi la constitution d'un nouvel ordre économique et social colonial. Il convient donc non seulement de détruire les *huacas* et les idoles mais aussi de se débarrasser des structures économiques et sociales associées au clergé préhispaniques comme les champs et troupeaux dédiés aux cultes des *malquis* ou des *huacas* ou encore les différents travaux collectifs associés à leur entretien. Les idées sur l'idolâtrie développées par Ondegardo ont un écho auprès des autorités civiles, mais également ecclésiastiques<sup>200</sup>. Ondegardo popularise notamment un « biais inca » dans la catégorisation des coutumes indigènes<sup>201</sup>. Mais il renforce aussi l'idée que les seigneurs andins, par leurs fonctions dans l'organisation de la vie rituelle préhispanique, connaissaient nécessairement les sites et objets de dévotions ainsi que les praticiens de l'idolâtrie. Les *caciques* deviennent donc à la fois des alliés du clerc (selon une tradition de visite déjà bien établie) et de potentiels dissimulateurs.

---

<sup>195</sup> *Alonso Zarco contra Francisco de Escobar y otros* (1557-1563), AGI,JUSTICIA,404,N.1, f. 283r - 286v-289v.

<sup>196</sup> Voir par exemples les conclusions du deuxième concile de Lima en 1567 ou Polo (de) Ondegardo, *op. cit.*, 1916.

<sup>197</sup> Pierre Duviols, *op. cit.*, 1971 ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003 ; Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996.

<sup>198</sup> Polo (de) Ondegardo, *op. cit.*, 1916 ; Francisco de Toledo, *op. cit.*, 1989.

<sup>199</sup> Polo (de) Ondegardo, *op. cit.*, 1916.

<sup>200</sup> On retrouve leurs traces à la fois dans la politique du Vice-roi Francisco de Toledo et dans les conclusions du second concile de Lima en 1567. Pierre Duviols, *op. cit.*, 1971.

<sup>201</sup> Sabine MacCormack, *op. cit.*, 1991.

Cette ambiguïté autour de la figure des *caciques* se retrouve dans les visites d'extirpations du début du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>202</sup>. Les seigneurs andins sont généralement suspects quand leur coopération n'est pas jugée suffisante et ils sont régulièrement eux-mêmes victimes des procédures d'extirpation. Par exemple, lors de la confession du *cacique* de Pachas don Leandro Poma Chagua accusé d'idolâtrie, le juge lui demande :

« *puisqu'il confesse être si zélé au service de dieu [...] pourquoi alors qu'il était notoire et qu'il savait lui-même que dans le village de Sillapata ils étaient nombreux à user de leurs anciens rites et cérémonies superstitieuses [...] il n'a rien fait pour y remédier ni n'en a averti la justice ecclésiastique* »<sup>203</sup>.

Bien que se défendant d'être bon chrétien et apportant des preuves de sa maîtrise du catéchisme, le *cacique* n'a pas rempli son rôle en dénonçant les pratiques idolâtres, ce qui le rend suspect<sup>204</sup>.

L'œuvre de Juan Polo de Ondegardo a d'autant plus d'impact que quelques années avant sa publication en 1571, entre 1564 et le début des années 1570, un mouvement millénariste « idolâtre » désigné sous l'appellation de Taqui Oncoy avait agité la région de Huamanga avant de toucher sporadiquement celles de Lima, Cuzco, Arequipa, Chuquisaca et La Paz.<sup>205</sup> La réaction organisée par le clerc Cristóbal de Albornoz intègre une grande partie des nouvelles conceptions sur l'idolâtrie en organisant notamment la destruction des lieux de culte mais aussi des troupeaux sacrés et la collecte systématique de tous les objets précieux associés aux cultes de *huacas* et *malquis*<sup>206</sup>. C'est dans ce contexte que se tient le deuxième concile de Lima en 1567, qui fait de la lutte contre l'idolâtrie parmi les chrétiens convertis un sujet central de la politique d'évangélisation dans les Andes<sup>207</sup>. Il engage les clercs à prêter attention aux rites lors des fêtes, notamment lors de la Fête-Dieu, mais aussi à garder un œil sur une multitude de pratiques

---

<sup>202</sup> Pierre Duviols, *op. cit.*, 1971, p. 231 ; Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996, p. 205; Antonio Acosta, « El pleito de los indios de San Damián contra Francisco de Avila, 1607. », *Historiografía y Bibliografía americanistas*, 23 (1979), p. 3-33.; Luís MILLONES, *op. cit.*, 1990; José María Arguedas et Pierre (trad. ). Duviols, *Dioses y hombres de Huarochirí.*, Siglo Veintiuno., México, 1975, p. 151-168.

<sup>203</sup>«pues si confiesa ser tan celoso del servicio de dios [...] como habiendo sido notorio y sido sabidor que en el pueblo de Sillapata hay muchos que usan de sus antiguos ritos y ceremonias supersticiosas [...]no lo ha remediado ni dado querida a la justicia eclesiástica”. *Causa criminal contra el maestro de campo don Leandro Poma Chagua* (1666), AAL,hechicerias,LEGV,13.

<sup>204</sup>*Causa criminal contra el maestro de campo don Leandro Poma Chagua* (1666), AAL,hechicerias,LEGV,13. C'est également l'un des éléments accablant don Rodrigo Flores Cajamalqui, *cacique principal* d'Ocros, lors de son procès pour idolâtrie. *Causa criminal seguida por denuncia de don Cristóbal Yacopoma* (1641-1645), AAL,Capitulos,LEGXI,1.

<sup>205</sup>Sur le Taqui Oncoy ou Taki Uncoy voir : Pierre Duviols, *op. cit.*, 1971 ; Luís Millones, *El retorno de las huacas: Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI.*, 1990.

<sup>206</sup>Ses activités d'extirpation lui permirent d'identifier de « nouvelles » formes d'idolâtrie et de préciser la liste des pratiques à surveiller. Voir notamment sa collaboration avec Cristóbal de Molina pour réaliser la somme : *Fábulas y mitos de los Incas*. Henrike Urbano et Pierre Duviols (ed.), Historia 16, Madrid, 1989.

<sup>207</sup>L'importance que prend alors la lutte contre l'idolâtrie pour le clergé andin a été démontrée par Pierre Duviols qui s'appuie notamment sur les constitutions du deuxième concile de Lima que se tint en 1567. Pierre Duviols, *op. cit.*, 1971, p. 66-68.

désignées comme « païennes » et « superstitieuses » : les rites liés au choix des noms des enfants, ceux accompagnant des échanges de marchandises, la coupe des cheveux, la déformation des crânes, les oreilles percées ou encore, les différentes formes du deuil<sup>208</sup>. De fait, de nombreuses pratiques sociales et culturelles des populations andines pouvaient être susceptibles de refléter une forme d'idolâtrie alors qu'elles avaient été tolérées et reconnues comme des coutumes.

Les conclusions du deuxième concile de Lima ouvrent une période de discussions intenses sur la nature du christianisme des populations andines, tant au sein du clergé que des autorités civiles. Le vice-roi Francisco de Toledo considère que l'idolâtrie n'est pas seulement une question de croyances et de rites, mais constitue aussi un véritable « refuge culturel », c'est à dire qu'elle se cache derrière toutes continuités de pratiques culturelles, sociales et économiques associées à un passé inca. Le vice-roi fait donc de l'extirpation une affaire tout autant civile que religieuse. Sa visite générale associe des officiers royaux à des clercs et interroge les populations andines tant sur les pratiques administratives de l'empire inca que sur leurs rites et croyances religieuses. Les écrits sur les coutumes indigènes produits à partir de ces enquêtes, comme le *Parecer de Yucay* ou les travaux sur les rites andins de Sarmiento de Gamboa<sup>209</sup>, reprennent le biais inca présent dans la description des religions andines par Pedro Cieza de León ou Polo de Ondegardo<sup>210</sup>. Les informations récoltées lors de la visite influencent les constitutions du troisième concile de Lima en 1571, dans lesquelles figurent les recommandations les plus complètes quant à la lutte contre l'idolâtrie<sup>211</sup>.

La plupart des démarches en justice des *caciques* et *principales* de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle utilisent des éléments propres à la rhétorique du deuxième concile de Lima et aux discours produits dans le cadre des réformes de Francisco de Toledo. C'est le cas de l'idée de la rupture entre coutumes de l'ancien temps des Gentils ou des incas, après la conversion que nous avons précédemment évoquée. Mais c'est également à cette période que l'on voit fleurir l'argument de la défense de l'ordre chrétien et du potentiel subversif des anciennes coutumes indigènes. Si les *caciques* et *principales* ne parlent encore que très rarement d'idolâtrie<sup>212</sup>, ils n'hésitent pas à présenter certaines coutumes anciennes comme « mauvaises » (*malas costumbre*). Ainsi, don Fernando Ayavire Cuyasara, dans une *informaciones* réalisée entre 1583 et 1594 met sur le même plan la lutte contre les rituels préhispaniques et consommation d'alcool lorsqu'il explique avoir fait en sorte que les indigènes « laissent leurs cérémonies et coutumes anciennes et beuveries et

---

<sup>208</sup>Pierre Duviols, *op. cit.*, 1971.

<sup>209</sup>Pedro Sarmiento de Gamboa, *op. cit.*, 2007.

<sup>210</sup>Voir notamment le travail de Sabine MacCormack sur ces questions. Sabine MacCormack, *op. cit.*, 1991.

<sup>211</sup>Pierre Duviols, *op. cit.*, 1971 ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003 ; Peter Gose, *op. cit.*, 2008.

<sup>212</sup>Certains *caciques ladinos* parlaient déjà de lutte contre l'idolâtrie dans les années 1570. Mais il s'agit d'exceptions. Voir par exemple : *Informaciones don Sebastián Ninalíngon* (1573 et 1581), AGI,LIMA,128 ; *Informaciones de oficio y partes de don Juan Ayavire et don Fernando Ayavire Cuyasara* (1598-1599), AGI,CHARCAS,45.



mauvais vices »<sup>213</sup>. On retrouve ici la condamnation des coutumes religieuses mais aussi de certaines pratiques sociales andines (comme les banquets ou la consommation de *chicha*) propre aux discours des autorités vice-royales et ecclésiastiques de la fin du XVIe siècle. Les procédures des *caciques* et *principales* reprennent également l'idée d'une idolâtrie dissimulée et secrète, interne aux villages. Par exemple, en 1592 le *principal* Lope de Mendoza accuse le *cacique* don Diego Soto de conserver des coutumes anciennes (*costumbres antiguas*) et incas (*costumbres incas*) qu'il dissimulait en refusant de se soumettre au plan de réduction des populations de son *cacicazgo* et en ne se rendant pas au catéchisme<sup>214</sup>. Ce type d'emprunts aux dispositions du deuxième concile de Lima et aux discours développés autour des réformes religieuses et vice-royales des années 1560-1570 marquent durablement les documents de notre corpus. Ils constituent le principal foyer de « braconnage » des élites indigènes andines jusque dans la première moitié du XVIIIe siècle, que ce soit dans les documents provenant des archives péruviennes comme ceux des archives boliviennes.

Les visites d'extirpation du début du XVIIe siècle participent pour beaucoup à la diffusion des idées sur la nature des rites et des coutumes des populations andines. Lincoln Draper avance qu'elles fonctionnent comme des outils de la « colonisation des imaginaires » des populations andines<sup>215</sup>. Ses conclusions se vérifient dans notre corpus puisque, les déclarations des *caciques* et *principales* habitant des régions ayant connues de véritables campagnes de visites d'extirpation comme Lima ou Cajatambo, reprennent beaucoup plus vite et plus régulièrement le vocabulaire et les arguments des autorités ecclésiastiques sur l'idolâtrie dans les Andes. En revanche, dans les territoires moins touchés par les campagnes d'extirpation, comme la majorité de ceux placés sous la juridiction de l'archevêché de la Plata, le vocabulaire de l'idolâtrie apparaît plus rarement. Dans l'archevêché de la Plata, la lutte contre l'idolâtrie était essentiellement laissée à l'initiative des prêtres et les procédures étaient donc plus diffuses et plus rares que dans certains territoires de l'archevêché de Lima, où les visites d'extirpation étaient de véritables tremplins dans la carrière cléricale<sup>216</sup>.

Néanmoins, comme les outils pastoraux utilisés dans les deux archevêchés étaient globalement les mêmes, on retrouve dans les déclarations des élites andines de tous les territoires couverts par notre corpus des motifs identiques et directement issus des réflexions et des réformes

---

<sup>213</sup>«dejen sur ceremonias y costumbres antiguas y borracheras y malos vicios». *Información de oficio y partes de don Fernando Ayavire Cuysara* (1583-1594), AGI,CHARCAS,45. Publié dans Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006, p. 888-889.

<sup>214</sup> *Pleito entre Diego Soto y Lope de Mendoza sobre el cacicazgo de Tinguipaya* (1592), AGNA,Sala XIII, 18.6.4.

<sup>215</sup> Il reprend le concept développé par Serge Gruzinski. Lincoln A. Draper, *op. cit.*, 2000 ; Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire : sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIII siècles.*, 1993.

<sup>216</sup> Pierre Duviols, *op. cit.*, 1971 ; María Marsilli, *op. cit.*, 2002.

post-tridentines. Les différentes politiques d'évangélisation dans les archevêchés andins s'appuient en effet sur les outils publiés par le troisième concile de Lima entre 1583 et 1585, notamment un catéchisme trilingue qui contenait plusieurs passages sur les *hechiceros* s'évertuant à prouver le mensonge et la vanité de leurs pratiques<sup>217</sup>. Les recueils de sermons bilingues qui circulent dans la majorité des territoires, à travers les listes de questions posées, ont eux aussi joué un rôle essentiel dans les visites d'extirpation qui se mettent en place dans l'archevêché de Lima, notamment ceux publiés par Francisco d'Avila et de Hernando de Avendaño<sup>218</sup>. Enfin, les manuels de confessions participent à préciser les différents types de péchés auprès des populations andines et facilitent l'identification de certaines pratiques indigènes comme non-orthodoxes<sup>219</sup>. L'arrivée de ces différents outils dans les territoires de l'archevêché de La Plata est un peu plus tardive car il faut attendre le premier concile de la Plata en (1629) pour que les autorités ne donnent des instructions sur l'utilisation des outils pastoraux publiés par le troisième concile de Lima<sup>220</sup>.

L'institutionnalisation de procédures d'extirpation ainsi que la circulation des conceptions de l'idolâtrie à travers les outils d'évangélisation produits à la suite du troisième concile de Lima, contribuent à transformer les déclarations des *caciques* et *principales* sur l'ordre chrétien. Dans un premier temps, de nombreuses plaintes et quelques *informaciones de oficio*<sup>221</sup> de *caciques* et *principales* reprennent le motif de l'importance de la prédication dans la lutte contre les erreurs et superstitions des indigènes. Par exemple en 1630, le *gobernador* de Hanan Ica, don Francisco Anicama, porte plainte à Lima contre le curé Francisco Pacho de Herrera en l'accusant de ne pas assurer l'enseignement de l'évangile parce qu'il ne maîtrise pas la langue locale<sup>222</sup>. L'accusation reprend deux thèmes centraux des réformes engagées par le troisième concile de Lima : l'importance de la prédication et la maîtrise des langues indigènes. La plainte reste sans suite contrairement à un procès contemporain et très similaire. En 1630, don Domingo Luna y don Cristóbal Armico du village de Tusi portent eux aussi plainte contre leur curé, incapable d'assurer ses fonctions en raison de sa méconnaissance de la langue des populations de sa cure<sup>223</sup>. Le clerc

<sup>217</sup> Les travaux de Pierre Duviols ont permis de mettre en évidence le rôle fondamental joué par la *Doctrina Christiana* publiée en 1583, le *Tercero Catecismo, y exposición de la doctrina cristiana por sermones* de 1584 et le *Confesionario para curas de Indios* de 1585.

<sup>218</sup> Voir à ce sujet Pierre Duviols, *op. cit.*, 1971, p.82.

<sup>219</sup> *Tercero catecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones* [...] (1585). Version réimprimée de 1773, disponible sur : <https://archive.org/details/tercerocatecismo00cath> ; voir aussi Juan de. Pérez Bocanegra, *Ritual formulario*, 1631.

<sup>220</sup> *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los Indios*(158).

<sup>221</sup> Le *cacique* de Yotola et Quila don Francisco Aymozo est un des premiers à reprendre cette idée dans son *información de oficio y partes* de 1587-1593. Il explique avoir fait en sorte que ses administrés reçoivent "el necesario a [...] la predicación del santo evangelio catequizándoles e quitándoles con buenos medios sus abusos y borracheras y costumbres del tiempo de su gentilidad". *Información de don Francisco Aymozo* (1587-1593), AGI,CHARCAS, 79, N.22.

<sup>222</sup> *Capítulos seguidos por don Fernando Anicama contra el bachiller Francisco Pacho de Herrera* (1630), AAL,Capitulos,LEGVI,5.

<sup>223</sup> *capítulos seguidos contra el bachiller Pedro del Campo* (1630-1633), AAL,Capitulos, LEGVI,6.

est déclaré inapte par les autorités de l'archevêché de Lima et est suspendu pour pouvoir se former. Le dossier conservé dans les archives se conclut par la procédure d'examen linguistique du prêtre et sa réintégration dans sa cure en 1633. Le manque de pédagogie et l'insuffisante prédication reste un thème récurrent dans les procès opposant les élites andines à des clercs au XVIIIe siècle<sup>224</sup>.

Ensuite les *caciques* et *principales* dénoncent de plus en plus souvent les pratiques ou mœurs qu'ils jugent incompatibles avec l'orthodoxie catholique. Il est cependant très rare qu'ils identifient spontanément une pratique comme idolâtre dans leurs témoignages, y compris dans le cadre des visites d'extirpation<sup>225</sup>. D'ailleurs le langage spécifique de l'idolatrie est rarement utilisé pour désigner les mêmes réalités que les autorités religieuses. Prenons l'exemple des profils d'individus désignés par le terme *hechiceros* dans les dénonciations à l'initiative de *caciques* ou *principales*. Dans les documents du XVIe siècle le terme d'*hechiceros* était utilisé pour désigner des idolâtres. Il était appliqué à toutes les personnes qui avaient participé à des rites autour des *huacas*, praticiens ou non. Seuls quelques individus utilisent le terme pour désigner exclusivement des spécialistes religieux. En 1581, don Sebastián Ninalíngon dit par exemple avoir participé à l'arrestation d'une dizaine d'« *hechiceros* » qui auraient pu « corrompre » les autres habitants par leurs pratiques<sup>226</sup>. Il semble donc qu'il s'agissait de ministres des cultes locaux, mais sans que l'on sache réellement qu'elles étaient leurs spécialités. Même dans l'*información* de don Fernando Ayra datant de 1637-1638, les pratiques des *hechiceros* sont très floues. Elles relèvent seulement de « ritos y ceremonias antiguas »<sup>227</sup>. Au début du XVIIe siècle, les *caciques* et *principales* commencent à associer l'*hechicero* à des pratiques spécifiques, mais certains distinguent encore l'*hechicero*, associé aux *curanderos*, et les *ministros de idolatría* associés aux rites et croyances autour des *huacas*, *paqarinas*\* ou *malquis*<sup>228</sup>. Dans les témoignages et propos recueillis dans les campagnes de la seconde moitié du XVIIe siècle, en revanche, l'*hechicero* désigne tous les types

---

<sup>224</sup> Voir l'exemple des habitants de Moho qui reprochèrent de nombreux abus à leur curé mais surtout l'absence d'explication de la doctrine chrétienne et le fait qu'il les obligeait à participer à des fêtes qu'ils ne comprenaient pas *Querrela de los indios del pueblo de Moho conta su cura* (1752), ABNB,EC1752,24.

<sup>225</sup> Seuls deux documents de notre corpus offrent des exemples de *caciques* et *principales* qui emploient directement le mot idolatrie: *Causa criminal seguida por denuncia de don Cristóbal Yacopoma contra don Rodrigo Flores Cajamalqui* (1641-1645), AAL,Capitulos,LEGXI,1 et *Micaela Molle contra Juana Coyossisso por hechicería* (1689), AES,AA,C3,LEG6,N.2649.

<sup>226</sup> *Información de don Sebastián Ninalíngon* (1581), AGI, LIMA, 128.

<sup>227</sup> *Probanza de don Fernando Ayra de Ariutu* (1637-1638), AGI,CHARCAS,56.

<sup>228</sup> C'est le cas du *cacique* de Chupas *manifestación que hicieron todos los indios de un pueblo de razón de ser idolatras* (1614-1616), AGI,LIMA,301. Ou encore les différents témoignages contre don Leandro Poma Chagua dans son procès d'idolatrie qui désignent les spécialistes religieux en charge des *huacas* comme des « sacerdotés » et non des « hechiceros ». *Causa criminal contra el maestro de campo don Leandro Poma Chagua gobernador de cinco repartimientos por fautor de hechiceros* (1666), AAL,hechicerias,LEGV,13.

de « professionnels » des religions andines, ce qui semble indiquer que le vocabulaire employé par les Espagnols ne s'est finalement imposé que très progressivement<sup>229</sup>.

Pareillement, le diable ou les démons apparaissent relativement rarement dans les documents de notre corpus, malgré l'importance que leur attribuaient les autorités espagnoles pour expliquer l'idolâtrie et condamner les religions andines<sup>230</sup>. De manière générale, les termes et le vocabulaire juridique définis par les autorités espagnole pour condamner les pratiques rituelles et croyances andines ne sont que rarement utilisés par les *caciques* et *principales*. Les termes les plus utilisés pour qualifier des pratiques jugées « non-chrétiennes » sont ceux de « superstition », « coutumes barbares » ou tout simplement « mauvaises mœurs » en reprenant la rhétorique de l'ordre chrétien. Aussi, il apparaît très clairement que pour les *caciques* et *principales* qui utilisent l'argument, le danger de l'idolâtrie est avant tout un danger lié à l'ordre public, comme celui lié à la continuité de mœurs « barbares », avant d'être un enjeu moral ou spirituel pour ses pratiquants. Derrière ces termes, les *caciques* et *principales* rangeaient une multitude de pratiques et croyances allant de l'adoration de *huacas* ou *malqui*, aux conversations avec des démons, à la pratique de rituels anciens mais aussi à l'ivresse ou au concubinage.

La frontière entre le crime d'idolâtrie et mœurs supposément « préhispaniques » relevant du délit, est donc souvent très floue dans les discours des populations andines. Cette superposition peut s'expliquer par l'influence de certains manuels de confession sur la compréhension de la transgression religieuse par les *caciques* et *principales*. Ces manuels listent comme des péchés dangereux pour l'âme aussi bien les pratiques idolâtres que des mœurs qui ne relèvent pas de l'idolâtrie mais restent des entorses aux normes chrétiennes. Cependant, la hiérarchie entre péchés mortels et péchés véniels n'est jamais claire. Ce manque de gradation claire dans les fautes se retrouvent dans les déclarations des élites indigènes. Même dans le cadre de témoignages lors de visites d'extirpation ou de procès d'idolâtrie, les mœurs constituant des péchés véniels sont présentées sur le même plan que les actes d'idolâtrie; comme autant de preuves du non-respect de l'ordre chrétien par le coupable. En 1617, le *cacique* d'Ullucmayo don Juan Caxa Atoc est accusé par plusieurs villageois d'avoir récidivé dans ses « *malas costumbres* », malgré une première visite d'extirpation. Lors de la première visite, don Juan avait été lavé de tout soupçon. Lors de la seconde enquête, les témoins mobilisés contre le *cacique* font surtout référence aux activités rituelles condamnées dans le cadre de la première visite d'extirpation, notamment l'organisation de sacrifices et de cérémonies en l'honneur des *mallquis*\*. Les seules accusations réellement nouvelles dans la seconde enquête, sont la consommation excessive d'alcool et l'organisation de

---

<sup>229</sup> Voir par exemple: *Causa criminal contra el maestro de campo don Leandro Poma Chagua* (1666). AAL,hechicarias,LEGV,13; *Micaela Molle contra Juana Coyosisso por hechicaria* (1684)AES, AA, C3, LEG6, N.2649; ou encore *Apelación de don Nicolas de Carvajal* (1729), AAL,hechicaria,LEGXII,3.

<sup>230</sup> Sabine MacCormack, *op. cit.*, 1991 ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997 ; Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996.

banquets et de beuveries dans la maison du *cacique*. Ces activités sont présentées comme des preuves que don Juan aurait « récidivé dans ses péchés » en « imitant les coutumes de ses ancêtres » et donc, comme des preuves suffisantes de son idolâtrie<sup>231</sup>. Le flou sémantique qui caractérise les discours de *caciques* ou *principales* sur l'idolâtrie et la transgression religieuse indique que la frontière entre crime d'idolâtrie et mœurs délictuelles n'était pas claire pour une grande partie des populations andines.

Semblablement, il faut attendre la fin du XVIIe siècle pour que l'idée de tromperie diabolique à l'origine de l'idolâtrie soit utilisée par les *caciques* et *principales*, en dehors du contexte très normé de la confession dans les procès pour idolâtrie. Par exemple, Martin Choque, *principal* habitant le village San Francisco de Crona, accusé d'inceste sur ses filles<sup>232</sup>, explique avoir été tenté par le démon pour minimiser sa part de responsabilité dans le crime. Ce type de défense est loin d'être spécifique aux Andes, mais le motif de la tentation démoniaque n'apparaît que tardivement dans les démarches de *caciques* et *principales* que nous avons trouvées. La tentation démoniaque ou l'intervention diabolique n'interviennent comme des arguments dans les déclarations des élites andines que très occasionnellement, malgré leur omniprésence dans les manuels de confession<sup>233</sup>. Ce phénomène interroge car il existe aussi dans les documents provenant des régions les plus touchées par les visites d'extirpation d'idolâtrie. Signale-t-il des exemples d'incompréhension entre populations indigènes et autorités cléricales et donc, des exemples *creative misunderstandings*<sup>234</sup>?

L'absence de distinction claire entre ce qui relevait du crime d'idolâtrie ou des simples délits dans les déclarations des élites andines n'est pas étonnant dans la mesure où les autorités coloniales, civiles comme religieuses, faisaient elles-mêmes le lien entre certaines pratiques sociales et économiques andines et la survivance de superstitions catégorisées comme « préhispaniques ». Nicholas Griffiths a ainsi expliqué que les méthodes de la lutte contre l'idolâtrie étaient incohérentes, notamment en raison de l'absence d'une compréhension claire des rituels et de la cosmologie des différents groupes andins<sup>235</sup>. Les déclarations des *caciques* et *principales* de notre corpus illustrent que même dans les procédures très cadrées de visites d'extirpation ou de procès d'idolâtrie, le flou juridique demeure. L'absence de consensus sur les formes réelles de l'idolâtrie renforce le caractère protéiforme des accusations. La plupart du temps, les procédures engagées contre de « mauvais chrétiens », quel que soit leur crime, relèvent

---

<sup>231</sup> “reincindió en sus pecados [...] imitando las costumbres de sus antepasados”, *Causa criminal de Hechicero seguida contra don Juan Caxa Atoc* (1617), AAL, hechiceria, LEG1,5, f. 1v.

<sup>232</sup> *Inceste de Martin Choque* (1777), AES, AA47, C11, LEG23, N.6034.

<sup>233</sup> Juan de. Pérez Bocanegra, *op. cit.*, 1631.

<sup>234</sup> Brian P. Owensby et Richard J. (eds. ). Ross, *Justice in a New world. Negotiating legal intelligibility in British, Iberian and Indigenous America [Format Kindle-ebook]*, New York University Press., New York, 2018a.

<sup>235</sup> Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996. Griffiths cross and serpent

davantage de conflits de pouvoir que d'entreprises réellement motivées par la lutte contre l'hétérodoxie<sup>236</sup>. Nous rejoignons ici les conclusions de María Marsilli lorsqu'elle affirme que les dénonciations d'idolâtrie fonctionnaient sur le même modèle que les plaintes contre les prêtres de paroisse. Ces procès cachaient avant tout des enjeux socio-politiques liés à la répartition des fonctions de gouvernement et au rôle des élites indigènes. Les accusés étaient surtout coupables de s'opposer à l'autorité d'un curé ou à l'un de ses assistants.

La variété des politiques des différents évêchés de la vice-royauté du Pérou relatives aux coutumes indigènes influence aussi les arguments sélectionnés par les *caciques* et *principales* pour caractériser le « mauvais chrétien ». Prenons par exemple le cas de la dénonciation de l'ivresse dans les démarches juridiques et judiciaires des élites indigènes. L'ivresse a très tôt été un sujet de préoccupation pour les autorités religieuses et civiles qui ont relevé les usages rituels de l'alcool et autres psychotropes par les populations andines<sup>237</sup>. L'ivresse comme vecteur d'idolâtrie est un thème particulièrement développé dans la littérature jésuite, notamment chez José de Acosta ou Joseph de Arriaga<sup>238</sup>. Les jésuites accordent une importance particulière à la lutte contre l'ébriété qu'ils considèrent comme l'un des principaux vices des populations andines et comme une de leurs « inclinations naturelles ». L'ébriété, en plus de ses connotations rituelles, était également considérée comme destructrice pour le corps et l'ordre moral et donc comme favorisant la perpétuation de l'idolâtrie et des superstitions parmi les indigènes<sup>239</sup>. Par conséquent, si le motif de l'ivresse est récurrent dans les démarches des *caciques* et *principales* c'est parce qu'il s'agit de l'une des caractéristiques les plus souvent attribuée aux populations andines et d'un stéréotype très ancré dans la société coloniale<sup>240</sup>. Par exemple, une « *mestiza* » nommée doña Jacinta Rufina, résidente de Lima, rétorque à la confrérie de la Purísima Concepción de Cochas qui l'accuse d'avoir volé un buste de la vierge, qu'elle avait confié l'objet à la fabrique de l'église du village mais qu'elle refuse qu'il serve à une confrérie indienne, craignant qu'il ne soit utilisé lors de rituels associés à une consommation excessive d'alcool<sup>241</sup>. Un *cacique* ou *principal* qui voulait prouver sa bonne christianisation se devait donc de prouver sa sobriété. Aussi, dès la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, les *caciques* et *principales* évoquent régulièrement leur lutte

---

<sup>236</sup> Voir les travaux de John Charles, *op. cit.*, 2010a ; Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996 ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997. MARSILLI

<sup>237</sup> Carmen Salazar Soler, « Embriaguez y visiones en los Andes. Los jesuitas y las “borracheras” indias en el Perú. XVIe-XVIIe. », *Borrachera y Memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes.*, Lima, Saignes Thierry (comp.), 1993.

<sup>238</sup> Pablo Josef de Arriaga, *Extirpación de las idolatrías del Peru* (1622); José (de) Acosta, *De procuranda indorum salute.*, 1588 ; Carmen Salazar Soler, *op. cit.*, 1993 ; Pierre Duviols, *op. cit.*, 1971.

<sup>239</sup> Voir notamment la description de l'ivresse dans le *De procuranda indorum salute* de José de Acosta. Pour une analyse voir les travaux de Jérôme Thomas, « L'évangélisation des indiens selon le jésuite Acosta dans le *De procuranda Indorum Salute* (1588) », *Cahiers d'études du religieux*, 10, (2012), p. En ligne.

<sup>240</sup> Thierry Saignes, « De la borrachera al retrato: los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas). », *Revista Andina*, 5 (1987), p. 139-170.

<sup>241</sup> *Autos seguidos por Francisco Ñaupari prioste de la cofradía de la Purísima concepción* (1670), AAL, Cofradías, LEG XLI, 32

contre les « *borracheras* ». « Borracho » devient d'ailleurs une insulte répandue, renvoyant à l'absence d'éducation et au non-respect des règles de la vie chrétienne<sup>242</sup>. Toutefois, l'argument sature les plaintes formulées par des nobles indigènes dans les territoires dépendant de l'archevêché de La Plata, alors qu'il est souvent secondaire et moins systématique dans les documents provenant des juridictions dépendant de l'archevêché de Lima<sup>243</sup>. Cette différence ne dépend pas tellement de la réalité des pratiques andines car on trouve des traces de consommation rituelle de *chicha* ou de psychotropes chez différents groupes répartis dans l'ensemble de la vice-royauté<sup>244</sup>. Elle reflète en réalité plutôt une accommodation des discours aux préoccupations du clergé de l'archevêché de la Plata.

Josef Barnadas explique que la lutte contre la consommation d'alcool ritualisée est une préoccupation essentielle des autorités de La Plata à tel point que des recommandations spécifiques perdurent jusque dans les actes du troisième concile de la Plata au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>245</sup>. Cette préoccupation pour la boisson se reflète dans les discours des élites indigènes de la région. La consommation d'alcool, notamment lors de réunions « secrètes », ainsi que les actes violents qu'elle entraîne sont présentés dans leurs démarches comme de véritables dangers pour l'ordre public et chrétien. Au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, l'ivresse devient la caractéristique par excellence du mauvais chrétien et l'argument est alors très utilisé dans les procès de succession<sup>246</sup>. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'argument du *reparto* d'alcool est couramment utilisé pour discréditer un rival dans ce même territoire. Bartolomé Coro *principal* de l'*ayllu* Solcaticana du village de San Juan de Acacio, accuse par exemple don Francisco Martinis, prêtre par intérim de sa paroisse, de vendre aux indigènes de la *chicha* mais aussi de la coca; deux produits qui ont une connotation rituelle très forte chez les populations aymaras<sup>247</sup>. Si les *caciques* et *principales* de tous les territoires couverts par notre corpus s'approprient cet argument et le discours sur la consommation d'alcool, l'argument est presque incontournable dans les territoires de l'archevêché de La Plata.

---

<sup>242</sup> Par exemple en 1743, Juan Gutierrez cacique principal de Coata, se plaint du traitement humiliant que lui inflige le curé sans considération de son rang et précise qu'il l'a traité à plusieurs reprises de « perro borracho » ou de « borracho ». *Los indios de la doctrina de Capachica pidiendo la restitución de su cura* (1741-1743), ABNB,EC1743,36. Le terme est également utilisé comme une insulte par les élites andines elles-mêmes. Par exemple don Juan Rodriguez Pilco accuse le sacristain Augustin Capcha d'être un « borracho » pour jeter le discrédit sur ses accusations. *Causa criminal contra don Juan Rodriguez Pilco* (1661-1665). AAL,hechicerias,LEG II-A, 12

<sup>243</sup> Thierry Saignes, *op. cit.*, 1987 ; Thierry (compil. ). Saignes, *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes.*, HISBOL et IFEA., La Paz et Lima, 1993 ; Jorge Hidalgo Lehuedé, *op. cit.*, 2011 ; Carmen SALAZAR SOLER, *Anthropologie des mineurs des Andes. Dans les entrailles de la terre*, Paris, L'Harmattan, 2002 ; Carmen Salazar Soler, *op. cit.*, 1993.

<sup>244</sup> José Luís Martínez Cereceda, *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor.*, PUCP., Lima, 1995 ; Luís Millones, « « Religion and Power in the Andes: Idolatrous Curacas of the Central Sierra » », *Ethnohistory*, 3, 26 (1979), p. 243-263.

<sup>245</sup> Josef M. Barnadas, *op. cit.*, 2004.

<sup>246</sup> Voir par exemple : *Los indios de Caquiri contra su gobernador Francisco Sirpa* (1709-1719). ABNB,EC1719,23.

<sup>247</sup> Tristan Platt, Thérèse Bouysson-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006, p. 167.

Les discours produits par les autorités espagnoles sur les réunions publiques, les banquets ou encore contre les *taquis* et certaines pratiques musicales indigènes influencent également les démarches impliquant la noblesse andine<sup>248</sup>. Les réunions « secrètes » sont un thème particulièrement récurrent des dénonciations visant les *caciques*. Le curé de Pachas accuse par exemple le *cacique* don Leandro Poma Chagua d'idolâtrie notamment car certains villageois l'avaient averti qu'il organisait des réunions secrètes chez lui avant la messe du dimanche et dans une « grotte » (cueva) à l'extérieur du village<sup>249</sup>. Si différents témoins affirment avec le curé avoir retrouvé un autel et différentes idoles dans la cave<sup>250</sup>, aucun n'explique en quoi les réunions organisées par le *cacique* étaient rituelles ni même idolâtres. Au cours du procès, on comprend que le curé reproche réellement au *cacique* son autorité sur les indigènes qui menace directement la sienne. Le rôle de ces réunions décrites comme « secrètes » et instiguées par les *caciques* est souvent exagéré dans les dénonciations mais elles s'appuient sur une réalité des relations sociales entre seigneurs andins et tributaires administrés. Dans le cadre des liens de réciprocité qui engageaient les seigneurs vis-à-vis des membres des *ayllus* ou *parcialidades* qu'ils administraient, les *curacas* étaient chargés d'organiser des banquets souvent associés à des célébrations religieuses afin de redistribuer une partie des denrées et richesses produites par le travail collectif<sup>251</sup>. Les banquets organisés par les seigneurs andins subsistent après la conquête car il s'agissait d'une coutume essentielle au fonctionnement social de groupes indigènes et à la légitimation du pouvoir de leurs élites héréditaires<sup>252</sup>. Leur lien avec les rituels religieux et collectifs des *ayllus* ainsi que leur association à une consommation excessive d'alcool en font des pratiques particulièrement suspectes pour les autorités coloniales. Non seulement elles peuvent signaler la perpétuation de cérémonies « préhispaniques » mais surtout, elles renforcent le rôle social et politique des *caciques* dans les groupes andins. La dimension rituelle attribuée à ces réunions explique alors pourquoi les curés sont à leur tour accusés d'en organiser. En 1628, le *cacique* Martín Aruqui se plaint par exemple du curé de Collana et Cochabamba en expliquant qu'il organise des beuveries dans sa maison et pervertit les indigènes<sup>253</sup>. Il est souvent très difficile de déterminer dans quelle mesure les curés tenaient réellement de telles réunions, mais il est très clair que dans l'esprit des *caciques* et *principales* formulent les plaintes comme dans celui des populations andines qui témoignent, les banquets et la consommation d'alcool « secrète » sont

<sup>248</sup> Pierre Duviols, *op. cit.*, 1971 ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003. o

<sup>249</sup> *Causa criminal contra el maestro de campo don Leandro Poma Chagua* (1666), AAL, hechicerias, LEGV, 13.

<sup>250</sup> Le curé dit y avoir notamment découvert une « piedra de rayo », un objet associé au culte de Illtapa. *Causa criminal contra el maestro de campo don Leandro Poma Chagua* (1666), AAL, hechicerias, LEGV, 13.

<sup>251</sup> José Luís Martínez Cereceda, *op. cit.*, 1995 ; Susan E. Ramírez, *op. cit.*, 2005 ; Luís Millones, *op. cit.*, 1979.

<sup>252</sup> José Luís Martínez Cereceda, *op. cit.*, 1995 ; Susan E. Ramírez, *op. cit.*, 2005.

<sup>253</sup> *Indios de Collana y Cochabamba contra el cura Vargas* (1626), ABNB, EC1626, 16.



des exemples de mœurs délictuelles essentiellement associées à des figures d'autorité morale et religieuse.

Puisque les définitions juridiques de l'idolâtrie ne permettaient pas une classification précise des pratiques sociales et culturelles andines comme chrétiennes ou non chrétiennes, les autorités religieuses devaient souvent se reposer sur la médiation des *ladinos* qui jouissaient d'un pouvoir considérable dans la définition de ce qui était chrétien ou non<sup>254</sup>. Cela implique que la liste des pratiques « idolâtres » n'est jamais fixe. Certains « rites » comme la divination, les offrandes ou encore les rites de « confession », apparaissent pour tous comme de l'idolâtrie puisqu'il s'agit de pratiques clairement identifiées et catégorisées comme tel par le clergé andin. Cependant, comme les pratiques des populations andines n'étaient pas toutes les mêmes, les gestes et intentions réelles associées à ces catégories très larges varient d'une dénonciation à l'autre<sup>255</sup>. Cela explique la condamnation régulière de pratiques pourtant acceptées et connues des clercs. Par exemple, dans le compte-rendu des réformes faites par l'archevêque de Lima Antonio de Soloaga entre 1714 et 1716<sup>256</sup>, il déclare avoir constaté que dans de nombreuses paroisses, les indigènes avaient l'habitude de se réunir dans l'église la nuit du Jeudi Saint avec l'aval des curés pour organiser un banquet. La pratique lui semble problématique et il la fait interdire, alors qu'elle ne semblait pas du tout gêner les prêtres de paroisses ni d'ailleurs les archevêques précédents. Il fait également interdire certains « bals » et « musiques » dont les usages ne lui semblaient pas justifiés ni encadrés. Il apparaît donc que la condamnation des pratiques religieuses indigènes était extrêmement contextuelle et nécessairement évolutive.

Au-delà de la difficulté à identifier et catégoriser les rituels liés aux croyances andines, les visiteurs devaient également composer avec une extrême diversité de déclinaisons régionales<sup>257</sup>. La manifestation collective du village de la Concepción de Chupas nous en donne un aperçu. Dans le cadre de leur visite d'idolâtrie ils dénoncent différentes danses, chants et offrandes qu'ils réalisaient à plusieurs *huacas* locales ou dans le cadre du nettoyage collectif des rivières et canaux d'irrigation. Ils évoquent également des rituels liés à des croyances spécifiques lorsqu'ils trouvaient dans les champs des épis de maïs bicolores ou lorsque qu'une femelle lama mettait bas des jumeaux<sup>258</sup>. La difficulté du clergé andin à catégoriser la diversité des pratiques culturelles et sociales andines dans les cases de l'idolâtrie, a bénéficié à certains *caciques* et *principales* soit

---

<sup>254</sup> John Charles, *op. cit.*, 2010a.

<sup>255</sup> Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997 ; Sabine MacCormack, *op. cit.*, 1991.

<sup>256</sup> *Reforma que ha hecho el arzobispo Antonio de Soloaga (1714-1716)*, AGI,LIMA,520.

<sup>257</sup> Felipe Guaman Poma de Ayala divisait déjà son chapitre sur les idoles en réutilisant les divisions territoriales de l'empire inca. Mais même cette division ne saurait rendre compte de la diversité des rites et des croyances. Felipe Guaman Poma de Ayala, *op. cit.*, 1615, p. 261[263]-286[288]. Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997 ; Sabine MacCormack, *op. cit.*, 1991.

<sup>258</sup> *Manifestación que hicieron todos los indios de un pueblo de razón de ser idolatras (1614-1616)*, AGI,LIMA,301.

pour se débarrasser d'autorités rivales, soit parce qu'ils surent en jouer pour conserver certaines pratiques rituelles<sup>259</sup>. D'autres en revanche en firent les frais.

Le *cacique principal* de Pachas, don Leandro Poma Chagua a par exemple une attitude très étrange lors de sa confession<sup>260</sup>. Les arguments de don Leandro paraissent contradictoires. Il affirme être bon chrétien, on sait par ailleurs qu'il était *ladino*, occupait un office militaire comme maître de camp et était proche du *corregidor*. Pourtant, il ne semble pas avoir pris la mesure de ce qu'on lui reproche et ne comprend pas les accusations d'idolâtrie. C'est particulièrement clair lorsqu'il « corrige » le vicaire sur le statut de l'individu auquel il a recours. Au lieu de nier avoir participé à une cérémonie dans la rivière proche du village avec le principal praticien accusé, il explique que ce n'est pas un *hechicero*, mais un *curandero*. Don Leandro ne comprend pas la classification du *curandero* comme *hechicero* et la rejette, car il estime que ses capacités de soignant sont réelles et qu'il ne s'agit ni de mensonge, ni d'illusion. D'autres *caciques* accusés d'idolâtrie s'identifient comme chrétiens sur le modèle de don Leandro. Dans certains cas il est clair que cette identification est stratégique. C'est très net dans la défense de don Juan Rodriguez Pilco accusé d'avoir participé à une parodie de messe. Dans un premier temps, il explique avoir tenté d'arrêter lui-même la cérémonie en frappant l'un des « ministres » de la messe qui n'est autre que le sacristain don Augustín Capcha qui a porté plainte contre lui. Sa défense ne fonctionne pas et il est condamné. Il fait appel, se fait assister d'un *protector de indios* et son discours se transforme. Il explique toujours avoir tenté de mettre fin à la cérémonie mais cette fois-ci avec l'aide des *alguaziles* du village, sans succès. Il ajoute ensuite qu'il avait prévenu le curé et lui avait demandé de punir don Augustín Capcha qui assistait le faux-prêtre lors de la cérémonie. Don Juan Rodriguez Pilco insiste non seulement sur sa dévotion personnelle, mais en plus, il accommode son récit pour qu'il soit plus adéquat aux lois encadrant la juridiction des *caciques* en affirmant ne pas avoir cherché à rendre justice lui-même. Dans d'autres cas, le discours du bon chrétien semble refléter une certaine sincérité des accusés et comme celui de don Leandro Poma Chagua, les reproches qui leur sont faits leur échappent. Nicholas Griffiths relevait aussi ce phénomène dans son étude des confessions et des défenses des *curanderos* accusés de sorcellerie. Souvent, ils reconnaissent les faits mais refusent la dimension magique ou superstitieuse attribuées à leurs pratiques. Il leur était en effet impossible de réduire leurs rituels et croyances à un simple mensonge frauduleux ou à une adoration du diable<sup>261</sup>. La plupart des accusés d'*hechicería* concevaient les relations qui les liaient à leurs divinités en termes de réciprocité. Ils n'estimaient pas avoir un pouvoir magique réel, mais plutôt servir de médiateurs.

---

<sup>259</sup> Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997 ; Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996.

<sup>260</sup> *Causa criminal contra el maestro de campo don Leandro Poma Chagua* (1666), AAL,hechicerias,LEGV,13.

<sup>261</sup> Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996.

Il leur était donc difficile de se reconnaître dans les catégories juridiques de l'idolatrie ou de l'*hechiceria*.

Conséquemment, en dehors des visites d'extirpation encadrées et guidées par des clercs, les populations andines dénoncent la plupart du temps toutes les pratiques rituelles qui se déroulent en l'absence de curés. Ces pratiques n'étaient pas toutes préhispaniques et pouvaient tout aussi bien être nées de l'introduction du christianisme dans les sociétés andines<sup>262</sup>. Hidalgo de Lehuédé explique que les autorités ecclésiastiques andines avaient une vision trop « statique » de l'idolatrie<sup>263</sup>. Ce qui est très juste dans cette remarque c'est qu'elle attire l'attention sur la conception de l'idolatrie comme nécessairement « préhispanique » dans sa formulation juridique. Puisque les débats sur l'idolatrie des populations andines sont extrêmement liés à la définition de leur « nature » en tant qu'indio, les autorités ecclésiastiques considéraient nécessairement l'idolâtrie comme procédant d'un manque d'enseignement ou d'encadrement religieux conduisant à des « survivances » s'expliquent par la propension naturelle des *indios* à la superstition. Or, si ces phénomènes de survivance existent, les pratiques religieuses andines sont également beaucoup plus complexes. Par exemple, la parodie de messe décrite par don Augustín Capcha est une cérémonie se tenant après les festivités du corpus Christi, une fois le curé parti<sup>264</sup>. Un homme déguisé en prêtre, portant un masque et une barbe, sortait de l'église et aspergeait la foule avec une mixture à base d'alcool en prononçant ce qui est présenté comme un simulacre de sermon. Après que la population amassée eut récité différentes prières, une villageoise déguisée feignit de donner naissance à un paquet en forme de nourrisson réalisé à partir de tissus colorés et de pomme de terre. Elle l'apporta au faux prêtre qui le « baptisa ». Le faux prêtre se mit alors devant l'un des autels éphémères dressé sur la place du village pour la fête du Corpus Christi et entreprit de reproduire le sacrement de l'eucharistie. Lors de la description du rituel don Augustín n'utilise jamais le terme de « idolatría » ni ceux de superstition ou de « hechicería »; il parle de sacrilège ou de « irrisión » (dérision, parodie). Cela peut facilement s'expliquer par la nature complexe du rituel, mêlant vraisemblablement christianisme et rituel de fertilité local.

Le concept de religion coloniale andine (*colonial andean religion*) développé par Kenneth Mills est le plus pertinent pour rendre compte de la diversité des attitudes et des déclarations des élites andines sur l'idolatrie et plus largement, les coutumes « préhispaniques »<sup>265</sup>. La variété des pratiques dénoncées est frappante et illustre l'impossibilité de tirer des frontières claires et fixes entre des coutumes préchrétiennes et celles développées sous l'influence du christianisme.

---

<sup>262</sup>Sabine MacCormack, *op. cit.*, 1991 ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997. MacCormack Mills

<sup>263</sup> Jorge Hidalgo Lehuédé, *op. cit.*, 2011.

<sup>264</sup> *Causa criminal contra don Juan Rodriguez Pilco* (1661-1665), AAL, hechicerias, LEG II-A, 12.

<sup>265</sup> "Colonial Andeans resisted Christianity at the same time as they reacted to its presence and included aspects [...] into their reinterpreted ways of seeing and managing the world." Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997., p.3.

### 3. Le devoir d'exemplarité des *caciques* et *principales*

Dans leurs déclarations face aux institutions coloniales, les *caciques* et *principales* se présentent comme les garants de l'ordre chrétien auprès des indigènes. L'idée que la noblesse indigène se fait de son propre rôle dans le maintien de l'ordre chrétien s'appuie sur d'abord l'appropriation des conceptions néothomistes du bon gouvernement ancrées dans la culture politique et juridique de la monarchie hispanique<sup>266</sup>. Elle repose également sur l'imitation de la culture nobiliaire chrétienne et notamment, dans l'idéal du seigneur chrétien<sup>267</sup> qui joue un rôle déterminant dans la manière dont les *caciques* et *principales* définissent leur obligations pour assister le souverain dans son devoir d'évangélisation.

#### 3.1. Exemplarité et ordre chrétien

Durant les premières années de la colonisation deux modèles de gouvernement indirect s'affrontent. Une partie des acteurs religieux défendait l'idée que l'évangélisation doit se faire dans des villages fermés aux Espagnols, afin qu'ils ne puissent pas donner de mauvais exemples aux nouveaux convertis. Cette proposition est notamment défendue par les Dominicains et les franciscains, reprenant les idées de Bartholomé de Las Casas, et repose sur une vive critique du christianisme en Europe<sup>268</sup>. Les territoires américains apparaissaient comme un terrain vierge, offrant l'opportunité de créer une nouvelle chrétienté plus vertueuse<sup>269</sup>. Dans ce modèle, la seule présence espagnole souhaitable auprès des indigènes est le prêtre chargé de les évangéliser. Pour administrer les autres aspects de la vie quotidienne, ce dernier doit s'appuyer sur l'aide d'élites seigneuriales et héréditaires indigènes converties et éduquées<sup>270</sup>. Face à eux, d'autres acteurs coloniaux, notamment ceux des institutions royales et les jésuites récemment installés, estiment que la police et l'évangélisation des populations indigènes doit nécessairement impliquer l'imitation d'individus Espagnols vertueux<sup>271</sup>. Ils sont convaincus que la présence d'autorités

---

<sup>266</sup> Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014 ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1996.

<sup>267</sup> Franck Mercier et Ariane Boltanski, *Le salut par les armes. Noblesse et défense de l'orthodoxie, XIIIe-XVIIe siècle.*, Presses Universitaires de Rennes., Rennes, 2011 ; Aliocha Maldavsky, *Entre Salut et statut. Encomenderos et restitution. Du combat pour la foi à la construction d'un espace chrétien dans les Andes au XVIe siècle.*, Mémoire d'habilitation à diriger des recherches, Université Lyon III, Jean Moulin, 2016, 314 p.

<sup>268</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003.

<sup>269</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003 ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997.

<sup>270</sup> Monique Alaperrine Bouyer, *op. cit.*, 2007 ; Monique Alaperrine Bouyer, *op. cit.*, 1999 ; John Charles, *op. cit.*, 2010 ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003.

<sup>271</sup> Voir par exemple les discours tenus par Vaca de Castro (*Copia de un capítulo de carta que el licenciado Castro escribió a su majestad* (1564), AGI,LIMA,121, f.5r) et ceux de Francisco de Toledo (Francisco de Toledo, *Disposiciones Gubernativas para el virreinato del Perú*. Publié par Guillermo Lohmann Villena et María Justina Sarabia. Seville, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1989).

espagnoles, choisies et nommées par la couronne, est nécessaire au maintien de l'ordre chez les populations andines et ils tiennent souvent des propos méfiants à l'égard de leurs seigneurs<sup>272</sup>.

La place réservée aux seigneurs et nobles andins dans ces deux propositions est radicalement différente. Dans le premier cas, les élites seigneuriales andines jouent un rôle primordial dans l'administration des populations indigènes, l'organisation de la police et aussi, l'évangélisation. Ce sont les principaux interlocuteurs et auxiliaires des prêtres dans les villages indigènes. Dans le second scénario, les élites indigènes sont cantonnées à un rôle purement exécutif, et ne sont conçues que comme des relais des autorités espagnoles, des *corregidores* comme des prêtres de paroisses. La question de l'imitation comme pédagogie est également différente dans les deux cas : dans le premier modèle les élites andines sont elles-mêmes présentées comme des exemples pour éduquer le reste des indigènes, dans le second, l'exemple à imiter est un Espagnol.

Dans les territoires andins couverts par notre corpus, le modèle d'évangélisation en villages autonomes défendu par les ordres mendiants n'a jamais réellement existé. Le second modèle, confiant la police et le gouvernement des indigènes à des autorités espagnoles s'est définitivement imposé à partir des années 1560, une fois le trouble des guerres civiles écarté. Le modèle du *pueblo de indios*, subordonné à une autorité espagnole dans un *corregimiento*, ou une *encomienda*, est entériné par la campagne de réduction entreprise sous le gouvernement de Francisco de Toledo<sup>273</sup>. Néanmoins le modèle d'évangélisation conçu par les mendiants laisse certaines traces dans l'organisation du gouvernement colonial. D'abord, l'idée d'une nécessité de séparer les populations indigènes de l'influence des populations espagnoles et s'expriment à travers la volonté de créer une République spécifique aux *indios* dans toutes les colonies américaines<sup>274</sup>. De surcroît, l'éducation des élites andines est promue par la couronne d'Espagne malgré les réticences d'une partie de la population espagnole résidant en Amérique<sup>275</sup>.

Le triomphe du second modèle de gouvernement s'appuie sur l'exemplarité des clercs et des officiers de la couronne pour assurer l'évangélisation des populations indigènes. Le discours sur l'exemplarité est promu dans le cadre des réformes tridentines et de leur application avec le troisième concile de Lima dans les Andes (1582-1583). L'exemplarité doit d'abord être celle des clercs en charge de l'évangélisation ce qui justifie le renforcement des procédures de contrôle et

---

<sup>272</sup> Polo de Ondegardo ou Juan de Matienzo sont de parfaits représentants de cette conception du gouvernement. Juan (de) Matienzo, *op. cit.*, 2010 ; Polo (de) Ondegardo, *op. cit.*, 1916. C'est également cette conception qui guide la généralisation de l'élection d'officiers municipaux dans les villages d'indiens et la confiscation d'une partie des pouvoirs caciquaux par les alcaldes, *regidores* ou *alguaziles*. Carlos Diaz Rementería, *op. cit.*, 1977.

<sup>273</sup> Nejma Jalal-Kermele, *op. cit.*, 2011

<sup>274</sup> Les Espagnols et métisses n'avaient pas le droit de résider dans les *pueblos*, cela ne signifie pas que dans la pratique cette loi était respectée. On trouve dans les documents de nombreux indigènes identifiés comme Espagnols ou *mestizos* et présentés comme *vecinos* (résidents) d'un *pueblo de indios*.

<sup>275</sup> Monique Alaperrine Bouyer, *op. cit.*, 2007.

des visites. Mais les jésuites défendent aussi la nécessité de former des *caciques* et *principales* pour assister les prêtres en servant d'exemples au reste des populations indigènes<sup>276</sup>. Le rôle de l'exemple vertueux est notamment un des piliers argumentaires de la défense des collèges jésuites pour fils de *caciques*<sup>277</sup>. Plus généralement, les jésuites considèrent qu'il faut inciter les *caciques* et *principales* à assister les curés dans les offices et à endosser des responsabilités de sacristains, chanteurs ou gestionnaires dans les paroisses. Ils estiment que ces nouvelles fonctions ainsi que l'éducation chrétienne dans les collèges fonctionneront comme de nouvelles formes de distinctions sociales pour renforcer l'attrait de la religion chrétienne pour les élites indigènes et de les inciter à surveiller davantage les populations<sup>278</sup>.

Voyons à présent quelle influence ont eu ces discussions sur les déclarations des *caciques* et *principales*. Dès les années 1550, les déclarations des élites andines de notre corpus, reprennent l'argumentation de l'imitation des élites vertueuses comme outils centraux dans la police des populations indigènes. Dans un premier temps, les *caciques* et *principales* défendent une sorte de troisième voie, en revendiquant la primauté de leur propre exemplarité pour assurer l'évangélisation tout en protégeant les indigènes, sans pour autant rejeter catégoriquement le rôle des autorités espagnoles – ce qui aurait été impossible devant les tribunaux, notamment ceux des juridictions royales. Cette « troisième voie » de l'évangélisation ainsi que le rôle d'exemples que s'attribuent les *caciques* et *principales* évolue au cours de la seconde moitié du XVIIe siècle et surtout au XVIIIe siècle face aux réformes visant à réduire leur pouvoir.

Dans tous les documents du XVIe siècle la participation à l'organisation de la vie religieuse des populations indigènes est un élément essentiel de l'identification des *caciques* et *principales* comme chrétiens. Ils mettent en valeur les services concrets qu'ils rendent aux autorités religieuses, mais aussi et surtout l'influence qu'ils exercent sur les indigènes et leur capacité à les persuader de devenir chrétiens. Par exemple, don Juan Ayavire le *cacique principal* du *repartimiento* de Sacaca, explique que son père, don Fernando :

« fit en sorte que les dits indiens [...] se détournent de leurs anciens rites et cérémonies et voir le mode de vie de mon père fut si suffisant que tous les caciques s'habillèrent en habits espagnols et y ils raccourcir les cheveux qu'ils portaient en tant qu'indiens et ils s'engagèrent à vivre de manière policée »<sup>279</sup>.

---

<sup>276</sup> Monique Alaperrine Bouyer, *op. cit.*, 2007 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014.

<sup>277</sup> Monique Alaperrine Bouyer, « « Del colegio de caciques al colegio de Granada: la educación problemática de un noble descendiente de los incas » », *Bulletin de l'IFEA*, 3, 30 (2001), p. 501-525.

<sup>278</sup> Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014, p. 214-219.

<sup>279</sup> «procuró que los dichos indios [...] se apartasen de sus ritos y ceremonias antiguas y fue tan bastante el ver el modo de vivir del dicho mi padre que todos los caciques se vistieron en habito de españoles y tresquilaron las coletas que como indios traían y se fueron entablado en vivir con policía». *Información de don Juan Ayavire Cuysara* (1598), AGI,CHARCAS,45. Publié dans Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006, p. 862.

Ce passage est un bon exemple du rôle que les *caciques* et *principales* s'attribuent dans leurs stratégies rhétoriques à cette période. Ils décrivent leur exemplarité chrétienne comme la capacité à imiter le mode de vie des colons espagnols. Au nom de cette exemplarité, ils revendiquent un rôle central dans l'évangélisation et la police des *pueblos* en raison de l'autorité morale qu'elle leur procure auprès des populations andines. Ils assurent avoir la capacité de les persuader de se convertir et de les faire renoncer à leurs anciens modes de vie. Ce dernier argument se retrouve dans toutes les démarches des *caciques* et *principales* de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle et une partie de celles de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Ces arguments signalent que l'idéal d'élites chrétiennes intégré par les *caciques* et *principales* ne s'inspire par seulement des discours véhiculés par les prêtres. Il repose aussi sur une forme d'imitation des élites espagnoles et notamment, des anciens conquistadors et *encomenderos*. Par conséquent, les *caciques* et *principales* construisirent également leur compréhension de leurs devoirs en tant qu'élites chrétiennes à travers la culture nobiliaire importée par les élites ibériques.

Toutefois, après les années 1560 il devient difficile pour les *caciques* et *principales* d'éluder l'importance des autorités espagnoles dans le gouvernement des indigènes. En 1566, différents *caciques* et *principales* mènent une campagne judiciaire devant l'audience de Lima pour critiquer la création des *corregidores de indios*<sup>280</sup>. Pour défendre l'institution, certains prêtres et officiers s'allient avec d'autres nobles indigènes prêts à vanter les mérites de leurs *corregidores*. De nombreux *caciques* et élus municipaux de la vallée de Jauja écrivent des lettres dithyrambiques sur leur *corregidor*, Juan de Larrinaga, assurant par exemple que :

« grâce à son ingéniosité et son industrie il a établi dans notre repartimiento des cabildos alcaldes regidores jurés et d'autres offices et magistratures nécessaires et nous a donné des lois justes et l'ordre de la bible »<sup>281</sup>.

Ils reprennent ici tous les codes des discours des autorités civiles sur le gouvernement des populations indigènes : imitation d'un officier vertueux, nécessité de la municipalisation des sociétés indigènes et de l'adaptation de lois « justes » pour construire un espace chrétien<sup>282</sup>. Un peu plus haut, ils reprennent également à leur compte l'idée de réformes en continuité avec les coutumes incas en comparant le *corregidor* aux *tocricoc*\*, fonctionnaires en charge de superviser la *mita* et le recouvrement des tributs dans l'administration de l'ancien empire<sup>283</sup>. Les autorités de la *parcialidad* voisine de Hatunjauja reprennent également cet argument et l'associent à celui de

---

<sup>280</sup> *Los caciques y indios del Perú sobre que se quiten los corregidores* (1566), AGI,LIMA,121.

<sup>281</sup> “el cual con su bien ingenio y industria ha establecido en nuestro repartimiento cabildo alcaldes regidores jurados y los demás oficios y magistrados necesarios y viendo nos con leyes justas y dándonos orden de biblia”. *Los caciques y indios del Perú sobre que se quiten los corregidores* (1566), AGI,LIMA,121, f. 47r.

<sup>282</sup> Annick LEMPERIERE, *Entre Dieu et le Roi, la République. Mexico, XVIe-XIXe siècles*, Paris, Les Belles lettres, 2004 ; Gonzalo Lamana, *op. cit.*, 2008a.

<sup>283</sup> Sur la référence « inca » dans les réflexions sur le gouvernement des populations andines voir : Nejma Jalal-Kermele, *op. cit.*, 2011 ; Gonzalo Lamana, *op. cit.*, 2008a.

la nécessité d'un encadrement paternaliste pour les *indios* et : « le Capitaine Juan de Larrinaga [se comporte] aussi bien comme un père que comme un *corregidor* et nous a régi comme des mineurs [...] nous éclairant et nous éloignant de nos fautes et de nos usages indus »<sup>284</sup>.

Dans les lettres attribuées aux *caciques*, *principales* et *cabildos* de la vallée de Jauja, le *corregidor* vertueux, apparaît comme un outil de l'évangélisation et comme le principal vecteur de la *policía cristiana*. Il est clair, vu les conditions de production de ces lettres, que les *caciques* et *principales* de Jauja ont préparé leurs déclarations avec Juan de Larrinaga lui-même mais aussi certains prêtres de la vallée. À défaut de refléter leurs sentiments sur la question, ces déclarations ont le mérite de nous renseigner sur le type de discours que les élites andines étaient exposées à travers leurs interactions avec les officiers espagnols et les curés. De plus, loin de seulement « copier » ces discours, les signataires revendiquent toujours un rôle clef dans l'encadrement des populations andines, arguant de leurs propres capacités à transmettre le modèle du *corregidor*. C'est grâce à l'imitation par le *cacique*, le *principal* ou les élus des *cabildos*, du modèle instigué par le *corregidor* que les indigènes sont convenablement encadrés. Les *caciques* et *principales* se réservent donc un rôle essentiel dans le gouvernement des populations andines en assurant la transmission de l'exemple de l'officier espagnol. Ainsi, les *caciques* et *principales* de Jauja ils développent un discours faisant écho aux différentes approches du gouvernement et de l'évangélisation évoqués plus haut, pour servir au mieux la construction de leur représentation idéale comme des chrétiens, mais également de leur rôle idéalisé en tant qu'élites indigènes dans les groupes andins.

À partir des années 1620-1630, les élites andines arrêtent de détailler les actions faisant d'elles des exemples et ont plutôt tendance à insister sur le mauvais exemple de leurs adversaires. Tant et si bien que l'usage du motif du *cacique* ou *principal* exemplaire décline disparaît presque complètement dans les années 1650-1660. Il reste pourtant courant de dénoncer les agissements de l'adversaire qui nuisent à l'évangélisation et à la police des indigènes. L'argument du *cacique* exemplaire s'efface progressivement derrière celui de la dénonciation du mauvais chrétien. La dénonciation des délits et des crimes des autres prend plus de place que la représentation des mérites du plaignant.

L'évolution des arguments employés pour réaliser le portrait du chrétien exemplaire suit celle des discours des autorités civiles et religieuses sur la nature des populations indigènes. Cependant, il est également fortement influencé par le traitement des *caciques* par les institutions royales et les débats sur leur capacité à gouverner les populations indigènes et à maintenir l'ordre chrétien dans les *pueblos*. Le renouvellement de la thématique de l'exemplarité dans le cadre des

---

<sup>284</sup> “Capitán Juan de Larrinaga tanto por padre como corregidor el cual como a menores nos ha regido [...] alumbándonos e sacándonos de [...] indebido huso de costumbres”. *Los caciques e indios del Perú sobre que se quiten los corregidores* (1566), AGI,LIMA,121, f. 45r.



réformes de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle impacte considérablement les arguments des élites andines. Il ne s'agit plus de prouver que l'exemple du *cacique* sert la conversion des populations indigènes, mais plutôt d'insister sur sa capacité à leur faire respecter leurs obligations de sujets chrétiens. Les arguments mis en avant sont alors l'éducation, l'assistance aux prêtres et plus généralement, l'implication dans la vie collective des paroisses.

### 3.2. Une dévotion chrétienne exceptionnelle

Dans les plus anciens documents de notre corpus et ce jusqu'aux années 1620-1630, l'exemplarité chrétienne que les *caciques* et *principales* revendiquent est fondée sur l'argument de l'éducation; une éducation particulière qui leur assure des capacités présentées comme exceptionnelles. Don Alonso Inga Atahualpa explique par exemple que grâce à son éducation « il a fréquenté des Espagnols pour le commerce comme pour des contrats c'est une personne qui pour cette raison et pour son inclination chrétienne sait lire et écrire et beaucoup d'autres choses bonnes et vertueuses que les personnes bien nées et nobles savent faire »<sup>285</sup>. Les compétences acquises par don Alonso à travers la fréquentation des Espagnols et sa prise en charge dans des institutions chrétiennes lui permettent donc de se distinguer dans la société coloniale rivalisant avec la noblesse hispanique. C'est une idée que l'on retrouve chez de nombreux *caciques*. Par exemple don Juan Ayavire explique en 1599 qu'il est particulièrement apte à gouverner les indigènes car :

« quand il était enfant ils le confièrent aux religieux de la Compagnie de Jésus, où il apprit à lire et écrire et il étudia la langue latine et il reçut beaucoup de catéchisme, éducation et police, en tant que fils et descendant de personnes si importantes, se déplaçant toujours à cheval et s'occupant à des exercices vertueux »<sup>286</sup>.

L'éducation dans ces différentes déclarations n'est pas qu'un gage de compétence, c'est aussi la preuve de la noblesse du requérant; c'est ce qui lui permet de se distinguer des autres *indios*. Dans la plupart des déclarations des *caciques* et *principales* des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, l'éducation dont il est question n'est pas aussi exceptionnelle que dans les deux exemples cités. Mais elle est toujours suffisante pour attester du statut social et de la « razón y suficiencia » (raison et aptitude) des requérants. Même s'il s'agit souvent de ne décrire que l'assiduité au catéchisme, les requérants insistent sur leur proximité avec les prêtres et leur imitation par les

---

<sup>285</sup> “ha actuado entre españoles y hacen comercio y trato el con ellos es persona que por esta razón y por su inclinación cristiana sabe leer y escribir y otras muchas cosas buenas y virtuosas que las personas bien nacidas hijodalgas saben hacer”. *Memorial de don Alonso Ynga Atahualpa* (1564-1587), AGI,LIMA,472, f. 40r.

<sup>286</sup> “en su niñez le entregaron a los religiosos de la compañía de Jesús, donde supo leer y escribir y estudio la lengua latina y tuvo mucha doctrina, crianza y policia, como hijo y descendiente de personas tan principales, andando siempre a caballo y ocupándose en ejercicios virtuosos”. *Información de don Juan Ayavire Cuysara* (1598-1599), AGI,CHARCAS,45. Publié dans Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006.

autres indigènes pour prouver qu'ils jouissent d'une réputation chrétienne exemplaire dans leurs paroisses. Après les réformes de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, marqué à la fois par l'institutionnalisation des collèges de *caciques* et l'incitation aux clercs de recourir à des intermédiaires indigènes pour les assister dans l'administration des paroisses, il est de plus en plus commun pour les *caciques* et *principales* de lister leurs compétences. Pour certains ce sont les matières qu'ils étudièrent dans les collèges de *caciques*, pour d'autres, les fonctions qu'ils occupèrent dans les municipalités et les paroisses. La qualité de l'éducation reçue est de plus en plus souvent présentée comme un gage des aptitudes à gouverner des plaignants.

Dans les documents du XVI<sup>e</sup> jusqu'à la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, les *caciques* et *principales* mettent aussi en avant la publicité de leur hispanisation et christianisation. L'apparence physique et les fréquentations sociales sont des thèmes centraux dans l'*información* de don Juan Ayavire. Il déclare par exemple qu'en tant que « bon chrétien, zélé pour honorer dieu [...] il est toujours vêtu avec beaucoup d'éclat et de parure en habit d'espagnol, communiquant et s'entourant toujours d'hommes espagnols nobles »<sup>287</sup>. La publicité du mode de vie hispanisé et chrétien est essentielle puisque c'est elle qui entraîne l'imitation du reste de la population. Don Mateo Inga explique par exemple que sa présence est indispensable et profitable pour les populations indigènes de Quito puisqu'il les incite à se rendre à la messe et explique même « nourrir une paire de chevaux pour se rendre au catéchisme » avec eux<sup>288</sup>. La performance comme un seigneur hispanisé et chrétien dans l'espace chrétien lors des fêtes ou du rassemblement des indigènes dans le cadre de la participation au catéchisme ou à la messe est mise en avant dans de nombreux documents<sup>289</sup>.

Jusqu'au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, les *caciques* et *principales* insistent également sur leur rôle dans la surveillance des mœurs de indigènes et le respect de leurs obligations de chrétiens. Au XVI<sup>e</sup> siècle il s'agit surtout d'insister sur la vigilance du *cacique*, en arguant du fait que les villageois sont assidus à la messe et au catéchisme. A partir des années 1580, de plus en plus de *caciques* et *principales* insistent aussi sur leurs soucis pour la confession des indigènes placés sous leur juridiction et sur la dénonciation des comportements incompatibles avec le christianisme. Les arguments utilisés par les différents individus de notre corpus pour représenter leur exemplarité chrétienne jusque dans les années 1650-166, servent donc surtout à contrecarrer

---

<sup>287</sup> “buen cristiano, celoso de la honra de dios [...] siempre se ha tratado con mucho lustre y adorno en habito de español, comunicando y acompañándose siempre con hombres principales españolas.” *Información de don Juan Ayavire Cuysara* (1598-1599), AGI,CHARCAS,45. Publié dans Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006.

<sup>288</sup> “por andar con ellos “ et “sustentar un par de caballos para andar por la dicha doctrina “. *Memorial de don Mateo Inga Yupanqui* (1562-1563), AGI,LIMA,472, f. 17v.

<sup>289</sup> Voir par exemples : *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16; *Información de don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2; *Información de don Juan Ayavire Cuysara* (1598-1599), AGI,CHARCAS,45; *Memorial de don Melchor Carlos Ynga* (1602-1607), AGI,LIMA,472.

les discours sur la duplicité des *caciques* qui se développent à partir des années 1560. Les *caciques* sont de plus en plus accusés de perpétuer l'idolâtrie, mais aussi d'abuser des indigènes et de les pervertir. Par exemple, le père don Bartolomé Alvarez écrivait à Philippe II entre 1587 et 1588 : « les *curacas* favorisent [et] soutiennent l'idolâtrie et toutes leurs anciennes cérémonies [...] parce qu'ils voient et savent qu'on leur a ôté une partie de l'empire qu'ils avaient et désireux de se reposer sur lui ils persuadent le village de persévérer dans ses rites »<sup>290</sup>. Cette représentation des *curacas* attachés à leur ancien pouvoir est souvent décriée comme la cause de leur « tyrannie » et des violences qu'ils infligent aux indigènes<sup>291</sup>.

À partir des années 1660, les arguments utilisés par les *caciques* et *principales* pour être identifiés comme des chrétiens mais aussi comme des élites, évoluent radicalement. Ils font de plus en plus référence aux investissements matériels qu'ils ont réalisés pour gager de leur exemplarité chrétienne. Le financement de constructions religieuses, la décoration des églises ou l'achat de matériels pour des confréries deviennent des arguments fréquemment avancés à partir de cette date<sup>292</sup>. Dès 1666, pour se défendre d'une accusation d'idolâtrie et prouver sa dévotion chrétienne, le *cacique* et *gobernador* don Leandro Poma Chagua explique avoir financé lui-même la construction des 7 églises paroissiales dans des villages placés sous sa juridiction et revendique la fondation d'un hôpital ainsi que la réalisation de différents objets pour les décorer<sup>293</sup>.

### 3.3. Protéger et aimer les indios

Le *cacique* ou *principal* chrétien fait plus que donner un modèle à suivre aux indigènes. Le thème de la protection des individus et des biens collectifs est également un motif rhétorique récurrent dans les démarches en justice des élites andines. Le poids de la gestion des ressources dans la légitimité des *caciques* devient clair quand ils sont accusés d'avoir abusé des indigènes ou de s'être alliés avec des autorités abusives. En 1684, l'un des principaux reproches fait au *gobernador* Martín Fernandez par le *cacique* et les villageois de Laja est d'avoir falsifié les tributs

---

<sup>290</sup> “los curacas favorecen [y] sustentan la idolatría y todas sus antiguas [...] porque ven y conocen que se les ha quitado parte del imperio que tenían y, deseosos de sustentarse en él, persuaden al pueblo de la perseverancia en sus ritos”. Bartolomé Álvarez, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II* (1588), Madrid : Ediciones Polifemo, 1998

<sup>291</sup> Felipe Guamán Poma de Ayala, *op. cit.*, 1615.

<sup>292</sup> Memorial Maestro de Campo Bartolomé Tupa Hallicalla (1647-1672), AGI,LIMA,171 ; Instrumentos de información de nobleza presentados por don Lorenzo Cayo Gualpa Yupanqui inga (s.d. XVIIIe), AAR,Leg49,C.29; Autos seguidos por Leonarda Tecu Tupa descendiente del gran Manco Capac Inga sobre derecho al cacicazgo (1766), AAR,Leg47,C.17; Autos de información de nobleza presentados por don Ambrosio Mayta y otros (1765-1766), AAR,Leg47,C.12; Información de nobleza de don Tomas Ata Yupanqui que dice ser descendiente del gran viracocha inca (1765-1786), AAR,Leg47,C.11; Autos de información de nobleza de Francisco Guaypartopa ynga (1765), AAR,Leg47,C.10; Información de Josef Choqueguanca (1718-1727), AGI,LIMA,443; Información don Mateo Pumacahua (1804), AGI, Lima,730,N.113; Información de Felipe Tacuri (1755), AGI,LIMA,445 (60).

<sup>293</sup> *Causa criminal contra el maestro de campo don Leandro Poma Chagua* (1666), AAL,hechicerias,LEGV,13

pour accaparer l'argent dans un but personnel<sup>294</sup>. De plus, il aurait aussi pactisé avec certains Espagnols pour leur louer la main d'œuvre du village et mettre en place d'un commerce de vin. Martín Fernandez n'avait pas seulement violé les lois coloniales, il avait aussi rompu la confiance que lui accordaient les tributaires dans un souci d'enrichissement personnel et au détriment du groupe. Les manipulations de don Martin Fernandez fragilisent sa légitimité auprès de certains villageois, le *cacique* en profite alors pour le faire destituer et récupérer sa charge de *gobernador*. On trouve des affaires similaires tout au long de la période coloniale et encore dans des documents du XVIIIe siècle<sup>295</sup>. Néanmoins, les arguments que les *caciques* ou *principales* avancent pour expliquer leur rôle de protecteur des groupes andins et de leurs intérêts collectifs évoluent de manière assez nette au cours de la période étudiée.

Dans un premier temps, le statut protecteur du *cacique* est associé à son statut social héréditaire et à ses fonctions de gouvernement. Dans ces discours, le *cacique* ou le *principal* protège les indigènes car c'est son rôle de représenter et défendre les intérêts collectifs, mais surtout car sa légitimité est en jeu. L'utilisation de l'argument du protecteur dans les documents de la période 1540-1650, n'est pas qu'une simple reprise de la théorie du bon gouvernement de la culture hispanique. Il s'inscrit aussi en continuité des fonctions préhispaniques associées aux élites héréditaire dans les groupes andins<sup>296</sup>. À partir des années 1660, la justification du statut de protecteur du *cacique* ou *principal* se transforme de manière radicale. Il n'est plus tellement relié à leurs fonctions gouvernementales, mais plutôt à ses devoirs de chrétien. Par conséquent, les élites andines commencent à justifier la représentation d'intérêts collectifs devant la justice en termes d'amour et de charité plutôt qu'en reprenant le champ lexical et les thématiques du bon gouvernement. Par exemple, les témoins présentés par don Francisco Castilla qui prétend à la succession au *cacicazgo* de Juli, expliquent qu'il serait apte à les gouverner et les protéger car il fait preuve « d'amour et de tendresse à l'égard des indiens »<sup>297</sup>. L'usage du champs lexical de l'amour et de la miséricorde se généralise au cours du XVIIIe siècle. Il traduit un changement dans les rapports d'obligation sur lesquels se fondaient la légitimité sociale et politique des *caciques* et *principales* en tant que nobles, mais aussi en tant que « seigneurs » dans les sociétés andines. L'expression des obligations envers les indigènes rattachés aux *cacicazgos* se fait dorénavant presque exclusivement à travers la reprise d'une approche paternaliste de l'assistance et de la culture nobiliaire chrétienne dans laquelle l'exercice de la charité devient une vertu

---

<sup>294</sup> Juan Choque Mamani *cacique de Laja a nombre de los comunarios acusa al gobernador Martin Fernández* (1684-1685), ABNB, EC1685, 22.

<sup>295</sup> Voir par exemple : *Pleito del Pueblo de Ambar* (1743), AAC, Pleito, LI, 3, 60 ou *Derecho a cacicazgo en Huacho, Chancay* (1762-1766), AGN, GO-BI 5 - 145.190.

<sup>296</sup> José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2015 ; Jacques Poloni-Simard, *op. cit.*, 2005 ; Judith Francis Zeitlin et Lillian Thomas, *op. cit.*, 1992 ; José Luís Martínez Cereceda, *op. cit.*, 1995 ; Carlos Diaz Rementeria, *op. cit.*, 1977 ; Susan E. Ramírez, *op. cit.*, 2005.

<sup>297</sup> « de amor y cariño con los indios ». Ignacio y Francisco de Castilla *cacique de Juli (olmenito) sobre que se les continúe en los privilegios de su padre como descendientes de inca* (1691), ABNB, EC1691, 20

essentielle pour perpétuer l'honneur de la famille. La charité engage tous les chrétiens, contrairement aux obligations d'assistance andines basées sur le principe de réciprocité de services qui liaient les membres d'un même *ayllu*. L'amour et l'assistance aux indios n'est donc plus présentée comme un devoir des élites indigènes en tant que représentants et gouverneurs d'un groupe socio-politique spécifique, mais comme une preuve de leur vertu individuelle en tant que nobles chrétiens. Ce glissement sémantique traduit donc un changement profond dans la manière dont la noblesse indigène entendait sa légitimité sociale et politique dans la société coloniale.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, la reprise des discours sur l'exemplarité chrétienne et sur l'obligation du roi et de l'Église de protéger les *indios*, s'accompagne d'une critique du sort des *caciques* et *principales* dans la société coloniale et la Chrétienté. En effet, les élites indigènes remettent de plus en plus en cause la différence de traitement et de privilèges qui existait entre elles et les nobles d'origine espagnole. Dès 1680, une partie des élites indigènes *ladinas* mènent de vastes campagnes légales pour obtenir l'ouverture des offices ecclésiastiques aux indigènes, surtout dans les grandes villes coloniales<sup>298</sup>. Ces campagnes débouchent sur l'édit royal de 1697. Cependant, les campagnes légales ne s'arrêtent pas dans les Andes, dans la mesure où l'édit n'est promulgué qu'en 1721 et très peu appliqué avant les années 1780. Dans une lettre adressée au conseil des Indes au nom des « indiens du Pérou » pour demander l'application de la cédula dans les années 1740, frère Calixto de San Josef Tupac Inga, l'un des seuls *principales* « indiens » ayant pu effectivement faire une carrière dans les ordres, résume la situation en ces termes :

« vos vassaux les indiens ont redoublé d'effort et se sont dévoués au service de Votre Majesté et ses royaux ministres avec grande efficacité, loyauté et promptitude comme l'expérience l'a toujours prouvé [...] tout cela fut exposé à la vue de tous lors [...] des fêtes que les indiens célébrèrent pour votre couronnement [...] à cette occasion en s'efforçant d'égaliser vos vassaux espagnols, ils les surpassèrent »<sup>299</sup>.

Il liste ensuite différentes situations qui illustrent l'irrespect et l'injustice dont sont victimes les *indios*, mais surtout les *indios principales* du Pérou à ses yeux. Dans sa déclaration, Calixto de San Josef Tupac Inga reprend bien évidemment le thème de la misère des *indios*, mais il s'agit seulement d'une misère causée par l'injustice dont ils sont victimes dans la société coloniale. Il n'est plus question de réclamer la protection du roi ou de l'Église au nom de leur statut de

---

<sup>298</sup> Alcira Dueñas, *op. cit.*, 2010 ; David T. Garrett, *op. cit.*, 2005 ; Scarlett O'Phelan Godoy, *Mestizos reales en el virreinato del Perú : indios nobles, caciques y capitanes de mita*, Lima, Fondo editorial del congreso del Perú, 2013a.

<sup>299</sup> «vuestros vasallos los indios aun esmerándose o dedicándose estos con el mayor rendimiento lealdad y prontitud a servir a Vuestra Majestad y a sus reales ministros como siempre lo ha acreditado la experiencia [...] todo lo cual dieron a conocer a todas luces en las [...] fiestas que en Vuestra real coronación celebraron los indios [...] en las que excedieron procurando con todo el esfuerzo posible igualar a vuestros vasallos los españoles». *Méritos de Calixto de San José Tupac Inga* (années 1750), AGI,INDIFERENTE,247,N.94, f.1r-vf

misérables, mais de reconnaître que bien qu'*indios*, ils ont largement prouvé leur valeur en tant que chrétiens et sujets du roi.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, différents membres de la noblesse inca ou celle appartenant à de grands lignages caciquaux, réclament plus d'autonomie dans le gouvernement des indigènes ainsi qu'un accès aux mêmes distinctions que la noblesse espagnole. Ces nobles mettent en avant leur capacité à protéger et instruire les populations indigènes face aux excès des clercs et des officiers de la couronne. Ce faisant, ils critiquent de l'hégémonie accordée aux Espagnols dans la société coloniale, tout en s'appuyant sur les discours relatifs à la *policía cristiana* et aux vertus de l'exemple pour l'évangélisation des *indios*. C'est à cette époque que se multiplient les plaintes contre des *corregidores* ou des curés insistant sur leur manque d'exemplarité en tant que chrétiens. Une partie de la noblesse indigène compare ses propres mérites en tant que chrétiens à ceux des vieux chrétiens et des *hidalgos*<sup>300</sup>. Toutefois, la reprise des codes et la revendication d'honneurs et de distinction similaires à l'*hidalguía* par une partie des *caciques et principales* andins, ne signifie pas qu'ils n'accordent plus d'importance à l'administration et au des groupes socio-politiques indigènes. Au contraire, beaucoup dénoncent l'installation d'Espagnols ou de *mestizos* dans les *pueblos*. Par exemple, des *principales* d'Atavillos accusent leur curé de ne pas respecter les *aranceles*, mais surtout de violenter les villageois par l'entremise de *mestizos* qu'il aurait lui-même « introduits » (*introdujo*)<sup>301</sup>. Ces derniers sont décrits comme des fauteurs de troubles en raison de leur comportement, puisqu'ils vivent en concubinages ou abusent de l'alcool. Dans cet exemple, l'argument de la protection des indigènes sert à critiquer l'autorité du curé, pas par rejet de la religion chrétienne, mais justement parce qu'il est incapable d'incarner l'exemplarité attendue d'un représentant de l'Église. De même pour les « *mestizos* » troublent l'ordre du *pueblo* puisqu'ils ne vivent pas selon les normes de la *policía cristiana* inculquée aux indigènes.

Par conséquent, la revendication de mérites et de privilèges similaires à ceux de la noblesse espagnole et aux *hidalgos* par les *caciques et principales* andins n'est pas nécessairement synonyme d'un désintérêt pour les fonctions de représentation ou de gouvernement dans les groupes socio-politiques indigènes. Cette idée est parfaitement illustrée par le *cacique* don Joseph Choqueguanca. À en croire les différents *memoriales et informaciones de oficio y partes* qu'il fait envoyer au Conseil des Indes, don Joseph est la parfaite illustration du *cacique* ayant construit sa

---

<sup>300</sup> Sur ces questions voir : Scarlett O'Phelan Godoy, *op. cit.*, 2013a ; David T. Garrett, *op. cit.*, 2005 ; David Cahill, « Curas and Social conflict in the Doctrinas of Cuzco, 1780-1814. », *Journal of Latin American Studies*, 16, (1984), p. 241-276 ; David Cahill et Blanca Toviás, *Élites indígenas en los Andes. Nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial*, Quito, Abya Yala, 2003.

<sup>301</sup> *Causa seguida por el licenciado Baltasar de Rivadeneyra cura contra los indios principales Domingo Felix y Cristóbal Gonzales* (1736), AGN, Audiencia Real, Causas criminales, 6.54<sup>a</sup>.

légitimité sociale dans un environnement urbain et essentiellement hispanisé<sup>302</sup>. Les seuls *indios* qui témoignent dans ses démarches sont des nobles incas habitant Cuzco, eux aussi *ladinos*. Don Joseph Choqueguanica fait d'ailleurs partie des *caciques* et *principales* qui réclament le respect de la décision royale de 1697 et l'ouverture réelle de offices religieux à la noblesse indigène. Cependant, il continue aussi à mener différentes démarches légales pour défendre les intérêts et les biens des populations dépendants de son *cacicazgo*<sup>303</sup>. Au cours de ces procès, il reprend le motif du *cacique* exemplaire et du « bon gouvernement » (*buen gobierno*) tout en soulignant ses mérites en tant que nobles chrétien, sa réputation auprès des élites de Cuzco et un honneur similaire à celui de n'importe quel *hidalgo*.

L'évolution des arguments et des motifs utilisés pour présenter l'exemplarité des *caciques* et *principales* est liée à la justification de leur capacité et de leur légitimité d'élites au sein de la société coloniale. L'analyse diachronique des démarches en justice de la noblesse indigènes nous permet de mesurer la normalisation très progressive des arguments utilisés, ainsi que les différentes temporalités des effets des réformes et des discours relatifs à l'évangélisation des populations indigènes et à leur gouvernement. Elle rend également compte de l'évolution du poids des critères liés à la pratique du christianisme dans la construction du statut et de la légitimité des seigneurs et nobles andins.

## Conclusion

Au terme de l'analyse des pratiques de d'écriture-braconnage visibles dans les documents de notre corpus, il apparaît clairement que les déclarations des *caciques* et *principales* s'appuient sur une bonne connaissance de la culture juridique et religieuse hispanique, mais aussi sur une adaptation constante aux débats coloniaux sur l'évangélisation et le gouvernement des indigènes dans les Andes<sup>304</sup>. La reprise de certains motifs nous renseigne sur les temporalités de la réception par les *caciques* et *principales* des discours qui accompagnèrent les principales réformes du gouvernement et de l'évangélisation des populations indigènes.

Les discours sur la condition de mineur juridique et de néophytes des *indios* sont particulièrement prisés par la noblesse indigène. Ils leurs permettent non seulement de justifier le recours à la justice du roi ou de l'Église, mais aussi de faire valoir la qualité de leur dévotion, l'exemplarité morale et leur capacité à maintenir les indigènes en *policia cristiana*. Les arguments utilisés évoluent en fonction des préoccupations du clergé et des caractéristiques qu'il prête aux

---

<sup>302</sup> *Memorial de don Vicente Morachimo por don Josef Choqueguanica* (1728-1729), AGI,LIMA,439; *Información de Josef Choqueguanica* (1718-1727), AGI,LIMA,443; *Instrumentos de información de nobleza presentados por don Lorenzo Cayo Gualpa Yupanqui inga cacique principal de la parroquia de san Sebastián y su hermano don José Francisco* (années 1720), AAR,Leg49,C.29.

<sup>303</sup> *Josef Choqueguanica sobre que Matías Ponce salga de la estancia de Oca* (1794), ABNB,EC1704,17.

<sup>304</sup> Pour un aperçu synthétique de ces évolutions voir le tableau fourni en annexes de ce travail : ANNEXE 2 p.604.

*indios andinos*. Néanmoins, les discours des autorités coloniales sont toujours transformés et adaptés aux objectifs des nobles indigènes mais aussi au contexte social et politique dans lequel ils évoluaient.

Les années 1540-1580 sont dominées par la nécessité de témoigner d'une bonne volonté vis-à-vis des institutions chrétiennes en insistant sur la conversion précoce et l'assiduité aux côtés des prêtres. Les politiques de réductions et les mesures prises lors du troisième concile de Lima marquent un tournant réel dans les discours des *caciques* et *principales*. L'identification comme chrétiens devient une nécessité et les quelques arguments précédemment valorisés ne sont plus suffisants. Ainsi, entre 1580-1620, les *caciques* et *principales* apprennent progressivement à définir leur identité chrétienne par la négative, en s'appropriant les discours du clergé sur la nature idolâtre des populations andines et en intégrant les principaux vices et formes d'immoralité prêtés aux *indios andinos*. Dans ce contexte, la lutte contre toutes formes de coutumes « barbares » ou du temps des « gentils » s'invite dans les arguments déployés par la noblesse indigène qui cherche à souligner sa capacité à incarner l'idéal d'exemplarité morale véhiculé par les outils d'évangélisation publiés après le troisième concile de Lima. .

La mise en scène des élites andines comme « chrétiennes » devant les différentes juridictions coloniales résulte donc de processus d'hybridation évolutifs. Elle constitue une synthèse originale entre culture juridique et religieuse hispanique, emprunts aux réformes et discours qui accompagnèrent leur application dans les territoires andins et objectifs individuels des requérants. L'évolution des stratégies argumentatives des *caciques* et *principales* en justice témoigne d'une fascinante capacité d'adaptation aux débats et problématiques qui leur étaient contemporains. Or, nous avons vu dans la première partie de ce travail que les *caciques* et *principales* de notre corpus ne bénéficiaient pas des mêmes armes dans le cadre de démarches en justice. Il est donc temps d'interroger les facteurs ou les acteurs qui peuvent expliquer l'appropriation des différents discours mis en lumière dans ce chapitre.



## Chapitre 5 : S'appropriation d'une nouvelle culture juridique et religieuse : les ressources et les acteurs derrière les démarches en justice des *caciques* et *principales*

L'évolution des arguments utilisés dans les démarches en justice des *caciques* et *principales* andins témoigne d'une surprenante capacité d'adaptation et d'une profonde sensibilité aux préoccupations et aux débats agitant les institutions royales et ecclésiastiques. La rapidité avec laquelle les *caciques* et *principales* parviennent à mobiliser les références et les codes propres à la culture juridique des autorités auxquelles ils s'adressaient interpelle. Il est nécessaire d'interroger les outils qu'ils pouvaient mobiliser pour se livrer à de telles pratiques d'*écriture-braconnage*.

Certains arguments empruntés à la culture religieuse et juridique coloniale peuvent avoir été intégrés par les élites indigènes grâce à leur proximité avec les représentants de la couronne et de l'Église. Par exemple, les enseignements dispensés dans les collèges ou les séminaires pour enfants de *caciques* ou même lors du catéchisme, peuvent expliquer la popularité des arguments liés à la *policia cristiana*, la condamnation des coutumes indigènes comme « barbares » ou « idolâtres » et surtout, la reprise des discours sur l'exemplarité des élites indigènes<sup>1</sup>. Cependant, l'éducation chrétienne ou lettrée ne suffisent pas à expliquer l'homogénéité des discours des nobles indigènes de notre corpus qui n'ont pas tous eu accès aux structures d'enseignement coloniales. Pour comprendre la normalisation progressivement des stratégies argumentatives utilisées par les *caciques* et *principales* en justice, il faut également prendre en compte qu'ils n'étaient jamais seuls face aux notaires, aux tribunaux ou même aux visiteurs<sup>2</sup>. Il est donc essentiel d'examiner les acteurs qui intervenaient au cours de leurs procédures, mais aussi en amont.

Les conseils prodigués par des professionnels comme les notaires, les *procuradores* ou les *protectores de indios* peuvent éclairer les pratiques d'*écriture braconnage* dans les démarches en

---

<sup>1</sup> Monique Alaperrine Bouyer, « “Comment « policer » les nobles indigènes. Les stratégies d'une éducation au service du pouvoir colonial, Pérou, XVIIe-XVIIIe” », *Transgressions et stratégies du métissage en Amérique coloniale*, Paris, LAVALLE Bernard (ed.), 1999, p. 201-222 ; Monique Alaperrine Bouyer, *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*, Lima, Instituto de estudios peruanos, IFEA, 2007 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, « Los caciques muisca y el patrocinio de lo sagrado en el Nuevo Reino de Granada. », Roberto Di Stefano et Aliocha Maldavsky (dir.), *Invertir en lo sagrado : salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX)*, La Pampa, 2018.

<sup>2</sup> Kathryn Burns, *Into the Archive. Writing and Power in Colonial Peru.*, Durham, Duke University Press, 2010b ; Tamar Herzog, *op. cit.*, 1995 ; Aude Argouse, « *Je le dis pour mémoire* ». *Testaments d'Indiens, lieux d'une justice ordinaire. Cajamarca, Pérou, XVIIe siècle*, Paris, Les Indes Savantes, 2016 ; Renzo Honores, *op. cit.*, 2003a ; José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2015.

justice des *caciques* et *principales*<sup>3</sup>. Toutefois, les auxiliaires légaux n'étaient pas les seuls acteurs à les assister. Une multitude d'individus ou de groupes politiques intervenait dans la préparation et le financement des démarches composant notre corpus<sup>4</sup>. Pour identifier ces auxiliaires officieux et reconstituer les réseaux d'entre-aide, de solidarité ou de clientélisme soutenant les *caciques* et *principales*, il faut analyser les témoins. Loin de n'intervenir que ponctuellement, certains sont très actifs tout au long des procédures. Au-delà des témoins, certains documents offrent également des indices sur la présence aux côtés des élites andines de différents groupes de sociabilités indigènes : *ayllus*, *parcialidades*, confréries et plus tardivement paroisses. Ce phénomène invite à repenser les pratiques juridiques et litigieuses des *caciques* et *principales* dans le prolongement des liens de réciprocité et des hiérarchies sociales des groupes indigènes auxquels ils appartenaient<sup>5</sup>.

## I. L'apprentissage de la culture religieuse et juridique : de la paroisse aux tribunaux.

Certains arguments employés par les *caciques* et *principales* pouvaient avoir été puisés dans les ressources acquises grâce à leur éducation ou tout simplement, dans le cadre de leurs fonctions. Les *caciques* et *principales* étaient en effet amenés à collaborer presque quotidiennement avec les curés et régulièrement avec les officiers royaux. Ils étaient donc plus exposés que d'autres populations indigènes à certains discours sur l'évangélisation et le maintien de l'ordre. Leur position d'intermédiaires leur offrait également un avantage pour se familiariser avec les différentes pratiques administratives et pour comprendre la culture juridique des autorités coloniales.

### 1. Vie paroissiale et sociabilités religieuses : relais des discours de l'Église et de la couronne

Les connaissances et les sociabilités construites par les requérants dans le cadre des activités des paroisses sont parfois directement visibles dans leurs démarches en justice. Elles sont en tout cas des facteurs déterminant de leur compréhension des attentes des autorités coloniales.

---

<sup>3</sup> Nous reprendrons dans la mesure du possible l'approche des réseaux sociaux autour des tribunaux, administrations et ateliers de notaires coloniaux en nous appuyant sur les travaux de : Tamar Herzog, *op. cit.*, 1995 ; Tamar Herzog, *Mediación, archivos y ejercicio* ; Christian Windler, « Gérer des réseaux de relations : intermédiaires indépendants et agents de la "noblesse seigneuriales" », *Réseaux. familles et pouvoir dans le monde ibérique à la fin de l'ancien régime.*, Paris, Dedieu Jean-Pierre et Castellano Juan Luis (dri.), 1998 ; Renzo Honores, *op. cit.*, 2003a.

<sup>4</sup> L'historiographie a effet démontré l'importance des réseaux sociaux et des sociabilités dans la préparation, le déroulement ainsi que l'issue des procédures juridiques et judiciaires dans les différents territoires de la monarchie espagnole. Voir par exemples Tamar Herzog, *op. cit.*, 1995 ; Richard Kagan, *op. cit.*, 1981 ; Brian P. Owensby, *op. cit.*, 2011.

<sup>5</sup> Nous reprendrons et examinerons les intérêts du modèle de *litigation as Sapci* proposés par José de la Puente Luna pour comprendre ces phénomènes et éclairer l'appropriation de la culture juridique et son adaptation par les populations andines. José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2015.

### 1.1. Les échos de l'enseignement et de la pratique du christianisme

Certaines thématiques récurrentes dans les procédures sont directement influencées par les activités pastorales, dont on peut avoir un aperçu grâce aux recueils de sermons, aux catéchismes et aux manuels de confession. C'est notamment le cas de la catégorisation des Indiens comme « misérables » et de l'apologie de la pauvreté<sup>6</sup>.

Par exemple, dans sa première *información de oficio y partes* en 1555 le *cacique* don Gonzalo insiste sur le dénuement de ses administrés. Ce n'est que dans sa seconde *información*, en 1559 que don Gonzalo comprend la nécessité de se présenter lui-même comme misérable pour persuader les autorités coloniales. Son identification s'appuie sur l'utilisation de nouveaux arguments mais surtout sur le recours à un *curador\** (*tuteur*) chargé de le représenter légalement devant le tribunal. Pour Gabriela Ramos, la seconde *información* de don Gonzalo révèle l'institutionnalisation progressive de la différence juridique des *indios* par la création de mécanismes de représentation légale et de tutelles dans les tribunaux<sup>7</sup>. Mais il semble que ce document rend également compte de l'intégration de cette norme par le *cacique*, soit à travers sa propre expérience des tribunaux soit sur les conseils d'un tiers. On observe un processus similaire en ce qui concerne la reprise des discours essentialisant les populations indigènes andines comme « superstitieuses » dans la seconde moitié du XVIe siècle. Cette représentation des populations andines imprègne les catéchismes et recueils de sermons publiés par le Troisième Concile de Lima (1582-1583) ainsi que les différents outils pastoraux publiés au début du XVIIe siècle, notamment les manuels de confession<sup>8</sup>. Elle s'intègre donc progressivement aux stratégies argumentatives des *caciques* et *principales* dans le cadre de leurs démarches en justice entre les années 1610 et 1630.

Il est souvent difficile avec notre corpus de dépasser la simple supposition en ce qui concerne l'influence des enseignements religieux sur les déclarations des plaignants. Cependant, dans certains documents, on peut retracer précisément l'intervention du prêtre de la paroisse ou des institutions religieuses fréquentés par un *cacique* ou un *principal*. Dans les documents produits entre 1540 et les années 1580-1590, l'influence directe de l'enseignement délivré lors du catéchisme transparaît notamment dans la manière dont les élites andines font référence aux pratiques préhispaniques. En effet, à cette période le vocabulaire pour désigner les « mauvais chrétiens » et caractériser les coutumes préhispaniques relevant de l'idolatrie n'est pas encore fixé et la manière dont les *caciques* et *principales* l'utilisent est très variable. L'influence des acteurs

---

<sup>6</sup> Une idée diffusée dans les nouveaux outils pastoraux publiés par le Troisième concile de Lima ou encore le manuel de Perez Bocanegra (*Ritual formulario*, 1631) à l'intention des prêtres de paroisses andines. John Charles, *op. cit.*, 2010a, p. 178-179.; Caroline Cunill, *op. cit.*, 2011.

<sup>7</sup> Gabriela Ramos, « El Rastro de la discriminación. Litigios y probanzas de caciques en el Perú colonial temprano. », *Fronteras de la Historia*, 21, 1 (2016b), p. 64-88.

<sup>8</sup> *Doctrina Cristiana* publiée en 1583, le *Tercero Catecismo por sermones* de 1584 et le *Confesionario para curas de Indios* de 1585. Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003.

religieux impliqués dans l'évangélisation des requérants est alors plus facilement identifiable, comme dans les déclarations de don Antonio *cacique principal* de la vallée de Chimo lors du procès l'opposant à plusieurs Espagnols pour l'exploitation du trésor de la *huaca* de Yamoyaguan<sup>9</sup>. Le site était hors des terres attribuées au groupe administré par le *cacique*. Pour prouver son droit sur le trésor, don Antonio doit donc prouver l'usage continu du site par le groupe alors qu'il était lié au culte de ses ancêtres. Les personnes qui l'assistent dans sa démarche sont conscientes que l'argument peut être problématique. Dans le cadre d'un procès de 1557, La *cacique* de Chimo don Antonio précise bien que ce sont les enseignements du curé qui lui ont permis de ne plus adorer la *huaca* où sont enterrés ses ancêtres. Il évoque même être conscient que ces croyances avaient été influencées par le « diable »<sup>10</sup>. On peut douter que don Antonio ait été convaincu d'avoir adoré le « diable » étant donné le flou dans ses déclarations sur le site, tantôt décrit comme *huaca*, sanctuaire ou encore cimetière. Il semble plutôt reprendre les conseils du curé de la paroisse qui soutient sa démarche et témoigne en sa faveur pour attester sa dévotion chrétienne<sup>11</sup>. Ce dernier a vraisemblablement influencé les déclarations de don Antonio, soit directement, en l'assistant dans la préparation, soit indirectement, par le biais de ses enseignements et de leurs interactions personnelles.

Un autre procès de la même période rend compte de l'influence que les autorités religieuses des paroisses pouvaient exercer sur la catégorisation de certaines pratiques comme chrétiennes ou non par les élites andines. Dans un procès les opposants aux *mitimaes* de Chacalla, les *caciques* de Canta tentent de décrédibiliser leurs adversaires en jouant sur l'argument de l'origine et leur statut de « colonies » installée par les Incas. Pour délégitimer leur installation, ils l'associent à un rituel de *capacocha*<sup>12</sup>. Ce qui est intéressant dans les arguments des Cantas c'est la forme que prend la description du rituel comme un ensemble de pratiques « barbares ». Alors qu'elles sont d'ordinaires évoquées rapidement, par des requérants qui se contentent de mentionner des « borracheras » ou « ritos y costumbres antiguos » incompatibles avec le christianisme, les *caciques* de Canta font le choix de décrire très longuement certains aspects du rituel de *capacocha* en insistant notamment les différents sacrifices animaliers et humains qui ponctuent la procession. Le sang est omniprésent dans leur récit ils insistent longuement sur l'importance de son transport dans des vases rituels et la nécessité de le « faire couler » (*derramar*) en guise d'offrande pour marquer la prise de possession. Ils précisent même que les Chacalla sacrifièrent un des

---

<sup>9</sup> *Alonso Zarco contra Francisco de Escobar y otros* (1557-1563), AGI,JUSTICIA,404,N.1.

<sup>10</sup> «están enterrados [...] y así es que como yo he contraído de poco tiempo las cosas de nuestra santa fe católica y he ido con temor y miedo de que antiguamente yo e los demás naturales deste reino solíamos tener al diablo.» *Alonso Zarco contra Francisco de Escobar y otros* (1557-1563), AGI,JUSTICIA,404,N.1, f. 262r.

<sup>11</sup> *Alonso Zarco contra Francisco de Escobar y otros* (1557-1563), AGI,JUSTICIA,404,N.1, f. 283v et 284v.

<sup>12</sup> L'argument intervient pour la première fois dans les déclarations des Canta au feuillet 93r. *Los indios de Canta contra los de Chacalla* (1558-1570), AGI,JUSTICIA,413,N.1, f. 93r.

participants à la *capacocha* parce qu'il avait fait tomber du sang au cours de la procession<sup>13</sup>. En revanche, ils parlent peu du caractère processionnel du rituel. En dehors du fait que les Chacalla venaient de Cuzco, les *caciques* de Cantas n'expliquent pas le rôle des terres de Quibi dans le paysage sacré inca, ni la raison de leur intégration dans le trajet processionnel de la *capacocha*. En outre, les différentes informations que nous avons sur ce type de rituels, indiquent que les processions de *capacocha* fonctionnaient comme des sortes de pèlerinages. Les pérégrinations se faisaient dans mouvement d'aller et de retour depuis les provinces de l'empire incas vers Cuzco, suivant des lignes imaginaires et symboliques organisant l'empire, appelées *ceques*, sur lesquelles se trouvaient les principales *huacas* incas<sup>14</sup>. Or, les *caciques* de Cantas décrivent essentiellement le trajet depuis Cuzco, sûrement pour insister sur la qualité de *yanaconas* et donc d'étrangers des Chacallas. D'ailleurs ils ne mentionnent pas non plus l'intégration des terres dans l'organisation politique, économique et religieuse de l'empire inca.

Cette description très partielle et partielle de la *capacocha* ainsi que l'omniprésence des sacrifices dans les récits des habitants de Canta résonnent avec le témoignage fourni par leur maître de chapelle. Ce dernier explique que la terre « avait d'abord été aux Cantas [et] que par quelques sacrifices que les dits Yauyos amenèrent avec eux pour les incas, ces derniers les installèrent sur ces terres »<sup>15</sup>. Le chapellain laisse de côté le caractère processionnel de la *capacocha* pour n'insister que sur les sacrifices qui l'accompagnent. Cela lui permet de mettre en avant l'incompatibilité de cette coutume avec le droit canon et de rejeter la validité de la possession des terres par le groupe de Chacalla. Sa lettre témoigne non seulement de l'implication du clerc dans les démarches des *caciques* de Canta, mais suggère également qu'il a joué un rôle déterminant dans la manière dont ces derniers ont construit leur discours pour décrédibiliser leurs adversaires.

Le travail de Juan Fernando Cobo Betancourt a mis en évidence le rôle essentiel des formes de dévotions quotidiennes (*everyday religious practices*) et locales -confréries, pratique régulière des sacrements, célébration publiques, etc - dans le processus de christianisation des populations muisca<sup>16</sup>. Le poids des pratiques de religiosité populaire dans l'intégration de la normalité chrétienne par les élites andines se reflète parfois clairement dans les démarches en justice des populations indigènes. Certains *caciques* et *principales* accordent une importance capitale aux

---

<sup>13</sup> *Los indios de Canta contra los de Chacalla* (1558-1570), AGI,JUSTICIA,413,N.1, f. 113v.

<sup>14</sup> María Rostworowski de Diez Canseco, « Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes. », *Journal de la société des américanistes*, 89, 2 (2003), p. 97-123 ; Pierre Duviols, « La capacocha: mecanismo y función del sacrificio humano, su proyección geométrica, su papel en la política y en la economía redistributiva del Tawantinsuyo. », *Ammpanchis Phuturinka*, IX, (1976), p. 11-57.

<sup>15</sup> «era de los Cantas primero [y] que con unos sacrificios que trajeron los dichos Yauyos de los yngas se les metieron con las tierras». *Los indios de Canta contra los de Chacalla* (1558-1570), AGI,JUSTICIA,413,N.1,f. 84r.

<sup>16</sup> Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014.

calendriers établis dans les paroisses, qu'ils respectent strictement les consignes diocésaines ou qu'ils aient été promulgués par un curé avec lequel ils entretenaient de bonnes relations. Leur modification est donc souvent source de tensions. En effet une nouvelle fête s'accompagne de nouvelles dépenses et de nouvelles taxes. C'est l'une des principales sources de discorde dans les documents de la seconde moitié du XVIIe et du XVIIIe siècle. Par exemple, les *caciques* et *principales* du village de Moho portent plainte contre leur curé devant l'audience de la Plata en 1752 notamment parce qu'il a institué de nouvelles fêtes sans prendre la peine de leur en expliquer le sens.

« *Nous sommes, seigneur, contraints à vingt-cinq et vingt-six fêtes et encore dix-huit ou seize autres qu'ils appellent de dévotion dans deux hameaux [du village] qui sont perdus et détruits puisque nous donnons des pesos pour les vêpres messes et processions et quatre autres pesos et quatre reales pour une messe dont nous ne savons de quel genre de messe il s'agit, ni qu'elle est son origine* »<sup>17</sup>.

Ils opposent la nouveauté de ces fêtes à la législation royale :

« *Votre seigneurie le roi notre Seigneur avait institué dans ses ordonnances royales que nous soyons seulement obligés à faire trois fêtes qui sont le Corpus et celle du Patron titulaire en payant les douze pesos que sont notés dans l'arancel* »<sup>18</sup>.

Les *caciques* ont donc en partie forgé leur compréhension de leurs obligations de dévotion par le biais des calendriers rituels appliqués par leur précédent curé et grâce aux tarifs théoriquement affichés sur la porte des églises paroissiales<sup>19</sup>. L'apprentissage par la pratique et l'habitude se retrouve un peu plus loin dans le document, lorsque les *caciques* regrettent l'absence de confession lors du Carêmes, alors qu'ils y avaient été habitués<sup>20</sup>. Les relations entretenues avec les curés sont déterminantes dans l'acceptation de ce qui est « correct » ou de ce qui constitue un « abus » par les élites andines<sup>21</sup>. Ainsi, du propre aveu des habitants de Moho : « nous écoutons

---

<sup>17</sup> «Estamos señor presionados con veinte y cinco o veinte y seis fiestas son otras diez y ocho o diez y seis que llaman de devoción en dos anexos que ha hecho en estas quedamos aniquilados pues dándose pesos por vísperas misas y procesión y otros cuatro pesos y cuatro reales por a misa que dice de alba que no sabemos que misa es ni cual sea su origen». *Querella de los indios del pueblo de Moho conta su cura* (1752), ABNB, EC1752,24, f. 2v.

<sup>18</sup> «ante Vuestra Alteza el Rey Nuestro señor tiene mandado en sus reales ordenanzas que solo estamos obligados a las tres fiestas que son Corpus y Titular patrón pagando los doce pesos que están por Arancel sin que nos apensionen con los de arriba referido ricochicos». *Querella de los indios del pueblo de Moho conta su cura* (1752), ABNB, EC1752,24, f. 3r.

<sup>19</sup> En effet, les dispositions royales prévoient simplement et comme à leur habitude que les archevêque et évêques fixe le calendrier et les tarifs les plus « justes » pour les indiens. *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del Rey Don Carlos II*, (1590-1660), Libro I, Título 18 et Libro I, Título 13, ley 13 et 7.

<sup>20</sup> *Querella de los indios del pueblo de Moho conta su cura* (1752), ABNB, EC1752,24, f.4r.

<sup>21</sup> Nous rejoignons les conclusions de María Marsilli, « "I heard it through the grapevine: Analysis of an anti-secularization initiative in the sixteenth-century Arequipan countryside, 1584-1600" », *The Americas*, 61, 4 (2005a), p. 647-672.

[notre curé] avec hâte et mépris ce qui n'arriverait pas si nous écoutions la même voix d'un autre pasteur nous assisterions à la lecture de notre père avec amour et respect »<sup>22</sup>. Ce procès est un bon exemple de la manière dont se construit l'ordre dans les sociétés coloniales et de ce que Gonzalo Lamana appelle *colonial normal* (la normalité coloniale)<sup>23</sup>. La création de normes se fait dans les interactions quotidiennes entre les acteurs et relève d'une certaine improvisation. Elle produit donc des définitions consensuelles mais variées de l'ordre et du « normal ». Cette stabilité est très précaire et peut s'effondrer dès lors que les acteurs en charge de définir la norme et l'orthodoxe changent.

Le poids des relations nouées avec les prêtres dans l'intégration de la culture religieuse et juridique chrétienne se reflète également à travers la description détaillée des enjeux administratifs et légaux liés à la gestion des paroisses dans certains documents. Les *caciques* et *principales* du village de San Lucas de Payacollo se rendent devant le tribunal ordinaire de l'archevêché de La Plata en 1667 pour se plaindre des curés de Paspaya. Ils les accusent d'outrepasser leur juridiction en s'immisçant dans l'administration de populations normalement rattachées à la paroisse de San Lucas. A cause de cela, certains individus paient deux fois les synodes et les curés de Paspaya les mettent parfois dans des situations légales délicates en forçant des mariages sur lesquels ils n'ont aucune autorité<sup>24</sup>. Pour attester de la seule légitimité des curés de San Lucas, les *caciques* se réfèrent à un avis rendu par l'archevêque de La Plata à la suite d'une première plainte des religieux<sup>25</sup>. La mention de ce document traduit l'implication directe des religieux de S. Lucas dans la préparation de la plainte. De plus, le religieux chargé de la paroisse, Francisco de Manos Albas, intervient très régulièrement au cours de la procédure « à la demande des *caciques* et *principales* et autres indiens »<sup>26</sup>. Ce dernier semble plutôt être à l'initiative de la plainte puisqu'il prend entièrement le relais des *caciques* dans la procédure à partir de janvier 1668, jusqu'à ce qu'il obtienne satisfaction<sup>27</sup>. Ce type d'intervention directe est visible dans de nombreuses démarches<sup>28</sup>.

---

<sup>22</sup> “a este le oímos con hastió y desprecio lo que no sucediera si oyéremos la misma voz de otro pastor el saludo de nuestro mismo padre le atenderíamos con amor y respeto”. *Querrela de los indios del pueblo de Moho conta su cura* (1752), ABNB, EC1752, 24, f. 2r.

<sup>23</sup> Gonzalo Lamana, *Domination without Dominance: inca-spanish encounters in Early colonial Peru*, Durham, Duke University Press, 2008b.

<sup>24</sup> *Caciques y principales de san Luca de Payacollo sobre que no les doctrinan los curas de Paspaya* (1667-1668), AES, AA, 47, C2, LEG3, N.4063, f. 1v.

<sup>25</sup> *Caciques y principales de san Luca de Payacollo sobre que no les doctrinan los curas de Paspaya* (1667-1668), AES, AA, 47, C2, LEG3, N.4063, f. 2r.

<sup>26</sup> *Caciques y principales de san Luca de Payacollo sobre que no les doctrinan los curas de Paspaya* (1667-1668), AES, AA, 47, C2, LEG3, N.4063, f. 9v

<sup>27</sup> *Caciques y principales de san Luca de Payacollo sobre que no les doctrinan los curas de Paspaya* (1667-1668), AES, AA, 47, C2, LEG3, N.4063, f. 13v-17r.

<sup>28</sup> C'est par exemple le cas des lettres attribuées aux *caciques* et *principales* Jauja et adressées au Conseil des Indes pour soutenir la création des *corregidores de indios* en 1566. *Los caciques y indios del Perú sobre que se quiten los corregidores* (1566), AGI, LIMA, 121.

Ces quelques exemples illustrent l'impact de la vie religieuse quotidienne et des sociabilités paroissiales sur la définition de la norme et de l'ordre chrétien dans les déclarations des *caciques* et *principales* en justice. Dans certains cas, l'influence des autorités paroissiales n'est pas immédiatement perceptible dans le contenu des discours. Elle se révèle toutefois lorsqu'on s'intéresse au contexte social et politique de leur rédaction.

### 1.2. *Le poids des alliances entre clercs et élites indigènes*

L'alliance de clercs avec des *caciques* et *principales* pour réaliser des démarches en justice est phénomène connu<sup>29</sup>. Nous analyserons seulement ici quelques exemples qui illustrent le rôle d'intermédiation des prêtres dans la diffusion de la culture juridique coloniale auprès des nobles indigènes.

Il n'est pas rare que les *caciques* et les curés mènent de concert des démarches en justice pour se débarrasser d'un *corregidor*, d'un élu de *cabildo* ou même d'un autre *cacique*. Par exemple, après que le *cacique* Miguel Ignacio a porté une première plainte contre son *corregidor*, le curé de San Pedro de Atacama, Gregorio Romero, se rend à son tour devant le tribunal ordinaire de l'archevêché de La Plata en 1751<sup>30</sup>. Il justifie son intervention en se présentant comme *protector* des habitants du village qui seraient venus se plaindre des abus du général don Manuel Baldivieso. En réalité le seul témoignage qu'il joint à sa requête est celui du *cacique* Miguel Ignacio<sup>31</sup>. Gregorio Romero mène plusieurs démarches contre don Manuel Baldivieso, avec l'aide du *cacique* mais surtout de plusieurs curés de la région<sup>32</sup>. Le conflit semble en réalité plutôt opposer les autorités civiles aux clercs de la province et don Miguel Ignacio a finalement peu de place dans la procédure. Il est néanmoins considéré comme le principal plaignant par les autorités de l'audience, étant donné que c'est lui qui dépose les chefs d'accusation. Cela permet aux clercs de mobiliser les procédures et les privilèges liés au *derecho indiano*.

Les clercs étaient des alliés utiles et fréquents des *caciques* et *principales* dans leurs démarches en justice. En raison de leurs fonctions et de leur autorité morale, ils pouvaient faire

---

<sup>29</sup> Voir par exemples : María Marsilli, *op. cit.*, 2005 ; María Marsilli, « God and Evil in the Gardens of the Andean South », Thèse, Atlanta, Faculty of the Graduate School of Emory University, 2002, 213 p. ; Kenneth Mills, *Idolatry and its enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750.*, Princeton, Princeton University Press, 1997 ; Nicholas Griffiths, *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru.*, Norman, University of Oklahoma Press, 1996 ; David Cahill, « Curas and Social conflict in the Doctrinas of Cuzco, 1780-1814. », *Journal of Latin American Studies*, 16, (1984), p. 241-276 ; Luís Millones, « « Religion and Power in the Andes: Idolatrous Curacas of the Central Sierra » », *Ethnohistory*, 3, 26 (1979), p. 243-263 ; Norman Meiklejohn, *La Iglesia y los Lupaqs de Chucuito durante la colonia*, Cuzco, Centro de estudios rurales andinos Bartolomé de las Casas, 1988 ; Frédéric Duchesne, « L'Ajustement indien. Les villages du Coropuna (Arequipa, Pérou) au 18e siècle. », Thèse, Paris, Université de Paris III, Sorbonne Nouvelle. Institut des Hautes Etudes sur l'Amérique Latine, 2008, 481 p.

<sup>30</sup> *Miguel Ignacio contra su Corregidor* (1751), AES, AA, C9, LEG19, N. 2082

<sup>31</sup> *Miguel Ignacio contra su Corregidor* (1751), AES, AA, C9, LEG19, N. 2082, f. 4r

<sup>32</sup> Ces derniers signent notamment une lettre collective dans laquelle ils dressent la liste des différents abus perpétrés par le *corregidor* et réclame sa destitution. *Miguel Ignacio contra su Corregidor* (1751), AES, AA, C9, LEG19, N. 2082, f. 5r et suivantes.



bénéficier les élites indigènes de leur *buena fama*, c'est-à-dire de leur crédit social, en attestant de leur exemplarité et de leur dévotion<sup>33</sup>. Ensuite, les curés étaient souvent les principaux médiateurs de la culture juridique des institutions coloniales auprès des populations andines. C'est pourquoi, la collusion avec les clercs était un facteur courant de rivalités entre les familles de la noblesse indigène pour accéder aux fonctions municipales, aux postes de gouvernement ou aux charges dans les confréries et les églises paroissiales. En 1680, le *cacique principal* du *repartimiento* de Llata, don Pedro Alejandro Llacsá Guanca, envoie par exemple une lettre à l'archevêque de Lima pour défendre le licencié Melchor de Leyra, attaqué par le *gobernador* don Andrés Melendes. Don Pedro insiste longuement sur les qualités de son curé mais aussi et surtout sur les tares du *gobernador* qui l'accuse. Pour défendre Melchor de Leyra, don Pedro déclare :

“[don Andrés Melendes] prétend porter plainte [...] sans raison ni aucune justification seulement parce que ledit curé empêche que ledit *gobernador* maltraite et punisse les indiens à sa convenance [...] et qu'il ne le laisse pas vivre comme il l'entend puisque ledit curé se conformant aux obligations de sa charge et à son bon zèle chrétien fait en sorte que tous vivent comme de bons chrétiens et il dépense tout ce que lui rapport sa cure dans le culte divin, la réédification de l'église et son ornementation [...]”<sup>34</sup>.

La lettre de don Pedro est originale car on y retrouve les principaux ressorts rhétoriques des procès de succession : protection des indigènes, investissement dans le culte, bon chrétien contre mauvais chrétien. Le *cacique* opte pour une défense représentant le « bon gouvernement » du curé face aux mauvaises pratiques du *gobernador* qui l'accuse. Ce choix nous laisse penser que, bien qu'allié avec le curé contre le *gobernador*, don Pedro a conçu sa lettre sans Melchor de Leyra en se basant sur des connaissances propres à sa fonction et à son rang.

Les alliances entre *caciques*, *principales* et curés reposaient souvent sur des questions liées à l'exploitation des ressources économiques des *pueblos* (répartition de la main d'œuvre, du patrimoine foncier, des biens collectifs, etc). L'exemple le plus flagrant intervient dans le procès initié par la confrérie de Nuestra señora de la Candelaria fondée dans le couvent franciscain de la paroisse de Santa Ana de Lima en 1623<sup>35</sup>. Les *mayordomos* demandent l'acquittement de la promesse de don de maisons par doña Pasña et don Pedro Maíz, interprète de l'audience de Lima.

---

<sup>33</sup> Osvaldo F. Pardo, *Honor and Personhood in Early Modern Mexico*, University of Michigan Press., Ann Arbor, 2015.

<sup>34</sup> “[Don Andrés Melendes] pretende capitular [...] sin razón ni causa alguna y solo porque dicho cura embaraza el que dicho *gobernador* maltrate y castigue a los indios por sus conveniencias [...] y el que no le deje vivir voluntariosamente respecto de que dicho cura ajustándose a la obligación de serlo y a su bueno y cristiano celo procura que todos vivan como buenos cristianos y expende todo lo que le bale el curato en el culto divino, redificación de la iglesia y ornamentos de ella [...]”. *Carta de don Pedro Alejandría Llacsá Guanca cacique de Llata en defensa del cura*(1680), AAL,Papeles importantes,LEGXI,31, f. 2r.

<sup>35</sup> *Autos seguidos por Gregorio de Montenegro en nombre de la cofradía de indios de la Candelaria* (1599-1601), AAL,Cofradías,LEG VI,1.

La promesse avait été rédigée dans le testament de doña Pasña. Cependant, don Pedro s'étant remarié avec doña Constanza Cajachumbi, il lui laisse le soin d'organiser la donation après sa mort pour qu'elle puisse jouir des maisons pour le restant de ses jours. Cette dernière meurt brutalement de maladie sans avoir fait rédiger de testament. Don Carlos Guamanto, le *cacique* du *pueblo* de la Concepción de Santa Ana chez qui elle résidait et le curé de la paroisse, le père Malpica, profitent de l'occasion pour réclamer les maisons promises à la confrérie en affirmant que doña Constanza les aurait léguées au curé sur son lit de mort. Cependant, plusieurs témoins affirment avoir vu le prêtre, le *cacique* et le *principal* don Cristóbal Tusinato conspirer pour se répartir une partie des biens de doña Constanza. Il est difficile d'établir le vrai du faux dans ce procès, doña Constanza ayant été très proche du *cacique* et la fin du procès restant manquante.

En plus de l'autorité et du réel pouvoir économique ou social qu'apportait une alliance avec les curés, ces derniers pouvaient également faciliter les démarches en justice des élites indigènes grâce à leurs conseils, leurs réseaux ou même à leur intervention directe. L'influence des acteurs religieux gravitant autour des *caciques* et *principales* sur leurs déclarations en justice est surtout évidente dans les procédures impliquant des conflits entre clergé séculier et clergé régulier. Le plus vieil exemple de notre corpus est la plainte des *caciques* de Collaguas contre leurs nouveaux curés séculiers en 1592<sup>36</sup>. La présence des franciscains, anciens titulaires de la paroisse, derrière la plainte des *caciques* ne fait aucun doute et se note jusque dans les arguments employés. D'abord, la lettre condamne les « *tratos y contratos* » des clercs séculiers. Il était effectivement interdit aux curés de participer à des activités économiques. Cependant, aucun *cacique* et *principal* de notre corpus ne condamne ce genre d'actions avant les années 1620-1630, date à laquelle une nouvelle loi royale est promulguée pour rappeler l'illégalité de ces activités et encourager leur punition<sup>37</sup>. Mais surtout, l'influence des franciscains se reflète dans la précision avec laquelle les *caciques* décrivent les différentes juridictions en compétition dans l'affaire - l'évêché, le Procureur Franciscain et la juridiction royale- à une époque où la très grande majorité des *caciques* et *principales* ne font aucune différence entre clercs séculiers et réguliers dans leurs déclarations. La lettre retrace les étapes de l'implantation des séculiers ainsi que les conflits entre le Procureur Franciscain et l'Évêque de Cuzco. Elle rappelle également que le vice-roi Garcia de Mendoza avait établi que l'Évêque de Cuzco devait rendre la paroisse aux Franciscains et qu'il les avait autorisés à y fonder un monastère<sup>38</sup>. La lettre des *caciques* a donc vraisemblablement été rédigée par ou sur les conseils de franciscains qui sont les seuls susceptibles d'avoir une telle connaissance du dossier.

---

<sup>36</sup> *Petición de los caciques principales de Collaguas* (1592-1593), AGI,LIMA,131. Le procès a été étudié par María Marsilli, *op. cit.*, 2005a.

<sup>37</sup> *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del Rey Don Carlos II*, (1590-1660), Libro I, Título 13, ley 23.

<sup>38</sup> *Petición de los caciques principales de Collaguas* (1592-1593), AGI,LIMA,131, f. 3r.

Toutefois, le cas de Collaguas est particulier, car dans la majorité des cas dont nous disposons, les seigneurs et nobles indigènes prennent le parti du clergé séculier<sup>39</sup>. Le cas du conflit relatif à la création d'une paroisse d'Espagnols à Cajamarca est celui où l'intervention directe des séculiers dans la préparation des témoignages des populations indigènes est la plus visible<sup>40</sup>. En 1659, l'Évêque de Trujillo fait rassembler différents témoignages visant à décrédibiliser le travail des augustins et franciscains en charge des paroisses indiennes de Guamachuco et Cajamarca. Un conflit avait effectivement éclaté entre clergé régulier et séculier pour l'obtention des paroisses<sup>41</sup>. Pour justifier sa démarche, l'Évêque de Trujillo affirme avoir reçu des plaintes des *caciques* et *principales* de la région l'enjoignant de mettre un terme aux exactions des réguliers. En réalité, ces plaintes semblent avoir été rédigées avec l'aide de clercs séculiers. La lettre attribuée à différents *principales* représentés par don Augustín Asto, *procurador* du village de San Pablo, assure par exemple que les indigènes souffrent du non-respect de l'*arancel* édicté par l'évêque de Trujillo et donne quelques exemples des abus de tarifs perpétrés par les religieux. De plus, elle justifie la plainte des *principales* du *pueblo* en déclarant que le clerc régulier en charge de leur paroisse « dit que temps que son Gardien est absent dans les vallées il ne peut innover dans ledit *arancel* alors que le dit curé y est soumis par l'obligation à observer les ordres de Votre Seigneurie Illustrissime qui est prélat universel des curés de ce diocèse »<sup>42</sup>. Il reproche donc au clerc de ne pas avoir respecté la juridiction de l'archevêque en prétextant qu'elle ne s'appliquait pas aux religieux réguliers. L'argument relève d'une très bonne compréhension des enjeux juridictionnels de l'affaire mais aussi du fonctionnement de l'institution ecclésiastique en général et laisse donc supposer une intervention directe des séculiers.

Le point commun entre ces différents exemples réside dans le contexte tendu entre clergés séculier et régulier pour administrer les paroisses d'indigènes. Les clercs nouent alors des alliances avec différents *caciques* et *principales* par l'intermédiaire desquels ils cherchent à régler leur conflit et interviennent directement sur la préparation des procédures. Ce type de conflits internes au clergé, permet aux élites indigènes de se familiariser avec le fonctionnement, les acteurs mais aussi la culture juridique de l'Église. Ainsi, les interactions avec les prêtres et les religieux dans le cadre tant de la vie religieuse que juridique des paroisses joue un rôle essentiel

<sup>39</sup> *Petición de los indios de Cajamarca para fundar parroquia de españoles* (1678), AGI,LIMA,307; *Información sobre el hospital de Santa Ana de Lima* (1733), AGI,LIMA,521.

<sup>40</sup> Voir aussi les travaux de Aude Argouse sur la question du statut légal de la ville de Cajamarca et les problèmes juridiques posés par la cohabitation de populations « indiennes » et « espagnoles ». Aude Argouse, *op. cit.*, 2016.

<sup>41</sup> *Obispo de Trujillo sobre los excesos de los religiosos doctrineros en Guamachuco y Cajamarca* (1659-1678), AGI,LIMA,307 ; *Petición de los indios de Cajamarca para fundar parroquia de españoles* (1678), AGI,LIMA,307

<sup>42</sup> «por disculparse dice que hasta que venga su Guardian que está ausente en los valles no puede innovar en razón del dicho arancel siendo así que le comete al dicho cura por la obligación a observar los mandamientos de vuestra ilustrísima por ser prelado universal de los curas de esta diócesis». *Petición de los indios de Cajamarca para fundar parroquia de españoles* (1678), AGI,LIMA,307, 14r.

dans la manière dont les *caciques* et *principales* construisent leur compréhension de la religion chrétienne et de ses institutions. Ce processus est cependant basé sur des pratiques et des expériences contextuelles. Cette situation explique alors l'incompréhension des populations indigènes face à la révision de l'ordre et des pratiques établies lors d'un changement de curé ou du passage d'un visiteur. En effet, les normes communément acceptées par la communauté et créées dans le cadre des interactions quotidiennes et de la coopération entre les différentes élites d'un *pueblo*, sont subitement et violemment requalifiées comme des déviations, des péchés, des crimes, voire de des signes d'idolâtrie.

Les pratiques chrétiennes quotidiennes et locales font partie des éléments externes aux tribunaux dont on peut retracer l'influence sur les procédures des *caciques* et *principales*. Mais elles ne sont pas les seuls facteurs expliquant l'hispanisation et la christianisation des arguments utilisés par les *caciques* et *principales*. En effet, certains nobles indigènes de notre corpus ont reçu une éducation leur offrant un très net avantage pour assimiler la culture chrétienne et juridique introduites par la colonisation.

## 2. L'accès à une éducation chrétienne lettrée : l'avantage des *ladinos* ?

L'avantage conféré par une éducation lettrée au sein d'institutions chrétiennes est visible dans les procédures en justice des *caciques* et *principales*. Les arguments utilisés par les individus éduqués dans les collèges jésuites ou dans des monastères sont généralement plus précis et reprennent certaines thématiques plus tôt que les autres. C'est particulièrement visible dans les documents produits par les descendants de lignages royaux incas.

À Cuzco ou Quito, dès les lendemains de la prise de Cajamarca, les Espagnols imposèrent aux descendants de Huayna Capac une éducation chrétienne et lettrée pour préparer leur conversion. Paullu Inca fut instruit par les premiers moines franciscains installés au Pérou, puis par les sœurs de San Cristóbal à Cuzco. À Quito, don Mateo Inga Yupanqui et don Alonso Inga Atahualpa furent pris en charge par des précepteurs privés. La qualité des enseignements et surtout les liens privilégiés qu'ils leur permirent de nouer au sein des élites espagnoles civiles et religieuses se reflètent dans les discours qu'ils présentent en justice. L'interrogatoire que don Mateo fournit pour accompagner son *informacion de oficio y partes* de 1562 fait par exemple intervenir la notion de « police » (*pulicía*) pour la première fois dans notre corpus. Il explique avoir été « depuis sa naissance très bon chrétien catholique [...] de très bon entendement et valeur et s'être toujours comporté avec toute la police nécessaire et des coutumes bonnes et vertueuses »<sup>43</sup>. Si le thème du *cacique* ou *principal* exemplaire existe dans d'autres documents de

---

<sup>43</sup> “desde su nascimiento muy bueno y católico cristiano [...] de muy buen entendimiento y valor y haberse traído siempre su persona en toda aquella policía y costumbres buenas y virtuosas”. *Memorial de don Mateo Ynga Yupanqui* (1562-1563), AGI, LIMA, 472, f. 2r.

la même époque, l'emploi de la notion de « police » par don Mateo traduit sa familiarité avec les discours des autorités coloniales<sup>44</sup>. Quand ses contemporains font davantage référence à leur capacité à inciter les indigènes à assister à la messe, don Mateo met en avant son aptitude à respecter et faire appliquer les normes chrétiennes en participant activement au maintien de l'ordre. De son côté, don Alonso Inga Atahualpa ouvre sa pétition de 1564 en rappelant au roi :

« À Votre majesté appartiennent les titres justes et légaux de légitime conquête donnée aux rois catholiques par bulles apostoliques et [...]ainsi il a été convenu que la guerre juste était faite contre des ignorants de notre foi catholique de ce fait[...] les populations conquises ne devaient pas être capturées et on ne pouvait leur prendre leurs biens et puisque cela devait être appliqué à tous il semble que si Votre Majesté accepte de faire grâce aux descendants légitimes de ceux qui étaient et furent auparavant les seigneurs propriétaires cela soit une chose très conforme à la si haute et suprême stature de Votre Majesté »<sup>45</sup>.

Don Alonso rappelle les fondements juridiques de la conquête et de la conservation des droits des indigènes convertis en faisant directement référence à la notion de justes titres. En outre, c'est l'un des seuls documents qui catégorise les populations andines préhispaniques comme « ignorantes » et non comme « infidèles » avant le début du XVIIe siècle. Don Alonso utilise ce thème pour rappeler les autorités royales à leurs obligations légales et jouer sur son statut de « misérable », mais il lui permet également de mettre en avant son éducation et sa familiarisation avec la culture juridique de la couronne.

Ce type d'argumentation témoigne de connaissances spécifiques acquises grâce à la réception d'un enseignement extrêmement complet. On les trouve également dans certains documents de nobles de lignages régionaux ayant eux aussi bénéficié d'une éducation chrétienne lettrée. Par exemple, don Juan Ayavire, *cacique* du village de San Cristóbal de Panacache, éduqué dans un collège jésuite, utilise lui aussi l'idée que les indigènes étaient « ignorants » avant l'arrivée des Espagnols et explique que ses ancêtres « avaient dans un premier temps résisté [aux Espagnols] et comme ils leur avaient dit qu'ils venaient pour apporter la connaissance de leur dieu et qu'ils aient des mœurs policées et chrétiennes, ils portèrent allégeance à votre royale

---

<sup>44</sup> Monique Alaperrine Bouyer, *op. cit.*, 1999 ; John Charles, *op. cit.*, 2010a.

<sup>45</sup> «A Vuestra Majestad pertenece lo dichos Justos y derechos títulos de legitima conquista dada a los Reyes católicos por bulas apostólicas y [...]así sea guardado que la guerra justa ha sido como contra ignorantes de nuestra santa fe católica por lo cual [...] no se cautivan los conquistados ni se les quitan sus haciendas en particular y pues esto se ha usado y debido usar con todos parece si Vuestra Majestad es servida que en cuanto hacer merced a los legítimos descendientes de aquellos que antes eran y fueron señores propietarios es cosa muy conforme a tan alto y supremo grado como el de Vuestra Majestad”. *Información de don Alonso Inga Atahualpa* (1564-1587). AGI,LIMA,472,f. 36r.

personne »<sup>46</sup>. Juan Ayavire développe aussi des arguments plus originaux. Il explique par exemple avoir appris auprès des jésuites à « lire et écrire et il a étudié la langue latine et reçu beaucoup de catéchisme, éducation et police, en tant que fils et descendant de personnes si importantes, il se déplace toujours à cheval et s’occupe par des exercices vertueux »<sup>47</sup>. Le thème de la vertu est très présent dans les deux *informaciones* de Juan Ayavire, chose assez rare dans les déclarations des élites andines de cette époque. Par « exercices vertueux » don Juan entendant l’occupation d’offices confiés par les autorités vice-royales, comme celui de capitaine de *mita* \* à Potosí. À plusieurs reprises, il décrit l’imitation du mode de vie espagnol comme un signe de sa « vertu ». La vertu dans les *informaciones* de don Juan Ayavire est donc plutôt liée à la police des mœurs qu’à de réelles qualités chrétiennes. Monique Alaperrine-Bouyer a insisté sur l’importance accordée à la police du comportement des élèves dans les séminaires et collèges de fils de *caciques* tenus par les jésuites<sup>48</sup>. Les jésuites surveillaient l’habillement, la nourriture ou encore les manières de table de leurs pensionnaires. Rien d’étonnant donc à ce que don Juan considère l’hispanisation de ses mœurs comme un signe de sa « vertu ». Il explique d’ailleurs devant l’audience de La Plata: « Je suis un homme de 26 ans bien apprêté, de bonne stature, élégant et de bon comportement, et il n’y a aucune différence dans ma façon de me tenir, mon aspect et ma façon de parler avec les Espagnols policés et courtisans »<sup>49</sup>. L’importance que don Juan accordait à son aspect hispanisé en public, illustre le poids de l’éducation qu’il a reçu. On retrouve le même argument dans les démarches de Fernando Ayra, *cacique gobernador* de Pocoata, une trentaine d’années plus tard<sup>50</sup>. Pour les deux *caciques*, l’homme vertueux est forcément hispanisé et christianisé. Le vice en revanche, associé au péché et aux « mauvaises » coutumes préhispaniques, couvre la famille d’infâmie. Les deux hommes ont donc assimilé le concept de crédit (*fama*) propre à la culture politique et juridique des sociétés chrétiennes d’ancien régime et ont compris

---

<sup>46</sup> “habiendo primero resistido a [los españoles] y habiendo dicho como su venida era para que conociesen a su Dios y tuviesen policía y cristiandad, y diesen la obediencia a vuestra real persona “. *Información de parte Juan Ayavire* (1599), AGI,CHARCAS,45 . Publié dans Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006, p. 866.

<sup>47</sup> “leer y escribir y estudio la lengua latina y tuvo mucha doctrina, crianza y policía, como hijo y descendiente de personas tan principales, andando siempre a caballo y ocupándose en ejercicios virtuosos”. *Información de parte Juan Ayavire* (1599), AGI,CHARCAS,45. Publié dans *Ibid.*, p. 864.

<sup>48</sup> Monique Alaperrine Bouyer, *op. cit.*, 1999.

<sup>49</sup> “soy hombre de 26 años, bien ajustado, de buena estatura, lustros y bien tratado, que no hago ninguna diferencia en mi trato, aspecto y habla a los españoles políticos y cortesanos”. *Información de parte Juan Ayavire* (1599), AGI,CHARCAS,45. Publié dans Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006, p. 869.

<sup>50</sup> “ anduvo siempre en habito de español y trajo armas ofensivas y defensivas con permisión [...] sin que jamás se le conociese vicio ni defecto en deshonor de su persona y calidad antes de ordinario se acompañe con sacerdotes y españoles honrados y principales, teniéndoles a su mesa con la modestia que era razón”. Probanza de don Fernando Ayavire Cuysara (1583-1594), AGI,CHARCAS,45. Publié dans Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006.

son importance dans la construction de lignages chrétiens, sur le modèle de l'*hidalguia* espagnole<sup>51</sup>.

Ce sont également à des *caciques* ou *principales* ayant reçu une éducation lettrée et hispanisée particulière que l'on doit les premières utilisations dans les récits des motifs de la fuite hors des villages et de l'importance de la réduction des populations indigènes. Don Francisco Aymozo, *cacique* de Yotola et Quila Quila, est le premier à présenter l'argument de la réduction des populations indigènes comme un service rendu pour leur évangélisation dans son *información* de 1587-1593<sup>52</sup>. Nous ne savons pas précisément quelle éducation don Francisco a reçue, mais il est sûr qu'il maîtrisait parfaitement le castillan à l'oral comme à l'écrit, et qu'il avait des notions de droit et d'écriture juridique. Il est notamment capable de rédiger lui-même le testament de son frère mourant, don Felipe en 1626<sup>53</sup>. La forme du document est si proche du formulaire notarié classique que l'*escribano* de La Plata se contente de l'authentifier sans y apporter de modifications majeures. Il est possible que don Francisco Aymozo ait fait partie de ces *caciques* possédant des *ars notariae*, comme le *cacique* de Huamanga élevé chez les jésuites, don Rodrigo Guzman Rupaychagua, qui possédait une bibliothèque impressionnante<sup>54</sup>. On pourrait aussi penser que don Francisco acquit sa maîtrise de l'écriture notariale dans le cadre de ses fonctions comme *alcalde*<sup>55</sup>. Ce qui est certain, c'est que don Francisco a toutes les compétences et les réseaux de ses contemporains *ladinos*. En outre, ses démarches témoignent d'une maîtrise assez remarquable de la culture juridique coloniale.

En outre, l'éducation chrétienne et lettrée n'est pas la seule forme d'apprentissage accessible aux élites indigènes. Les *caciques* et *principales* qui exerçaient différents offices acquéraient également des avantages pour faire face au système juridique colonial. Les *ladinos* avaient davantage de chances de se voir attribuer un poste municipal par nomination ou par élection et la très grande majorité des *caciques* et *principales* de notre corpus qui occupent ces postes le sont. Les indigènes *ladinos* qui obtiennent des postes municipaux jouent d'ailleurs un rôle capital dans les procédures de visites et d'extirpation d'idolâtries déjà bien connu<sup>56</sup>. La place qu'ils occupent dans les procédures d'enquêtes leur permet non seulement d'acquérir un savoir essentiel sur les rouages du système juridique et judiciaire colonial mais également de se familiariser avec les discours sur l'idolâtrie et les enjeux sociaux et politiques de sa répression. Plus généralement, les fonctions municipales de certains requérants leur offraient une meilleure connaissance des lois et

---

<sup>51</sup> C'est un autre aspect de ces documents qui renforce les conclusions de Carolina Jurado. Carolina Jurado, *op. cit.*, 2014.

<sup>52</sup> *Información de Francisco de Aymozo (1587-1593)*, AGI,CHARCAS, 79, N.22.

<sup>53</sup> Il était en effet capable de rédiger le testament de son frère en suivant presque à la perfection la structure classique du testament. *Testamento de don Felipe Aymozo (1626)*, ABNB,EP160,1626, f.413r.

<sup>54</sup> Monique Alaperrine Bouyer, *op. cit.*, 2007 ; John Charles, *op. cit.*, 2010a.

<sup>55</sup> *Información de Francisco de Aymozo (1587-1593)*, AGI,CHARCAS, 79, N.22.

<sup>56</sup> John Charles, *op. cit.*, 2010a.

des tarifs en vigueur dans leur diocèse. De ce fait, certains n'hésitent pas à réclamer leur part de contrôle dans la vie des paroisses. Par exemple en 1662, Augustin Capcha devenu *fiscal*, dénonce différentes « sorcières » dans le village de Ambar alors même qu'il est en plein procès contre le *cacique* don Juan Rodriguez Pilco qu'il accuse d'idolâtrie<sup>57</sup>. Pour mener son action judiciaire, il s'allie à l'*alcaide* don Pablo Pilco et à l'*escribano de cabildo* don Martin Ñaupari. Les trois hommes s'associent avec l'aide du curé et profitent des connaissances et des réseaux de don Augustín Capcha, *ladino* proche de différents membres du clergé de la région de Cajatambo, pour se débarrasser du *cacique* et prendre en main l'administration du village de Ambar<sup>58</sup>.

L'accès à un enseignement chrétien et lettré, comprenant l'apprentissage du castillan, du latin, de la musique, de certaines coutumes hispaniques et parfois même de rudiments de droit<sup>59</sup>, permet aux nobles indigènes de mieux cerner les attentes des autorités espagnoles vis à vis de leur pratique du christianisme, et donc de construire des argumentations plus efficaces. Néanmoins, l'avantage dont jouissent ces *caciques* et *principales ladinos* est de moins en moins net au fil des années, notamment à partir de la seconde moitié du XVIIe siècle. Ce phénomène s'explique aisément quand on considère la multiplication des *ladinos* et la transformation des procédures elles-mêmes, laissant moins de place aux récits de mérites et aux dépositions fleuves qui permettaient aux requérants de mettre en valeur leur maîtrise de la culture chrétienne<sup>60</sup>.

### 3. S'appropriier les discours par la pratique du système juridique colonial

L'apprentissage et l'assimilation des discours des autorités coloniales par les *caciques* et *principales* peut aussi tout simplement passer par la pratique et la confrontation au système juridique colonial. Nous avons dans notre corpus divers exemples des *caciques* ou *principales* ayant réalisé plusieurs procédures au cours de leur vie. En les comparant, on remarque au grès des démarches une meilleure intégration des attentes et du langage juridique des autorités auxquelles ils s'adressent.

L'ensemble des *informaciones* réalisées par don Sebastián Ninalíngon entre 1573 et 1592 pour obtenir la succession au *cacicazgo* de la *pachaca* de Guzmango constitue un exemple intéressant. Son dossier regroupe différentes *informaciones de oficio* réalisées sur plus de 20 ans. Dans la première datant de 1573, don Sebastián Ninalíngon centre ses arguments sur le mariage

---

<sup>57</sup> *Causas criminales de idolatrías y hechicerías contra unas yndias de la doctrina de Ambar en Caxatambo* (1662), AAL,Hechicerias,LEGIV,EXP2.

<sup>58</sup> *Causa criminal contra don Juan Rodriguez Pilco* (1661-1665), AAL,hechicerias,LEG II-A, 12. Juan Carlos Garcia Cabrera, *Ofensas a Dios. Pleitos e injurias Causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, XVIIe-XIXe*, Cuzco, Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas, 1994.

<sup>59</sup> Pour plus de précisions sur le sujet, voir John Charles, *op. cit.*, 2010a et Monique Alaperrine Bouyer, *op. cit.*, 2007.

<sup>60</sup> Les seules exemptions après la seconde moitié du XVIIe siècle sont les témoignages de deux *principales* entrés dans les ordres. *Méritos de Calixto de San José Tupac Inga* (années 1750), AGI,INDIFERENTE,247,N.94 ; *Tasación e información pedida a Francisco Susacagua y doña Polonia Solis Quirimasa* (1778-1807), AAC,Visita,XXXIV,1,15.



chrétien de ses parents et tente de faire valoir la réputation de sa mère comme « première » épouse de son père (*principal*) pour être considéré comme enfant légitime<sup>61</sup>. Une fois qu'il est reconnu fils de *cacique*, don Sebastián tente d'obtenir la succession au *cacicazgo* de la *pachaca* de Guzmango. Dans deux démarches de 1580, il détaille les services de sa famille lors de la conquête, leur baptême précoce, et sa bonne volonté au service des clercs<sup>62</sup>. Face à un premier échec, il revient plusieurs fois à la charge en 1581 et 1582 en ajoutant aux arguments précédents sa participation au procès de cinq sorciers dans le cadre de ses fonctions de *regidor*<sup>63</sup>. Ces démarches ne suffisant toujours pas, il en fait réaliser trois dernières entre 1587 et 1593<sup>64</sup>. Dans ces nouvelles pétitions, il change d'approche pour justifier sa légitimité au *cacicazgo*. Plutôt que de tout miser sur l'hérédité, il met davantage en avant sa « capacité ». Il rappelle ses mérites chrétiens et explique que son exemplarité et son éducation lui ont valu d'être nommé à différents postes municipaux et d'avoir été choisi pour être la *segunda persona* de son oncle. Il fournit même son testament pour le prouver. Ces dernières démarches portent leurs fruits et don Sebastián devient *cacique principal* de la *pachaca* de Guzmango après examen de son dossier par le Conseil des Indes, en 1592. Les démarches de don Sebastián Ninalíngon illustrent très clairement l'accommodation progressive des déclarations du *cacique* aux attentes des autorités coloniales. Il s'approprie dans un premier temps les arguments liés aux services militaires dans la conquête, puis ceux déterminant le noble indigène « bon chrétien » à la fin du XVIe siècle. Enfin, il finit par reprendre les arguments liés à la capacité mais surtout à la *fama*, c'est-à-dire au crédit attribué aux individus sur la base de l'accumulation d'actions honorables<sup>65</sup>.

Ces phénomènes d'ajustements traduisent des processus d'apprentissage dans lesquels les élites *ladinas* bénéficient encore d'un avantage certain puisqu'elles sont plus régulièrement sollicitées comme représentantes légales par les populations indigènes. C'est le cas du *cacique principal* du village d'Acora Carlos Vissa. Don Carlos Vissa, apparaît pour la première fois dans les archives lors des démarches réalisées par différentes élites indigènes de la province de Chucuito en 1591 afin de dénoncer les mauvais traitements que leur infligent les prêtres en charge de leur évangélisation et demander la révision de leurs tributs et de leur contribution à la *mita* de Potosí. Les *caciques* s'appuient abondamment sur l'argument de la misère des indigènes mais se contentent seulement de signaler leur pauvreté et le manque de « charité » (*caridad*) et de « miséricorde » (*misericordia*) des prêtres et *corregidores* de la région. Ils obtiennent seulement du *fiscal* de l'audience la promesse d'un rappel à l'ordre pour les clercs et ne décrochent aucune

<sup>61</sup> *Información de don Sebastián Ninalíngon* (1573), AGI,LIMA,128.

<sup>62</sup> *Deux Informaciones de don Sebastián Ninalíngon* (1580), AGI,LIMA,128.

<sup>63</sup> *Deux Informaciones de don Sebastián Ninalíngon* (1581), AGI,LIMA,128.

<sup>64</sup> *Deux Informaciones de don Sebastián Ninalíngon* (1587), AGI,LIMA,128AGI,LIMA,28 et *Información de don Sebastián Ninalíngon* (1592), AGI,LIMA,128.

<sup>65</sup> Tamar Herzog, *op. cit.*, 1995 ; Osvaldo F. Pardo, *op. cit.*, 2015.

garantie sur le recalcule de la *mita*<sup>66</sup>. Or, c'étaient surtout les tributs et la *mita* qui inquiétaient don Carlos Vissa, plus que les abus des religieux. Aussi, il décide de réaliser de son côté une *información* sur la situation des tributaires qu'il administre et s'offre les services d'un *protector de indios*. En plus de donner des chiffres concrets témoignant des effets démographiques désastreux de la *mita* sur le groupe, l'*información* réalisée pour le compte de don Carlos Vissa en 1593 présente la fuite des indigènes dans le cadre de la *mita* minière comme une menace pour le maintien de l'ordre colonial et l'évangélisation<sup>67</sup>. L'*información* de don Carlos Vissa s'appuie également sur la présentation des services que les habitants d'Acora ont rendu lors de la colonisation. Ainsi, on apprend qu'ils ont participé à la construction des églises du *pueblo* de Chucuito et qu'ils envoient des denrées à l'hôpital situé dans le chef-lieu. Le *protector* semble donc avoir conseillé au *cacique* de mettre en avant dans ses déclarations des thématiques qui n'apparaissent pas dans les lettres des *caciques* d'Hilavi. Don Carlos Vissa réutilise ensuite chacun de ces arguments lorsqu'il se présente à nouveau devant le tribunal de l'audience de La Plata en 1604, cette fois-ci seul<sup>68</sup>. Don Carlos Vissa se nourrit des réussites et des échecs de ses différentes démarches et s'approprie progressivement les codes et le langage des procédures. Ceci lui permet finalement de se transformer lui aussi en médiateur efficace pour les populations qu'il administre.

La pratique du système juridique n'avantage pas seulement les requérants dans l'appropriation du vocabulaire, des thématiques ou encore des formes discursives spécifiques à la culture juridique coloniale. Elle leur permet également d'acquérir un certain nombre d'outils pour choisir les procédures de manières stratégiques. C'est particulièrement visible dans les quelques cas de notre corpus qui font intervenir la compétition entre juridictions royales et ecclésiastiques. Par exemple, doña Fernanda Suna Tupa y Mandor Tupa Ynga, femmes de *caciques* accusés de rébellion contre le *corregidor* de la province d'Abancay, s'adressent au tribunal de l'évêché de Cuzco pour défendre leurs maris<sup>69</sup>. Ils avaient été destitués par le *corregidor* qui les accusait de ne pas avoir payé les tributs et d'avoir poussé les indigènes à se révolter. Les faits reprochés à leurs maris relevant purement du droit civil, le *fiscal* du tribunal ordinaire de l'évêché explique logiquement qu'il ne peut pas rendre lui-même de jugement sur l'affaire et convient qu'il faut la renvoyer devant la juridiction royale. Jugeant les faits suffisamment graves, il estime adéquat de transmettre directement le dossier à l'audience royale de Lima qui elle-même, la renvoie devant le Conseil des Indes. En se présentant devant le tribunal ecclésiastique ordinaire de Cuzco, les deux femmes ne cherchaient pas forcément à obtenir gain de cause, elles cherchaient surtout à

---

<sup>66</sup> *Carta de los caciques de Hilavi* (1591), AGI,CHARCAS,17,R.2,N.16, f. 4v.

<sup>67</sup> "viéndose tan cargados de trabajo y tan afligidos y con tanta costa y gasto y perdida de sus haciendas se huyen y ausentan y se pierden". *Información de don Carlos Vissa* (1593-1600), AGI,CHARCAS, 80, N.26.

<sup>68</sup> *Los indios de Acora pidiendo socorro para sus iglesias* (1694), ABNB,EC1604,13.

<sup>69</sup> *Petición presentada por doña Fernanda Suna Tupa y Mandor Tupa ynga* (1740), AGI,LIMA,526.

exploiter les rivalités entre les autorités religieuses de l'archevêché et leur *corregidor*. Cette stratégie leur permet de passer outre la juridiction de première instance du *corregidor* qui leur aurait été selon toute vraisemblance très défavorable.

L'enseignement religieux dans les paroisses et la proximité avec les clercs jouèrent un rôle significatif dans la familiarisation des *caciques* et *principales* avec la culture religieuse et juridique coloniale. L'accès à une éducation chrétienne et lettrée offre également de nets avantages aux élites andines pour se l'approprier. Enfin, la confrontation directe avec le système juridique et judiciaire à travers la multiplication des démarches, permettait aussi à la noblesse indigène de se familiariser avec les discours et les politiques des autorités coloniales en tirant les leçons de leurs échecs ou victoires passés. Cependant, tous ces outils d'apprentissage ne suffisent pas à expliquer l'ensemble des phénomènes d'emprunts visibles dans les documents.

## II. Le rôle des représentants légaux dans la construction des stratégies argumentatives

Les documents composant notre corpus ont été rédigés à plusieurs mains. Les officiers comme les *protectores de indios*, les *procuradores* ou les notaires, mais aussi les acteurs privés auxquels les *caciques* et *principales* déléguaient leur représentation, pouvaient participer directement à l'élaboration des stratégies argumentatives étudiées.

### 1. Les signes de l'intervention des *Protectores, procuradores, curadores* et *apoderados*

L'intervention de représentant légaux, professionnels comme les *protectores* et les *procuradores*, ou privés comme les *curadores* et *apoderados*, est de plus en plus fréquent à partir de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Alors que l'on ne compte que 3 *protectores* et 1 *procurador* dans les démarches recueillies pour le XVI<sup>e</sup> siècle, on relève 35 *protectores* et 9 *procuradores* au siècle suivant. Cette évolution s'explique en partie par l'institutionnalisation progressive des offices de *procuradores* et *protectores* et leur multiplication sur le territoire andin au cours du XVII<sup>e</sup> siècle. Néanmoins, les *protectores* et *procuradores* ne représentent les *caciques* et *principales* que dans un peu plus de la moitié des démarches recueillies pour les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Le recours à un représentant légal par les *caciques* et *principales* varie en fonction du type de procédures. C'est un phénomène moins fréquent dans les démarches de justice distributive que dans les procès par exemple. Même si les profils de requérants qui mènent leurs démarches sans l'aide d'officiers spécialisés dans la représentation légale se diversifient dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, ils restent tous *ladinos*, sont généralement des personnalités avec un pouvoir économique conséquent et proches des autorités espagnoles locales.

Il existe une légère différence entre les procédures des institutions civiles et celles des institutions ecclésiastiques. Il est plus courant de trouver des tributaires, des élites municipales ou

des *principales* de familles relativement modestes se présenter sans intermédiaires devant les tribunaux ecclésiastiques ordinaires. Ensuite, il n'est pas rare que des individus commencent par entreprendre leurs démarches seuls, avant de demander l'aide d'un *protector de indios*. L'appel à un *protector* peut faire suite à un premier échec et reflète la prise de conscience par les plaignants d'un nécessairement changement dans leurs stratégies de défense. Son intervention implique alors toujours un changement notable dans les arguments employés. Les *protectores* et *procuradores* ne sont que des options d'assistantat possible pour les *caciques* et *principales*. Cela signifie également que leur présence aux côtés des élites andines relève régulièrement d'un choix et que ceux qui les engageaient attendaient d'eux qu'ils apportent une valeur ajoutée à leurs démarches. Quels étaient donc les éléments que les *protectores* et *procuradores* pouvaient apporter aux stratégies légales des *caciques* et *principales* ?

Il est délicat de mesurer l'influence des *procuradores* ou *protectores* sur les documents de notre corpus. Pour examiner l'influence qu'ils pouvaient exercer, il faut d'abord nous reposer sur quelques cas spécifiques permettant la comparaison entre les démarches d'un même individu faites avec et sans intervention explicite d'un représentant légal. Il est alors possible d'observer ce qu'ils apportent aux démarches en examinant les arguments ou les éléments ajoutés à la plainte ou à la pétition originale. Accusé de vol d'objets de culte par la confrérie de Nuestra Señora de Copacabana de la paroisse de San Lazaro à Lima, don Alonso Pomalivia, commence à se défendre seul en mars 1680<sup>70</sup>. Don Alonso Pomalivia avait d'abord tablé sur la présentation de ses différents investissements au service de la confrérie pour témoigner de sa dévotion. Quant aux accusations de vol, il affirme avoir « caché » les objets pour éviter qu'ils ne soient volés par les membres d'une confrérie rivale, il est pourtant incapable de dire où ils se trouvent devant le tribunal. N'arrivant pas à faire entendre ses arguments, il finit par faire appel au *protector* Josef Ramirez en mai 1680 et sa défense change radicalement. Pour défendre don Alonso, le *protector* s'appuie sur les statuts de la confrérie. Il souligne que don Alonso avait été élu *mayordomo*, pour mettre en avant sa réputation au sein du groupe, mais surtout pour rappeler que les statuts de la confrérie ne permettent pas de le destituer sans preuves concrètes de ses méfaits. Il mise aussi sur sa popularité auprès d'une partie des membres de la confrérie en proposant la tenue de nouvelles élections pour prouver la bonne foi et la « bonne réputation » (*buena fama*) de son client.

Cependant, dans un certain nombre de cas, les stratégies argumentatives et rhétoriques employées avant l'intervention directe d'un représentant légal et après ne diffèrent que très peu. Dans ce cas, il est souvent clair que le *protector* ou *procurador*, s'il n'est pas cité devant les tribunaux au début des procédures, a au moins participé en amont à la construction des récits. Cela semble être le cas dans la plainte présentée par les *caciques* des villages de San Lucas et

---

<sup>70</sup> *Autos seguidos por Rodrigo Alejo Chafal prioste de nuestra señora de Copacabana contra el mayordomo Antonio Moxica Pomalivia* (1680-1681), AAL, Cofradias, LEG X-A, 21.

Colán devant le tribunal de l'audience de Lima en 1724. Les *caciques* se présentent d'abord seuls pour se plaindre des excès de leur *encomendero*. Ils l'accusent de prélever de tributs abusifs et fournissent les chiffres et les dates de la dernière visite ayant permis de calculer leurs contributions pour prouver que l'*encomendero* a augmenté les quotas de 6 *pesos* et 5 *reales* par foyer. Ils prennent aussi soin de citer différents édits royaux rappelant aux *encomenderos* de suivre les instructions données par les visiteurs généraux et leur interdisant de prélever aux indigènes des denrées sans les rétribuer pour leur consommation personnelle<sup>71</sup>. En plus de donner de nombreuses preuves, ils font remonter l'injustice dont ils sont victimes au XVI<sup>e</sup> siècle, en citant des condamnations royales contre des *encomenderos* précédents et remontant à 1556<sup>72</sup>. Le document des *caciques* de San Lucas et Colán est assez exceptionnel par la quantité de lois et de textes juridiques convoqués dans l'argumentaire, mais également par la précision avec laquelle ils sont utilisés. Leur plainte témoigne d'une extrême préparation. La citation des visites et des *padrones* suggère que les populations de San Lucas de Colán conservaient des archives précises des transactions de tribut et que la plainte avait été préparée collectivement<sup>73</sup>. Cependant, la présence de copies et de citation précises d'édits royaux sous-entend que même si le *protector* n'est introduit formellement dans la procédure qu'après le dépôt de plainte, les *caciques* avaient au moins consulté un spécialiste ayant accès à des corpus de législation royale avant de se déplacer devant le tribunal<sup>74</sup>. Les *caciques* de San Lucas de Colán ne bénéficiant pas de témoignage d'officiers royaux ou de clercs, le plus vraisemblable est qu'ils se soient appuyés sur les conseils du *protector* qu'ils engagent par la suite.

Dans certaines démarches longues, il est également possible de voir comment le recours à un ou plusieurs représentants légaux fait évoluer les stratégies rhétoriques des élites andines. En 1684, pour répondre aux accusations du *cacique* don Juan Choque Mamani, le *gobernador* don Martín Fernandez reconnaît avoir eu recours au service personnel de villageois mais se justifie en affirmant qu'il s'agissait d'une pratique coutumière du village<sup>75</sup>. Il affirme que recevoir de l'aide et des services des tributaires était normal en raison de ses fonctions de *gobernador* et surtout de son statut social au sein du groupe de Laja . Ses arguments ne convainquent pas le juge. Don

<sup>71</sup> Ils citent la *Recopilación de Leyes de las Indias*, une autre visite qui avait déjà établi que les indigènes payaient trop de tributs et différents édits de 1529, 1552 et 1556. *Los caciques de San Lucas y Colán dicen que se hallan sin iglesia* (1724-1737), AGI,LIMA,441 (19), f.5r à 6v.

<sup>72</sup> *Los caciques de San Lucas y Colán dicen que se hallan sin iglesia* (1724-1737), AGI,LIMA,441 (19), f.6v.

<sup>73</sup> Un phénomène plusieurs fois souligné par l'historiographie : José C. de la Puente Luna et Renzo Honores, « Guardianes de la real justicia: alcaldes de indios, costumbre y justicia local en Huarochirí colonial. », *Historica*, XL, 2 (2016), p. 11-47 ; José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2015 ; Carmen Beatriz Loza, « Du bon usage des quipus face à l'administration coloniale espagnole (1550-1600). », *Population*, 53<sup>e</sup> année, 1/2 (1998), p. 139-159.

<sup>74</sup> Il pouvait s'agir de *protectores*, *procuradores* ou même d'*escribanos*. Tamar Herzog, *op. cit.*, 1995 ; Carolina Jurado, *op. cit.*, 2014 ; Renzo Honores, *op. cit.*, 2003a.

<sup>75</sup> *Juan Choque Mamani cacique de Laja acusa al gobernador Martin Fernández por Exacciones* (1684-1685), ABNB,EC1685,22.

Martín Fernandez s'offre alors les services d'un *protector* qui change radicalement sa défense. Le nouvel interrogatoire insiste sur la légitimité de sa nomination comme *gobernador*, procédant d'un choix du *corregidor* sur la base de ses qualités. Il met aussi en avant son active participation à la réduction des indigènes dans le *pueblo* de Lara et donc, ses services pour l'évangélisation et la promotion d'un mode de vie chrétien au profit des populations indigènes. Le *protector* de don Martín décide donc de rappeler les bases légales du pouvoir de son client, tout en soulignant ses « capacités » et leur reconnaissance par les autorités espagnoles locales. Il ne tente plus de justifier la légitimité de don Martín à recevoir des services personnels, mais plutôt de faire jouer le poids de sa réputation auprès des juges pour stopper les démarches et accuser les plaignants de calomnie. On trouve un autre exemple similaire dans notre corpus. Le *cacique* Julian Ramirez est accusé par les villageois d'Italaque d'être violent, d'extorquer des tributs et des terres mais aussi de pratiquer le *reparto* de manière abusive<sup>76</sup>. Comble de son illégitimité, les villageois déclarent qu'il serait « espagnol ». Dans un premier temps don Julian Ramirez se défend en accusant la partie adverse de calomnie et de mensonge. Il a ensuite recours aux services d'un *protector de indios* qui insiste sur sa légitimité au *cacicazgo* en rappelant le lignage de sa mère, fille de *caciques*, mais aussi de sa femme, elle aussi issue de la noblesse locale. Il semble que don Julian aurait pu être légalement reconnu « mestizo », or il était en principe interdit aux *mestizos* d'exercer la charge de *cacique*<sup>77</sup>. Le recours à un *protector de indios* est donc doublement bénéfique pour le *cacique*. Cela lui permet d'ajuster sa défense, mais en plus il justifie ses prétentions à être identifié comme *indio*, en agissant conformément à ce qui était attendu des populations indigènes en justice. Cela ne suffit cependant pas et le *fiscal* de l'audience royale de la Plata le déclare *mestizo* et le fait destituer.

À travers ces différents exemples, on remarque que même si les *protectores* ou *procuradores* peuvent radicalement transformer les stratégies de défense des *caciques* et *principales*, en général ils apportent surtout des précisions légales et recentrent les défenses sur ce qui fonde la légitimité de leurs clients dans le cadre du droit des Indes, des décrets royaux ou vice-royaux ou encore de décisions administratives. Dans la plupart des cas, ils se contentent de fournir de nouvelles preuves documentaires en citant des chiffres, de textes législatifs ou des documents notariés susceptibles d'appuyer les récits. Les *protectores* ou *procuradores* rappellent aussi régulièrement les obligations des autorités royales ou épiscopales à protéger les plaignants et renforcent le poids des arguments liés à leur représentation comme misérable. Leurs interventions et leur expertise égale enrichissent les stratégies de représentation des *caciques* et *principales* en leur donnant une

---

<sup>76</sup> *Autos seguidos por los indios del pueblo de Italaque por capítulos contra su cacique* (1744-1755), ABNB, EC1755, 56.

<sup>77</sup> *Recopilación de Leyes de Indias*, Libro VI, Título VII, Ley VI "Que los caciques no sean mestizos [...]".

nouvelle dimension, dépassant le simple contexte local et intégrant les souffrances de leurs clients dans le fonctionnement juridique de la Vice-royauté du Pérou.

Dans notre corpus on trouve aussi quelques exemples de *protectores* ou *procuradores* qui interviennent pour différents plaignants. Il est alors possible de voir s'ils ont des stratégies rhétoriques particulières pour mieux cerner comment ces spécialistes pouvaient influencer la manière dont les *caciques* et *principales* mettaient en scène leur vie. Un trait commun que l'on retrouve chez tous les *protectores* ou *procuradores* du corpus, est le recours à la citation de références purement législatives, comme des lois et des décrets royaux pour les professionnels travaillant dans les institutions royales ; ceux officiant dans les tribunaux ecclésiastiques s'appuient majoritairement sur les dispositions des évêchés ou des visiteurs ecclésiastiques et beaucoup plus rarement sur le droit canon<sup>78</sup>. Certains *protectores* ou *procuradores* ont plutôt tendance à orienter leurs arguments sur la pauvreté de leurs clients. C'est le cas du *protector* du tribunal d'audience de Lima Manuel Castro qui joue beaucoup sur le pathos en reprenant régulièrement l'argument que les indigènes "lloran de miseria" à cause des injustices qu'ils subissent<sup>79</sup>. C'est également le cas de Simon Narciso de Valenzuela, *protector* de l'audience de Carchas<sup>80</sup>. D'autres, emploient davantage d'arguments purement juridique, notamment ceux des « coutumes » pour défendre les privilèges de leurs clients. L'argument des « coutumes » et de l'ancienneté d'une pratique revient très souvent dans les démarches représentées par le *protector* du tribunal ordinaire de l'évêché de Lima Simon de Sosa<sup>81</sup>.

Il faut relever une spécificité rhétorique chez certains représentants légaux du XVIIIe siècle, d'origine indigène comme don Vicente Morachimo. Don Vicente Morachimo est un *principal ladino* membre d'une famille caciquale de la vallée de Chicama près de Trujillo. Il obtient la fonction de *procurador general de los indios del Perú* vers 1723 et déménage en Espagne pour exercer directement auprès du Conseil des Indes<sup>82</sup>. Don Vicente Morachimo accentue beaucoup

---

<sup>78</sup> *capítulos seguidos por don Fernando Anicama gobernador del pueblo de Anan* (1630), AAL, Capítulos, LEGVI,5; *Autos seguidos por Antonio Alberto y Diego Saman mayordomos de la cofradía de san Marcelo* (1629), AAL, Cofradías, LEG XLVII,4; *Expediente seguido por don Pedro Enriquez principal del pueblo de Anchocaya* (1629-1630), AAL, Papeles importantes, LEGXXVII,2.

<sup>79</sup> C'est le cas de Simón Narciso de Valenzuela, *protector* de l'audience de La Plata et représentant par exemple la *cacica* doña Zirpa *Querella de Ana Zirpa gobernadora de Viacha contra Francisco Xavier Losa corregidor por injurias* (1742-1744), ABNB, EC1744,32. Voir par exemple Don Pedro Santillán *cacique principal e gobernador y otros caciques de los valles y repartimientos de Guatica y Maranga* (1694-1707), AGI, ESCRIBANIA, 518c.

<sup>80</sup> *Querella de Ana Zirpa gobernadora de Viacha contra Francisco Xavier Losa corregidor por injurias* (1742-1744), ABNB, EC1744,32

<sup>81</sup> *Capítulos seguidos por don Fernando Anicama gobernador del pueblo de Anan* (1630), AAL, Capítulos, LEGVI,5; *Autos seguidos por Antonio Alberto y Diego Saman mayordomos de la cofradía de san Marcelo* (1629), AAL, Cofradías, LEG XLVII,4; *Expediente seguido por don Pedro Enriquez principal del pueblo de Anchocaya* (1629-1630), AAL, Papeles importantes, LEGXXVII,2.

<sup>82</sup> Nous avons plusieurs documents présentés par don Vicente Morachimo devant le Conseil des Indes, notamment : *Memorial de don Vicente Morachimo para los indios del Perú* (1723-1725), AGI, LIMA, 438

la souffrance des populations qu'il représente à travers les thématiques liées à *l'indio miserable*, comme de très nombreux *protectores* ou *procuradores*. Mais, il insiste aussi sur le fait que l'injustice vécue par les populations andines remonte à la conquête et découle du fonctionnement économique et social de la société coloniale andine. Les principaux arguments et ressorts rhétoriques communément utilisés par don Vicente Morachimo dans le cadre de ses fonctions se retrouvent dans le second *memorial* qu'il présente devant le Conseil des Indes en 1724<sup>83</sup>. Il s'agit d'un très long document faisant suite à la réception de lettres de différents *caciques* dénonçant la non-application de l'édit de 1697 dans la vice-royauté du Pérou<sup>84</sup>. Dans la première partie de son *memorial*, don Vicente Morachimo explique que les indigènes souffrent non seulement à cause de la non-application de l'édit de 1697, mais aussi en raison de l'absence générale de respect pour les ordonnances royales dans les Andes. Il rappelle par exemple que la séparation des populations indiennes et espagnoles ou les lois punissant les accaparements de terres ne sont que rarement appliquées. Il cite différents textes législatifs relatifs à ces problèmes pour renforcer l'impact de son argument.

Don Vicente Morachimo construit l'injustice vécue par les populations indigènes comme intemporelle et immémoriale. Elle apparaît inhérente à l'ordre colonial à cause des « espagnols et des métis » qui agissent systématiquement « contre les lois et chartes répétées qui ont été édictées en faveur des indiens »<sup>85</sup>. Comme don Vicente Morachimo s'adresse au Conseil des Indes, il construit son argumentaire autour de la pauvreté matérielle des indigènes et surtout, de leur incapacité à payer les tributs. Toutefois, il va plus loin et inscrit la souffrance des *indios* dans une histoire remontant à la conquête. Il explique qu'avant la conquête ils étaient nombreux mais que « très peu subsistent [...] à cause de la cruauté avec laquelle ils sont traités »<sup>86</sup>. Ce procédé lui permet d'accentuer l'idée d'une injustice inhérente au fonctionnement colonial mais aussi, d'appeler la nécessité de nouvelles mesures, notamment, la réévaluation des contributions financières ou l'application de l'édit de 1697<sup>87</sup>. Il ne rejette pas la faute sur les institutions royales et vice-royales, mais condamne plutôt l'absence de respect pour l'autorité royale dans les territoires andins. Au cours de son argumentation, don Vicente Morachimo, clame plusieurs fois

---

(4-27); *Memorial de don Vicente Morachimo pour don Josef Choqueguanca (1728-1729)*, AGI,LIMA,439. La figure et le travail du procurador furent étudiés en détail par Sophie Mathis. Sophie Mathis, « Une figure de la première globalisation de l'Amérique espagnole: Vicente Mora Chimo. », Thèse, Poitiers, Université de Poitiers, 2008, 554 p.

<sup>83</sup> *Memorial de don Vicente Morachimo para los indios del Perú(1723-1725)*, AGI,LIMA,438 (4-27).

<sup>84</sup> Les lettres lui furent transmises en février 1723 par l'auditeur de l'audience de Lima, don Pedro de Vargas.

<sup>85</sup> «contra las leyes y repetidas cédulas que se han expedido a favor de los indios». *Memorial de don Vicente Morachimo para los indios del Perú(1723-1725)*, AGI,LIMA,438 (4-27), f. 1v

<sup>86</sup> «son poquísimos los que han quedado [...] por la crueldad con que son tratados». *Memorial de don Vicente Morachimo para los indios del Perú(1723-1725)*, AGI,LIMA,438 (4-27), f. 2v

<sup>87</sup> «pues para llevar el peso de su trabajo, no son bastantes los que hay, cargado sobre ellos solos todo el yugo con que los hacen trabajar más de lo que pueden y deben». *Memorial de don Vicente Morachimo para los indios del Perú(1723-1725)*, AGI,LIMA,438 (4-27), f. 3v



que le seul remède à la situation est de renforcer le pouvoir du roi afin qu'il puisse réellement accorder sa protection aux populations indigènes<sup>88</sup>. L'idée que le roi puisse protéger les indigènes apparaît pourtant en contradiction totale avec l'interprétation que don Vicente fait de la situation dans les Andes. Elle est toutefois nécessaire pour reprendre l'idéal de justice distributive propre à la culture juridique et politique des institutions pour lesquelles il officie. Ce *memorial* constitue donc l'un des meilleurs exemples d'utilisation rhétorique de l'identification comme *persona miserabiles* et de subjection à la juridiction du roi. Le *memorial* de don Vicente Morachimo reprend un à un tous les codes de l'identification comme « misérables » mais va plus loin que les autres documents de notre corpus en l'inscrivant dans le fonctionnement même de la Vice-royauté.

On trouve des arguments très similaires dans les démarches de Fray Calixto de San José Tupac Inca. Fray Calixto de San José Tupac Inca se présente comme *principal* et descendant de *Sapa Inca*. Il était en réalité fils d'une *principal* inca mariée à un Espagnol, ce qui lui permit d'entrer dans l'ordre franciscain. Bien que religieux, la majorité des traces qu'il a laissé dans les archives sont liées à sa participation aux campagnes légales réclamant l'ouverture des offices et l'application de l'édit de 1697. Il rédigea notamment un long *memorial* qu'il présenta au roi d'Espagne en 1750, dans lequel il prétend dénoncer les injustices dont étaient victimes les indigènes des Andes<sup>89</sup>. Bien qu'il n'ait pas de fonction de représentation légale officielle comme don Vicente Morachimo, Fray Calixto agit comme un intermédiaire en justice pour une partie de la noblesse indigène dans le cadre des campagnes légales du début du XVIIIe siècle. Il se présente comme représentant légal et protecteur des *indios* dans son *memorial* de 1750, en renouant avec une longue tradition franciscaine<sup>90</sup>. Les spécificités rhétoriques des documents présentés par don Vicente Morachimo et Fray Calixto de San José Tupac Inca s'expliquent en partie par leur identification et appartenance à la noblesse indigène andine, contrairement à tous les autres *protectores* ou *procuradores* récurrents de notre corpus qui appartiennent à des familles descendantes d'Espagnols<sup>91</sup>. Ils introduisent leur propre compréhension critique de la place des populations indigènes dans le système colonial tout en flattant le pouvoir royal en soulignant de manière indirecte la nécessité des réformes entreprises par les Bourbons et visant à reprendre la main sur un certain nombre de compétences administratives des différentes juridictions des territoires ultramarins<sup>92</sup>.

---

<sup>88</sup> *Memorial de don Vicente Morachimo para los indios del Perú*(1723-1725), AGI,LIMA,438 (4-27), f.2r

<sup>89</sup> *Méritos de Calixto de San Josef Tupac Inca* (années 1750), AGI,INDIFERENTE,247,N.94.

<sup>90</sup> Alcira Dueñas, *op. cit.*, 2010.

<sup>91</sup> On retrouve d'ailleurs ce type d'argumentation dans Felipe Guaman Poma de Ayala, *op. cit.*, 1615.

<sup>92</sup> Scarlett O'Phelan Godoy, *op. cit.*, 2013a ; *El Perú en el siglo XVIII: la era Borbónica.*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999 ; David T. Garrett, *op. cit.*, 2005 ; Arrigo Amadori, *Negociando la obediencia. gestión y reforma de los virreinos americanos del Conde-Dunque de Olivares (1621-1643).* ;

À part dans les quelques exemples développés ici, il est assez rare que l'intervention des *protectores* ou *procuradores de indios* modifie radicalement la teneur des déclarations des élites andines et ils se contentent souvent de les compléter ou de les préciser, par la citation de documents législatifs. Mais certains documents de notre corpus laissent entrevoir que les rapports qui sont loin de se limiter aux tribunaux ou cabinets de notaires.

## 2. Des relations qui dépassent les tribunaux

Qu'ils soient des particuliers ou des professionnels, les représentants légaux sont loin d'être des acteurs neutres dans les démarches. Les relations qu'ils entretiennent avec les élites indigènes ou avec les intérêts liés à leurs procédures dépassent bien souvent le cadre des tribunaux.

La proximité avec les représentants légaux choisis est particulièrement nette dans le cas des *curadores* et *apoderados* qui sont souvent des tiers choisis par les *caciques* ou *principales* parmi leur entourage relativement proche ou dont ils obtiennent le concours par l'intermédiaire des officiers royaux ou des familles de propriétaires qu'ils fréquentaient. C'est notamment le cas dans les procédures présentées en Espagne devant le Conseil des Indes. Le *cacique principal* du *pueblo* de la Magdalena de Lima, don Pedro de Santillán se plaint avec son fils et différents seigneurs de la vallée des abus du docteur don Andrés Nuñez de Roxas en 1694<sup>93</sup>. Leur plainte est envoyée en Espagne et le fils de don Pedro Santillán, don Santiago Caramusa, la porte lui-même devant le Conseil des Indes après avoir obtenu une licence l'autorisant à voyager, mais aussi un logement et des soutiens sur place grâce aux connexions de son père parmi les officiers de l'audience de Lima comme Juan Nuñez Delgado et le Vice-roi lui-même. Don Andrés Nuñez de Roxas étant le fils de l'un des *oidores* de l'audience royale de Lima, la démarche des deux hommes semble s'inscrire en réalité dans des tensions politiques beaucoup plus vaste qu'un simple conflit autour du *pueblo* de la Magdalena. Sur place, la présentation de la requête est confiée à différents nobles de la cour et officiers du Conseil des Indes. Parmi ces officiers on trouve le secrétaire du Conseil, don Manuel Castellano y Valdès chez qui le jeune noble andin semble avoir été hébergé. Vraisemblablement, don Manuel Castellano y Valdès était le principal contact de don Santiago Caramusa sur place et lui a fait profiter de ses propres connexions au sein de la noblesse madrilène.

Encore au XVIIe siècle et malgré la professionnalisation des fonctions de représentation légales, il n'était pas exclu que les *caciques* et *principales* aient recours à des tiers pour représenter leurs intérêts devant la justice. Ce sont souvent leurs curés, notamment pour les démarches réalisées dans les juridictions ecclésiastiques. Ce fut le cas des *mayordomos* de différentes

---

Arrigo Amadori, « No es menos servicio el deferir que el ejecutar. El programa fiscal de Felipe IV para el Perú y la Gestión del visorrey Chinchón. 1629-1641. », *Historia (Santiago)*, 46, 1 (2013), p. 7-37.

<sup>93</sup> *Don Pedro Santillán cacique principal e gobernador y otros caciques de los valles y repartimientos de Guatica y Maranga (1694-1707)*, AGI,ESCRIBANIA,518c.

confréries du village d'Azangaro qui portèrent plainte contre le *cacique* don Bartolomé Tupa Hallicalla<sup>94</sup>. Les élites indigènes pouvaient également faire appel à leur *corregidor*, comme le firent les habitants de Illabaya qui sont représentés par le capitaine Juan de Castro, lors d'une plainte contre leur *cacique*<sup>95</sup>. En outre, la professionnalisation des fonctions de représentation légale ne signifie pas forcément une plus grande neutralité de ces acteurs.

On trouve des relations similaires entre certains *protectores* ou *procuradores* et les élites indigènes qu'ils représentent. Ces officiers tout comme les *escribanos*, étaient des alliés de choix pour les élites indigènes soucieuses de défendre leur statut social et politique. Don Mateo Inga Yupanqui entretenait des relations familiales et amicales avec les différents individus à qui il confie la présentation d'un *memorial* en 1562<sup>96</sup>. Il s'appuie notamment sur le secours son neveu, Juan de la Peña *procurador* au conseil des Indes et il a recours aux services du *protector* Estevan Prestel, qu'il présente comme témoin dans le cadre d'une autre démarche. On sait par ailleurs grâce aux travaux de John Murra<sup>97</sup>, Carolina Jurado<sup>98</sup> ou encore Ana María Presta<sup>99</sup> que les *caciques* et *principales* de la confédération Charka, par leurs relations avec des officiers et *escribanos* de La Plata ou de Potosí, bénéficièrent aussi de conseils précieux dans la réalisation de leurs différentes démarches. Par exemple, John Murra a mis en évidence le rôle essentiel du Docteur Barros de San Millán, *oidor* de l'audience de la Plata formé à l'université de Salamanque, dans la réalisation des différents *memoriales*, *informaciones* et *probanzas de nobleza* des *mallkus* de La Plata entre 1575 et 1582<sup>100</sup>. Il entretenait notamment des liens avec don Fernando Ayavire, *cacique principal* de Sacaca, qu'il avait probablement rencontré par l'intermédiaire du comptable de la caisse royale de La Plata, don Diego de Ybarra, chez qui le *cacique* avait résidé dans sa jeunesse<sup>101</sup>. L'intervention du docteur Barros de San Millán a sûrement participé à l'envoi des documents au Conseil des Indes. Le fait que don Fernando Ayavire ait été proche de don Diego de Ybarra explique également la maîtrise des codes du lignage chrétien et de l'*hidalguia* dans sa démarche. Ana María Presta quant à elle, a mis en valeur le rôle des frères Juan et Augustín de Herrera, *escribanos* bilingues de La Plata qui interviennent et conseillent régulièrement dans les

---

<sup>94</sup> *El Fiscal contra Bartolomé Tupa Hallicalla* (1675), ABNB, EC1675,22 ; *Causa de cuentas que sigue Diego de Figueroa con Bartolomé Tupa Hallicalla* (1674), AAC, Visitas, XXXII,3,46.

<sup>95</sup> *El defensor de naturales de Illabaya contra Francisco Cacasa cacique del pueblo* (1668-1669), ABNB, EC1669,33

<sup>96</sup> *Memorial de don Mateo* (1562-1563), AGI, LIMA, 472.

<sup>97</sup> John Murra, « Litigation over the Rights of "Natural Lords" in Early Colonial Cpurts in the Andes. », *Native Traditions in the Postconquest World. A Symposium at Dumbarton Oaks.*, Washington, Elizabeth Hill-Boone et Tom Cummins (eds.), 1998, p. 55-62.

<sup>98</sup> Carolina Jurado, *op. cit.*, 2014.

<sup>99</sup> Ana María Presta, *Encomienda, familia y negocios en Charcas colonial (Bolivia). Los encomenderos de la PLata, 1550-1600.*, IEP et BCRP., Lima, 2000.

<sup>100</sup> *Memorial de los Mallku y principales de la provincia de los Charcas* (1575-1582), AGI, CHARCAS, 45; John Murra, *op. cit.*, 1998.

<sup>101</sup> *Probanza de don Fernando Ayavire Cuyasara* (1583-1594), AGI, CHARCAS, 45.

démarches des *caciques* et *principales* fréquentant la ville<sup>102</sup>. Les relations entretenues par don Fernando Ayavire avec la famille Herrera dépassent d'ailleurs les deux *escribanos* puisque le troisième frère, prêtre, témoigne dans son *información de oficio y partes*<sup>103</sup>.

Parfois les représentants légaux ont des intérêts directs dans les procédures. Certains, vont jusqu'à fournir de fausses preuves au profit de leurs clients. Par exemple, le *protector* Juan Madaleno fait enregistrer un faux testament devant le tribunal de l'audience de Lima pour soutenir la demande de la confrérie et du curé du village de Huarmey qui affirmaient que le *cacique* Juan Panas Paico leur avait légué des terres pour fonder une chapellenie<sup>104</sup>. Si Juan Madaleno fournit un faux testament, c'est qu'il est intéressé dans l'affaire. Il avait en effet été nommé exécuteur testamentaire du *cacique* et semble s'être allié à la confrérie et au curé, même si le procès ne permet pas de cerner ses véritables intentions. La veuve du *cacique*, doña Barbola, finit par porter plainte contre le *protector* et la supercherie est exposée.

Ces quelques exemples, conjugués aux travaux sur le fonctionnement social de la justice à l'époque moderne et dans les territoires de l'empire espagnol<sup>105</sup> soulignent la complexité des relations entre les différents acteurs des procédures en justice. Ils nous poussent à envisager l'influence exercée par des individus issus des réseaux sociaux personnels des *caciques* et *principales* requérants de notre corpus. En effet, nous avons souvent pu identifier les liens et les intérêts partagés par les représentants légaux et les *caciques* et *principales* plaignants en recoupant leurs noms avec ceux des différents témoins mobilisés au cours des procédures ou des personnes mentionnées dans les témoignages. Cette constatation nous invite à interroger plus systématiquement le rôle des témoins dans les démarches en justice.

### III. Le témoins au-delà des interrogatoires : le rôle des sociabilités des *caciques* et *principales* dans les procédures

Les témoins peuvent avoir des intérêts personnels dans une affaire. Ils participent donc parfois activement au développement de la procédure en intervenant dans la progression des

---

<sup>102</sup> Ana María Presta, *op. cit.*, 2000.

<sup>103</sup> *Probanza de don Fernando Ayavire Cuysara* (1583-1594), AGI, CHARCAS, 45.

<sup>104</sup> *Reclamo de Herencia del cacique de Huarmey a petición de doña Bartola india viuda* (1636-1640), AGN, Fondo Campesinado, 7.93.

<sup>105</sup> Richard Kagan, *Lawsuits and Litigants in Castille, 1500-1700*, 1981 ; Tamar Herzog, *La administración como un fenómeno social. La justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1995 ; Nathalie Zemon Zemon Davies, *Pour sauver sa vie. Les récits de pardon au XVIIe.*, Paris, Éditions du Seuil, 1988 ; Christian Windler, « Gérer des réseaux de relations : intermédiaires indépendants et agents de la "noblesse seigneuriales" », *Réseaux. familles et pouvoir dans le monde ibérique à la fin de l'ancien régime.*, Paris, Dédieu Jean-Pierre et Castellano Juan Luis (dri.), 1998 ; Renzo Honores, « Lima: A Legal City in the Early Colonial Andes (1538-1600). », *A Companion to Early Modern Lima*, Leyde, Emily Engel, 2019, p. 127-145 ; Laurie Nussdorfer, « Writing and the Power of Speech: Notaries and Artisans in Baroque Rome. », *Culture and Identity in Early Modern Europe (1500-1800): essays in Honor of Natalie Zemon Davis*, Diefendorf Barbara et C. Hesse (ed.) Ann Arbor, University of Michigan Press, 1993, p. 103-117.

arguments ou en interférant auprès des autorités coloniales pour faciliter les démarches. En outre, le choix d'un témoin n'est jamais anodin. En effet, les témoignages et les preuves n'étaient pas directement reçus par le juge en charge des dossiers. Ils étaient enregistrés par un officier qui ne lui en fournissait qu'une version résumée (*suma*) pour l'aider à rendre son verdict. Le choix d'un témoin par un plaignant reposait donc en grande partie sur le crédit que les magistrats qui allaient consulter la *suma* étaient susceptibles d'apporter à son témoignage. En raison du poids du crédit (*fama*) dans la pratique de la justice, le choix d'un individu plutôt qu'un autre participe à l'argumentation du plaignant. Le choix des témoins nous renseigne donc sur les types de sociabilités que les nobles indigènes privilégiaient pour se mettre en scène et persuader les juges.

### 1. L'intervention et l'implication des témoins dans les stratégies argumentatives

Dans la plupart des procédures de notre corpus, les témoins sont amenés à répondre à des interrogatoires, préparés soit par les requérants soit par l'officier, le cleric ou le magistrat chargé d'une enquête. Lors des interrogatoires les questions pouvaient être lues les unes après les autres et le témoin était invité à y répondre successivement<sup>106</sup>. Lorsque le témoin n'a visiblement pas apporté de précisions jugées capitales, le greffier se contente de reprendre les différents éléments de la question ou de résumer la réponse par une formule comme « *dijó no saber nada desta pregunta* » ou « *no dijo nada más* ». Dans d'autres cas, les questions sont lues dans leur intégralité et les témoins doivent y répondre d'une traite. Dans ce cas, ils ne répondent souvent qu'à une partie des questions ou se contentent d'affirmer ou de nier succinctement. Les réponses des témoins sont de ce fait extrêmement normalisées par la mise en forme lors de la rédaction du document final par le greffier mais aussi par la forme de l'interrogatoire en lui-même. En plus du biais procédural, le témoignage est loin d'être libre puisqu'il est censé répondre aux objectifs de la personne qui présente le témoin. Aussi, la liberté dont jouissent parfois les témoins ne peut se noter qu'à travers l'étude des irrégularités qui apparaissent au détour de certaines déclarations. Loin d'être anecdotiques, elles peuvent nous renseigner sur l'implication des témoins dans les procédures.

En dehors de la possibilité d'éluder une question, les précisions que certains témoins apportent lors de leurs réponses peuvent traduire une implication dans la procédure aux côtés des requérants, dépassant le seul témoignage ponctuel. D'abord, certains témoins participaient directement à l'évolution de l'argumentation au cours des procédures. En introduisant dans leurs éléments de réponses absents des dépôts de plaintes ou des récits de mérites et précisent parfois d'eux-mêmes certaines qualités chrétiennes « oubliées » par le requérant dans le récit de ses mérites<sup>107</sup>. Ces arguments sont ensuite régulièrement repris par les plaignants. Par exemple, en

---

<sup>106</sup>Tamar Herzog, *Rendre la Justice à Quito. 1650-1750*, L'Harmattan., Paris, 2001.

<sup>107</sup> *Probanza de don Fernando Ayavire Cuyasara (1583-1594)*, AGI,CHARCAS,45.

1621, don Geronimo Oreza Cebedo, prêtre en charge de la paroisse de San Juan de Huamanguilla, précise que don Melchor Ataurimachi et ses frères sont publiquement reconnus comme étant les indigènes les plus nobles de la paroisse, puisqu'ils occupent toujours la place la plus prestigieuse lors des fêtes et des rituels publics<sup>108</sup>. C'est donc lui qui introduit l'argument en septembre 1643, repris ensuite dans le deuxième interrogatoire présenté par les *principales* en novembre de la même année<sup>109</sup>. Les clercs qui interviennent pour soutenir le *cacique* de Sacaca don Fernando Ayavire confirment bien sûr le récit de ses mérites mais précisent surtout les conditions de son éducation. Le *licenciado* Herrera, affirme que non content d'être extrêmement policé et chrétien, il transmet aussi ses habitudes à ses enfants en les habillant à l'espagnole depuis leur plus jeune âge et surtout, en confiant son fils aîné, don Juan, aux jésuites. Un chanoine ajoute que don Fernando est bon chrétien parce qu'il a été élevé dans la maison de don Diego de Ybarra, comptable de l'*hacienda* royale. Il renchérit d'ailleurs en arguant que même l'évêque le tient en bonne grâce. Tous ces arguments sont repris par le fils de don Fernando Ayavire, don Juan, dans les deux *informaciones de oficio y partes* qu'il fait réaliser entre 1598 et 1599<sup>110</sup>.

Dans certaines procédures judiciaires, c'est la forme même des témoignages qui indique une préparation collective des interrogatoires voire, des récits de mérites. Les réponses des témoins sont parfois si similaires que les greffiers décident de les retranscrire en un seul bloc. C'est ce que fit le greffier chargé d'enregistrer les témoignages présentés par les *caciques* et *principales* de Macha entre 1612 et 1619<sup>111</sup>. Les témoins de don Francisco Gonzalez présentent des dépositions par *parcialidades*, c'est-à-dire que plusieurs membres récitent les mêmes informations. Le greffier décide de dédier un seul paragraphe à chaque *parcialidad* représentée. On retrouve ce procédé dans quelques autres documents et il s'agit à chaque fois du même type de situations, des témoins appartenant aux mêmes groupes socio-politiques, souvent une *parcialidad* et ses différents *ayllus*, fournissent des réponses à priori identiques<sup>112</sup>. Les témoins peuvent de plus être associé à l'orchestration de la démarche parce qu'ils ont des intérêts communs avec les plaignants<sup>113</sup>. Certains témoins sont même présentés alors qu'ils ont ouvertement participé à la dénonciation ou à la plainte. C'est le cas du *cacique principal* du village de Huaraz don Fernando Lucano Chachi, qui témoigne contre le visiteur don Francisco de Avila alors qu'il est l'un des

<sup>108</sup> *Derecho al linaje de los incas en Huamanga* (1621-1644), AGN, fondo campesinado, 8.109, f. 16v.

<sup>109</sup> *Derecho al linaje de los incas en Huamanga* (1621-1644), AGN, fondo campesinado, 8.109, f. 23r-25v

<sup>110</sup> *Información de don Juan Ayavire Cuysara* (1598-1599), AGI, CHARCAS, 45.

<sup>111</sup> *Probanzas de los señores y principales de Macha* (1612-1619), AGNA, Padrones Potosí 1612-1619, sala XIII, 18.7.2

<sup>112</sup> *Probanzas de los señores y principales de Macha* (1592), AGNA, Sala XIII, 18.6.4; voir la défense de don Leandro Poma Chagua : *Causa criminal contra el maestro de campo don Leandro Poma Chagua* (1666), AAL, hechicerias, LEGV, 13; Voir aussi certains des témoignages enregistrés contre don Francisco Sirpa dans : *Los indios de Caquiri contra su gobernador Francisco Sirpa* (1709-1719), ABNB, EC1719, 23.

<sup>113</sup> Voir l'alliance entre Augustin Capcha et Pablo Pilco Quispi dans le procès contre don Rodrigo Pilco. *Causa criminal contra don Juan Rodriguez Pilco* (1661-1665), AAL, hechicerias, LEG II-A, 12.

signataires de la plainte déposée contre lui en 1592<sup>114</sup>. Ces pratiques sont extrêmement courantes et tout à fait normales.

L'étude sérielle de témoignages permet de considérer les témoins comme des acteurs à part entière de la construction des démarches comme des stratégies de défense des *caciques* et *principales* de notre corpus. De fait, certains documents illustrent comment les témoins agissaient parfois comme des médiateurs de l'appropriation des discours des autorités coloniales par les *caciques* et *principales*. Le choix d'un témoin fait donc partie intégrante des stratégies en justice des élites andines. Pour comprendre ce qui motive le choix des témoins, il faut interroger ce qu'ils pouvaient apporter aux stratégies argumentatives et performatives des plaignants en termes de preuves, mais aussi en termes de crédit.

## 2. Mettre en scène ses relations sociales à travers le choix des témoins

La notion de crédit, ou *fama* dans le monde hispanophone, est essentielle pour comprendre le fonctionnement des sociétés d'ancien régime<sup>115</sup>. Le crédit dérive du système de l'honneur dans les sociétés occidentales d'ancien régime et établit la catégorie sociale et la réputation d'un individu en vertu de l'opinion publique<sup>116</sup>. Plus qu'un système de valeurs, il s'agit d'une construction morale qui régit les interactions et catégorisations sociales. Tamar Herzog explique que la « *fama* » est une véritable catégorie sociale et juridique qui constitue « une preuve de caractère [...] à valeur indicative »<sup>117</sup>, c'est à dire une preuve qui en elle-même ne peut pas entraîner de condamnation, mais suffit à influencer le jugement. La *buena fama*, ou bonne réputation, d'un témoin apporte tout autant aux démarches, sinon plus, que le contenu de ses déclarations.

### 2.1. Le choix des témoins entre crédit et preuve

Dans les procédures de reconnaissance de mérites et de noblesse (*informaciones* ou *probanzas de méritos* ou *de oficio y partes*), c'est aux requérants qu'incombait la nomination des témoins ainsi que la préparation des interrogatoires. Le choix des témoins était donc directement inspiré par le contenu des questions et ils remplissaient un rôle clef dans les mécanismes de mise en scène des plaignants. Dans les documents les plus anciens de notre corpus, entre 1540 et 1570-

---

<sup>114</sup> *Capítulos seguidos contra el doctor don Francisco de Avila* (1631-1632), AAL, hechiceria, LEGXII, 3.

<sup>115</sup> Tamar Herzog, *La administración como un fenómeno social. La justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1995 ; Emiliano Frutta, « « Limpieza de sangre y nobleza en el México colonial: la formación de un saber nobiliario (1571-1700) » », in *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 39 (2002), p. 217-233 ; Robert Descimon, « Un langage de la dignité. La qualification des personnes dans la société parisienne à l'époque moderne. », *Dire et vivre l'ordre en France sous l'ancien régime.*, Paris, Cosandey fanny (dir.), 2005 ; Guillen Berrendero, « Caballeros de dos continentes. La identidad de la "hidalguía a fuero de España" en la América hispana durante el siglo XVII. », Lisbonne, 2011, p. En Ligne. ; Osvaldo F. Pardo, *Honor and Personhood in Early Modern Mexico.*, University of Michigan Press., Ann Arbor, 2015.

<sup>116</sup> Emiliano Frutta, *op. cit.*, 2002 ; Carolina Jurado, *op. cit.*, 2014.

<sup>117</sup> « una prueba de carácter [...] con peso 'indicio' ». Tamar Herzog, *op. cit.*, 1995.

1580, les témoins sont presque exclusivement Espagnols et les quelques indigènes convoqués appartiennent tous à la noblesse. La plus vieille *información de oficio y partes* de notre corpus, celle de don Paullu Inga ne s'appuie que sur le témoignage d'anciens conquistadors ou de nobles espagnols habitant Cuzco, certains occupant des offices. Il reçoit aussi le concours de deux clercs<sup>118</sup>. Chez les autres *caciques* et *principales* du XVI<sup>e</sup> siècle, les témoins sont un peu plus mixtes mais on trouve toujours une majorité d'Espagnols. Ce sont principalement des nobles, parfois d'anciens conquistadors et quelques officiers ou prélats. Chacun se spécialise en général dans une partie des réponses de l'interrogatoire. Les conquistadors répondent plus volontiers sur les mérites militaires et les prélats ou curés sur l'assiduité dans les obligations chrétiennes. Tous insistent néanmoins sur un point essentiel : la reconnaissance des « qualités » du requérant, c'est à dire son comportement chrétien et sa capacité à imiter leur mode de vie. Les officiers, les prélats ou les *vecinos* choisis, ne connaissent pas toujours très bien le requérant pour lequel ils témoignent. Ainsi, la majorité des témoins de don Paullu se contentent simplement de répéter le contenu des questions et de répondre par l'affirmative<sup>119</sup>. Dans ce cas, le choix de ces témoins espagnols est clairement motivé par la nécessité de présenter des profils que l'on juge plus aptes à convaincre l'auditoire.

L'importance du crédit dans le choix des témoins est très claire dans l'*información de oficio y partes* réalisée en 1561, par le *cacique* du *repartimiento* de Hatun Jauja don Francisco Cusichaca. Sur les 14 témoins présentés, 11 sont Espagnols. La plupart sont d'anciens conquistadors habitants Lima, mais on trouve aussi deux *encomenderos*, Pedro de Alconchel et Nicolas de Ribera el viejo, ainsi qu'un clerc<sup>120</sup>. La majorité se contente de répéter les informations du *memorial* de don Francisco ou de répéter le contenu des questions qui leur sont posées. Seuls le clerc et don Nicolas de Ribera el viejo aux côtés de qui le *cacique* et les indigènes de Jauja avaient combatus, apportent quelques précisions dans leurs réponses qui suggèrent qu'ils avaient réellement connus et fréquenté don Francisco Cusichaca. Les trois *principales* et *caciques* qui témoignent pour don Francisco apportent eux aussi plusieurs précisions à son récit. Il apparaît donc que seul un peu plus d'un tiers des témoins avaient de réelles informations sur le *cacique* et

---

<sup>118</sup> On y trouve notamment Alonso de Toro alguazil de Cuzco et Juan de Tarnegano veedor. Pour les clercs se sont le licencié Antonio de Castro et le Bachellier Luis de Morales qui témoignent. *Información de don Pablo Tupac Inga* (1540), AGI,LIMA,204,N.11.

<sup>119</sup> *Información de don Pablo Tupac Inga* (1540), AGI,LIMA,204,N.11.

<sup>120</sup> *Información de don Francisco Cusichaca* (1561), AGI, LIMA, 205 N.7. On retrouve à peu près la même configuration de témoins dans les autres documents de cette époque. *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16; *Información de don Gonzalo* (1555), AGI,LIMA,204,N.22; *Información de don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2; *Memorial de don Mateo Inga* (1562-1563), AGI,LIMA,472 ; *Memorial don Alonso Ynga Atahualpa* (1564-1587), AGI,LIMA,472 ; *Información de don Sebastián Ninalíngon* (1573-1592), AGI,LIMA,128; *Memorial de los Mallku y principales de la provincia de los Charcas* (1575-1582), AGI,CHARCAS,45.



le connaissaient personnellement. Don Francisco choisit ses témoins surtout pour le crédit dont ils pouvaient jouir auprès des magistrats de l'audience royale de Lima.

Parmi les témoins présentés jusque dans les années 1580, les indigènes restent une minorité et sont presque exclusivement des seigneurs et nobles<sup>121</sup>. Il est par exemple fréquent de convoquer des membres de la noblesse inca. Doña Inés Yupanqui et doña Leonor Palla, deux descendantes de lignages royaux incas mariées à des conquistadors et installées à Lima, font partie des témoins récurrents dans les démarches des *caciques* des vallées de Lima et Jauja<sup>122</sup>. Don Fernando Ayavire Cuyasara aussi fait intervenir le témoignage d'un noble inca venu de Cuzco résident à La Plata, un certain don Miguel Cusi Tupa Yupanqui Inga. La noblesse inca était très estimée par les Espagnols et bénéficiait d'un statut particulier<sup>123</sup>. Mais il semble qu'elle était également encore estimée par les *caciques* et *principales* malgré la condamnation des Incas comme « barbares » qu'ils reprenaient dans leurs démarches en justice. Dans les différents cas cités, les descendants de familles royales incas répondent essentiellement aux questions visant à établir l'ancienneté des familles des *caciques* et à valider leur légitimité héréditaire. Dans les démarches de reconnaissance de services et de noblesse produites entre 1540 et 1580, la stratégie privilégiée est d'abord de mettre en avant des groupes de sociabilité valorisés par les autorités royales pour illustrer son insertion dans la nouvelle société coloniale et sa capacité à imiter le comportement des élites espagnoles. Les témoins espagnols présentés sont plutôt d'anciens conquistadores, des *encomenderos* ou des officiers. On trouve également quelques prélats. Tous sont des témoins de choix dont la réputation n'est plus à faire, mais certains sont également susceptibles de servir d'intermédiaires dans la réalisation des démarches et la préparation des discours. La présence de ces individus n'a rien d'étonnant vu les profils des *caciques* et *principales* pour qui ils témoignent. Non seulement ces derniers sont *ladinos* et habitués des villes espagnoles, mais ce sont aussi la plupart du temps des alliés militaires de la conquête, ou des descendants ayant obtenu des privilèges de la part de la couronne d'Espagne.

À partir des années 1580, on trouve de plus en plus de *vecinos* parmi les témoins. Ils habitent les villes dans lesquelles les *caciques* et *principales* possèdent une résidence secondaire ou résident aux alentours de leurs *pueblos*. Les témoins reflètent alors des groupes de sociabilité plutôt liés au lieu de résidence du requérant. Par exemple, dans l'*informacion* du *cacique* de Pocoata Fernando Ayra, sur les sept témoins espagnols 2 sont de simples *vecinos* de la Plata. Les autres sont des officiers de *l'hacienda real* et des clercs travaillant dans la paroisse de son

---

<sup>121</sup>Il est plutôt rare de trouver un indigène tributaire parmi les témoins. *Información de don Francisco Cusichaca* (1561), AGI, LIMA, 205 N.7; *Información de don Gonzalo* (1555), AGI, LIMA, 204, N.22.

<sup>122</sup>Voir par exemples : *Información de don Gonzalo* (1555), AGI, LIMA, 204, N.22; *Información de don Gonzalo* (1559), AGI, LIMA, 205, N.2; *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI, LIMA, 205, N.16.

<sup>123</sup> Peter Gose, *op. cit.*, 2008 ; David T. Garrett, *op. cit.*, 2005.

village<sup>124</sup>. Ces derniers semblent avoir été des fréquentations régulières du *cacique* et fournissent des réponses très détaillées. Comme les clercs, ils attestent surtout des qualités chrétiennes du *cacique* et de son mode de vie hispanisé. Les *vecinos* présentés entretiennent souvent des relations régulières avec les requérants, fournissent des témoignages relativement précis et semblent donc refléter des réseaux dans lesquels ils pouvaient évoluer au quotidien.

On trouve également plus d'individus que les *caciques* et *principales* fréquentaient dans le cadre des activités de paroisses ou de confréries mixtes. Cela semble avoir été le cas d'un artisan orfèvre présenté comme témoin par les *mayordomos* de la confrérie de Nuestra señora de la Limpia Concepción, fondée dans la cathédrale de Cuzco<sup>125</sup>. Les *mayordomos*, les *principales* don Felipe Quispe et don Pascual Llupquin, essaient de faire appliquer une disposition testamentaire du capitaine Andrés de Morilla qui leur aurait légué de la cire. Ils présentent le témoignage de l'orfèvre qui aurait été présent la nuit de la mort du capitaine. Si on se fie à son témoignage, cet orfèvre avait eu l'occasion de travailler au service de la confrérie, on peut donc raisonnablement penser que les *principales* le connurent à cette occasion. Parfois, ils connaissent les *vecinos* qu'ils présentent comme témoins pour de simples raisons de proximités géographiques, parce qu'ils résidaient dans les mêmes quartiers. Dans la plainte déposée en 1767 par le *cacique principal* et *gobernador* de la paroisse de San Sebastian de Cuzco, don Cayetano Tupa Guaman Rimache contre le curé don Clemente Ibarra pour l'avoir agressé, deux témoins sont présentés comme « vecino de la parroquia » (vecino de la paroisse)<sup>126</sup>. Ce type de témoins remplace progressivement les officiers et anciens conquistadores, les élites andines de notre corpus mettant davantage en avant des formes de sociabilités régulières dans les espaces urbains. Cette impression est renforcée par le fait qu'à la même période, les populations indigènes sont plus nombreuses parmi les témoins et on trouve même de simples tributaires.

Au tournant des XVIe et XVIIe siècles, l'évolution des profils d'individus mobilisés dans les procédures juridiques de reconnaissance de mérites et de noblesse traduit une nouvelle compréhension du témoignage. Les témoins remplissent parfois un rôle purement descriptif et leur présence ne vaut plus seulement pour leur crédit. La multiplication des témoignages de tributaires intervient au tournant du XVIe et XVIIe siècle, dans un contexte de remise en cause et de redéfinition des pouvoirs de la noblesse et des seigneurs indigènes, après les campagnes de réductions et les réformes visant à municipaliser le gouvernement des *indios*. Les discours des *caciques* et *principales* faisaient déjà échos à ces différentes réformes et aux discours qui les

---

<sup>124</sup>*Probanza de don Fernando Ayra de Ariutu, cacique y gobernador de Pocoata* (1637-1638), AGI,CHARCAS,56

<sup>125</sup>*Autos de información presentados por los mayordomos de la cofradía de nuestra señora de la Limpia Concepción* (1679), AAR,Coregimientos,Leg21,C.2

<sup>126</sup>*Cayetano Guamarimache cacique principal y gobernador de san Sebastián contra el cura clemente Ibarra* (1767),AAC,Quejas,XXXV,2,26, f. 4r-v.

accompagnent et il nous semble que l'apparition de tributaires parmi les témoins participe à ce phénomène. En effet, les tributaires présentés pour soutenir les récits de mérites servent en général à la fois à justifier la description des populations comme misérables et à souligner l'utilité du *cacique* ou *principal* dans les villages. Les plaignants de notre corpus cherchent à manifester l'importance du lien avec le ou les groupes qu'ils administreraient pour convaincre les autorités de leur bon gouvernement et de leurs capacités. La présence de tributaires parmi les témoins reflète parfois le réel prestige dont jouissait le requérant. D'autres fois, elle masque les conflits qui les opposaient à leurs administrés. C'est le cas dans l'*información* du *cacique* de Quila Quila et Yotola, en 1592 don Francisco Aymozo fait appel au témoignage de quatre tributaires qui vantent sans surprise ses mérites de gouverneur. Cependant, don Francisco Aymozo réalise cette démarche dans le but d'obtenir la pleine possession de certaines terres collectives appartenant aux indigènes qu'il administre, sans leur assentiment, ce qui génère des conflits<sup>127</sup>.

Les profils de témoins changent à nouveau au tournant des XVIIe et XVIIIe siècles, dans un contexte de transformation formelle des procédures et de restriction d'accès à la noblesse. Les témoins sont alors de moins en moins courants, certains requérants préférant les lettres et autres preuves écrites. La pratique de la lettre de certification ou de recommandation, parce qu'elle évite au signataire de se déplacer, permet aux élites indigènes de renouer avec des témoignages dont la valeur repose sur le seul crédit des individus. Certains *caciques* ou *principales* joignent des lettres de *corregidores*, prélats ou officiers militaires vantant leurs services sans avoir réellement à prouver les relations qui les unissent<sup>128</sup>. À cette époque, les témoignages et les lettres de certification ne reprennent que quelques aspects très précis des récits et sont succincts. Les profils sont donc très différents en fonction des objectifs des interrogatoires. Il n'est nul besoin de développer des témoignages quand on affirme appartenir à la noblesse locale, la réputation du lignage et surtout des preuves écrites comme une généalogie ou un extrait de baptême accompagnés d'une bonne lettre de certification suffisent.

L'évolution des profils des témoins dans les procédures judiciaires est inverse à celle des procédures juridiques. En effet, le témoignage dans les procédures judiciaires ne remplit pas tout à fait les mêmes fonctions que dans les procédures de reconnaissance juridique. Dans les procédures judiciaires, le plaignant ou le défendeur échangent des interrogatoires ou doivent répondre aux questions des individus en charge de l'instruction des enquêtes. Si la notion de crédit (*fama*) est toujours essentielle pour établir la fiabilité d'un témoin, sa capacité à délivrer un récit précis et surtout vraisemblable est tout aussi déterminante pour que le juge estime qu'il s'agit

---

<sup>127</sup>*Información de don Francisco de Aymozo* (1587-1593), AGI,CHARCAS, 79, N.22.

<sup>128</sup>*Memorial de don Vicente Morachimo pour don Josef Choqueguanca* (1728-1729),AGI,LIMA,439; *Memorial Maestro de Campo Bartolomé Tupa Hallicalla* (1647-1672), AGI,LIMA,171 ; *Información de don Francisco de Heriza* (1669), AGI,LIMA,259,N.10 ; *Información de don Mateo Pumacahua* (1804), AGI, Lima,730,N.113.

d'une preuve. Dans les plus vieux procès de notre corpus, les témoins sont en écrasante majorité des indigènes appartenant aux groupes administrés par les *caciques* ou *principales*, des membres de leurs *ayllus* ou des seigneurs voisins<sup>129</sup>. La prédominance de témoins indigènes dans les démarches judiciaires s'explique par la place plus importante accordée à la preuve dans ces procédures. Les tributaires, présentés comme des victimes, délivrent un témoignage de « première main » sur les exactions d'un tiers ou les souffrances endurées par un groupe<sup>130</sup>. Par exemple, lors d'un procès contre le prêtre Pedro del Campo ouvert en 1630, le *cacique* don Domingo Luna fait témoigner 32 tributaires sur 47 témoins.<sup>131</sup> Chacun reprend les différents chefs d'accusation déposés par le *cacique principal* et ajoute le nom des personnes qu'ils connaissent et qui ont eu à souffrir du comportement déplacé du prêtre. De surcroît, tous affirment être incapables de réciter le catéchisme et confessent ne pas être en mesure de suivre la messe puisque Pedro del Campo ne maîtrise pas le quechua. Face au nombre de villageois « avouant » ne pas maîtriser le minimum requis dans le cadre de leur évangélisation, le *fiscal* de l'archevêché de Lima décide de suspendre Pedro del Campo jusqu'à ce qu'il apprenne le quechua.

Le témoignage des tributaires est presque toujours accompagné de celui d'élites indigènes – *caciques*, *principales* ou parfois élus municipaux. Celles-ci délivrent généralement des témoignages plus axés sur les « coutumes » souvent décrites comme préhispaniques (*inmemoriales* ou *del tiempo de los incas*)<sup>132</sup>. Les *caciques*, *principales* et autres élites indigènes étaient censées être les spécialistes de la gestion des biens communautaires, des tributs et des listes de recensement<sup>133</sup>. Ils répondent donc en général volontiers sur les aspects administratifs ou sur les questions de lignage et la capacité à gouverner des requérants. Dans la mesure où les procédures pénales impliquent souvent de mobiliser des connaissances précises sur les coutumes andines, les élites indigènes nobles ou élus municipaux est courant. Le recul des *caciques* et *principales* parmi les témoins dans les procédures judiciaires au cours de la seconde moitié du XVIIe siècle se comprend par la référence plus systématique au droit des Indes ou aux dispositions

<sup>129</sup> *Información de Felipe Tacuri* (1558-1570), AGI,JUSTICIA,413,N.1; *Alonso Zarco contra Francisco de Escobar y otros* (1557-1563), AGI,JUSTICIA,404,N.1.

<sup>130</sup> C'est notamment le cas des procès visant des prêtres de paroisses : *Capítulos seguidos por los caciques principales de los Chaupiguanrangos contra Pedro del Campo* (16030-1633), AAL,Capitulos, LEGVI,6; *Causa criminal seguida por el protector de los naturales contra Sebastián Ponce de León* (1641-1648), AAL,capitulos,LEGX,10; *Visita secreta del curato de Mohoza en el corregimiento de Sicasica* (1680), AGI CHARCAS 136.

<sup>131</sup> *Capítulos seguidos por los caciques principales de los Chaupiguanrangos contra Pedro del Campo* (16030-1633), AAL,Capitulos, LEGVI,6.

<sup>132</sup> Voir par exemples : *Los indios de Canta contra los de Chacalla* (1558-1570), AGI,JUSTICIA,413,N.1; *Los ayllus de Tacobaba contra los Quillacas y Asanaques sobre que sean echados de las tierras de Guache y Sorotala* (1610-1611), ABNB,Tierras y indios,E1611,N.8; *Derecho a cacicazgo en el pueblo de San Martín de Reque* (1595-1596), AGN,fondo campesinado,4.39; *Derecho a cacicazgo de segunda persona en el repartimiento de Cayautambo* (1620-1623), AGN,fondo campesinado,6.75; *Juan Chambi y Francisco Amuchiri sobre el derecho al cacicazgo de Quilaquila* (1707), ABNB,EC1707,18.

<sup>133</sup> David Noble Cook, *op. cit.*, 1975 ; Pierre Duviols, *op. cit.*, 1971.

des administrations coloniales plutôt qu'à des coutumes présentées comme préhispaniques<sup>134</sup>. Les élites indigènes sont en outre invitées à garantir la réputation et la fiabilité du requérant et viennent renforcer son crédit (*fama*). Le crédit est donc une notion importante dans le choix des témoins dans le cadre de procédures judiciaires, mais elle ne fonctionne pas selon les mêmes critères que dans les procédures de reconnaissance de noblesse ou mérites. Le statut social du témoin n'est pas aussi déterminant, pourvu qu'il soit connu et reconnu par ses pairs comme « fiable ». L'importance accordée à la réputation des témoins dans les procès reste visible à travers une stratégie de défense commune qui consiste à rejeter les témoignages de la partie adverse en arguant de leurs mauvaises intentions et de leur mauvaise réputation<sup>135</sup>.

À partir des années 1610-1620, il devient de plus en plus fréquent de trouver des témoins espagnols dans les procès touchant aux compétences de l'Église, alors qu'il faut attendre les années 1670 pour que la pratique se généralise dans les procès relevant des institutions civiles. Les profils espagnols convoqués devant les juridictions royales et ecclésiastiques diffèrent aussi très légèrement. Dans les deux cas, ce sont surtout des *vecinos* qui interviennent, comme dans les procédures de justice distributive de la même période. Mais devant les tribunaux ecclésiastiques, il est un peu plus fréquent de trouver parmi les témoins des curés ou des religieux, tandis que dans les procédures civiles, on trouve plutôt des *corregidores* ou des officiers royaux. Cela tient tout simplement aux sujets abordés dans les procès, mais aussi aux réseaux propres à chaque juridiction. Les témoins espagnols sont volontiers mobilisés pour prémunir les plaignants ou les défendants contre des accusations remettant en cause son adhésion au christianisme ou son allégeance aux lois du roi. C'est très clair dans le procès que don Diego Gabriel Fernandez Acho, *gobernador* du village de Condocondo, et don Andrés Layme *principal* et *alcalde*, intentent à leur ancien curé en 1678<sup>136</sup>. Ils l'accusent notamment d'avoir pillé la fabrique de l'église et d'avoir volé plusieurs objets que son prédécesseur aurait laissé à la paroisse. Pour témoigner, ils ne font appel qu'à un seul indigène, le sacristain de l'église paroissiale. Ils demandent en revanche à leur *corregidor* et au nouveau curé de la paroisse de déclarer en leur faveur. Les deux hommes confirment les dires des villageois de Condocondo et précisent bien qu'ils sont bons chrétiens et ne cherchent pas à attaquer leur ancien curé par « malice ».

---

<sup>134</sup>Tamar Herzog, *op. cit.*, 2013.

<sup>135</sup> Voir par exemples *Los indios de Canta contra los de Chacalla* (1558-15870), AGI,JUSTICIA,413,N.1; *Juan Choque Mamani cacique de Laja acusa al gobernador Martin Fernández* (1684-1685),ABNB,EC1685,22; *Carta de don Pedro Alejandría Llacsá Guanca cacique de Llata en defensa del cura* (1680), AAL,Papeles importantes,LEGXI,31; on voit parfois apparaître le terme de calomnie notamment dans la défense de don Antonio Moxica Pomalivia accusé d'avoir volé sa confrérie : *Autos seguidos por Rodrigo Alejo Chafal contra el mayordomo Antonio Moxica Pomalivia* (1680-1681), AAL,Cofradías,LEG X-A,21.

<sup>136</sup> *Los indios de Condo contra el Br don Josef Gaitán* (1678-1679), AES,AA, 47, C2, LEG4, N.2633.

D'un côté, les procédures juridiques mettent en avant des témoins reflétant des réseaux sociaux de moins en moins hispanisés et de l'autre, les procédures judiciaires, intègrent de plus en plus de *vecinos* ou nobles espagnols au détriment des populations indigènes qui constituaient l'essentiel des témoins au XVIe siècle. Ces évolutions à priori contradictoires, relèvent pourtant d'un même phénomène d'adaptation aux pratiques et aux attentes des autorités coloniales et s'expliquent par l'intégration progressive des codes et des enjeux de persuasion propres à chaque procédure par les élites indigènes. Nous venons de souligner quelques tendances générales dans le choix et les profils de témoins, mais il est évident que les *caciques* et *principales* de notre corpus ne sont pas tous à armes égales en termes de réseaux sociaux mobilisables<sup>137</sup>. La capacité ou non de choisir un témoin plutôt qu'un autre met en lumière l'extrême diversité des statuts sociaux et de la mobilité géographique et sociale des *caciques* et *principales* qui composent notre corpus.

## 2.2. Le pouvoir de choisir

Certains *caciques* ou *principales* ne semblent pas avoir eu le choix des témoins qu'ils présentaient. C'est assez souvent le cas des femmes de *caciques* ou *principales* qui décident de porter plainte contre leurs maris pour adultère ou comportement violent. La femme du *cacique* don Juan Francisco Quispe l'accuse d'avoir tenté de l'assassiner à plusieurs reprises. Elle semble relativement isolée et s'appuie sur le témoignage d'une poignée d'autres femmes présentées comme « mulatas », dont une est esclave dans un foyer de la Plata<sup>138</sup>. Mais on trouve ce genre de situations dans d'autres types de documents. Par exemple, en 1680, lors de la visite de leur paroisse par l'archevêque de la Plata, différents *principales* du village de Mohoza décident de dénoncer les *repartos de mercancías* violemment imposés par leur curé ainsi que les tarifs abusifs qu'il prélève. Ils s'appuient sur le témoignage de tributaires du village et sur le concours d'un administrateur d'*hacienda*<sup>139</sup>. Mais, don Diego Cañavire, le *gobernador* à l'origine de la plainte, est conscient de l'importance du choix des témoins et de leur crédit (*fama*). Aussi, il écrit une fausse lettre de soutien qu'il attribue au *cacique* du village, Don Miguel Chacurri. Ce dernier proteste au cours de la visite en expliquant que la lettre est fautive et qu'il ne l'a jamais écrite, entraînant la rétractation de certains *principales* qui avaient pourtant témoigné pour soutenir le *gobernador* et même signé la plainte. Cet exemple, illustre le prestige encore accordé aux *caciques*, mais aussi le poids indéniable des considérations relatives à la *fama* dans le choix des témoins.

---

<sup>137</sup> Sur la diversité des sociétés andines et entre autres, des *caciques* et *principales* voir Jacques Poloni-Simard, *op. cit.*, 2000.; Paul Charney, *op. cit.*, 2001.; Karen Spalding, *op. cit.*, 1984 ; Karen Spalding, « Kurakas and Commerce: A Chapter in the Evolution of Andean Society. », *Hispanic American Historical Review*, 53 (4), (1973), p. 581-599.

<sup>138</sup> C'est le seul exemple de notre corpus de témoins non-indiens qui ne soit pas des Espagnols. *Juicio criminal de Juan Francisco Quispe por haber envenedado a su mujer* (1672), ABNB, EC1672,32.

<sup>139</sup> *Visita secreta del curato de Mohoza en el corregimiento de Sicasica* (1680), AGI, CHARCAS, 136.

La possibilité de faire appel à des réseaux de témoins divers est un avantage considérable pour les élites indigènes puisqu'elles peuvent alors sélectionner ceux qui illustrent le mieux les arguments développés dans leurs stratégies de défense. Par exemple, le *cacique* Juan Gutierrez, qui porte plainte contre le mercédaire en charge de sa paroisse en 1741, met un point d'honneur à montrer qu'il n'est pas de mauvaise foi à travers le choix de ses témoins<sup>140</sup>. Comme il accuse le prêtre de l'avoir violenté et de ne pas respecter ses droits et privilèges de *cacique*, il fait appel à l'ancien *cacique* et la *segunda persona* du village pour prouver que le conflit n'est pas personnel. Il fait également intervenir deux Espagnols habitants les environs du village pour faire valoir ses qualités de *ladino* et chrétien. Ces derniers en plus de confirmer certaines des accusations, déclarent surtout que le *cacique* et les habitants du village avaient de très bonnes relations avec leur ancien curé. Les témoins choisis visent donc à mettre en scène l'identité chrétienne et la proximité de Juan Gutierrez avec les Espagnols pour éviter qu'il ne soit accusé de porter plainte contre son curé par « malice » (*malicia*).

L'appel au témoignage d'Espagnols remplit le même rôle dans certaines défenses de *cacique* ou *principal* contre des accusations d'idolatrie. Don Leandro Poma Chagua, un *cacique ladino*, plutôt bien intégré dans la société locale et occupent même un office de Maître de camps, est accusé par le curé de sa paroisse de pratiquer l'idolatrie en 1666<sup>141</sup>. Pour se défendre, le *cacique* fait d'abord témoigner de très nombreuses élites indigènes dont deux *principales* élus *alcaldes* pour attester de sa coopération régulière dans la lutte contre l'idolatrie et la police des indigènes avec les autorités municipales. Mais don Leandro décide également de faire jouer ses relations parmi les *hacendados* de la vallée ainsi qu'auprès du *corregidor*. Il fait même intervenir l'ancien curé de sa paroisse. Ce dernier a vraisemblablement apporté tout son soutien au *cacique* en lui permettant de faire témoigner d'autres clercs parmi ses propres réseaux de sociabilités, dont deux prêtres en charge de paroisses dans la même province et le père franciscain Gregorio Mesia. Cette stratégie porte ses fruits et don Leandro Poma Chagua est finalement innocenté et libéré de prison.

Généralement, les *caciques* et *principales* qui mobilisent les profils de témoins les plus divers sont *ladinos*<sup>142</sup>. On en trouve un bon exemple dans le procès de succession opposant don Juan

<sup>140</sup> *Los indios de la doctrina de Capachica pidiendo la restitución de su cura* (1741-7143), ABNB, EC1743,36.

<sup>141</sup> *Causa criminal contra el maestro de campo don Leandro Poma Chagua* (1666), AAL, hechicerias, LEGV, 13.

<sup>142</sup> Voir les démarches du *cacique* de Lima don Gonzalo Taulichusco (AGI, LIMA, 204, N.22; AGI, LIMA, 205, N.2); celles des descendants de Huayna Capac au XVI<sup>e</sup> siècle, rassemblées dans le même dossier conservé aux Archives Générales des Indes (*Memorial de don Mateo Inga* (1562-1563), AGI, LIMA, 472; *Memorial de don Alonso Ynga Atahualpa* (1564-1587), AGI, LIMA, 472); ou encore celles de la famille Ayavire Cuyasara (AGI, CHARCAS, 45; AGI, CHARCAS, 45). Pour quelques exemples de procès : *Autos seguidos por Gregorio de Montenegro en nombre de la cofradía de indios de la Candelaria* (1599-1601), AAL, Cofradías, LEG VI, 1; *Cayetano Guamarimache cacique principal y gobernador de san Sebastián contra el cura clemente Ibarra* (1767), AAC, Quejas, XXXV, 2, 26.

Bautista de Uribe et don Juan Flores pour le *cacicazgo* du village de Carabayllo<sup>143</sup>. Le *pueblo* de Carabayllo se situe à quelques dizaines de kilomètres de la capitale de la Vice-royauté et les témoins intervenant dans les procédures illustrent la capacité des deux hommes à tisser de vastes réseaux de relations entre leur *pueblo* et Lima. Don Juan de Uribe, en plus de faire témoigner différents tributaires, s'appuie sur le soutien d'un *principal* résident à Carabayllo ainsi que sur celui de l'écrivain de son *cabildo* et de l'administrateur des terres qui y sont attachées. Néanmoins, la majorité de ses témoins habitent Lima et n'ont pas réellement de lien avec le *pueblo*; il s'agit d'un *principal* originaire de Trujillo, ainsi que de différents artisans. Il peut aussi compter sur le témoignage du chanoine de la cathédrale de Lima pour faire valoir ses qualités de bons chrétiens et sur l'intervention de différents greffiers/notaires, dont l'un exerce au tribunal de l'audience royale. Ces derniers interviennent pour apporter la caution « juridique » à la succession de don Juan Uribe qui prétend avoir été nommé par voie testamentaire sans pour autant être capable d'en fournir la preuve. Son adversaire, don Juan Flores n'est pas en reste. S'il ne semble pas pouvoir compter sur le soutien d'autant de *principales* dans le village, certains tributaires acceptent de témoigner en sa faveur. Il présente lui aussi de nombreux habitants de Lima, Espagnols et *mestizos*, notamment le *corregidor* Juan de Caceres. Mais surtout, il bénéficie du soutien de don Diego de Avendaño, avocat au tribunal de l'audience de Lima. Bien que don Juan Flores possède moins de soutiens au sein du village, l'intervention de l'avocat et du *corregidor* lui assurent l'avantage et il remporte le procès.

La très grande majorité des *caciques* de notre corpus habitant ou possédant un pied à terre dans les villes coloniales présentent des témoins similaires. La diversité des individus qu'ils mobilisent dans leurs démarches s'explique par deux facteurs. D'abord, par leur mobilité géographique, grâce à la possession de résidences multiples. Ensuite les relations qu'ils développent dans le cadre de leurs fonctions administratives auprès des indigènes et des autres autorités dans les *pueblos*, mais aussi grâce à la proximité des villes, avec la noblesse espagnole, les artisans ou les *hacendados* qui pouvaient négocier avec les *caciques* l'obtention de main d'œuvre<sup>144</sup>. Les quelques *principales* sans fonctions de gouvernement et vivant uniquement dans les villes que nous avons dans notre corpus ne mobilisent pas des profils aussi variés<sup>145</sup>. À part

<sup>143</sup> *Autos seguidos por don Juan Bautista de uribe sobre ser heredero de don Juan Anaquivi cacique de Carbayllo* (1616-1617), AGN, Audiencia Real, Causas Civiles, 40.152.

<sup>144</sup> Jacques Poloni-Simard, *op. cit.*, 2000 ; Luis Miguel Glave, *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial siglos XVI/XVII*, Lima, Instituto de Apoya Agrario, 1989 ; Karen Spalding, *op. cit.*, 1973 ; Marie Helmer, « « La vie économique du XVI<sup>e</sup> siècle sur le Haut-Plateau andin : Chucuito en 1567, d'après un document inédit des archives générales des Indes. » », *Travaux de L'IFEA*, 3 (1951), p. 115-150 ; David Cahill et Blanca Tovas, *op. cit.*, 2003.

<sup>145</sup> Même dans le cas des descendants de lignages royaux incas, dont les témoins sont presque essentiellement des nobles, des officiers ou des clercs espagnols et occasionnellement quelques *principales* ou *caciques*. *Memorial de don Alonso Ynga Atahualpa* (1564-1587), AGI, LIMA, 472; *Memorial de don Mateo Inga* (1562-1563), AGI, LIMA, 472. Il en va de même pour la nouvelle noblesse indigène urbaine qui



quelques exemples exceptionnels, il apparaît clairement que ce sont la double résidence associée à la conservation des fonctions de gouvernement dans les groupes indigènes qui offrent le plus d'opportunités sociales aux élites indigènes. Une situation qui se reflète à travers la diversité des profils mobilisés pour les assister dans leurs démarches en justice.

Les documents produits par des *caciques* ou *principales* habitant les villes s'appuient sur des réseaux sociaux en moyenne plus hispanisés que ceux de *pueblos* et régions plus rurales. Néanmoins, les Espagnols ne sont pas complètement absents des démarches de ces derniers, même s'il ne s'agit pas des mêmes profils que ceux mentionnés plus haut. La très vaste majorité des témoins espagnols présentés devant les tribunaux par les *caciques* et *principales* sans résidence urbaine connue sur toute la période étudiée sont des individus qu'ils étaient amenés à fréquenter au quotidien ou dans leurs fonctions de gouvernement. Par exemple, en 1592, les seigneurs de différents *ayllus* du *repartimiento* de Chayanta présentent trois Espagnols décrits comme de simples « résidents » de la vallée pour attester de l'occupation des terres Sucusuma, éloignées de leur village et constituant vraisemblablement des résidus d'une organisation économique en archipel<sup>146</sup>. On trouve également régulièrement des *hacendados*<sup>147</sup>.

Le lieu de résidence n'était pas le seul facteur jouant dans la capacité des *caciques* et *principales* à choisir leurs témoins parmi des profils sociaux et ethniques variés. L'éducation d'un *cacique* ou d'un *principal* mais aussi son pouvoir économique, étaient également déterminants. Ainsi, toutes les élites indigènes qui mobilisent des réseaux de témoins variés **sont également des individus qui exercent des fonctions complémentaires dans les *cabildos* ou des offices militaires, ou qui participent activement à la vie économique de leur région.** Si le facteur géographique n'est pas le plus significatif, il pèse néanmoins dans les opportunités offertes aux différentes élites andines de notre corpus et participe donc à la création de disparités face au système juridique colonial. Quelques soient les espaces, les témoins présentés reflètent l'hispanisation des formes et des groupes de sociabilité des *caciques* et *principales*. Quelle place jouent donc encore les réseaux de solidarité issus des *ayllus*, *parcialidades*, seigneuries préhispaniques ou anciennes confédérations ethniques dans la préparation et la conduite de ces démarches ?

---

apparaît dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, voir par exemple : *Información de don Francisco de Heriza* (1669), AGI,LIMA,259,N.10.

<sup>146</sup> *Los ayllus de Chayanta contra el Fiscal de la Audiencia sobre tierras en los yungas de Sucusuma* (1592), ABNB, Tierras y indios, E1592, N. 149.

<sup>147</sup> Voir par exemples : *Juan Choque Mamani cacique de Laja a nombre de los comunarios acusa al gobernador Martín Fernández* (1684-1685), ABNB, EC1685,22; *Don Pedro Santilla cacique principal e gobernador y otros caciques de los valles y repartimientos de Guatica y Maranga* (1694-1707), AGI, ESCRIBANIA, 518c; *Los indios de Tapacari sobre los derechos que se los hacen contribuir los curas* (1781-1783), AES, AA47, C14, LEG30, N.4628.

### 3. Réseaux de solidarités indigènes et relation de réciprocité de services

Dans son analyse des *informaciones de oficio* présentées par les *caciques principales* des trois *repartimientos* de la vallée de Jauja entre 1560 et 1561, José de la Puente Luna a mis en évidence la mobilisation de ressources matérielles et humaines appartenant aux différents *ayllus* de la vallée<sup>148</sup>. À partir de cette constatation, l'historien plaide pour la reconceptualisation des démarches des indigènes en justice comme une forme de revitalisation des *sapci*\*. Son modèle de *litigation as sapci* (le procès comme *sapci*) invite à repenser les différents réseaux villageois et les appartenances collectives andines qui influencent la préparation des plaintes et leurs financement<sup>149</sup>. Pour José de la Puente Luna, les procédures impliquant des intérêts collectifs doivent être pensées comme « l'apogée de mécanismes communautaires de coordination, négociation et prise de décisions que les groupes andins mettaient en place avant de déposer la première requête »<sup>150</sup>. Il propose de considérer les démarches en justice comme des espaces de la reformulation des pratiques liées à la gestion des ressources collectives mais aussi des relations de solidarités et des hiérarchies héritées des sociétés préhispaniques.

Les relations de « solidarité »<sup>151</sup> décrites par José de la Puente Luna s'inscrivent en continuité de certaines pratiques et sociabilités liées au système de réciprocité de services propre au fonctionnement des *ayllus* et *parcialidades*. L'historien invite à prendre en compte les différents intérêts collectifs mais aussi les groupes, les structures administratives et autres associations qui intervenaient derrière les *caciques* et *principales* lors de la réalisation de démarches en justice. L'analyse des témoins indigènes mobilisés dans les démarches nous permet de faire ce travail. La majorité des *caciques* et *principales* à l'origine des procédures de notre corpus réalisées avant les années 1660-1670 vivaient entre les villes et les *pueblos* des groupes qu'ils gouvernaient. En dépit de cette mobilité sociale et géographique, ils conservaient de forts liens avec leurs *ayllus* ou *parcialidades* d'origine. Par exemple, pour faire reconnaître sa noblesse mais également ses prétentions au *cacicazgo principal* de la *pachaca* de Guzmango dans la province de Cajamarca, don Sebastián s'appuie à la fois sur des témoins espagnols rencontrés dans la ville de Cajamarca et sur des réseaux de collaboration plus anciens, liés au fonctionnement hiérarchique et social de la *pachaca*. Il reçoit par exemple systématiquement le soutien du *cacique principal* Alonso Caruatongo, son oncle, dont il est la *segunda persona*<sup>152</sup>. Il reçoit également le soutien du *gobernador* de la *pachaca*. Il semble donc que don Sebastián ait pu compter sur le soutien des élites et des tributaires de la *pachaca* entière, sûrement à l'initiative du *cacique principal*. Au vu

---

<sup>148</sup> José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2015.

<sup>149</sup> José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2015.

<sup>150</sup> « the culmination of communal mechanisms of coordination, negotiation, and decision making that Andean groups had set in motion before filing the first petition ». *Ibid.*, p. 21.

<sup>151</sup> Il emploie le terme de « solidarité » plutôt de que « réciprocité » pour signifier la transformation des rapports sociaux au sein des groupes andins sous le coup de leur reformulation dans la société coloniale.

<sup>152</sup> *Información de don Sebastián Ninalíngon* (1581), AGI, LIMA, 128.

de la multiplication des démarches de don Sebastián, il apparaît également que la *pachaca* lui fournissait un soutien financier. D'ailleurs, don Sebastián Ninalíngon perpétue la tradition une fois devenu *cacique principal* de la *pachaca*, en portant secours à l'un des seigneurs qui lui était subordonné au cours d'un procès contre un autre *cacique* de la vallée<sup>153</sup>. On trouve plusieurs exemples tardifs de la continuité des collaborations s'appuyant sur des réseaux de parentés, de clientélisme ou sur l'appartenance à un groupe, hérités de structures précoloniales réactualisées dans la société coloniale. Encore en 1767, dans la ville de Cuzco, le *cacique principal* et *gobernador* de la paroisse de San Sebastián, don Cayetano Tupa Guaman Rimache, fait jouer les liens de réciprocité et les obligations mutuelles avec des *principales* de son groupe de parenté pour témoigner sur une tentative d'assassinat dont il aurait été victime de la part du curé de la paroisse<sup>154</sup>.

Mais les documents de notre corpus tendent souvent à démontrer la fragilité de ce genre de réseaux dans les espaces urbains, notamment à partir du XVIIe siècle. À partir de cette période, on voit en effet émerger des profils d'élites indigènes aux activités plus essentiellement urbaines et qui ne conservent que des liens très lointains avec groupes sociaux andins dont elles proviennent<sup>155</sup>. Par ailleurs, on note de grosses différences entre les situations dans les régions de Lima et de la côte centrale du Pérou et celles des hautes terres autour de Cuzco jusqu'à la région de La Plata. En effet, si les structures en *ayllus* ou *parcialidades* n'apparaissent que ponctuellement dans la présentation des témoins dès le XVIIe siècle dans la documentation provenant des territoires de l'archevêché et de l'audience de Lima, elles sont visibles plus longtemps dans les autres régions, parfois jusqu'au XVIIIe siècle<sup>156</sup>. Le phénomène est cependant loin d'être brutal et homogène si bien qu'au XVIIIe siècle, même des *caciques ladinos* et aux modes de vie urbain peuvent encore se reposer sur les ressources des groupes qu'ils administrent pour mener leurs démarches, notamment dans la région de Cuzco, celle de l'altiplano, ou celle s'étendant de la Plata à Potosí<sup>157</sup>.

Les formes d'appartenance et de « solidarité » qui accompagnent l'organisation en *ayllus* ou *parcialidad* restent visibles plus longtemps dans les démarches des *caciques* et *principales*

---

<sup>153</sup> Don Miguel Ramos y otros *caciques de Cajamarca* (1594-1600), AGI,ESCRIBANIA,501<sup>a</sup>.

<sup>154</sup> Cayetano Guamarimache *cacique principal y gobernador de san Sebastián contra el cura clemente Ibarra* (1767), AAC,Quejas,XXXV,2,26.

<sup>155</sup> Rappelons l'exemple de la famille Heriza. *Información de Francisco de Heriza* (1669), AGI,LIMA,259,N.10 ; José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2018.

<sup>156</sup> Encore en 1751, le *cacique* de l'*ayllu* Sequitur du village de San Pedro de Atacama, don Miguel, peut s'appuyer sur les ressources de l'*ayllu* qu'il administre pour supporter sa demande de remise en liberté contre le *corregidor* qui l'aurait mis en prison injustement pour avoir refusé de lui fournir de la main d'œuvre pour son service personnel. *Miguel Ignacio contra su Corregidor* (1751), AES, AA,47, C9, LEG19, N. 2082.

<sup>157</sup> *Instrumentos de información de nobleza presentados por don Lucas Suta Yupanqui cayo Gualpita y otros* (s.d. XVIIIe ),AAR,leg49,C.5; *Información de don Mateo Pumacahua* (1804), AGI, Lima,730,N.113; *Información de Josef Choqueguanca* (1718-1727), AGI,LIMA,443.

habitant des *pueblos* éloignés des villes coloniales. On y trouve par exemple plus de démarches qui s'appuient sur la mobilisation des ressources collectives des groupes administrés par un plaignant. Le plus bel exemple de notre corpus est la démarche de reconnaissance de noblesse réalisée par plusieurs seigneurs et *principales* du *pueblo* de Macha devant le tribunal de l'audience de la Plata entre 1612 et 1619<sup>158</sup>. Les témoins que les différents requérants présentent sont d'abord tous identifiés par leur *ayllu* et *parcialidad* d'origines. Chaque *ayllu* a son *cacique* et sa *segunda persona*. Il semble donc que les divisions précoloniales aient été relativement bien préservées. Mais en plus, la province conserve au moins en partie son fonctionnement hiérarchisé. En effet, si don Francisco Gonzalez et don Juan de Castro bénéficient tous les deux des témoignages de nobles issus de différents *ayllus*, ils ne sont pas tout à fait traités de la même manière au sein d'une démarche pourtant collective. Don Francisco Gonzalez reçoit essentiellement le témoignage du *cacique principal* de la *parcialidad* Urinsaya et de certains de ses subordonnés, notamment de l'*ayllu* Mahacolla auquel il appartient. Mais la très grande majorité des témoignages, tous *ayllus* et *parcialidad* confondus, servent à vanter les mérites de Juan Castro. Juan Castro appartient à l'*ayllu* principal de la *parcialidad* Hanansaya. Il peut donc compter sur le témoignage de don Francisco Ayra, le *cacique principal* du *pueblo* de Macha, mais aussi sur le témoignage des seigneurs des différentes *parcialidades* et de leurs principaux *ayllus*, y compris les *caciques* de certains *yanaconas* installés dans le *pueblo*. C'est également le seul à bénéficier du témoignage de tributaires du village. Il apparaît donc assez clairement que le *pueblo* conserve le fonctionnement hiérarchique entre les *parcialidades* et que l'*ayllu* principal de Hanansaya était toujours valorisé comme celui du *cacique principal* du *pueblo*. Cette continuité se reflète dans la manière dont chaque requérant bénéficie des ressources des différents groupes supportant la démarche.

Dans les procédures de notre corpus, la présence parmi les témoins de *caciques*, *principales* ou acteurs municipaux traduit souvent l'intervention d'*ayllus*, *parcialidades*, puis de plus en plus de *repartimientos* ou *pueblos*<sup>159</sup>. Dans certains cas, les démarches reflètent directement les rivalités entre différentes *ayllus* ou *parcialidades*. C'est particulièrement visible dans le procès contre le *teniente de corregidor* de Chumbivilcas, don Dionisio Corella<sup>160</sup>. Don Dionisio Corella est accusé par le *cacique gobernador* don Pedro Nicolas, les *alcaldes* du village et ses *segundas personas* d'avoir une maîtresse, mais aussi de violenter les villageois et d'abuser de leurs

<sup>158</sup> *Probanzas de los señores y principales de Macha* (1612-1619), AGNA, Padrones Potosí 1612-1619, sala XIII, 18.7.2.

<sup>159</sup> Voir par exemples *Los indios de Canta contra los de Chacalla* (1558-1570), AGI, JUSTICIA, 413, N.1; *Pleito entre Diego Soto y Lope de mendoza sobre el cacicazgo de Tinguipaya* (1592), AGNA, Sala XIII, 18.6.4; *Causa criminal de Hechiro seguida contra don Juan caxa Atoc, curaca de Ullucmayo* (1617), AAL, hechiceria, LEG1,5; ou encore *Los indios de Caquiri contra su gobernador Francisco Sirpa* (1709-1719), ABNB, EC1719, 23.

<sup>160</sup> *Autos criminales promovidos por los caciques y principales de santo Tomas* (1672-1673), AAC, Pleito, LXXV, 4, 69.

ressources. Mais lorsque l'on se tourne vers les témoins présentés par les deux parties, il est assez clair qu'un conflit entre *parcialidades* était sous-jacent au procès. En effet, le *cacique* et ses acolytes sont tous issus de la *parcialidad* Hanan du village de Santo Tomas de Chumbivilcas et les témoins qu'ils présentent le sont également. On y trouve différents tributaires mais aussi deux autres *segundas personas* et le *fiscal* du village. Il apparaît donc assez clairement que la démarche est menée avec le soutien de différents *ayllus* de la *parcialidad*. De plus, les membres de cette dernière apparaissent clairement comme les principales autorités indigènes du village étant donné que la *parcialidad* concentre le *cacique principal* et *gobernador*, *l'alcalde mayor* et le *fiscal*. Même si certains habitants de la *parcialidad* Urinsaya témoignent avec eux (notamment quelques tributaires), la situation n'a pas l'air de convenir à certains *principales* qui décident de soutenir don Dionisio Corella avec leurs propres tributaires. Il est difficile de savoir dans quelle mesure l'alliance entre ces *principales* et le *teniente de corregidor* préexistait à la plainte, mais les réseaux intervenant derrière chaque partie en présence révèlent les rivalités qui pouvaient exister dans les villages.

À partir du début du XVII<sup>e</sup> siècle, les groupes indigènes et les institutions qui soutiennent les démarches des *caciques* et *principales* changent et se diversifient progressivement. Les témoins indigènes présentés par les requérants reflètent l'implication des *caciques* et *principales* dans de nouvelles formes d'associations et d'institutions, issues de la culture chrétienne comme les confréries ou les paroisses. Les *caciques* et *principales* qui mettent en avant le plus tôt leur appartenance et leur rôle dans les confréries habitent les espaces urbains ou des *pueblos* à proximité<sup>161</sup>. Cela s'explique d'abord par le contexte social des villes, dans lesquelles les *caciques* et *principales* font très tôt face à la déstructuration des formes d'appartenances collectives basées sur la parenté et le lignage. Mais le poids que prennent les confréries pour les *caciques* et *principales* urbains est aussi dû à leur création plus précoce que dans les espaces ruraux et à la variété de l'offre<sup>162</sup>. D'ailleurs, les *caciques* et autres élites politiques indigènes traditionnellement en charge de l'administration des activités et des biens collectifs perdent plus rapidement la main sur les postes à responsabilité dans les confréries urbaines<sup>163</sup>.

Les démarches des *caciques* et *principales* des zones plus rurales font elles aussi progressivement apparaître l'intervention des nouvelles formes d'associations et d'institutions collectives introduites avec la religion catholique. Mais ce phénomène est plus tardif que dans les villes. Il faut attendre la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle pour que les confréries apparaissent

---

<sup>161</sup> Ce que semblent aussi confirmer la chronologie qui apparaît dans les travaux de Gabriela Ramos sur Lima et Cuzco. Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010.

<sup>162</sup> Gabriela Ramos a par exemple souligné la séduction et la compétition auxquelles se livraient les différentes églises, monastères ou couvents dans lesquelles des confréries étaient fondées, pour appâter la noblesse indigène et réhausser leur prestige du reste des populations andines. Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010., p. 172-173.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. p.73-78 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014.

comme des structures impliquées dans les démarches des *caciques* et *principales* « ruraux ». Les formes d'appartenances collectives et les structures de gestions des biens dans les *pueblos* se diversifient aussi et il semble que les confréries aient pu remplir des fonctions similaires à celles décrites par José de la Puente Luna dans son analyse des procédures en justice des *caciques* de la vallée de Jauja<sup>164</sup>. Les confréries participent au même titre que les *ayllus* à la subvention et à la préparation des démarches en justice des élites andines<sup>165</sup>.

En 1715, don Hilario Chuquillacsca porte plainte contre le *cacique* et les *alcaldes* de Piscobamba pour être intervenus dans les élections des confréries de Jesus Nazareno, San Pedro et San Pablo. Le *principal* dit en effet descendre d'une famille très impliquée dans chacune de ces confréries et affirme que le *cacique* avait tenté de l'empêcher d'accéder lui-même à un poste de *mayordomo*<sup>166</sup>. La confrérie paie une partie des frais de justice liés à la démarche. Bien que la plainte serve un intérêt commun, celui de se débarrasser d'un *cacique* devenu gênant, don Hilario Chuquillacsca en retire des bénéfices individuels certains. Non seulement il s'affirme comme porte-parole de la confrérie, mais en plus il en profite pour faire reconnaître sa noblesse et les nombreux services de sa famille. L'argent investi par la confrérie dans le procès, permet donc indirectement à don Hilario de construire sa propre réputation comme noble chrétien exemplaire et sa *buena fama*.

L'étude des témoins permet de souligner l'importance des structures collectives dans les démarches des *caciques* et *principales*. Le poids des groupes socio-politiques, des institutions ou des associations indigènes dans le financement des procédures mais aussi parmi les témoins, signale que ces sociabilités étaient déterminantes dans les stratégies légales de certains *caciques* et *principales*, notamment chez ceux qui n'avaient pas de ressources individuelles suffisantes pour payer des démarches longues. Les démarches en justice des *caciques* et *principales* pouvaient être de véritables investissements collectifs. En analysant l'évolution des groupes et des intérêts collectifs qui interviennent dans les démarches en justice des élites indigènes, on peut donc pousser plus loin le modèle de *litigation-as-sapci* proposé par José de la Puente Luna en envisageant notamment le rôle des associations et des institutions introduites avec la religion chrétienne, comme les confréries ou les fabriques paroissiales.

---

<sup>164</sup> José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2015.

<sup>165</sup> *Capítulos seguidos por don Lorenzo Tomas Quispe cacique principal contra el padre Gregorio Guerrero de Luna* (1615), AAL, Capítulos, LEG II, 11; *Expediente seguido por don Pedro Enriquez principal del pueblo de Anchocaya* (1629-1630), AAL, papeles importantes, LEGXXVII, 2; *Reclamo de Herencia del cacique de Huarmey a petición de dona Bartola india viuda* (1636-1640), AGN, Campesinado, 7.93.

<sup>166</sup> *Autos seguidos por don Hilario Chuquillacsca para que se ordene al cacique y alcalde que no estorben la buena administración* (1715-1717), AAL, Cofradías, LEG LXIII-A, 7

## Conclusion

En analysant les différents acteurs et les outils que les *caciques* et *principales* pouvaient mobiliser pour préparer leurs démarches en justice, nous avons dégagé différents facteurs expliquant la diffusion de la culture juridique, religieuse et politique des institutions vice-royales et de l'Église. D'abord, les relations sociales, les pratiques et les savoirs développées par les élites indigènes dans le cadre des interactions avec les curés sont déterminantes. Les prêtres de paroisses jouent, un rôle essentiel dans la compréhension des droits et des devoirs des *indios* non seulement en tant que chrétiens, mais aussi en tant que sujets dans une monarchie catholique<sup>167</sup>. Néanmoins, il est clair que les *caciques* et *principales* qui bénéficièrent d'une éducation spécifique dans les monastères, chez des familles espagnoles puis dans les collèges jésuites, mobilisaient plus aisément et plus systématiquement les références nécessaires à la construction d'un portrait chrétien conforme aux attentes des autorités coloniales. Enfin, la pratique judiciaire et administrative permettait aussi aux nobles indigènes d'observer et de se familiariser avec les lois, les discours et les normes constitutives de la culture juridique et religieuse hispanique des officiers ou des clercs.

Les espaces de sociabilité et les relations de services, de clientélisme ou de solidarité jouent un rôle déterminant dans la manière dont les *caciques* et *principales* s'approprient la culture juridique et politique hispanique et chrétienne. Il est donc essentiel de considérer leurs déclarations en justice comme le fruit d'un travail collectif. Loin de n'être que de simples intermédiaires légaux, les *protectores* et *procuradores* et dans une moindre mesure, les *curadores* et *apoderados*, participaient directement au choix des arguments des *caciques* et *principales* qu'ils assistaient devant les tribunaux. Aussi, même s'ils n'apparaissent pas directement dans les documents, ces acteurs jouèrent un rôle important dans la familiarisation des élites andines à la culture juridique chrétiennes. Indirectement, en intervenant dans le choix des arguments pour construire la mise en scène des requérants, ils participèrent eux aussi à la diffusion des discours sur la *policía cristiana*, et le statut des populations andines dans la monarchie catholique.

Les témoins mobilisés lors des démarches illustrent également les réseaux d'entre-aide et de clientélisme, ou encore les différents groupes d'appartenance qui pouvaient soutenir les *caciques* et *principales* lors des procédures. Ces différents groupes fournissent des ressources financières et humaines essentielles aux démarches des *caciques* et *principales*. Cependant, tous les groupes et les individus fréquentés par les plaignants ne sont pas forcément représentés dans les démarches. Tous ne font pas forcément de « bons » témoins; le choix d'un témoin devant servir à justifier de la réputation et le crédit du plaignant. L'évolution des profils de témoins mobilisés

---

<sup>167</sup> Une constatation qui confirme l'importance des travaux de María Marsilli, *op. cit.*, 2004a. Mais aussi de Osvaldo F. Pardo, *op. cit.*, 2015.

dans les démarches en justice des *caciques* et *principales* andins met d'abord en évidence la christianisation et l'hispanisation des sociabilités et des groupes d'appartenance valorisés par la noblesse indigène pour attester son crédit. Souvent interprété comme le signe du délitement des rapports de réciprocité, d'autorité et de légitimité liés aux *ayllus* et groupes socio-politiques d'origine andine, l'évolution des sociabilités des élites indigènes observées dans ce chapitre suggère plutôt l'adaptation voire la reformulation de relations politiques, sociales et économiques traditionnelles entre les populations indigènes et leurs élites politiques, même si ces dernières changent. Ensuite, puisque le choix des témoins participe aussi à la mise en scène des plaignants, leur évolution nous renseigne sur les critères que les *caciques* et *principales* favorisaient pour être identifiés comme des élites indigènes et chrétiennes. L'analyse des témoins permet alors de rejeter l'idée que la noblesse andine valorisait avant tout l'imitation de la culture hispanique. Au contraire, les groupes d'appartenance indigènes des plaignants gagnent en visibilité dans les démarches aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Ils servent non seulement à contrecarrer les discours très négatifs des autorités espagnoles à l'égard des *caciques*, mais aussi à rappeler les fondements de leur légitimité dans la société coloniale.

Les discours attribués aux *caciques* et *principales* andins dans leurs démarches en justice sont le résultat de l'intervention d'une multiplicité d'acteurs, individuels ou collectifs. Tous participent à l'hispanisation et à la christianisation du rapport des élites andines à leurs fonctions politiques, à leur légitimité en tant qu'élites et à leur place dans la société coloniale. Néanmoins, certains arguments que l'on trouve dans les démarches des élites andines leurs sont spécifiques. Ils reflètent leur interprétation du rôle qu'elles estimaient devoir jouer dans le gouvernement colonial en tant qu'élites chrétiennes mais aussi indigènes.



## Chapitre 6. Se positionner en tant qu'élite chrétienne: l'originalité des stratégies argumentatives des *caciques* et *principales* andins

Pour être identifiés comme chrétiens, les *caciques* et *principales* arguaient parfois de comportements qui sortaient a priori de la légalité définie par les juridictions royales ou les diocèses. L'exemple le plus parlant de notre corpus est la défense du *cacique* de la vallée de Chimo, don Antonio, entre 1557 et 1563<sup>1</sup>. Pour réclamer sa part des trésors de la *huaca* de Yamayoguan, le *cacique* affirme continuer à organiser des rituels collectifs et à entretenir les tombes de ses ancêtres sur le site de la *huaca*. Cet argument paraît incongru voir contre-productif, le *cacique* s'exposant à une accusation d'idolâtrie –ces opposants ne manquent d'ailleurs pas l'occasion. Pourtant, don Antonio a préparé sa défense avec les conseils d'un *protector* mais aussi de son curé. Il est donc difficile d'interpréter cet argument comme une simple erreur du *cacique*, d'autant plus que sa défense jongle habilement entre la revendication de l'usage rituel d'un lieu de culte préhispanique pour prouver l'occupation continue du site et la multiplication des témoignages attestant de sa dévotion chrétienne.

Ce genre d'arguments n'est pas rare dans les procédures en justice des *caciques* et *principales*. Ils manifestent un décalage entre les discours et les normes diffusés par l'Église et la couronne et les pratiques argumentatives des *caciques* et *principales* andins. Or, c'est dans ce décalage entre une norme et sa répétition que transparait l'agentivité des *caciques* et *principales* et la spécificité de leurs discours sur le christianisme<sup>2</sup>. Ce type d'arguments nous permet alors d'observer jusqu'à quel point les élites héréditaires indigènes intégrèrent les discours de l'Église et de la couronne et finalement, d'interroger leur compréhension de la culture chrétienne et juridique des autorités coloniales. Les arguments à priori incongrus, incohérents ou en apparence contradiction avec les discours des autorités coloniales nous permettent d'analyser la manière dont les *caciques* et *principales* se les sont approprié pour se positionner en tant qu'élites indigènes et chrétiennes face aux représentants de l'Église et du roi. La présence de tels arguments dans les procédures que nous étudions, extrêmement normées et rédigées à plusieurs mains, nous enjoint à douter de leur caractère accidentel ou subversif. Il convient d'envisager la possibilité qu'ils soient tout à fait normaux et aient été perçus comme acceptables par les autorités coloniales. Par exemple, la revendication de l'usage de la *huaca* par don Antonio ne semble avoir choqué ni les Espagnols qui l'assistaient, ni même les juges en charge du dossier qui tranchèrent finalement en sa faveur.

---

<sup>1</sup> Alonso Zarco *contra* Francisco de Escobar y otros (1557-1563), AGI, JUSTICIA,404,N.1.

<sup>2</sup> Nous nous appuyons ici sur les travaux et la méthode de Judith Butler. Judith Butler, *Bodies that Matter: On the discursive limits of « sex »*, Taylor and Francis, Hoboken, 2014.

Les déclarations produites dans le cadre de procédures en justice relèvent d'une mise en récit de la vie d'un individu pour le présenter sous un jour favorable. Les stratégies argumentatives utilisées servent alors une mise en scène dont le but était de faire endosser aux plaignants les caractéristiques d'un sujet *indio* répondant aux attentes des autorités coloniales tout en mettant en avant les actes et les comportements à travers lesquels ils souhaitaient être connus<sup>3</sup>. Plus que sur les identités individuelles et intimes des plaignants, ces documents nous informent sur les critères qu'ils valorisaient pour établir leur honneur et leur crédit (*fama*) en tant que sujets chrétiens du roi d'Espagne. Ces documents étant rédigés dans un contexte public ou ayant vocation à être publics, les motivations des plaignants sont aussi à chercher dans les omissions ou les possibles mensonges qui nous en apprennent beaucoup sur la manière dont ils souhaitent être identifiés.

Lorsque l'on confronte les documents de notre corpus, il apparaît que certains arguments à priori incongrus, étaient récurrents dans les déclarations des *caciques* et *principales* devant les autorités royales et ecclésiastiques. Ils traduisent des attitudes communes à un certain nombre d'élites indigènes héréditaires. Brian Owensby et Richard Ross invitent à considérer la manière dont les populations indigènes exploitèrent des « malentendus créatifs » (*creative misunderstandings*) dans leurs stratégies juridiques et judiciaires<sup>4</sup>. Dans cette perspective, certains arguments à priori incongrus peuvent aussi relever de choix conscients. Les arguments a priori incongrus ou incohérents avec les discours des autorités coloniales dans les déclarations des élites indigènes peuvent aussi se comprendre à la lumière de leurs propres objectifs. Les *caciques* et *principales* ne se contentaient pas de copier les discours des autorités espagnoles. En les imitant, ils se les approprièrent et les réinterprétèrent avec leur bagage multiculturel pour répondre à des objectifs personnels. C'est ce qui donne leur spécificité aux déclarations des *caciques* et *principales* en justice. Les nobles andins évoluèrent de manière fluide entre différentes cultures juridiques et religieuses : celle introduite par la colonisation, mais aussi celles constituées par les coutumes, les croyances et les pratiques indigènes locales et parfois anciennes.

Dans ce chapitre, nous allons donc chercher à souligner l'originalité des stratégies argumentatives des *caciques* et *principales* de notre corpus afin de comprendre ce que signifiait être et agir en chrétien de leur point de vue. L'analyse des stratégies argumentatives des *caciques*

---

<sup>3</sup> Robert Folger, *op. cit.*, 2011 ; Yanna Yannakakis, *The Art of Being In-between. Native Intermediaries, Indian Identity and Local Rule in Colonial Oaxaca [Format Kindle-ebook]*, Duke University Press., Durham, 2008a ; Nathalie Zemon Zemon Davies, *Pour sauver sa vie. Les récits de pardon au XVIIe.*, Paris, Éditions du Seuil, 1988b.

<sup>4</sup> Brian P. Owensby et Richard J. (eds. ). Ross, « Making Law Intelligible in Comparative Context. », *Justice in a New World. Negotiating legal intelligibility in British, Iberian and indigenous America.*, New York, Owensby Birna P. et Ross Richard J., 2018b, p. e-book. Cette approche permet de compléter l'idée qu'une ambiguïté est toujours possible dans les échanges juridiques en contexte colonial proposée par Laura Benton. Laura Benton, *Law and Colonial Cultures: Legal regimes in World History.*, Cambridge University Press., Cambridge, 2002a. En effet, les capacités acquises par certains *ladinos* pouvaient leur permettre de cultiver les ambiguïtés afin de servir leurs stratégies. John Charles, *op. cit.*, 2010a ; Yanna Yannakakis, *op. cit.*, 2008a.

et *principales* sur le long terme permet de dégager trois grandes périodes dans la transformation des critères et des actions qu'ils valorisaient pour être identifiés comme des élites chrétiennes. Ces trois périodes nous permettent d'abord de réfléchir à la temporalité de la diffusion des discours sur l'*indio andino* auprès des élites indigènes. Elles éclairent aussi les étapes de la familiarisation des *caciques* et *principales* avec le poids de la religion chrétienne dans la culture nobiliaire et juridique coloniale.

## I. Des seigneurs indigènes et chrétiens, 1540 à 1580-1590

C'est dans les documents produits entre 1540 et les années 1580-1590 que l'on trouve le plus d'arguments qui ne constituent pas des emprunts directs à la culture juridique et religieuse des autorités coloniales. Ce n'est pas surprenant. D'abord, il n'existe pas d'outils ni de méthodes uniformes pour l'évangélisation. Ensuite, l'encadrement religieux et juridique des populations indigènes est encore très inégal.

### 1. Des *señores naturales* exemplaires au service de la *policia cristiana*

Entre 1540 et 1580, les *caciques* et *principales* justifient principalement leur identification comme chrétiens en mettant en valeur leurs activités de médiation auprès des populations indigènes ainsi que leur zèle à faire appliquer la volonté du roi d'Espagne. Les déclarations insistent donc sur l'autorité politique et morale dont ils jouissent au sein des *ayllus*, *parcialidades* ou, dans le cas des *principales* incas, auprès des *indios* en général. Si elles puisent abondamment dans les discours du clergé et des autorités royales promouvant le rôle de l'exemplarité des élites pour la *policia cristiana*<sup>5</sup>. Elles reposent également sur l'imitation de l'éthos nobiliaire hispanique et une interprétation singulière de l'idéal du seigneur chrétien<sup>6</sup> qui rencontre les prétentions des élites indigènes à conserver leurs pouvoirs en tant que *señores naturales*<sup>7</sup>.

#### 1.1. La procession religieuse et l'organisation des rituels paroissiaux, entre continuité préhispanique et reformulation catholique

L'un des premiers arguments originaux et récurrents des procédures en justice de *caciques* et *principales* réalisées entre 1540 et 1580 est l'organisation de processions jusqu'à l'église paroissiale les jours de messes et de catéchisme. Ce motif incarne parfaitement le mélange entre

---

<sup>5</sup> Monique Alaperrine Bouyer, « "Comment « policer » les nobles indigènes. Les stratégies d'une éducation au service du pouvoir colonial, Pérou, XVIIe-XVIIIe" », *Transgressions et stratégies du métissage en Amérique coloniale*, Paris, L'AVALLÉ Bernard (ed.), 1999, p. 201-222 ; Monique Alaperrine Bouyer, *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*, Lima, Instituto de estudios peruanos, IFEA, 2007 ; Osvaldo F. Pardo, *The Origins of Mexican Catholicism: Nahuatl Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth Century Mexico.*, 2004 ; Osvaldo F. Pardo, « "How to Punish Indians: Law and Cultural Change in Early Colonial Mexico." », *Comparative Study of Society and History*, 89 (2006), p. 79-109 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, « The Reception of Tridentine Catholicism in the New Kingdom of Granada. c. 1550-1650. », Thèse, Cambridge, Cambridge University, 2014.

<sup>6</sup> Franck Mercier, *op. cit.*, 2011.

<sup>7</sup> Carlos Sempit Assadourian, "IV. Dominio colonial y señores étnicos en el espacio andino", in *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, IEP, 1994, pp. 151-170.

appropriation des discours des élites espagnoles sur le seigneur chrétien et la reformulation des fonctions et des pouvoirs des *señores naturales* andins.

Dans son *información de oficio y partes*, don Mateo Inga Yupanqui, alors *alguazil* de Quito, déclare s'assurer de la bonne évangélisation des indigènes et surveiller qu'ils s'acquittent bien de leurs obligations. L'un des témoins précise que don Mateo « entretient deux chevaux pour se rendre au catéchisme »<sup>8</sup>. Il ne s'agit donc pas seulement pour le *principal* de « mener » les indigènes. L'action est présentée tout au long de la procédure comme une véritable procession, un moment solennel reproduisant dans l'espace public les hiérarchies et relations d'autorité de la société indigène de Quito. Le témoin va même jusqu'à suggérer que l'argent dépensé par don Mateo pour entretenir ses chevaux justifie l'octroi une rente annuelle par la couronne ou le versement d'un salaire de 100 *pesos*. En tant qu'*alguazil*, don Mateo Ynga Yupanqui faisait partie des élites municipales de Quito et devait effectivement veiller à faire respecter les lois de la couronne et de l'Église. Mais il ne rattache jamais ses services dans la surveillance des indigènes à ses fonctions au sein du *cabildo*. Au contraire, puisqu'il souhaite obtenir de la couronne des revenus supplémentaires, il cherche à mettre en valeur les services qu'il rend aux autorités coloniales en dehors de ses fonctions d'*alguazil*. Le fait qu'il se rende à cheval à l'église aux côtés des indigènes indique d'ailleurs qu'il reliait cette action à son statut social de *principal* et non à ses seules fonctions municipales.

Le regroupement des villageois puis leur déplacement hiérarchisé, organisé par les nobles andins est un motif que l'on trouve encore dans certaines démarches des deux dernières décennies du XVI<sup>e</sup> siècle. Par exemple, le *cacique* don Juan Ayavire Cuysara, lorsqu'il liste les services rendus par son défunt père don Fernando Ayavire, « *cacique principal* de la *nación* Charka », explique que lorsqu'il exerçait la charge de capitaine de *mita* de la province de Charcas :

« *les jours de fêtes et les dimanche il a lui-même fait en sorte de récupérer et réunir tous les naturels de cette dite ville de Potosí, y compris les capitaines, alcaldes et fiscales des 14 paroisses qui existent dans cette dite ville, et il les amène vers le monastère du nom de Jésus de la ville de Potosí.* »<sup>9</sup>.

Les déclarations de don Juan Ayavire illustrent parfaitement les enjeux de pouvoir et de représentation sociale que les plaignants cherchaient à communiquer à travers l'usage de cet argument. Mais au nom de quelle autorité don Fernando pouvait remplir de telles fonctions à

---

<sup>8</sup> « sustenta un par de caballos para andar a la dicha dotrina ». *Expediente de Juan Bustamante Carlos Inga : memorial de don Mateo Inga Yupanqui* (1562-1563), AGI,LIMA,472, f.17 v.

<sup>9</sup> « los días de fiesta y domingos él en persona ha procurado en la dicha villa de Potosí recoger y hacer junta de todos los naturales, así a los capitanes, alcaldes y fiscales de las 14 parroquia que hay en la dicha villa, y congregándoles al monasterio del nombre de Jesús de la villa de Potosí ». *Informacion de oficio y partes de don Fernando Ayavire* (1583-1594), AGI,CHARCAS,45. Publié dans Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006, p. 888-889.

Potosí ? Ses fonctions de capitaine de *mita* n'impliquaient pas qu'il ait la charge de la police de toutes les populations indigènes présentes à Potosí, ni même celle des *mitayos*. L'*información* réalisée par don Juan Ayavire Cuysara est à comprendre dans le cadre de la rivalité de sa famille avec celle des Colque Guarache de Macha, anciennement subordonnés aux *mallkus* de la famille Cuysara. L'application des réformes du vice-roi Francisco Toledo mit en péril les divisions hiérarchiques au sein de l'aristocratie Charka, conservées jusque-alors<sup>10</sup>. Après maintes tractations, les principaux *mallkus* Charka parviennent à négocier la création de deux offices particuliers, celui de capitaine de *mita* et celui d'*alcalde mayor* de la province, afin de conserver leur rang à travers l'organisation de la *mita* minière de Potosí à l'échelle de l'ancienne confédération<sup>11</sup>. Même s'il est peu probable que don Fernando ait surveillé en personne les déplacements de tous les indigènes des 14 paroisses de Potosí et des *mitayos* présents dans la ville, l'argument avancé par son fils s'explique dans un souci de rappeler l'autorité jadis exercée par sa famille et son rang face aux des seigneurs de *parcialidades* qui leurs étaient auparavant subordonnés. Il s'agit de démontrer l'autorité et le prestige dont jouit son père au nom de son statut héréditaire dans la *nación* Charka et donc, en dehors des seules fonctions déléguées par les autorités coloniales.

Les deux exemples cités illustrent le lien que les *caciques* et *principales* tiraient entre les activités rituelles dans les paroisses, la police des indigènes et la performance de leur statut héréditaire dans les groupes socio-politiques andins. Ils n'associent pas ces actions aux fonctions attribuées par les autorités coloniales, mais bien aux pouvoirs et à l'autorité qu'ils entendaient exercer en tant que *señores naturales*. Le motif du *cacique* ou *principal* qui mène en procession les indigènes à l'église présente le requérant comme une figure centrale du maintien de l'ordre et de l'évangélisation des populations indigènes. Ces activités sont décrites comme une partie intégrante de leur rôle héréditaire au sein des groupes. Cette idée s'appuie sur l'emprunt aux discours des autorités coloniales sur le caractère néophyte des *indios* et sur la nécessité de les placer sous la tutelle d'autorités exemplaires. Mais elle repose aussi sur la reformulation des fonctions du seigneur andin préhispanique. Certains clercs et chroniqueurs espagnols ayant observé les populations andines ont souligné la proximité des processions organisées par ces *caciques* et *principales* avec certaines coutumes rituelles préhispaniques<sup>12</sup>. L'organisation de procession par les élites indigènes suscita donc des réserves du côté du clergé comme des autorités royales.

---

<sup>10</sup> Thierry Saignes, *op. cit.*, 1987 ; Thérèse Bouysse-Cassagne, *La identidad aymara: aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*, La Paz, HISBOL-IFEA, 1987 ; Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006 ; Marina Zuloaga Rada, *op. cit.*, 2012.

<sup>11</sup> Thierry Saignes, *op. cit.*, 1987.

<sup>12</sup> Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo, (1653)*, Sociedad de Bibliófilos Andaluces., Sevilla, 1890 ; Pedro (de) Cieza de León, *op. cit.*, 2005 ; Polo (de) Ondegardo, *op. cit.*, 1916.

Pour cause, les seigneurs andins précoloniaux organisaient et présidaient les festivités et cérémonies religieuses<sup>13</sup>. Les déplacements ou les voyages collectifs sous forme de processions extrêmement hiérarchisées vers les sites sacrés sont d'ailleurs parmi les pratiques rituelles les plus documentées des religions préhispaniques. Ces processions s'inscrivaient dans des rituels dédiés à la perpétuation de la mémoire collective des communautés andines, mais aussi à la délimitation et l'appropriation des territoires<sup>14</sup>. Les seigneurs andins, en tant que descendants des ancêtres du lignage et garants de leur mémoire et donc de l'identité collective du groupe, jouaient un rôle de premier plan dans l'organisation de ces rituels. Ces comportements constituent donc l'un des exemples les plus plausibles de reformulation des pratiques de gouvernement et de légitimation des élites indigènes dans le cadre des nouveaux rituels catholiques. Certains voyaient donc dans les processions organisées par les élites indigènes, bien que christianisées, de potentiels vecteurs d'idolâtrie. D'autres, les accusaient de renforcer le prestige et l'autorité des *caciques* au détriment des officiers de la couronne.

Le roi Philippe II finit par ordonner la création de *fiscales* de paroisses dans chaque village de plus de 100 habitants<sup>15</sup>. Le *fiscal* devait s'assurer que tous les indigènes se rendaient bien à la messe et remplissaient leurs différentes obligations de chrétien. Néanmoins, le motif perdure dans les stratégies argumentatives des *caciques* et *principales* en justice. L'omniprésence du motif de la procession parmi les arguments des *caciques* et *principales* de notre corpus constitue donc un exemple d'argument ne collant pas aux attentes d'une partie des autorités coloniales. Mais sa répétition quasi systématique suggère que ces pratiques étaient courantes et largement tolérées à l'échelle des paroisses.

Pourquoi les autorités coloniales qui instruisaient les procédures toléraient ces arguments ? Le cas des processions religieuses est un bon exemple pour réfléchir aux limites de l'intelligibilité entre populations indigènes et autorités coloniales et aux phénomènes des *creative misunderstandings* (*malentendus créatifs*)<sup>16</sup>. Dans la culture nobiliaire chrétienne la représentation publique du seigneur dans les activités rituelles ou relevant de la police, participait à la constitution de son crédit, de son honneur et donc, à renforcer sa légitimité sociale et politique. En raison du devoir qui incombait au prince de faire respecter la loi de dieu, le souverain chrétien devait superviser et participer à l'organisation de la vie religieuse de ses sujets. Bien qu'accompagner les populations indigènes en procession à la messe sorte du cadre des fonctions attribuées aux *caciques* coloniaux, ces comportements pouvaient être identifiés comme des formes d'imitation de l'*éthos* nobiliaire hispanique par les autorités coloniales. Cela explique

---

<sup>13</sup> José Luí­s Martínez Cereceda, *op. cit.*, 1995 ; Susan E. Ramírez, *op. cit.*, 2005.

<sup>14</sup> Thérèse Bouysse-Cassagne, *op. cit.*, 1987 ; Sabine MacCormack, *op. cit.*, 1991 ; Susan E. Ramírez, *op. cit.*, 2005.

<sup>15</sup> *Recopilación de Leyes de Indias*, Libro VI, Título III, Ley VII.

<sup>16</sup> Brian P. Owensby et Richard J. (eds. ). Ross, *op. cit.*, 2018b.

pourquoi ils étaient tolérés, malgré leur condamnation par certains clercs. Par conséquent, les similitudes entre les cultures nobiliaires hispaniques et andines permirent la reformulation de certaines pratiques de gouvernement ou de légitimation des seigneurs andins et surtout, leur identification comme acceptables par les autorités coloniales. Le partage de pratiques et de normes sociales et religieuses par les populations indigènes christianisées et les autorités coloniales, n'implique pas qu'ils interprétaient nécessairement leurs actions de la même manière. Cette situation explique aussi les inquiétudes constantes de l'Église et les phénomènes de « découverte » de pratique idolâtres qui ponctuent l'histoire de l'évangélisation dans les Andes.

Les processions jouaient un rôle essentiel dans la manière dont certains *caciques* et *principales* performaient leur statut social mais aussi politique auprès des populations qu'ils administraient à l'époque coloniale. Le sens qu'ils attribuaient à ces formes de performances publiques apparaît distinctement dans les démarches où il est question de négocier la place physique que certains *caciques* ou *principales* occupaient lors des processions ou lors des fêtes religieuses. Dans une *información de oficio y partes* de 1561 que le *cacique principal* du *repartimiento* de Hatunjauja dans la vallée de Jauja réclame : « que dans les actes publics comme ceux du jour du Corpus Christi et autres festivités ce soient eux et leur *parcialidad* qui soient placés à l'endroit le plus important »<sup>17</sup>. Le *repartimiento* de Hatunjauja correspondait à peu près à l'ancienne *parcialidad* principale de la vallée de Jauja<sup>18</sup>. Même si la démarche des *caciques* semble justifier leur requête sur le critère du « mérite », on peut raisonnablement penser qu'ils étaient convaincus de leur bon droit dans le cadre de la réactualisation des hiérarchies entre les différents groupes de la vallée. Dans cet exemple, la procession lors de fêtes indubitablement chrétiennes sert d'espace pour revitaliser ou conserver certains aspects d'une organisation politique et sociale ancienne.

Le motif de la procession disparaît progressivement des documents de notre corpus à partir des années 1580. Il disparaît plus rapidement dans les documents conservés dans la ville de Lima, que dans ceux provenant des archives de l'ancienne audience de La Plata. La disparition de ce motif s'explique par plusieurs facteurs. D'abord, le système de réduction et l'organisation du peuplement en villages et hameaux associés à une église paroissiale contribue à renforcer la présence du clergé auprès des indigènes, au moins de manière symbolique. En outre, le rétrécissement des paroisses et la multiplication des églises permet de limiter en partie les déplacements processionnels organisés par certains *caciques*. Même si de nombreux *caciques* et

---

<sup>17</sup> «que en los actos públicos donde salen como es el día de Corpus Christi y otras festividades sean ellos y su parcialidad los que vayan en el lugar más preminente». *Información de oficio y partes de Francisco Cusichaca* (1561), AGI, LIMA, 205 N.7,f. 75r.

<sup>18</sup> Waldemar Espinoza Soriano, « Los huancas, aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú : 1558-1560-1561 », *Anales científicos de la Universidad Nacional del Centro de Perú*, Huancayo, Universidad Nacional del Centro de Perú, 1972, p. 9-51 ; José C. de la Puente Luna, « That which Belongs to All: Khipus, Community, and Indigenous Legal Activism in the Early Colonial Andes. », *The Americas*, 72, 1 (2015), p. 19-54.

*principales* continuent à se plaindre du manque de disponibilité des prêtres et leur reprochent régulièrement de ne pas visiter tous les hameaux de leur paroisse, les églises et les chapelles sont de plus en plus nombreuses<sup>19</sup>. En outre, l'emprunt du vocabulaire liturgique à l'esthétique du catholicisme baroque par le clergé andin au cours du XVIIe siècle, contribue à renforcer le rôle des confréries ou des indigènes servant les églises paroissiales. Les festivités requéraient en effet une préparation minutieuse qui impliquait la mobilisation de matériel et de savoirs spécifiques. Ainsi, même si les *caciques* et *principales* jouissaient toujours de privilèges permettant leur visibilité lors des événements religieux, il devenait de plus en plus difficile d'organiser les activités de dévotions des indigènes à travers leur seules fonctions de gouvernement, après les années 1580-1590.

Cela ne veut pas dire que les *caciques* et *principales* délaissent réellement les processions ou les déplacements collectifs et ritualisés. Les historiens et anthropologues ont plusieurs fois relevé ce genre de rituels<sup>20</sup> et on en trouve aussi régulièrement dans les procès d'idolâtrie. Par exemple, le *cacique* du *pueblo* de Huamatanga don Rodrigo Guzman Rupaychagua est accusé entre autres d'organiser des processions sur différentes huacas avec les indigènes de son villages<sup>21</sup>. Les *caciques* et *principales* du *pueblo* de la Concepción de Chupas, lorsqu'ils manifestent volontairement leurs pratiques idolâtres, expliquent qu'ils se rendaient dans un lac proche du village pour procéder à des ablutions collectives et se « confesser », avant de se rendre en procession sur les tombes des *mallqui* ou sur différentes sites sacrés pour procéder à des offrandes<sup>22</sup>.

En outre, les *caciques* et *principales* étaient régulièrement élus ou nommés aux postes de *fiscales* de paroisses, ou à des postes électifs dans les confréries et les fabriques paroissiales<sup>23</sup>. C'est notamment le cas dans les paroisses indigènes de la ville de Cuzco. Nous avons évoqué les descendants des lignages royaux incas qui monopolisent la fonction d'*alferez* et les postes dans certaines confréries. Mais on trouve également des *caciques* de groupes de *yanacunas* installés dans la ville jusque dans les années 1770. On peut citer l'exemple de doña Juana Uglucama veuve

---

<sup>19</sup> Marina Zuloaga Rada, *op. cit.*, 2012 ; Frédéric Duchesne, « L'Ajustement indien. Les villages du Coropuna (Arequipa, Pérou) au 18e siècle. », Thèse, Paris, Université de Paris III, Sorbonne Nouvelle. Institut des Hautes Etudes sur l'Amérique Latine, 2008, 481 p. ; Gabriela Ramos, « Ritual, public space and indigenous engagement in colonial Cuzco », *Layered Landscape. Early Modern Religious Space Across Faith and Cultures.*, NELJON Eric et Jonathan WRIGHT, 2017, p. 82-96.

<sup>20</sup> Frédéric Duchesne en a relevé différentes occurrences dans son travail sur le diocèse d'Arequipa au XVIIIe siècle. Frédéric Duchesne, *op. cit.*, 2008. Le travail de Thérèse Bouysse Cassagne sur les populations aymaras a également illustré comment certains circuits et sites sacrés préhispaniques avaient pu continuer à faire l'objet de dévotion dans le cadre des déplacements liés à la *mita* de Potosí. Thérèse Bouysse-Cassagne, *op. cit.*, 1987.

<sup>21</sup> *Causa criminal de idolatria seguida contra don Rodrigo Guzman Rupaychagua* (1656), AAL, hechicerias, LEGIII, 9.

<sup>22</sup> *Manifestación que hicieron todos los indios de un pueblo de razón de ser idolâtras* (1614-1616), AGI, LIMA, 301.

<sup>23</sup> Voir notamment le travail de John Charles, *op. cit.*, 2010a.



et *cacica gobernadora* des *ayllus* de *yanaconas* Chachapoyas associés à la paroisse de Santa Ana de Cuzco<sup>24</sup>. En 1770, elle se présente devant le *corregidor* de la ville pour demander la restitution aux indigènes de son *ayllu* d'une chapelle dédiée à leur patron saint François. Elle demande réparation sur les biens de son défunt prédécesseur au poste de *cacique*, dont la mauvaise gestion aurait ruiné les ressources dédiées à la chapelle. Bien que ni doña Juana ni son prédécesseur ne semblent avoir été effectivement élus *fiscales*, ils avaient tous les deux accès aux biens et ressources de la chapelle et semblent avoir bénéficié d'une certaine autorité dans son administration. C'est d'ailleurs doña Juana qui assume la représentation légale des intérêts de la chapelle.

Après 1580, on trouve également d'autres indices de l'omniprésence des *caciques* et *principales* dans la supervision des activités catholiques de leurs administrés, notamment dans les plaintes concernant des abus de prélèvement de tributs. En effet, les *caciques* remettaient souvent les tributs aux *corregidores de indios* le dimanche<sup>25</sup>. Certains *caciques* semblent donc avoir profité de la messe pour garder un œil sur les indigènes et intervenir dans le prélèvement des taxes<sup>26</sup>. D'autres entendent également surveiller les indigènes qui se rendent à l'église que ce soit pour assister le curé ou pour lui nuire. Par exemple en 1767, toujours dans la ville de Cuzco, le *cacique principal* et *gobernador* de la paroisse de San Sebastián porte plainte contre son curé de paroisse pour agression physique. Don Cayetano Tupa Guaman Rimache explique en effet avoir été insulté puis violemment frappé à la sortie de la messe dominicale. En réalité, plusieurs témoins affirment que l'agression n'a jamais eu lieu et que le *cacique* cherchait simplement à se venger du curé qui lui réclamait des comptes sur son absence régulière à la messe et surtout, sur son intervention intempestive dans les activités des autres paroissiens. Il avait par exemple pris l'habitude d'assigner du travail à certains indigènes le dimanche ou de les rassembler chez lui pour banqueter après le sacrement<sup>27</sup>.

### 1.2. Juger et punir les indios : des *caciques* et *principales* trop zélés ?

La procession n'est pas le seul exemple d'argument original traduisant une compréhension particulière des devoirs et des fonctions des *caciques* et *principales* dans leurs paroisses entre 1540 et 1580-1590. A cette période, pour être identifiés comme des élites chrétiennes, les nobles indigènes ont tendance à mettre également en avant des formes de châtement et de jugements

---

<sup>24</sup> *Autos seguidos por doña Juana Uglucama cacica de los ayllus chachapoyas y yanaconas de Santa Ana* (1770), AAR, Corregimientos, Leg52, C.6.

<sup>25</sup> Marina Zuloaga Rada, *op. cit.*, 2012.

<sup>26</sup> Frédéric Duchesne explique même que les différentes tentatives des autorités coloniales pour réguler l'intervention des *caciques* dans la réunion des indigènes pour la messe du dimanche, est en partie motivée par la volonté de limiter leur intervention et leur visibilité dans la gestion des tributs. Frédéric Duchesne, *op. cit.*, 2008, p. 413.

<sup>27</sup> *Cayetano Guamarimache cacique principal y gobernador de san sebastian contra el cura clemente Ibarra* (1767), AAC, Quejas, XXXV, 2, 26.

publics qui dépassent largement le cadre de la juridiction qui leur avait été attribuée par les autorités coloniale et contrevenant en outre directement aux efforts des autorités vice-royales pour limiter les pouvoirs des seigneurs andins.

De nombreux *caciques* ou *principales* mettent en avant leur capacité à identifier, juger et punir les « mauvaises mœurs » des indigènes. En 1562, don Mateo Ynga Yupanqui explique qu'il doit ses fonctions d'*alguazil*, confiées par les *corregidores* successifs de Quito, au fait qu'il a « beaucoup fait pour les naturels de cette terre afin qu'ils accèdent à la connaissance de notre sainte foi catholique comme pour les faire vivre de bon concert et coutumes »<sup>28</sup>. Ce genre d'argument est très courant, y compris chez des *caciques* et *principales* qui n'exercent pas forcément de fonctions municipales. C'est le cas de don Fernando Ayavire Cuysara qui déclare participer activement à la police des rites et des *malas costumbres* des indigènes qu'il gouverne comme de ceux qu'il encadre à Potosí dans le cadre de ses fonctions de capitaines de *mita*<sup>29</sup>. Un argument repris quelques années plus tard par son fils<sup>30</sup>. Don Fernando affirme punir les coupables de beuverie et rituels « *antiguos* ». Pourtant, il n'exerce aucune fonction lui en donnant directement le droit. Si les *caciques* devaient porter assistance aux autorités religieuses et municipales pour surveiller les indigènes, ils n'étaient en aucun cas censés les juger et les punir de leur propre chef<sup>31</sup>.

Il est difficile de savoir dans quelle mesure ces discours reflètent la réalité des actions et de l'autorité des plaignants dans les paroisses. Mais si l'on tient compte du pouvoir judiciaire que les seigneurs indigènes semblent avoir exercé avant l'arrivée des Espagnols. Ces arguments s'expliquent aisément. Ils s'appuient sur la continuité de leur autorité morale et de leurs pouvoirs judiciaires dans les groupes indigènes. Ces arguments ont des chances de persuader les autorités coloniales malgré leur apparente contradiction avec les lois encadrant les pouvoirs des *caciques* et *principales*. Il ne faut pas oublier que les clercs et *corregidores* dépendaient pour beaucoup du concours et de l'assistance des élites indigènes pour faire appliquer les lois du roi, surtout à cette période<sup>32</sup>. Don Mateo Ynga Yupanqui, était une figure extrêmement respectée des indigènes

---

<sup>28</sup> « gran dote que es con todos los naturales de aquella tierra así para los traer al conocimiento de nuestra santa fe católica como para los hacer vivir con todo buen concierto y costumbres ». *Memorial de don Mateo Ynga Yupanqui* (1562-1563), AGI,LIMA,472, f. 2r.

<sup>29</sup> *Probanza de don Fernando Ayavire Cuysara* (1583-1594), AGI,CHARCAS,45. Publiée dans Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *Qaraqara-Charka : Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas, siglos XV-XVII : historia antropológica de una confederación aymara*, Lima et La Paz, Fife, IFEA, PLural, St Andrews University Press, 2006, p. 853.

<sup>30</sup> ; *Información de don Juan Ayavire Cuysara* (1598-1599), AGI,CHARCAS,45. Publiée dans Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *Qaraqara-Charka : Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas, siglos XV-XVII : historia antropológica de una confederación aymara*, Lima et La Paz, Fife, IFEA, PLural, St Andrews University Press, 2006, p. 860.

<sup>31</sup> *Recopilación de Leyes de Indias*, Libro VI, Título VII, Ley XIII.

<sup>32</sup> John Charles, *op. cit.*, 2010a ; Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014 ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003.

comme des Espagnols, ce qui explique sa nomination comme *alguazil* puis *alcalde* des indigènes de Quito<sup>33</sup>. Il semble en avoir été de même pour certaines familles caciquales régionales telles celle du *cacique* don Gonzalo Taulichusco à Lima, les différentes dynasties de la vallée de Jauja ou, plus tard, des Ayavire Cuysara dans la province de Charcas<sup>34</sup>.

De fait, certains *caciques* et *principales* semblent avoir conservé une large autorité dans la police et le règlement des conflits au sein de populations indigènes jusqu'au XVIIe siècle. Ainsi, alors qu'il était accusé d'avoir participé à une parodie de messe, le *cacique gobernador* du *pueblo* de Ambar don Juan Rodriguez Pilco se défendit en disant qu'il se trouvait bien sur les lieux du « crime » mais avait tenté plusieurs fois d'intervenir et d'arrêter les coupables<sup>35</sup>. Il aurait commencé par alpaguer les participants, allant jusqu'à leur ôter leur matériel. Puis il aurait ordonné à l'*alcalde* du village de prendre des mesures pour les punir. Bien qu'il soit délicat de démêler le vrai du faux dans les déclarations de don Juan Rodriguez Pilco, la relation qu'il décrit avec l'*alcalde* est intéressante et illustre le fait qu'il était normal et accepté par les autorités coloniales que le *cacique* participe au processus judiciaire à l'échelle locale. Qu'il s'agisse d'exagérations ou au contraire du reflet de pratiques locales, ce genre d'argument constitue une contradiction réelle avec les discours et les lois royales. En effet, les *caciques* et *principales* n'étaient pas censés pouvoir juger eux-mêmes les indigènes ou choisir leurs peines, ils devaient se contenter de dénoncer les contrevenants et de faire appliquer les sentences promulguées par le *corregidor*, l'*encomendero*, le prêtre ou les élus municipaux<sup>36</sup>.

De nombreux *caciques* et *principales* affirment également participer au projet évangéliste en persuadant les indigènes de se convertir, non seulement grâce à leur engagement aux côtés des prêtres, mais aussi grâce à leur prestige et leur exemplarité. On trouve encore cet argument dans des démarches datant de la fin des années 1580. Par exemple, le *cacique principal* et *gobernador* des Yamparaes de Yotola et Quilaquila justifie de demander la confirmation de son titre, la possession de terres et différents privilèges pour sa famille, en expliquant qu'il a non seulement participé à la réduction du peuplement des indigènes, mais qu'il les a également « catéchisés et qu'il les a détournés de leurs abus et beuveries et coutumes du temps des gentils à l'aide de bons

---

<sup>33</sup> *Expediente de don Juan Bustamante Carlos Inga : memorial de don Mateo Inga Yupanqui* (1562-1563), AGI,LIMA,472.

<sup>34</sup> *Información de oficio y partes de don Gonzalo* (1555), AGI,LIMA,204,N.22; *Información de oficio y partes de don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2; *Información de oficio y partes de don Felipe Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16; *Información de oficio y partes de don Francisco Cusichaca* (1561), AGI, LIMA, 205 N.7; *Memorial de los Mallku y principales de la provincia de los Charcas* (1575-1582), AGI,CHARCAS,45; *Probanza de don Fernando Ayavire Cuysara* (1583-1594), AGI,CHARCAS,45.

<sup>35</sup> *Causa criminal contra don Juan Rodriguez Pilco, cacique y gobernador del pueblo de Ambar* (1661-16665), AAL,hechicerias,LEG II-A, 12.

<sup>36</sup> *Recopilación de Leyes de Indias*, Libro VI, Titulo VII, Ley XIII.

moyens »<sup>37</sup>. Comme dans le cas des punitions et corrections que les requérants affirment administrer seuls à leurs sujets, il est clair que les motifs relèvent d'exagérations. De plus, encore une fois, les *caciques* et *principales* mettent en avant des actes qui outrepassent clairement leurs juridictions pour construire leur réputation de seigneurs chrétiens. Les différents exemples que nous venons de développer sont des arguments à priori incongrus, ou en contradiction avec les lois et les discours coloniaux, mais pourtant pleinement intégrés à la rhétorique des démarches en justice des *caciques* et *principales* andins.

A partir de la dernière décennie du XVI<sup>e</sup> siècle, ces différents arguments disparaissent. On peut y voir le signe d'une meilleure compréhension par les *caciques* et *principales* des limites de leurs juridictions et de leurs prérogatives dans le système légal colonial. Mais leur disparition des stratégies argumentatives en justice suggère aussi qu'ils étaient devenus inaudibles par les magistrats et les clercs. En effet, les réformes administratives initiées dans les années 1560 puis les nouvelles politiques d'évangélisation à partir des années 1580 contribuèrent à clarifier le rôle des *caciques* et *principales* dans les paroisses indigènes. Par conséquent, à partir des années 1580, les actions que les *caciques* et *principales* mettent en avant concernent toujours la police et la persuasion des indigènes, mais elles prennent des allures plus conformes aux normes de la vie paroissiale et municipale telles qu'elles sont conçues dans les réformes du vice-roi Toledo ou de l'Église andine.

Les arguments originaux que nous venons de souligner participent à la construction d'une image particulière du comportement chrétien des *caciques* et *principales*. Associées aux emprunts aux discours des autorités coloniales, ils dépeignent les requérants comme des seigneurs chrétiens, avec une autorité morale et des pouvoirs dépassant largement le cadre des lois coloniales y compris certains *principales* sans *cacicazgos*. Cela s'explique par le fait que les *caciques* et *principales* intégraient les arguments liés à l'idéal du seigneur chrétien introduit par la colonisation espagnole à travers la compréhension de leur propre rôle au sein des groupes indigènes en tant que seigneurs héréditaires. C'est très net dans l'*información* de 1564, don Alonso Inga Yupanqui qui utilise chacun des arguments présentés pour dénoncer l'injustice dont était victime son lignage. Ses ancêtres avaient été destitués de toute fonction gouvernementale héréditaire, alors que les qualités chrétiennes et la loyauté de la famille étaient connues et qu'elle jouissait d'un large prestige auprès des indigènes du royaume du Pérou<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup>«catequizándoles e quitándoles con buenos medios sus abusos y borracheras y costumbres del tiempo de su gentilidad». *Información de oficio y partes de don Francisco de Aymozo* (1587-1593), AGI,CHARCAS, 79, N.22.

<sup>38</sup> *Expediente de don Juan Bustamante Carlos Inga: memorial de don Alonso Inga Yupanqui* (1564-1587), AGI,LIMA,472.

Les comportements décrits par les différents *caciques* et *principales* servaient à justifier leur autorité sur les populations indigènes comme héréditaire et « naturelle ». Être chrétien dans les déclarations de cette époque, c'est donc avant tout mettre son autorité et son prestige héréditaire au service de l'application des lois du nouveau souverain.

## 2. Des seigneurs indigènes au service du roi et des chrétiens : surveiller les paroisses plutôt qu'investir dans le sacré

Dans les documents produits entre 1540 et 1580-1590, il est clair que les *caciques* et *principales* privilégient les actes et les comportements qui servent leur identification comme des seigneurs, jouissant d'une autorité morale et de pouvoirs étendus sur les populations indigènes. A priori, les discours des élites andines devant les tribunaux coloniaux reprennent un certain nombre d'éléments constitutifs de l'idéal du seigneur chrétien dans la culture nobiliaire d'Europe chrétienne occidentale<sup>39</sup>. Néanmoins, les spécificités argumentatives que nous avons relevées suggèrent une interprétation particulière de l'investissement dans le sacré et de ce qui constitue un mérite chrétien. Tous les arguments originaux, voir incongrus, évoqués plus haut sont loin d'être anecdotiques et participent à brosser le portrait des requérants comme des acteurs influents et essentiels à la conversion et à l'évangélisation des populations indigènes. Il s'agit pour la plupart de coutumes ou de pratiques qui étaient liées aux fonctions que les seigneurs indigènes remplissaient dans les *ayllus* ou les *parcialidades* avant l'arrivée des Espagnols, reformulées dans le cadre des nouvelles sociabilités et pratiques catholiques.

La présentation de ces pratiques devant les différentes administrations coloniales avaient deux objectifs. D'abord, elles attestent du prestige des *caciques* et *principales* auprès des populations indigènes et justifient leur reconnaissance comme des intermédiaires par les autorités espagnoles. Ensuite, elles illustrent leur volontarisme et leur zèle à créer les conditions d'un nouvel ordre social, religieux et moral dans les Andes, en participant de manière proactive à l'expansion de la souveraineté du roi et de ses lois. Ces arguments qui peuvent être considérés comme des maladresses rhétoriques du point de vue de la culture juridique des autorités royales ou du clergé andin, sont en réalité essentielles aux stratégies d'identification des nobles indigènes lorsqu'on les replace dans le contexte multiculturel dans lequel ils évoluaient. Pour appliquer de nouvelles normes religieuses et faire en sorte que les indigènes convertis respectent leurs obligations en tant que vassaux chrétiens de la monarchie catholique espagnole, les *caciques* et *principales* adaptent des outils qui leur étaient familiers. Les pratiques revendiquées dans les déclarations mettent en lumière le poids qu'ils estimaient avoir et avaient effectivement dans les

---

<sup>39</sup> Ariane Boltanski, « Des fondations pieuses de nobles français dans la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. Défense de l'orthodoxie et territoire. », *Le Salut par les armes. Noblesse et défense de l'orthodoxie, XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup>.*, Rennes, 2011, p. 251-264 ; Aliocha Maldavsky, *Entre Salut et statut. Encomenderos et restitution. Du combat pour la foi à la construction d'un espace chrétien dans les Andes au XVI<sup>e</sup> siècle.*, Mémoire d'habilitation à diriger des recherches, Université Lyon III, Jean Moulin, 2016, 314 p.

activités publiques religieuses des indigènes qu'ils administraient. La plupart bénéficiaient d'ailleurs du soutien ou de l'indifférence des autorités coloniales.

Les déclarations des *caciques* et *principales* de cette époque, en affirmant la valeur chrétienne de coutumes reformulées ou sortant du cadre juridique flou établi par les autorités royales et ecclésiastiques, éclairent la participation active des élites indigènes aux processus d'accommodation des normes catholiques à l'échelle des paroisses indigènes. Ces pratiques reformulées étaient tolérées à l'échelle locale et c'est à ce titre que les *caciques* et *principales* les considéraient comme des arguments valables pour attester d'un comportement chrétien exemplaire. D'ailleurs, la plupart du temps, ces déclarations sont reçues par les différents tribunaux comme des arguments acceptables. Même si certains de ces comportements étaient considérés comme suspicieux ou suscitaient des réserves chez une partie des clercs et des magistrats, le rôle qu'elles pouvaient jouer dans la diffusion et l'application de nouvelles normes religieuses, sociales et juridiques était reconnu par les différentes administrations royales ou épiscopales. Elles étaient parfois même récompensées par la nomination des nobles indigènes à des postes dans les *cabildos*. De fait, les *caciques* et *principales* participent directement à l'adaptation des pratiques chrétiennes et à la construction du catholicisme indigène, soit par leur négociations ouvertes dans des procédures en justice, soit à l'échelle locale, dans le cadre d'un laisser-faire ou d'accords tacites avec les autorités coloniales.

Cela dit, les procédures réalisées entre 1540 et 1580 frappent par le peu de place laissé à la représentation des activités individuelles de financement, de donation, de fondation ou même à la participation matérielle à l'organisation de festivités et du culte chrétien. Pourtant, on sait, grâce à quelques exemples de *caciques* ou *principales* bien documentés dans les archives, que les élites indigènes investissent très tôt dans les institutions religieuses et les confréries. Olinda Celestino a par exemple retracé certains dons de troupeaux au bénéfice de quelques confréries de la vallée de Jauja jusqu'aux familles des *caciques principales* du XVIe siècle<sup>40</sup>. Dans la ville de La Plata, la famille des *caciques* de Yotola et Quila Quila semble également avoir largement investi dans le monastère mercédaire dans lequel ils se firent enterrer, même s'il en reste peu de traces<sup>41</sup>. Mais ces éléments ne sont pourtant jamais mentionnés dans les différentes démarches en justice de ces individus, ni d'ailleurs dans les autres documents de cette époque.

Les testaments que nous avons pu réunir illustrent aussi le décalage flagrant entre les pratiques d'investissement matériel des *caciques* et *principales* et les arguments qu'ils mettent en

---

<sup>40</sup> Olinda Celestino, *op. cit.*, 1981a.

<sup>41</sup> *Codicilio de Francisco Aymozo* (1597), ABNB,EP108,1597, f.18r-20r; *Testamento de don Felipe Aymozo* (1623), ABNB,EP160,1626, f.413r; *Testamento y codicilio de Juan Aymozo* (1608), ABNB,EP130,1608, f.366r-380v; *Testamento de doña Maria de la O.* (1653), ABNB,EP214,1653-1656,24r-25v.

avant pour être identifiés comme chrétiens dans leurs démarches en justice. On trouve des exemples de donations à des confréries, des monastères et parfois même des hôpitaux dès les années 1560, notamment dans les testaments de *caciques* et *caciques principales*<sup>42</sup>. Cependant, pour Kerstin Nowack, la plupart de ces donations sont probablement à comprendre comme des exemples de l'influence exercée par les curés, les notaires et autres témoins espagnols présents lors de la rédaction<sup>43</sup>. Cette hypothèse est plausible quand on considère le peu de place occupé par ces activités dans les stratégies argumentatives des *caciques* et *principales*. Les normes et mœurs de la vie chrétienne étaient d'abord présentées dans leur dimension juridique, comme des reflets de la volonté royale. En revanche, leur dimension spirituelle ou même morale n'était que très rarement évoquées. Les *caciques* et *principales* de cette époque semblent avoir considéré que la dimension spirituelle des coutumes chrétiennes ou la connaissance du dogme n'influençaient pas directement leur identification comme des élites chrétiennes. Cette situation ne reflète pourtant pas forcément la réalité et la diversité de leurs pratiques de dévotion.

Seuls les actes de financement ou de donations avec une dimension collective étaient mobilisés dans les stratégies argumentatives de cette époque<sup>44</sup>. Le *cacique*, en tant que seigneur, s'attribue alors le mérite de la fondation ou de la dotation. Par exemple, en 1561, le *cacique principal* du *repartimiento* de Hatunjauja, don Francisco Cusichaca, présente parmi ses mérites la construction d'églises dans la vallée et dans la ville de Jauja grâce aux ressources et à la main d'œuvre collectives des différents *ayllus* qu'il administre<sup>45</sup>. Ce genre d'argument est encore couramment utilisé dans les démarches réalisées au cours des années 1580-1590, voire dans les régions au sud du lac Titicaca jusqu'au début du XVIIe siècle. On le retrouve également régulièrement utilisé dans différentes plaintes réclamant l'exemption ou un nouveau calcul des tributs et de la *mita*, comme un exemple de mérites non rétribués pour illustrer la situation injuste d'un groupe. Les *caciques* de Hilavi expliquent ainsi dans une plainte de 1591 que leurs tributaires et leurs ressources ont été épuisés par les différents travaux qui leur ont été confiés par les Espagnols, dans le cadre de la *mita* minière mais aussi pour la construction de la ville de Chucuito et de ses églises<sup>46</sup>. L'un des *caciques* participant à la plainte, don Carlos Vissa du *pueblo* d'Acora,

---

<sup>42</sup> Voir par exemple : *Testamento de don Domingo Ytquilla* (1583), ABNB,EP29,645v-647v; *Testamento de Diego Chayavilca cacique principal de Maranga* (1585), AGN,protocolo44, f.607r-611v; *Testamento de Juan Quive, cacique principal de Carabayllo* (1586), AGN,protocolo45,f.441r-443v; *Testamento de Ana Quipan hija de Diego Cayavilca y Lucia Nacan caciques de Maranga* (1589), AGN,protocolo49,f. 1017-1019r; *Testamento de doña Pazina* (1590), AGN,protocolo 7, 209r-212v; *Testamento de María de Penalosa* (1592), AGN,protocolo146,f. 89r-91v; *Codicilio de Mateo Llachumbi* (1592), AGN,protocolo19,f.191r-92v; *Testamento de don Gonzalo Taulichusco* (1562), AGN,Protocolo82,f.605r-611v.

<sup>43</sup> Kerstin Nowack, *op. cit.*, 2006a.

<sup>44</sup> Voir par exemples : *Probanza de don Fernando Ayavire Cuysara* (1583-1594), AGI,CHARCAS,45; *Información de oficio y partes de Francisco Cusichaca* (1561), AGI, LIMA, 205 N.7; ; *Información de oficio y partes de don Felipe Pauca* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16.

<sup>45</sup> *Información de oficio y partes de don Francisco Cusichaca* (1561), AGI,LIMA,205, N.7.

<sup>46</sup> *Carta de los caciques de Hilavi* (1591), AGI,CHARCAS,17,R.2,N.16 (2).

réutilise les faits dans deux autres démarches. Dans l'une, il s'agit d'expliquer que ces services ont tellement ruiné les indigènes qu'ils ne peuvent même plus terminer leur propre église paroissiale, afin de réclamer une aide financière aux autorités royales<sup>47</sup>. Dans les démarches évoquées, la description des investissements dans le sacré sert donc des objectifs bénéficiant au groupe tout entier, car le *cacique* ou *principal* requérant, en sa qualité de représentant légal, assume et représente les mérites du groupe. Mais ce n'est pas toujours le cas. Par exemple, le *cacique* don Francisco Aymozo insiste sur l'exemplarité des indigènes qu'il administre en expliquant que leurs efforts non rémunérés ont permis de construire l'église paroissiale du *pueblo* de Yotola. Cependant, les requêtes qu'il formule sont à son seul bénéfice<sup>48</sup>.

L'absence de description des activités d'investissement individuel est une spécificité des déclarations des *caciques* et *principales*. Elle s'explique en partie par la reformulation des fonctions et de la légitimité des seigneurs andins dans l'organisation de la vie rituelle des groupes indigènes. En effet, dans les Andes préhispaniques, les *curacas* et *mallkus* avaient pour habitude de gérer les ressources matérielles et humaines nécessaires à l'organisation matérielle de la vie religieuse. Ils devaient notamment superviser le travail agricole collectif dont les bénéfices étaient en partie réinvestis dans les activités rituelles. De ce fait, quand les *caciques* et *principales* déclaraient participer à l'édification des églises ou au bon déroulement des activités liturgiques en arguant de leur capacité à mobiliser de la main d'œuvre et des ressources, ils ne faisaient que mettre en avant des formes de gouvernement anciennes, reformulées au profit des nouvelles institutions et d'un nouveau souverain.

Ces activités d'investissement matériel au bénéfice des institutions et acteurs catholiques s'inscrivaient dans une nouvelle forme d'administration des ressources et de la main d'œuvre des *ayllus* et *parcialidades*. Cela explique que dans de nombreuses démarches, il est difficile d'identifier le statut des biens que les *caciques* et *principales* déclarent avoir alloués au service des clercs ou pour la construction des édifices religieux. Ces formes d'investissement pouvaient relever d'abus ou d'accaparements des biens collectifs par les *caciques*, mais souvent, elles s'inscrivaient aussi dans l'adaptation de certaines institutions et structures de gestion de biens collectifs. La reformulation de ces pratiques de gouvernement contribua à normaliser les institutions et pratiques catholiques auprès des populations indigènes en les adaptant et en les intégrant dans des structures préexistantes. Dans la mesure où l'inscription des donations à vocation religieuse dans le cadre de l'économie réciproque des *ayllus* ou *parcialidades* ne contrevenait en aucun cas au droit canon ni au bon déroulement de l'évangélisation, il n'est pas étonnant qu'elle ait pu perdurer. Les stratégies rhétoriques des *caciques* et *principales* dans les démarches en justice produites entre 1540 et 1580 illustrent parfaitement le rôle de pratiques

---

<sup>47</sup> *Los indios de Acora pidiendo socorro para sus iglesias* (1604), ABNB, EC1604, 13.

<sup>48</sup> *Información de Francisco de Aymozo* (1587-1593), AGI, CHARCAS, 79, N.22.



locales, en continuité directe avec des usages préhispaniques, dans la conversion des populations indigènes, mais aussi dans leur appropriation des normes de la vie dans une communauté catholique.

Le manque de politique d'évangélisation commune ainsi que la construction extrêmement progressive du pouvoir et des formes de gouvernement colonial, laissent la possibilité aux *caciques* et *principales* de négocier largement les pratiques et les normes du catholicisme à l'échelle locale. La présence d'arguments a priori incongrus dans les stratégies argumentatives des *caciques* et *principales* souligne l'importance des processus de négociation dans les premières tentatives d'évangélisation et notamment, la participation active et souvent tolérée des *caciques* et *principales* à l'accommodation des pratiques et des normes catholiques à l'échelle de certaines paroisses. Ce type d'argument disparaît progressivement des procédures entre les années 1580 et 1620 et les stratégies d'identification comme chrétiens des *caciques* et *principales* s'homogénéisent et se normalisent.

## II. *Caciques* et *principales* face à la construction d'un catholicisme indigène, 1580-1680

Le XVII<sup>e</sup> siècle, longtemps survolé par l'historiographie<sup>49</sup>, a été progressivement réhabilité comme une période essentielle dans l'histoire du catholicisme dans les Andes. Les études les plus récentes remettent très justement en perspective les phénomènes religieux et sociaux engendrés par la réforme de l'évangélisation à partir des années 1580 en interrogeant leurs continuités avec les politiques précédentes et en analysant leurs effets à long terme sur les sociétés indigènes<sup>50</sup>. Plusieurs historiens ont ainsi démontré que le XVII<sup>e</sup> siècle est marqué par le développement d'un catholicisme réellement andin, avec des institutions, des normes et des pratiques adaptées aux territoires de la vice-royauté du Pérou<sup>51</sup>. Dans ce contexte, les arguments utilisés par les élites indigènes deviennent plus répétitifs et les discours sur la religion chrétienne, plus normalisés.

---

<sup>49</sup> À l'exception bien sûr de l'analyse du phénomène des campagnes d'extirpations. Pierre Duviols, *op. cit.*, 1971 ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997 ; Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996.

<sup>50</sup> Depuis les années 2000 plusieurs travaux ont analysé l'évolution des pratiques religieuses des populations indigènes en dehors des seules campagnes d'idolâtries. Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014 ; María Marsilli, « "Missing Idolatry: Mid-Colonial Interactions between Parish Priests and Indians in the Colonial Diocese of Arequipa." », *Colonial Latin American Historical Review*, 13, 4 (2004b), p. 399-421 ; María Marsilli, *op. cit.*, 2002 ; Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010 ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003 ; Frédéric Duchesne, *op. cit.*, 2008 ; Ariel Morrone, « Clero rural y liderazgo étnico en el corregimiento de Pacajes: La antigua iglesia de Jesús de Machaca (siglo XVII). », *Anuario de estudios Bolivianos, archivísticos y bibliográficos*, 16, (2010), p. 445-473.

<sup>51</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003 ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014.

## 1. Des seigneurs indigènes aux *caciques* chrétiens

Les stratégies d'identification comme chrétiens dans les démarches en justice des *caciques* et *principales* produites entre 1580 et 1680, conservent des points communs avec les documents de la période précédente. Il est toujours question de souligner leur capacité à vivre leur foi de manière exemplaire et donc à servir d'intermédiaires dans l'organisation et la supervision des différentes activités religieuses. Néanmoins, les actions concrètes choisies pour illustrer cette idée évoluent. Elles relèvent de comportements plus hispanisés et s'inscrivent plus directement dans le modèle de gouvernement municipal des *pueblos* et le fonctionnement juridique des paroisses.

### 1.1. Des élites indigènes au service de l'ordre des *pueblos*

Les *caciques* et *principales* continuent à revendiquer du pouvoir dans la police des populations indigènes. Mais ils ne le font plus au nom de leur hérédité. Ils insistent en revanche sur l'exemplarité morale et leurs capacités à comprendre et suivre les préceptes de l'Eglise pour se distinguer des autres *indios*. Progressivement, les arguments pour illustrer l'engagement des *caciques* et *principales* dans la police des populations indigènes et leur évangélisation intégrèrent les nouvelles préoccupations des autorités cléricales pour l'idolâtrie mais aussi celles des autorités royales sur la municipalisation du gouvernement des indigènes. Dans les documents provenant des territoires des évêchés de Lima et Trujillo cette évolution intervient dès les années 1580. Ailleurs, il faut plutôt attendre les années 1600-1610, voir les années 1620 dans les territoires au sud de l'archevêché de la Plata.

Don Sebastián Ninalíngon, *segunda persona* de la *pachaca* de Guzmango à Cajatambo, est l'un des premiers exemples de notre corpus à insister sur ses nominations successives aux fonctions d'*alcalde ordinario*, de *regidor* et d'*escribano de cabildo* en 1581<sup>52</sup>. Lors de la procédure, don Sebastián cherchait à obtenir la confirmation de la succession au *cacicazgo principal* de la *pachaca*. Mentionner ses offices municipaux lui permettait non seulement de plaider ses qualités de gouvernement mais aussi et surtout de prouver le crédit (*fama*) dont il jouissait auprès des indigènes et des autres autorités de la vallée. Cette stratégie était très commune pour les *principales* en quête de reconnaissance sociale et elle fut souvent utilisée dans les procès de succession, des XVIIe et XVIIIe siècle<sup>53</sup>.

Les fonctions municipales et les offices complémentaires sont également plus souvent mises en avant par des *caciques* et *principales* qui ne souffraient pas de déficit de légitimité. C'est le

---

<sup>52</sup> *Información don Sebastián Ninalíngon* (1581), AGI, LIMA, 128.

<sup>53</sup> Par exemple, destitué de son *cacicazgo* par le *corregidor* au motif de son incapacité, don Pascual Riveros affirme qu'il est respecté et aimé des indigènes qui reconnaissent ses capacités comme le prouve son élection 5 fois de suite au poste d'*alcalde mayor* du *pueblo* de Yucay. *Autos seguidos por don pacual Riveros cacique principal que fue del ayllu Guaraca reducido en Yucay* (1684), AAR, Corregimientos, Leg23, C.3.

cas du *cacique* de Pocoata don Fernando Ayra Chinchí Ariutu. Dans son *información* réalisée entre 1637-1638, il expliqua :

« il a toujours été, depuis qu'il a commencé à gouverner, *alcalde mayor* de ladite province par nomination des *corregidores*, charge qu'il a toujours exercée avec beaucoup de justesse [...] assurant la justice à tous les naturels ne consentant à aucune beuverie ou concubinages ni autres péchés public pour être l'un des *caciques* et *gobernadores* les plus capables et les plus intelligents qu'on ait connu »<sup>54</sup>.

Ainsi, malgré le fait qu'il appartenait à un lignage *hurin* et donc héréditairement subordonné de la région de Chayanta, il parvint à être élu *alcalde mayor* de la province, une charge que se partageaient auparavant les principaux lignages de *mallku* des *parcialidades* dominantes (*hanan*) de la région. Fernando Ayra Chinchí avait en effet acquis une solide réputation auprès des indigènes grâce à sa fortune personnelle, mais surtout à ses bonnes relations avec le *corregidor* de Chayanta qui lui permirent de procéder à différents montages fiscaux pour soulager les contributions à la *mita* des indigènes de Chayanta<sup>55</sup>. Don Fernando Ayra de Ariutu reprend une rhétorique similaire à celle utilisée par les *caciques* et *principales* du XVI<sup>e</sup> siècle en insistant sur ses capacités à faire respecter les lois chrétiennes. Mais plutôt que de rattacher ses services à ses fonctions et qualités de *caciques*, il les relie à sa nomination comme *alcalde mayor*. Cette façon de procéder s'impose dans les stratégies rhétoriques des démarches des *caciques* et *principales* entre les années 1580 et 1620<sup>56</sup>. Les *caciques* et *principales* ne cessent pas de revendiquer un rôle dans l'encadrement religieux et moral des populations indigènes, mais les arguments qu'ils utilisent intègrent plus systématiquement la reconnaissance des pouvoirs des autorités municipales et paroissiales.

L'influence des différentes politiques visant à appliquer les réformes tridentines dans les Andes est également visible dans les stratégies argumentatives développées à partir de cette période. De fait, à cette période, les élites indigènes mettaient davantage en avant leur association à des confréries ou leur implication dans la gestion des biens des fabriques paroissiales. En 1648, don Alejandro Quillama porte plainte contre le *cacique* du *pueblo* de Pampacolca qu'il décrit

---

<sup>54</sup> «ha sido siempre, desde que empezó a gobernar *alcalde mayor* de la dicha provincia por nombramiento de los *corregidores* a cuyo cargo ha acudido con mucha rectitud [...] guardando justicia a todos los naturales no consintiendo borracheras, amancebamientos y otros pecado publicos por ser de los *caciques* y *gobernadores* de más capacidad y entendimiento que se han conocido». *Probanza de don Fernando Ayra de Ariutu, cacique y gobernador de Pocoata* (1637-1638), AGI,CHARCAS,56. Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006, p. 733.

<sup>55</sup> Thierry Saignes, *op. cit.*, 1987.

<sup>56</sup> On trouve encore néanmoins quelques exemples de *caciques* revendiquant des fonctions de polices similaires, sans pour autant avoir exercé de fonctions municipales ou d'offices complémentaires. Voir par exemple *Carta de don Pedro Alejandria Llacsá Guanca cacique de Llata en defensa del cura* (1680), AAL,Papeles importantes,LEGXI,31.

comme un « intrus » (*intruso*) nommé au détriment de son frère<sup>57</sup>. Il accuse le *cacique*, don Gregorio Pomacallao, d'abuser des taxes, d'épuiser les hommes au travail de ses champs ou encore d'enlever les filles à leur famille pour en faire ses concubines. Cependant, le cœur de sa plainte réside dans le quinzième chef d'accusation affirmant que don Gregorio se serait approprié le fruit de quelques terres offertes par le roi à la paroisse du village. Don Alejandro rappelle que les précédents *caciques*, notamment son propre frère, les avaient toujours bien tenues. Les témoignages enregistrés en faveur de don Alejandro permettent d'établir que ces terres avaient été accordées par l'audience de Lima à la fabrique de Pampacolca pour y faire paître des moutons. Les témoins affirment que les ancêtres de don Alejandro avaient toujours assigné des tributaires pour s'occuper des troupeaux, mais qu'ils avaient également donné des bêtes. Don Alejandro conclut sa requête en s'identifiant comme un « chrétien et noble chevalier » (*crisiano y principal caballero*) réclamant la destitution de don Gregorio au nom du seul « le secours des pauvres indiens » (*el socorro de los pobres indios*).

Progressivement au cours du XVIIe siècle, l'investissement matériel dans les paroisses et l'implication dans une confrérie deviennent des arguments essentiels pour illustrer le « bon gouvernement » et donc, par extension les principales qualités d'une élite chrétienne. De fait, les pratiques de gestion que les *caciques* et *principales* mettent en avant prennent des allures plus proches des pratiques catholiques populaires occidentales<sup>58</sup>. Cela nous invite donc à interroger ce que les réformes des années 1580-1610 changent dans le rapport des nobles andins au catholicisme.

### 1.2. La transformation du rapport à l'investissement dans le sacré et à l'évangélisation

L'arrivée des jésuites dans la vice-royauté du Pérou et leur influence sur les réformes menées par l'Église, notamment par l'archevêque Lobo Guerrero au début du XVIIe siècle, marquèrent un tournant dans la vision que le clergé andin avait des populations indigènes et de leur religiosité<sup>59</sup>. L'idée s'impose que les indigènes des Andes n'avaient pas la volonté de servir le diable mais plutôt que leur idolâtrie était liée à leur nature « ingénue » et « crédule », les rendant prompts à la superstition. Cette interprétation de la nature des *indios andinos* influence la réforme des méthodes d'évangélisation ainsi qu'une réflexion plus globale sur la nécessité de créer un catholicisme adapté aux néophytes des Andes<sup>60</sup>. Après le troisième Concile de Lima (1582-1583), le clergé andin cherche à diffuser des outils d'évangélisation adaptés à la « nature » des indigènes andins, mais aussi à promouvoir des pratiques et des discours permettant de leur définir une

---

<sup>57</sup> *Juicio de capítulos contra el gobernadore de Pampacolca* (1648), AGN, fondo campesinado, 9.121.

<sup>58</sup> Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014, p. 129.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>60</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003.

identité spécifique dans la chrétienté<sup>61</sup>. Un certain nombre de clercs influents de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle se met à considérer que la capacité des indigènes des Andes à apprendre avait été sous-estimée par les premières tentatives d'évangélisation. On estime alors que les indigènes, proprement policés, pourraient, par exemple, être suffisamment éclairés pour comprendre et recevoir le sacrement de l'eucharistie dont ils avaient été privés jusqu'alors<sup>62</sup>. C'est la position défendue par José de Acosta dans son *De procuranda indorum salute* (1588) pour qui l'évangélisation des indigènes doit être longue et requiert nécessairement de la patience, beaucoup de prédication et la création d'habitudes chrétiennes par le maintien des populations en *policia cristiana*<sup>63</sup>.

Si les politiques d'extirpation furent la facette coercitive la plus spectaculaire de cette nouvelle approche de l'évangélisation dans les Andes, l'Église concentra également ses efforts sur la promotion de la prédication en langues indigènes, la multiplication des confréries et des fabriques, sur de nouveaux sacrements mais aussi de nouvelles cérémonies et fêtes. Les outils de l'Église sont repensés et adaptés pour le contexte andin. Par exemples, les fêtes andines empruntaient aux cérémonies baroques grandioses, contrairement à ce que recommandait le Concile de Trente qui promouvait plutôt un ascétisme pénitent dans les vieux territoires chrétiens<sup>64</sup>. Cette situation entraîna quelques problèmes vis à vis des *caciques* et *principales* qui reprirent à leur compte le caractère ostentatoire des cérémonies dans leurs enterrements. Les dépenses excessives pour les enterrements des élites héréditaires indigènes furent souvent pointées du doigt par les clercs arguant de leur illégalité, mais aussi de potentielles « superstitions » liées aux cultes aux ancêtres qu'elles pouvaient reproduire. On trouve ces critiques dans les plaintes formulées par les populations indigènes contre les curés lors des visites pastorales. C'est le cas lors de la visite du *pueblo* de Chayanta en 1680, lors de laquelle les indigènes reprochent à leur curé, entre autres choses, d'avoir autorisé des enterrements somptueux pour différents *principales* et de ne pas respecter les tarifs fixés par l'archevêché<sup>65</sup>. Il aurait notamment autorisé un enterrement d'une valeur totale de 100ps en faveur du défunt *gobernador* du *pueblo*. Ces pratiques, furent très régulièrement condamnées par le clergé local et par les autorités royales, même si l'Église andine ne prit jamais de mesure particulières<sup>66</sup>. Car si les cérémonies devaient être grandioses, il fallait qu'elles restent réservées à certaines fêtes clefs du

---

<sup>61</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003 ; Irene Silverblatt, *op. cit.*, 2004 ; Silverblatt, *op. cit.*, 1987.

<sup>62</sup> Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014 ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003. Ce n'est pas un débat limité aux seules territoires andins. Voir par exemple : Osvaldo F. Pardo, *op. cit.*, 2004.

<sup>63</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003, p. 360-369.

<sup>64</sup> Carolyn Dean, *op. cit.*, 1999 ; Lisa Voigt, *op. cit.*, 2016a ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003.

<sup>65</sup> *Visita pastoral de Chayanta* (1680), AES, AA50, C1, LEG2

<sup>66</sup> Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010, p. 1888.

calendrier chrétien. Elles devaient également être circonscrites à des espaces spécifiques comme l'église, ou la place principale du chef-lieu du village<sup>67</sup>.

Le clergé andin, après le troisième concile de Lima, met aussi un point d'honneur à adapter certaines formes de dévotion populaires et quotidiennes (*everyday devotion*)<sup>68</sup> favorisées par le catholicisme baroque en Europe et restées jusqu'alors inaccessibles à la majorité des populations indigènes. Ces nouvelles politiques expliquent la valorisation progressive au cours du XVII<sup>e</sup> siècle des formes d'investissement matériel dans les stratégies d'identification comme chrétiens. Gabriela Ramos et Juan Carlos Cobo Betancourt ont tous les deux souligné le rôle central attribué par le clergé andin au développement des confréries et des fabriques paroissiales. Ces institutions permettaient de forger des habitudes chrétiennes parmi les populations indigènes<sup>69</sup>. La promotion par le clergé andin des confréries ou des fonctions d'assistant dans les églises et fabriques paroissiales à partir des années 1580 sensibilisa les élites indigènes aux enjeux sociaux, culturels, économiques mais aussi politiques de l'investissement dans le sacré. Ce phénomène est visible dans l'évolution de leurs dispositions testamentaires. À partir des années 1590, on trouve de plus en plus de donations foncières ou matérielles en faveur de fabriques paroissiales, de monastères ou de couvents. Mais ce sont surtout les confréries qui bénéficièrent du développement des pratiques d'investissements dans le sacré au sein de la noblesse indigène<sup>70</sup>.

Même si les donations en faveur de confréries ou d'institutions religieuses dans des testaments peuvent être influencées par des tiers, leur multiplication et leur diversification au cours du XVII<sup>e</sup> siècle reflètent la familiarisation des *caciques* et *principales* avec les bénéfices sociaux des donations à vocation religieuse ainsi qu'avec leur rôle dans l'économie du salut<sup>71</sup>. Par exemple, les *caciques* et *principales*, y compris les femmes, réclament plus souvent la présence des membres des confréries dans les cortèges funéraires. Dans son testament de 1592 doña María de Peñalosa, fille d'un *cacique* Chachapoya installée à Lima, demande que son corps soit accompagné jusqu'à la chapelle où elle veut être enterrée par les confrères de la confrérie de Nuestra Señora de Copacabana, mais aussi par ceux de Nuestra señora del Rosario<sup>72</sup>. En 1597, don Francisco Quispe Rimachi, descendant d'un lignage royal inca de Cuzco installé dans la ville de La Plata, demande à être enterré dans une chapelle qu'il a fondée dans l'église de la paroisse

---

<sup>67</sup> Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2017.

<sup>68</sup> Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014.

<sup>69</sup> Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014 ; Osvaldo F. Pardo, *op. cit.*, 2004 ; Osvaldo F. Pardo, *op. cit.*, 2006 ; Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010 ; Monique Alaperrine Bouyer, *op. cit.*, 1999 ; Carlos Zanolli, « Entre la coerción, la oportunidad y la salvación. Las cofradías de indios de San Antonio de HUmahuaca. Siglos XVII y XVIII. », *Andes*, 19, (2008), p. 345-372.

<sup>70</sup> Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010 ; Karen Graubart, *With our Labor and Sweat. Indigenous Women and the Formation of Colonial Society in Peru, 1550-1700*, Stanford University Press., Stanford, 2007 ; Kerstin Nowack, *op. cit.*, 2006a.

<sup>71</sup> Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010 ; Kerstin Nowack, *op. cit.*, 2006a.

<sup>72</sup> *Testamento de María de Peñalosa* (1592), AGN, protocolo 146, f. 89r-91v

de San Lazaro et que toutes les confréries de la paroisse soient présentes lors de son enterrement<sup>73</sup>. Si doña María de Peñalosa semble avoir été membre des deux confréries qu'elle sollicite, ce n'est pas le cas de don Francisco Quispe Rimachi. La multiplication des adhésions posthumes à partir des années 1660, traduit également la progressive compréhension par les élites indigènes du rôle social des confréries et de leur intérêt pour l'économie du salut.

L'évolution des dispositions testamentaires illustre le rôle de plus en plus net des donations matérielles et des confréries dans la dévotion et la vie religieuse des *caciques* et *principales*. L'implication des confréries dans les enterrements et le financement de multiples messes posthumes, remplacent progressivement les messes à offrandes que certains *caciques* et *principales* réclamaient au moment de leur enterrement. Dans les testaments produits entre 1560 et 1580, on trouvait plusieurs *caciques* qui réclamaient des offrandes de « pan y vino » et parfois même de maïs, chicha ou le sacrifice de lamas<sup>74</sup>. Le recours aux confréries lors des enterrements remplace donc des pratiques plus anciennes pour manifester le statut social du défunt de manière ostentatoire<sup>75</sup>.

Les *caciques* et *principales* investissent rapidement et massivement les sociabilités et pratiques liées aux confréries et à la gestion des fabriques de paroisses. Non seulement sous l'influence des nouvelles politiques d'évangélisation, mais aussi parce qu'elles répondaient également à leurs besoins de représentation sociale, de patrimonialisation, ainsi qu'à des motivations politiques liées au recule de leur autorité de « seigneurs »<sup>76</sup>. L'engagement dans les confréries, les donations en faveur des paroisses ou l'implication dans des fonctions au sein de l'église paroissiale apportaient de la visibilité sociale aux *principales* et *caciques* et constituaient des atouts importants dans le cadre de rivalités entre familles<sup>77</sup>. Ces pratiques devinrent par exemple un argument récurrent des procès de succession, non seulement parce qu'elles assurent la reconnaissance des services à l'Église, mais aussi parce qu'elles soulignaient le caractère « protecteur » des plaignants à l'égard des indigènes qui bénéficiaient de ses investissements. Les plaignants contrastaient alors très souvent la liste de leurs œuvres pieuses avec la description du malheur spirituel des indigènes, délaissés, voire abusés, par le rival. L'investissement dans ces

---

<sup>73</sup> *Testamento de don Francisco Quispe Rimachi* (1597), ABNB,EP79,1597, f.737v-744r

<sup>74</sup> Voir par exemple : *Testament de Gonzalo Condor Yana* (1591), AGN,protocolo138,f.8r-11v.

<sup>75</sup> Une constatation largement illustrée par le travail de Gabriela Ramos : Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010.

<sup>76</sup> Olinda Celestino, *op. cit.*, 1981a ; Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014 ; Sergio Serulnikov, « Legitimidad política y organización social en las comunidades indígenas de la provincia de Chayanta (siglo XVIII). », *Anuario de estudios americanos*, 61, 1 (2004), p. 69-101 ; Isabel Zalla et Gabriela Caretta, *op. cit.*, 2010 ; Carlos Zanolli, *op. cit.*, 2008 ; Carlos Zanolli et Claudia Alonso, « Santa Bárbara, una cofradía de indios en San Anotnio de Humahuaca (1713-1785). », *Anuario VIII. Historia regional de las Fronteras.*, 9, (2004), p. 87-109.

<sup>77</sup> Les travaux de John Charles ont ainsi démontré l'ascendant que les *ladinos* et indigènes au service des églises pouvaient avoir dans les rivalités familiales ou dynastiques, notamment en participant aux campagnes d'extirpations ou en assistant les curés de paroisses dans la police des élites indigènes. John Charles, *op. cit.*, 2010a.

associations et institutions était encore presque toujours associé aux qualités de gouvernement des requérants. Jusqu'en 1660, peu de *caciques* et *principales* mettent en avant dans les démarches en justice des donations et investissements qui ne bénéficiaient pas aux paroisses dans lesquelles ils résidaient ou qui avaient un caractère plus individuel comme la fondation de chapellenies familiales, ou encore les donations à des monastères ou couvents.

Ainsi, la multiplication des références aux confréries, aux églises et aux fabriques paroissiales dans les stratégies en justice des *caciques* et *principales* illustre la transformation des rapports de réciprocité de services et d'autorité au sein des *pueblos*. Dans les démarches postérieures aux années 1580, les *caciques* et *principales* ne mentionnent plus d'efforts collectifs au service des institutions religieuses. En revanche, ils continuent à souligner leur participation à l'organisation du culte ou des activités de la paroisse en insistant sur leur implication dans ou aux côtés d'institutions chrétiennes. Par exemple, face à une accusation d'idolâtrie, don Leandro Pumachagua, *cacique principal* de Pachas et *gobernador* dans cinq *repartimientos* différents, rejette les « mauvaises mœurs » qui lui sont attribuées en arguant de la réputation de *caridad* (charité) qu'il avait acquise dans le cadre de ses activités au sein des institutions de la paroisse de Pachas<sup>78</sup>, mais aussi à l'échelle des différents *repartimientos* qu'il administrait et auprès de plusieurs clercs et résidents espagnols. Il déclare avoir avancé les fonds pour la construction d'un hôpital dans le chef-lieu du *pueblo* de Pachas ainsi que l'édification des sept églises paroissiales dans les autres *pueblos* dont il était *gobernador* et enfin, avoir réalisé différents dons pour financer leur ornementation.

Le thème du seigneur chrétien survit dans les documents du XVIIe siècle, mais ce sont les discours du clergé andin qui semblent désormais influencer la compréhension que les *caciques* et *principales* avaient de leur rôle en tant qu'élites chrétiennes. Les déclarations deviennent plus homogènes et reflètent une sujétion plus franche aux canons de la culture juridique et chrétienne des autorités et les *caciques* et *principales* intègrent progressivement leur participation personnelle à l'économie du sacré comme un critère essentiel de leur identification comme des élites chrétiennes.

## 2. Se positionner par rapport aux discours de l'Eglise sur l'*indio andino*

Si les déclarations des *caciques* et *principales* s'uniformisent, on y relève toujours quelques spécificités par rapport aux discours diffusés dans le cadre des nouvelles pratiques d'évangélisation. C'est notamment le cas sur la question de l'identification des élites indigènes en tant qu'*indios*, néophytes et naturellement superstitieux. Les décalages qui existent entre les déclarations des élites indigènes et les discours diffusés par les autorités coloniales permettent

---

<sup>78</sup> *Causa criminal contra el maestro de campo don Leandro Poma Chagua* (1666), ), AAL, hechicerias, LEGV, 13.



d'observer les variations locales de l'application des réformes, ainsi que les processus de négociation et d'ajustement propres à la construction d'un catholicisme indigène.

### 2.1. *Indios andinos, superstition et idolâtrie*

Les politiques menées par l'Église andine à partir du troisième concile de Lima ont pour objectif de « rendre irréductible » (*hacer irreductible*) la différence entre les *indios* et le reste des chrétiens<sup>79</sup>. L'une des premières mesures fut d'enseigner et de prêcher l'évangile aux populations indigènes dans la *lengua general*. Cette décision entérina l'idée d'un catholicisme spécifique aux indigènes et participa à modeler une « nouvelle identité cryptée du catholicisme qui au cours du processus de traduction, de translation, devient indigène »<sup>80</sup>. Cette identité marquée par la catégorisation comme *indio* insistait sur leur qualité de néophytes pour justifier leur traitement juridique différencié et maintenir l'hégémonie espagnole<sup>81</sup>.

Les sermons et les enseignements dispensés lors du catéchisme jouèrent un rôle clef dans la diffusion de ces discours auprès des populations indigènes, tout comme l'introduction de rituels et cérémonies catholiques spécifiques. Juan Carlos Estenssoro Fuchs et Carolyn Dean ont bien démontré comment, par le port de costumes spécifiques, ou la création de chants ou de musiques particulières empruntant aux cultures locales, les indigènes étaient amenés à se démarquer visuellement et à assumer leur identité d'*indios cristianos* lors des différentes processions et festivités religieuses<sup>82</sup>. Les *caciques* et descendants de lignages royaux incas notamment, étaient invités à conserver certains de leurs vêtements traditionnels ou certains insignes de pouvoirs, pour être immédiatement identifiables comme des élites « *indias* » et chrétiennes<sup>83</sup>. Bien que chrétiens, il était essentiel que les indigènes soient et restent *indios*.

---

<sup>79</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003, p. 313.

<sup>80</sup> « une nueva identidad cifrada del catolicismo que en el proceso de traducción, de traslación, se hace indígena ». Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad.*, Lima, Institut Français d'Études Andines, 2003, p. 298 ; Irene Silverblatt, *Modern Inquisitions: Peru and the colonial origins of the civilized world.*, Duke University Press., Durham, 2004 ; Alan Durston, *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650.*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007.

<sup>81</sup> La catégorisation des populations indigènes comme « indios », en plus d'assurer leur différenciation des populations d'origine espagnole et des *viejos cristianos*, s'accompagne aussi de la nécessité d'opérer une distinction entre les *nuevos cristianos* de la péninsule et ceux des colonies américaines. Irene Silverblatt, *Modern Inquisitions: Peru and the colonial origins of the civilized world.*, Duke University Press., Durham, 2004 ; Emiliano Frutta, « « Limpieza de sangre y nobleza en el México colonial: la formación de un saber nobiliario (1571-1700) » », in *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 39 (2002), p. 217-233 ; Carolina Jurado, « “Descendientes de los primeros”. Las probanzas de méritos y servicios y la genealogía cacical. Audiencia de Charcas, 1574-1719. », *Revista de Indias*, LXXIV, 261 (2014), p. 387-422.

<sup>82</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003, p. 304-308 ; Carolyn Dean, *op. cit.*, 1999.

<sup>83</sup> Par exemple, la noblesse inca de Cuzco et notamment l'*alferez real de los Incas* portaient la mascapaicha, c'est à dire la coiffe portée par les Sapa Inca, lors des cérémonies religieuses. Ce genre de mesures est en directe continuité avec les recommandations du vice-roi Francisco de Toledo en regard des *caciques* et *principales*. Monique Alaperrine Bouyer, *op. cit.*, 1999.

Le projet de construction d'un catholicisme indigène dans les Andes repose sur quelques contradictions. En effet, bien que le clergé andin soit très attaché au rejet des coutumes et des mœurs « préhispaniques » incompatible avec la religion chrétienne, les sermons, les manuels de catéchisme et les manuels de confessions publiés après le troisième concile de Lima piochent allégrement dans les traditions orales les mythes et même certaines coutumes indigènes pour établir des enseignements et des rituels compréhensibles et donc acceptables par les populations andines<sup>84</sup>. Juan Carlos Estenssoro Fuchs résume ce processus en expliquant que les clercs « imitèrent les expressions indigènes pour les enseigner aux indiens comme s'il s'agissait des leurs »<sup>85</sup>. De surcroît, pour attribuer une nouvelle identité aux populations andines en les intégrant à l'histoire de la chrétienté, il était nécessaire de fournir une lecture christianisée du passé préhispanique et de donner un sens et une place à la gentilité de leurs ancêtres. Les ancêtres, notamment les incas, furent donc intégrés à l'histoire du Salut des âmes et furent progressivement associés à des notions positives dans les catéchismes et les sermons<sup>86</sup>. La notion de purgatoire fut également introduite et joua un rôle essentiel dans la nouvelle approche de l'évangélisation dans les Andes<sup>87</sup>.

La notion de purgatoire, en attribuant une nouvelle place aux âmes des ancêtres païens<sup>88</sup>, permit à la noblesse indigène de renouer avec la célébration de ses ancêtres en leur assurant une place dans l'histoire chrétienne des familles. Ce changement de discours sur les ancêtres païens, passant de « barbares » à « gentils », aida à susciter l'intérêt des populations indigènes pour de nouvelles formes de dévotion liées aux confréries et aux rites funéraires chrétiens. À partir de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, les âmes des « incas » ne sont en effet plus décrites comme damnées, mais comme celles d'ignorants dont il est nécessaire de racheter les péchés par la prière<sup>89</sup>.

Du point de vue de l'Église andine, ces différentes accommodations servaient à construire une identité chrétienne et « indienne », c'est à dire à créer l'altérité irréductible et essentielle des populations indigènes dans la chrétienté. La diffusion de ces nouveaux discours par les outils d'évangélisation publiés après le troisième concile de Lima participe indubitablement à l'homogénéisation des arguments mobilisés par les *caciques* et *principales*. Néanmoins, il conserve parfois une compréhension différente du chrétien ou de l'*indio*.

---

<sup>84</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003, p. 298-308; Alan Durston, *op. cit.*, 2007 ; Carolyn Dean, *op. cit.*, 1999 ; Lisa Voigt, *op. cit.*, 2016.

<sup>85</sup> « imitarán las expresiones indígenas para enseñárselas a los indios como si fuesen suyos ». Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003, p. 305.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 350.

<sup>87</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014 ; Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010.

<sup>88</sup> Frédéric Duchesne, *op. cit.*, 2008 ; Regina Harrison, *Sin and confession in colonial Peru: Spanish quechua penitential texts 1560-1650.*, University of Texas Press., Austin, 2014.

<sup>89</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003, p. 497-498.

Les décalages entre les discours de l'Église et de la noblesse indigène sont surtout flagrants dans la catégorisation des comportements non chrétiens et idolâtres. À part quelques rares exceptions, très peu de *caciques* et *principales* associent la dénonciation de l'idolâtrie au risque d'apostasie<sup>90</sup>; ou même le comportement des « mauvais chrétiens » en général à des péchés<sup>91</sup>. Les plaignants justifient en général le recours à la justice au nom de l'ordre colonial et ne mentionnent que très rarement les enjeux spirituels et religieux de l'idolâtrie et du péché. Il est par exemple rare de trouver la thématique du salut de l'âme dans les plaintes visant « de mauvais chrétiens »<sup>92</sup>. Dans les déclarations des *caciques* et *principales*, la transgression religieuse prend davantage une dimension politique et sociale que morale ou spirituelle. Le fossé qui existe entre les catégories d'idolâtrie définies par le droit canon adaptées aux Andes et la réalité des religions andines a été plusieurs fois mis en lumière dans l'historiographie<sup>93</sup>. Nous prendrons simplement ici l'exemple des croyances et des pratiques liées au culte des ancêtres qui nous semble particulièrement révélateur.

Les ancêtres étaient communément désignés sous le terme de *mallqui* dans la littérature et les différentes lois coloniales. Le terme de *mallqui* en quechua et en aymara a une double signification : jeune plante (ou pousse) et ancêtres. Cette association pourrait reposer sur le fait que les populations andines se représentaient leurs ancêtres les plus sacrés comme des graines (*mallqui*)<sup>94</sup>. Ils étaient associés à la fertilité et plus globalement à la prospérité du groupe<sup>95</sup>. Les principaux seigneurs étaient momifiés à leur mort, puis conservés et révéérés. On leur faisait des offrandes et des prières et ils étaient amenés à participer à la vie politique, religieuse et même

---

<sup>90</sup>Nous n'en avons que deux exemples dans notre corpus. *Expediente de Juan Bustamante Carlos Inga : Probanza de don Melchor Carlos Inga* (1602-1607), AGI,LIMA,472; *Caciques del obispado de Cusco contra don Atanu Venero, don Josef Hurtado y otros por varios agravios* (1724), AGI,ESCRIBANIA,1058c,53-29.

<sup>91</sup> On ne trouve cette association dans les dépositions de *caciques* ou *principales* que dans une poignée de documents : *Causa criminal de hechiro seguida contra don Juan caxa Atoc*(1617), AAL,hechiceria,LEG1,5; *Probanza de don Fernando Ayra de Ariutu* (1637-1638), AGI,CHARCAS,56; *Autos criminales promovidos por los caciques y principales de Santo Tomás contra los agravio y amancebamiento del teniente don Dionisio Corella* (1672-1673), AAC,Pleito,LXXV,4,69; *Cartas de los caciques de Posi contra su cura* (1730), AGI,LIMA,309.

<sup>92</sup> L'un des seuls contre exemples est celui de indigènes de Posi. *Cartas de los caciques de Posi contra su cura* (1730), AGI,LIMA,309.

<sup>93</sup> Sabine MacCormack, *op. cit.*, 1991 ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997 ; Luís Millones, *op. cit.*, 1990 ; Pierre Duviols, *op. cit.*, 1971 ; Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006 ; Thierry Saignes, *op. cit.*, 1991 ; Micheal T. TAUSSIG, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man : A study in terror and Healing.*, 1987 ; Claudia Brosseder, *The Power of Huacas: Change and Resistane in the Andean World od Colonial Peri*, University of Texas Press., Austin, 2014 ; Luís Jolicoeur, *El cristianismo Aymara ¿inculturación o culturización?*, Abya-Yala., Cochabamba, 1996.

<sup>94</sup> Peter Gose, *op. cit.*, 2008. Gregory T. Cushman, « The environmental Contexts of Guaman Poma: Interethnic Conflit over forest Resources and Place in Huamanga, 1540-1600. », *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His Nueva Corónica*, Rolena Adorno et Ivan Boserup (ed.), 2015, p. 122. C'est d'ailleurs le sens « végétal » qui apparaît dans le dictionnaire de Holguín (<https://www.wdl.org/fr/item/13775/view/1/226/>) et celui de Francisco Lasso en 1619 le traduit par un sobre « plante » (<http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/visor/BND:8654>).

<sup>95</sup> Sabine MacCormack, *op. cit.*, 1991.

économique de l'*ayllu*<sup>96</sup>. Leurs successeurs pouvaient les consulter par l'intermédiaire de prêtres pour obtenir des conseils.

Dans la littérature coloniale cherchant à caractériser l'idolâtrie dans les Andes, comme dans la très grande majorité des visites et procès, le terme « *mallqui* » désigne ces momies. Il s'imposa comme un synonyme d'ancêtres associé à des cultes d'origine supposément préhispanique<sup>97</sup>. Le culte rendu aux *mallqui*, c'est à dire aux ancêtres momifiés, est une préoccupation centrale des autorités cléricales dans les archevêchés de Lima et La Plata et est donc très souvent au cœur des visites et procès d'idolâtrie. Cependant la notion d'ancêtres pour les groupes andins ne se limitait pas aux *mallqui*. En effet, chaque groupe reconnaissait également des ancêtres mythiques, transformés en pierre vénérées comme des *huacas* et qui étaient parfois associés à un lieu de sépulture pour les momies des autres ancêtres<sup>98</sup>. Quelle notion le visiteur ecclésiastique peut-il alors utiliser ? Celle de *huaca* ou celle de *mallqui* ?

Dans certains écrits coloniaux, notamment ceux de Felipe Guaman Poma de Ayala, ce type d'ancêtres divinisés est rangé avec les autres *huacas*, car les rituels d'adorations sont similaires<sup>99</sup>. Pablo Josef de Arriaga reprend également le terme de *huaca* pour désigner ce type d'ancêtres. Il avait néanmoins senti la connexion entre ces *huacas* ancestrales et certains *mallquis* décrits comme « progéniteurs Gentils qu'ils disent être les fils *des huacas* »<sup>100</sup>. Il ajoute également que certains *mallquis* bénéficiaient des mêmes rituels que ceux de certaines *huacas*. Pour les *caciques* et *principales* de notre corpus aussi la dénonciation de ce type d'ancêtres est loin d'être évidente. Certains préférèrent insister sur la qualité d'ancêtres et les liens de parenté. Ils optent alors pour le terme de *mallqui*. C'est le cas de certains témoins qui accusent le *cacique* don Juan Caxa Atoc d'idolâtrie. Ils expliquent qu'il avait l'habitude de réunir les habitants pour organiser des sacrifices aux *huacas* mais aussi à « *sus mallquis* »<sup>101</sup>. L'un des témoins explique qu'ils se rendaient tous ensemble à une rivière dans laquelle ils se lavaient avant d'aller sacrifier aux *mallquis* ou aux *huacas*. Selon ces dépositions, *mallquis* et *huacas* recevaient le même type de

---

<sup>96</sup> Sabine MacCormack, *op. cit.*, 1991 ; Steven Kosiba, « Ancient Artifice: The Production of Antiquity and the Social Role of Ruins in the Heartland of the Inca Empire. », *Antiquarianisms: Contact, Conflict, Comparisons.*, Oxford, Benjamin Anderson et Felipe Rojas (ed.), 2017.

<sup>97</sup>C'est le cas dans les trois conciles de Lima du XVI<sup>e</sup> siècle (voir Pierre Duviols, *op. cit.*, 1971.), mais aussi dans José (de) Acosta, *op. cit.*, 1588. Et Pablo Josef de Arriaga, *Extirpación de las idolatrías del Peru* (1622).

<sup>98</sup> Sabine MacCormack, *op. cit.*, 1991, p. 147 ; Joseph W. Bastien, *Mountain of the Condor : Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu.*, Waveland., Prospect Heights, 1978.

<sup>99</sup>Felipe Guaman Poma de Ayala, *op. cit.*, 1615, p. 261[263]-286[288]. On retrouve le même procédé chez certains caciques de notre corpus comme le cacique de Chupas qui confesse l'idolâtrie de son village au nom des indiens et explique réaliser des sacrifices aux *huacas* spécifiques à son village pour assurer de bonnes récoltes. Les *huacas* dont il est question ici s'approchent donc plus de ces ancêtres mythiques. *Manifestación que hicieron todos los indios de un pueblo de razón de ser idolatras* (1614-1616), AGI,LIMA,301.

<sup>100</sup>“progenitores gentiles que ellos dicen que son hijos de las huacas”. Pablo Josef de Arriaga, *Extirpación de las idolatrías del Peru* (1622).

<sup>101</sup> *Causa criminal de Hechicero seguida contra don Juan caxa Atoc* (1617), AAL,hechiceria,LEG1,5.

sacrifices et bénéficiaient du même type de rituels. L'ambiguïté entre *mallqui* et certains types de *huaca* se retrouve dans le procès d'un *cacique* accusé d'avoir participé à une cérémonie de messe factice et « parodique » (*irrisión*)<sup>102</sup>. Don Juan Rodriguez Pilco *cacique* du *pueblo* de Ambar, n'est pas accusé d'avoir directement organisé le rituel mais d'y avoir participé et de ne pas l'avoir dénoncé. Pour prouver ses sympathies avec les « sorciers », le curé explique qu'un des habitants du village lui aurait rapporté que le *cacique* se comparait à la montagne tutélaire du village et qu'il prétendait que son autorité, à l'image du sommet, était immuable.

La polysémie de la figure de l'ancêtre et des formes de cultes dans les régions andines est un exemple parmi d'autres qui révèle les limites de la terminologie utilisée par les autorités ecclésiastiques pour catégoriser les croyances et rituels religieux andins. Elle permet aussi de souligner les difficultés des *caciques* et *principales*, même *ladinos*, à caractériser leurs coutumes à travers le vocabulaire de l'idolâtrie. On peut trouver d'autres exemples de ce genre de décalages notamment quand on se penche sur les accusations de concubinage (*amancebamiento*), extrêmement courantes. Comme le culte aux ancêtres, les mœurs sexuelles et matrimoniales des populations andines occupent une place importante parmi les préoccupations du clergé andin<sup>103</sup>. Cependant, dans les différentes plaintes, on trouve finalement peu de précisions sur ce que les plaignants désignent comme *amancebamiento*. La plupart du temps, il est difficile de savoir s'il s'agit d'un simple adultère, d'un concubinage ou de véritable polygamie. De plus, on trouve relativement peu de dénonciation de péchés de chair en dehors de l'*amancebamiento*, alors que les manuels de confession consacrent une large place à ce type de péchés<sup>104</sup>.

Dans la majorité des cas de notre corpus, le décalage entre les arguments présentés par les *caciques* et *principales* pour être identifiés comme chrétiens et/ou rejeter les accusations d'idolâtrie ne semble pas avoir posé de problèmes. Ainsi, les élites indigènes et les autorités coloniales ne dialoguaient pas forcément selon les mêmes codes, mais la compréhension était suffisante à la négociation et à l'entente. De fait, les différentes procédures en justice des *caciques* et *principales* de notre corpus révèlent un large éventail de situations et même de définitions de la norme chrétienne et de l'orthodoxie à l'échelle locale. Cette situation traduit la centralité des

---

<sup>102</sup> *Causa criminal contra don Juan Rodriguez Pilco* (1661-1665), AAL, hechicerias, LEG II-A, 12.

<sup>103</sup> Monica Barnes, « Catechisms and confesionarios. Distorting mirrors of Andean societies. », *Andean cosmologies through time. Persistence and emergence*, Bloomington, Robert V. H. Diver, Katherine E. Seibold and John H. McDowell, 1992, p. 67-94 ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997 ; Regina Harrison, *Sin and confession in colonial Peru: Spanish quechua penitential texts 1560-1650.*, University of Texas Press., Austin, 2014 ; Regina Harrison, « The theology of concupiscence: Spanish-Quechua confessional manuals in the Andes. », *Coded encounters: writing, gender, and ethnicity in colonial Latin America.*, Amherst, Cevallos-Candau F. J. et al., 1994, p. 135-150.

<sup>104</sup> Voir par exemple le *Tercero Catecismo por sermones* de 1584 et le *Confesionario para curas de Indios* de 1585 publiés après le troisième concile de Lima. Voir aussi Monica Barnes, *op. cit.*, 1992 ; Regina Harrison, *op. cit.*, 2014.

processus de négociations plus ou moins tacites entre les élites indigènes et les curés ou *corregidores de indios* dans la pratique quotidienne du catholicisme<sup>105</sup>.

## 2.2. Des élites indigènes mais surtout chrétiennes

Les réformes du clergé et de l'évangélisation dans les Andes mises en place à partir du troisième concile de Lima visaient également à justifier une identité chrétienne indigène spécifique, héréditaire et intrinsèquement liée au système de hiérarchisation sociale et ethnique propre aux empires ibériques<sup>106</sup>. La redéfinition de la place des indigènes dans la chrétienté eut pour effet de promouvoir un certain immobilisme social et d'essentialiser l'*indio* comme un éternel néophyte, mineur et misérable ayant besoin d'être gouverné et guidé<sup>107</sup>. C'est l'une des principales contradictions internes des politiques d'évangélisation : le caractère idéalement transitoire mais en pratique permanent de la condition de néophytes attribuées aux indigènes. On peut alors se demander dans quelle mesure les élites andines se sont également approprié les discours essentialisant sur la propension naturelle des populations andines à l'idolâtrie ou sur une forme d'« indianité » irréductible au XVIIe siècle ? Étaient-ils sensibles au caractère spécifiquement « indigène » du catholicisme appliqué progressivement au XVIIe siècle?

Toutefois, de Lima à La Plata, dans des temporalités relativement similaires, les discours essentialisant sur les caractéristiques des indigènes andins et leurs religions imprègnent les déclarations des *caciques* et *principales* sur l'ordre chrétien et sa subversion. A partir des années 1610-1620 dans les territoires de l'archevêché de Lima et au cours de la seconde moitié du XVIIe siècle dans les diocèses de Cuzco, Arequipa, Potosí et La Plata, le thème de la fuite des indigènes hors des villages chrétiens fut associé par les *caciques* et *principales* à la menace de l'idolâtrie. L'introduction du thème de l'idolâtrie dans celui de la fuite des indigènes et de leur condition « misérable » illustre la familiarisation des élites andines avec les discours sur la propension « naturelle » à la superstition et à l'erreur religieuse des populations andines. Cependant, dans de nombreuses démarches de *caciques* et *principales*, la présentation des indigènes comme naturellement idolâtres côtoie la mise en scène du plaignant comme un noble chrétien accompli, se comportement de manière exemplaire et capable de distinguer les pratiques hétérodoxes. C'est-à-dire, comme des *indio cristianos* qui évitaient les erreurs communes à leurs semblables et échappaient au naturel superstitieux que leur prêtait le clergé. De la même manière que les *caciques* et *principales* n'étaient pas des misérables comme les autres grâce au statut social et aux pouvoirs dont ils jouissaient, ils ne pouvaient pas non plus se présenter comme des mineurs ou des néophytes éternels au même titre que les tributaires qu'ils prétendaient surveiller et encadrer.

---

<sup>105</sup> María Marsilli, *op. cit.*, 2002 ; María Marsilli, *op. cit.*, 2005a ; Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 2017 ; Yanna Yannakakis, *op. cit.*, 2008a.

<sup>106</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003 ; Irene Silverblatt, *op. cit.*, 2004 ; Monica Barnes, *op. cit.*, 1992 ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997.

<sup>107</sup> Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997 ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003.

Dans leurs déclarations, les *caciques* et *principales* cherchent généralement à se soustraire aux discours essentialisant sur la nature des populations andines.

Dans de nombreuses déclarations de *caciques* et *principales*, il existe donc une tension. Certains arguments et motifs rhétoriques relèvent de la nécessité de se présenter comme des néophytes et des misérables pour se subordonner au statut juridique de l'*indio* et aux attentes des autorités coloniales. D'autres, visent à différencier le requérant du reste des indigènes en tant qu'élite chrétienne et mettent alors en valeur ses qualités particulières et ses investissements personnels au service de la religion chrétienne. Il y a donc deux formes de performances a priori contradictoires dans de nombreuses démarches en justice de *caciques* et *principales*. Les contradictions des politiques et discours diffusés par le clergé andin ont parfois engendré de la confusion chez les élites indigènes. Cette confusion se reflète dans leurs procédures en justice, notamment dans la manière dont elles décrivent le rôle du *cacique* ou *principal* chrétien auprès des « misérables », en insistant sur son « exemplarité », pour se distinguer des néophytes *indios*. La volonté des *caciques* et *principales* de se distinguer du reste des *indios* explique la cohabitation dans leurs déclarations d'arguments a priori contradictoires. Par exemple, dans une plainte contre leur curé en 1629, les *caciques* du *pueblo* de Marca se présentent comme « misérables ». Ils attribuent leur « misère » à un manque d'encadrement religieux<sup>108</sup>. Ils insistent sur l'absence de messes et de catéchisme régulier et sur l'ignorance des différents habitants de leur paroisse. Pourtant les accusations qu'ils formulent montrent à quel point ils sont loin d'être « ignorants » du fonctionnement juridique des paroisses, du calendrier chrétien et même des différentes obligations des curés. Ils dressent une liste extrêmement précise des différents abus du curé quant aux tarifs, aux étrennes et aumônes réclamées et même à l'organisation du calendrier religieux. Ils énumèrent par exemple les différentes messes qu'il aurait dû célébrer lors des principales fêtes du calendrier chrétien. Il y a donc un décalage entre la sujétion rhétorique au statut d'*indio*, néophyte et misérable et l'étendue des connaissances des *caciques* sur la vie et les lois de la paroisse. Même si les *caciques* de Marca sont assistés d'un *procurador* lors de la réalisation de leur démarche, il est clair qu'ils maîtrisent un certain nombre d'aspects juridiques de la vie catholique et qu'ils sont largement au fait de la législation relative aux calendriers rituel et fiscal.

La période 1580-1680 est donc essentielle pour la christianisation des élites indigènes andines. Il s'agit d'une période de transition importante dans la reconfiguration des rapports sociaux au sein des *ayllus* et *parcialidades* et pour la reformulation des critères de légitimité des *caciques* et *principales*. Les stratégies argumentatives des *caciques* et *principales* pour être identifiés comme chrétiens s'homogénéisent progressivement entre les années 1580 et 1680. Les pratiques et les qualités mises en avant sont beaucoup moins variées que dans les documents plus

---

<sup>108</sup> *Capítulos seguidos por el procurador y los caciques de Marca contra el padre Cosme* (1629), AAL, Capítulos, LEGV, 14.

anciens. Mais paradoxalement, la normalisation des discours des élites indigènes sur l'orthodoxie chrétienne et le comportement attendu d'une élite chrétienne s'accompagne d'une multiplication des conflits à l'échelle des paroisses. De fait, même si les arguments utilisés paraissent de plus en plus homogènes, ils masquent la coexistence fréquente d'interprétations différentes de la répartition des honneurs et des pouvoirs dans la gestion des paroisses. Les *caciques* s'opposent ainsi de plus en plus fréquemment au curé. Comment expliquer cette situation à priori paradoxale ?

Pour Kenneth Mills, ce phénomène est en grande partie lié au contre-coup des campagnes d'extirpation du début du siècle mais aussi de la multiplication des visites pastorales dans les diocèses de la vice-royauté du Pérou. Ces phénomènes contribuent à familiariser les *caciques* et *principales* avec les obligations des curés et leur permettent donc d'identifier les signes de l'incompétence de certains prêtres<sup>109</sup>. Il est clair que certains *caciques* et *principales* virent dans les nouvelles mesures de contrôle administratif mises en place par le clergé andin des opportunités pour judiciariser des conflits et créer un nouveau rapport de force dans les paroisses. De fait, la publication obligatoire des tarifs paroissiaux et des calendriers fixés par les diocèses sont également des outils couramment mobilisés par la noblesse indigène pour justifier le recours à des procédures judiciaires. Les conflits qui éclatent dans les paroisses entre curés et *caciques* reflètent souvent des tentatives des élites indigènes pour conserver un droit de regard sur la supervision des différentes activités religieuses des populations rattachées à leurs *cacicazgos*. Cela signifie qu'en amont des plaintes, les *caciques* et *principales* avaient généralement réussi à faire accepter ou à négocier leur place et leurs pouvoirs sur les activités de la paroisse<sup>110</sup>. Les conflits éclatent généralement avec l'arrivée de nouveaux curés ou la réforme des calendriers et tarifs de la paroisse.

La multiplication des conflits autour de la place des *caciques* et *principales* dans la gestion des affaires des paroisses résulte également de l'importance qu'ils accordaient à leur identification comme des élites chrétiennes pour se distinguer au sein des « *indios* ». Même si les arguments mis en avant pour s'identifier comme chrétiens sont plus conformes aux discours des autorités coloniales, les *caciques* et *principales* n'avaient pas délaissé les négociations à l'échelle des paroisses. On trouve ainsi encore des exemples de plaignants qui défendent ou revendiquent des pratiques qui dépassent le simple cadre de leur juridiction comme des signes de leurs qualités en tant qu'élites chrétiennes. Cependant, à cette période ce type d'arguments n'apparaît plus que dans des procès, preuves qu'ils n'étaient plus considérés comme « normaux » et consensuels par une partie des acteurs coloniaux. On en trouve surtout dans certains procès d'idolâtrie, mais aussi

---

<sup>109</sup> Kenneth Mills, *op. cit.*, 1996.

<sup>110</sup> María Marsilli, *op. cit.*, 2004b ; María Marsilli, *op. cit.*, 2005a ; María Marsilli, *op. cit.*, 2002 ; Frédéric Duchesne, *op. cit.*, 2008 ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1996.



dans certains procès civils. Par exemple, en 1595, pour récupérer la succession du *cacicazgo* du *pueblo* de San Martín de Reque, don Diego Quesquem accuse le *cacique* en place, don Gabriel Martín d’abuser de ses pouvoirs en usant des ressources de la paroisse de manière abusive. Il aurait ainsi usé de son influence dans la paroisse pour obtenir les clefs de la sacristie, voler le registre de la paroisse et le falsifier en y remplaçant le nom de sa femme par celui d’une maîtresse<sup>111</sup>. Don Gabriel se défend de l’accusation en expliquant qu’il agissait en « bon chrétien » dans la paroisse, en investissant de nombreuses ressources dans ses activités et que c’était seulement à ce titre, qu’il était amis avec le sacristain et avait accès à la sacristie. La situation déplaisait cependant à certains paroissiens et fut perçue comme suffisamment ambiguë pour que la plainte de don Diego Quesquem donne lieu à un long procès instruit par le *corregidor* de la province de Sana. Cet exemple nous permet de souligner que des comportements qui étaient présentés comme des mérites par les *caciques* et *principales* quelques années auparavant, font désormais l’objet de critiques, y compris parmi les indigènes.

Tout au long du XVIIe siècle, ce genre de plaintes se multiplie et les *caciques* et *principales* sont de plus en plus critiqués par les autorités espagnoles comme par leurs tributaires, lorsqu’ils interviennent dans la police ou l’administration des paroisses. Les différents procès, plaintes et visites relatifs à la gestion des paroisses offrent ainsi de très nombreux exemples de tensions liées à la volonté des *caciques* et *principales* de conserver une autorité sur la gestion de leurs ressources ou dans la police des indigènes. Par exemple, en 1680, lors d’une visite pastorale de l’évêque de La Plata dans le village de San Juan de Acacio, le *cacique* de l’*ayllu* de Solcaticana de la *parcialidad* Urinsaya du *pueblo* cherche à porter plainte contre le curé de la paroisse<sup>112</sup>. Don Bartolomé Coro, reproche au curé de ne pas respecter la répartition de la main d’œuvre qu’il avait mise en place, de prélever des aumônes trop élevées et de se servir des biens de la fabrique de l’église paroissiale pour son bénéfice personnel. Les accusations formulées par le *cacique* n’ont rien d’exceptionnel en soi et on les trouve dans la majorité des plaintes de ce type. Cependant, au fil des témoignages et de la visite, on comprend que les tensions entre le *cacique* et le curé étaient liées au refus de ce dernier de laisser la possibilité aux élites indigènes de gérer les biens de la fabrique de manière autonome, comme le faisait son prédécesseur. Dans le cadre d’un accord tacite avec le curé précédent, les biens de la fabrique paroissiale étaient gérés en bonne entente par le *cacique* et les autres *principales* de la *parcialidad*. Ce genre de situation, est loin d’être un cas isolé<sup>113</sup>.

---

<sup>111</sup> *Derecho a cacicazgo en el pueblo de San Martín de Reque* (1595-1596), AGN, fondo campesinado, 4.39

<sup>112</sup> *Bartolomé Coro contra el Bachiller Francisco Martinis* (1680), AES, AA50, C1, LEG1, N.4848.

<sup>113</sup> Voir aussi *Capítulos que los indios Yauios pusieron al priori de allí de la orden de Santo Domingo* (1616), AGI, LIMA, 301 (4). Voir aussi les travaux de : Olinda Celestino, « « Confréries religieuses, noblesse indienne et économie agraire » », *L’Homme*, Année 1992, 32, 122-124 (1992), p. 99-113 ; Marina Zuloaga Rada, *op. cit.*, 2012 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014 ; Frédéric Duchesne, *op. cit.*,

La normalisation des déclarations des *caciques* et *principales* fait écho à la spécification des attentes des autorités coloniales sur les modalités d'évangélisation et l'organisation de la vie paroissiale des populations indigènes. Toutefois, la normalisation des discours ne va pas nécessairement de pair avec une transformation radicale des pratiques des *caciques* et *principales* à l'échelle locale. En revanche, le fait que certaines pratiques ne soient plus que très rarement citées parmi les arguments des *caciques* et *principales* signale une nette évolution dans leur compréhension de la normalité catholique.

### III. Dévotion individuelle et les lignages chrétiens, 1680-1780.

À partir des années 1670-1680, la majorité des démarches en justice confirment un glissement rhétorique vers la promotion de pratiques dévotionnelles individualisées. Les *caciques* et *principales* insistent en priorité sur les donations et autres activités de patronage réalisés au profit d'institutions religieuses, ou sur l'exercice individuel de charges dans les paroisses et les confréries, ou encore sur leur participation publique lors des principales fêtes et cérémonies catholiques. Il devient alors très courant parmi certaines catégories de la noblesse indigène, de dissocier les qualités chrétiennes de la justification du bon gouvernement et de l'autorité exercée sur les groupes indigènes.

#### 1. Du *cacique* chrétien au noble partageant les honneurs d'un lignage dévot

À partir des années 1670-1680, les *caciques* et *principales* andins inscrivent systématiquement leurs mérites en tant qu'élites chrétiennes dans une histoire familiale. Les stratégies argumentatives sont alors pensées pour présenter le comportement exemplaire des individus comme la suite cohérente des honneurs accumulés par leurs ancêtres, dans une logique du lignage et de famille patrilinéaire, généalogique et hispanisée.

##### 1.1. Individualisation de l'investissement dans le sacré et des mérites chrétiens

Après 1680, il est de moins en moins courant de voir des *caciques* et *principales* présenter leur dévotion ou leur implication au service des institutions catholiques comme une partie intégrante de leurs fonctions administratives, sociales et traditionnelles au sein des groupes indigènes. Les arguments liés au maintien de la *policia cristiana* dans les *pueblos* disparaissent. Pareillement, la dénonciation des mauvais chrétiens et l'argument de la capacité à identifier les « mauvaises coutumes » n'apparaît plus que dans quelques rares procédures ; quelques rares procès de succession, mais surtout, dans les plaintes contre des curés, des *corregidores* ou d'autres élites indigènes. Les arguments liés au maintien de l'ordre chrétien dans les *pueblos de indios*

---

2008 ; Carlos Zanolli, « Entre la coerción, la oportunidad y la salvación. Las cofradías de indios de San Antonio de Humahuaca. Siglos XVII y XVIII. », *Andes*, 19, (2008), p. 345-372 ; Isabel Zalla et Gabriela Caretta, « “Benditos ancestros”: Comunidad, poder y cofradía en Humahuaca en el siglo XVIIIe. », *Boletín Americanista*, año LXI,1, n. 62 (2010), p. 51-72.

semblent donc avoir perdu leur intérêt aux yeux des *caciques* et *principales* et ne sont plus valorisés comme des mérites attestant leur légitimité. Il faut attendre les révoltes indigènes des années 1780, pour que ces arguments reviennent dans les démarches justice, la répression des mouvements leur donnant un second souffle. Comment expliquer le recul de ces thématiques ? Nous avons vu qu'elles étaient pourtant devenues centrales dans les stratégies argumentatives des *caciques* et *principales* en réaction aux discours diffusés par l'Eglise à partir du début du XVIIIe siècle. A travers ces deux arguments, les nobles andins négociaient les termes de leur identification comme « *indios andinos* » et cherchaient à se distinguer du reste des populations indigènes, en les désignant eux aussi comme idolâtres et néophytes « naturels ». La disparition de ces arguments dans les stratégies argumentatives des *caciques* et *principales* semble donc indiquer une réelle évolution des critères qu'ils valorisaient pour être identifiés comme des élites chrétiennes.

A partir des années 1680 dans les territoires de l'audience de Lima et plutôt vers 1710-1720 dans ceux de l'audience de La Plata, la justification des qualités chrétiennes des plaignants se fait presque exclusivement à travers la mise en avant d'activités de patronage, de charité, de bienfaisance ou de dévotion individuelle. L'investissement matériel, comme les donations aux institutions religieuses, les fondations ou les activités de patronage et le financement d'objets pour les églises ou les confréries, deviennent les principaux arguments servant l'identification comme chrétiens des *caciques* et *principales*. Les *caciques* et *principales* avaient également davantage tendance à insister sur leur connaissance du calendrier chrétien, des dispositions des diocèses ou des lois royales relatives à la gestion des paroisses. Ce dernier point marque un retour du motif de l'assiduité dans les obligations chrétiennes, présent dans les démarches du XVIe siècle. Mais il s'agit ici d'une assiduité exclusivement personnelle, qui sert à illustrer la publicité de la dévotion et justifier une réputation de « bon chrétien » auprès des populations locales. L'évolution de la nature des mérites chrétiens mis en avant dans les stratégies argumentatives des *caciques* et *principales* fait écho à la transformation des formes de charité valorisées dans la culture nobiliaire des pays catholiques d'Europe occidentale au cours du premier tiers du XVIIIe siècle<sup>114</sup>. En effet, les travaux de Barbara Diefendorf ont mis en valeur le passage de la valorisation d'une charité « conquérante », c'est-à-dire pensée comme un outil pour sauver l'âme de hérétiques, à celle d'une charité tournée vers l'ascétisme et la protection des pauvres<sup>115</sup>. Les actions mises en avant par la noblesse andine pour être identifiées comme des élites chrétiennes et se distinguer du reste des *indios* témoigne d'une évolution similaire à la fin du XVIIIe siècle. Les activités de police et

---

<sup>114</sup> Laurinda Abreu, *Igreja, caridade e assistênciana península Ibérica (sécs. XVI-XVIII)*, Lisbonne, Edições Colibri-Universidade de Évora, 2005 ; Barbara B. Diefendorf, *From Penitence to Charity : Pious Women and the Catholic Reformation in Paris.*, Oxford, Oxford University Press, 2004 ; Brian P. Pullan, *Poverty and Charity: Europe, Italy, Vencia, 1400-1700*, Variorum., Aldershot, 1994.

<sup>115</sup> Barbara B. Diefendorf, *op. cit.*, 2004b.

de lutte contre l'idolâtrie dans les groupes indigènes, sont progressivement remplacées par la mise en valeur des œuvres réalisées au profit de « pauvres ».

Les *informaciones de oficio y partes* réalisées pour le compte de don Josef Choqueguanca, *cacique principal* et *gobernador* de la *parcialidad* Hanansaya du *pueblo* d'Asangaro, sont un bon exemple du type d'argumentation privilégié à partir des années 1680. Après un démêlé judiciaire avec le *corregidor* de la province, don Josef Choqueguanca tente de faire reconnaître sa noblesse pour contester une peine de prison. Il fait envoyer une généalogie et une *información de oficio y partes* au Conseil des Indes en 1727 par l'intermédiaire du *procurador de indios* résidant à Madrid, don Vicente Morachimo. Le récit présenté par don Josef dans son *información* prétend démontrer les services et mérites de son lignage, en commençant par ceux de son arrière-grand-père. Les investissements matériels en faveur des institutions de la paroisse d'Asangaro, des confréries ou encore de cérémonies religieuses sont au cœur du récit et constituent les principales actions attestant le crédit de la famille. Ainsi, don Josef Choqueguanca commence par exposer les services de son grand-père, don Diego pour la construction de l'église paroissiale, puis explique :

«*et nous autres en tant que ses arrière-petit-fils nous nous occupons des célébrations du Corpus Christi et de la Mère de dieu du Rosaire et des autres fêtes qui le nécessitent en nous dédiant à d'autres ministères, réconfort et dévotion sans qu'aucune autre personne ne remplisse ces services en faveur de dieu* »<sup>116</sup>.

Les témoins présentés nous apprennent que cette participation se faisait essentiellement à travers le financement de différentes confréries du village et l'exercice des fonctions de *mayordomos* et *priostes*. La confrérie de *las Animas*, fondée par don Diego Choqueguanca, était administrée en 1718 par don Francisco Choqueguanca le frère de don Josef. Don Josef, quant à lui, semble avoir été plus actif dans celle *del Santísimo Sacramento*, où il exerça plusieurs fois la charge de *mayordomo*. Il aurait aussi fait réaliser un portoir (*granadilla*) en argent travaillé pour conserver l'hostie consacrée utilisée lors de la fête du Corpus<sup>117</sup>.

La stratégie adoptée dans l'*información* de don Josef Choqueguanca fait donc la part belle à la réputation dévote de la famille et à l'accumulation des investissements dans le sacré. En outre, don Josef explique que ses parents, ses frères et ses cousins servaient le culte catholique dans la *cabecera* du *pueblo* d'Asangaro, « mais également dans d'autres districts et provinces »<sup>118</sup>. Les

---

<sup>116</sup> «y nosotros como tales sus bisnietos nos ocupamos en las celebraciones del Corpus Cristi y de la Madre de Dios del rosario y otros festivos que se ofrecen dedicándonos para otros ministerios consuelo y devoción sin que otra ninguna persona se haya ocupado en estos servicios tan del sagrado de Dios ». *Información de don Josef Choqueguanca* (1718-1727), AGI,LIMA,443, f.17r.

<sup>117</sup> *Información de don Josef Choqueguanca* (1718-1727), AGI,LIMA,443, f.20v.

<sup>118</sup> «sino en otros distritos y otras provincias ». *Información de don Josef Choqueguanca* (1718-1727), AGI,LIMA,443, f. 17v.

différents témoins qu'il présente devant le vicaire du *pueblo* de Saman confirment que les Choqueguanca menaient une politique active de patronage dans le chef-lieu de la paroisse à laquelle était rattachée leur *parcialidad*, mais aussi dans les hameaux alentours, auprès de populations relevant de la juridiction d'autres *caciques*, notamment auprès des administrés d'une autre grande famille de la province d'Asangaro, les Mamani. L'*información* de don Josef Choqueguanca reflète l'importance des activités de dévotion et d'investissement individuels ainsi que la démonstration de l'histoire chrétienne de la famille pour justifier la légitimité de la noblesse indigène andine.

Les stratégies argumentatives des *caciques et principales* de cette période sont très similaires à celle de la noblesse d'origine espagnole. Ils s'étaient pleinement appropriés les codes de la culture nobiliaire castillane. Toutefois, l'exemple des procédures de don Josef Choqueguanca permet également d'attirer l'attention sur des éléments de continuité avec les documents plus anciens. Certaines actions liées aux activités dans le gouvernement des indigènes étaient encore valorisées par une partie de la noblesse indigène comme des éléments fondamentaux de leur légitimité sociale. Par exemple, don Josef Choqueguanca met un point d'honneur à souligner que la réputation dévote de sa famille ainsi que ses activités d'investissement dans le sacré s'étalent au-delà des seules frontières de la *cabecera* du *pueblo* d'Asangaro. Il s'agit de démontrer que leurs investissements dans le sacré s'inscrivent également dans les obligations qu'ils avaient vis-à-vis de tous les indigènes rattachés à leur *cacicazgo*. Don Josef Choqueguanca considère donc encore les activités d'investissement dans le sacré comme des outils pour établir sa légitimité et celle de son lignage à hériter du titre et des fonctions de *caciques*. C'est d'autant plus important que l'hégémonie des Choqueguanca dans la province d'Azangaro est menacée par la famille Mamani. A travers ses nombreux investissements dans le sacré, don Josef cherchait donc à s'attirer la sympathie des tributaires de son rival.

Individualisation des mérites et accentuation des pratiques individuelles d'investissement dans le sacré ne sont donc pas nécessairement synonymes de désintéret pour les relations de clientélisme et d'autorité auprès des populations rattachées à un *cacicazgo*. Cependant, les actions mises en valeur pour être identifiées comme élite chrétienne dans les démarches en justice sont très différentes de celles utilisées dans les documents plus anciens. De plus en plus de nobles indigènes privilégient la démonstration des qualités attestant leur noblesse, comme l'hérédité et les comportements relevant d'un *ethos* nobiliaire, plutôt que leurs capacités à gouverner les indigènes.

### 1.2. Lignages chrétiens et mémoire généalogique

Un des éléments qui fait la spécificité des *caciques et principales* comme groupe social, est la valeur qu'ils accordaient à l'hérédité pour justifier leur légitimité - même si le poids

effectivement accordé à l'hérédité dans la succession aux *cacicazgos* évolue considérablement au cours de la période coloniale. Dans les Andes coloniales, la noblesse indigène pouvait mobiliser deux modes de références au passé pour justifier sa légitimité. La première est une mémoire collective, orale et mythologique liée aux croyances préhispaniques et manifestée à travers des pratiques sociales et culturelles propres au fonctionnement des *ayllus* et *parcialidades*. La seconde est une mémoire généalogique, imitant les pratiques de la noblesse d'origine castillane. Progressivement, entre les années 1680 et 1730, la mémoire généalogique s'impose comme le principal modèle de référence au passé familial auprès des *caciques* et *principales* de notre corpus.

La revendication de généalogies et de lignages « méritants » par les *caciques* et *principales* n'est pas un phénomène nouveau au XVIIIe siècle. Il s'agit d'ailleurs d'un procédé rhétorique inhérent à la reconnaissance de la noblesse dans la culture juridique de la monarchie espagnole. Comme l'explique Carolina Jurado « la division profonde de la société péninsulaire selon des hiérarchies de rang reposait sur le mérite, la vertu, et surtout, sur une "culture généalogique" ou du "lignage" qui s'appuyait elle-même sur une mémoire historique garantissant prestige, honorabilité et respect »<sup>119</sup>. Les *caciques* et *principales* se prêtent à l'exercice dès le XVIe siècle, à travers la réalisation d'*informaciones de oficio y partes* ou de *relaciones de méritos*<sup>120</sup>. Cependant, la légitimation par des formes de mémoires généalogiques empruntant à la culture nobiliaire hispanique, resta longtemps le fait de quelques grandes familles indigènes, proches des élites espagnoles et ayant souvent reçu une éducation chrétienne et lettrée auprès des ordres religieux. Par exemple entre les années 1540 et le début du XVIIe siècle, c'étaient souvent des *caciques* ou *principales* alliés aux *conquistadores*, appartenant aux lignages incas ou régionaux les plus puissants qui y avaient recours<sup>121</sup>. À partir des années 1620-1630 on trouve de nouveaux profils de nobles indigènes, notamment des *caciques* issus de lignages de *parcialidades* subordonnées (*urin*) ou, plus exceptionnellement, de rangs inférieurs. Mais il s'agit toujours de

---

<sup>119</sup>«la profunda división de la sociedad peninsular por la jerarquía del rango se sustentaba en el mérito, la virtud y, sobre todo, en una "cultura genealógica" o "del linaje" que contaba con la memoria histórica como garantía de prestigio, honorabilidad y respeto". Carolina Jurado, *op. cit.*, 2014, p. 390.

<sup>120</sup> Il existe déjà de nombreux travaux sur ces documents : Carolina Jurado, *op. cit.*, 2014 ; Ariel Jorge Morrone, *op. cit.*, 2010a ; Thierry Saignes, *op. cit.*, 1987 ; María Rostworowski de Diez Canseco, *op. cit.*, 2005 ; Waldemar Espinoza Soriano, *op. cit.*, 1972 ; David T. Garrett, « "His Majesty's Most Loyal Vassals". The Indian Nobility and Tupac Amaru », *The Hispanic American Historical Review*, 84, 4 (2004), p. 575-617 ; Murdo MacLeod, « Self-Promotion: The relaciones de meritos y Servicios and Their Historical and Political Interpretation . », *Colonial Latin American Historical Review*, 7, (1998b), p. 25-42.

<sup>121</sup> C'est le cas des *caciques* de Jauja : *Información de oficio y partes de don Felipe Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16; *Información de oficio y partes de don Francisco Cusichaca* (1561), AGI, LIMA, 205 N.7; ceux de Charka : *Memorial de los Mallku y principales de la provincia de los Charcas* (1575-1582), AGI,CHARCAS,45; *Probanza de don Fernando Ayavire Cuyasara* (1583-1594), AGI,CHARCAS,45; *Información de oficio y partes de don Juan Ayavire* (1598-1599), AGI,CHARCAS,45; *Información de oficio y partes de Francisco de Aymozo* (1587-1593), AGI,CHARCAS, 79, N.22 ; et encore plus des descendants de lignages incas : *Expediente de Juan Bustamente Carlos Inga: memorial de Mateo Inga Yupanqui* (1562-1563), AGI,LIMA,472; *Expediente de Juan Bustamente Carlos Inga: memorial de Alonso Ynga Atahualpa* (1564-1587), AGI,LIMA,472 .

familles relativement anciennes et qui avaient su accumuler les pouvoirs économiques et politiques par des stratégies foncières, agricoles ou mercantiles. C'étaient donc encore des familles au profil socio-économique plutôt exceptionnel.

La généralisation tardive du recours à la mémoire généalogique dans les procédures en justice de la noblesse indigène n'a rien d'étonnant. L'exercice impliquait de posséder une éducation ou des réseaux d'assistance suffisants pour pouvoir reconstruire une histoire familiale qui réponde à la fois aux impératifs de la culture juridique et chrétienne coloniale tout en permettant l'idéalisation des ancêtres préhispaniques et païens. Comme l'a parfaitement résumé Carolina Jurado: « ces événements et archétypes primordiaux, reconnaissables à travers de supposés parents pré-incas et incas dans les *probanzas de méritos*, ne peuvent avoir été trouvés que grâce à leur réorganisation linéaire et leur fonction « historique » et généalogique à travers la codification réalisée par les notaires et les élites indigènes, en accord avec la réglementation coloniale »<sup>122</sup>. Son travail sur les documents réalisés pour différents lignages de l'audience de La Plata souligne que les *caciques* et principales construisaient leur légitimité et leur identité d'élites à la jonction de deux systèmes mémoriels : la mémoire ethnique de groupe fondée sur la transmission de mythes fondateurs, la conservation des *mallquis* et l'oralité et une mémoire généalogique empruntant aux canons de la culture nobiliaire. Le mélange de ces deux systèmes mémoriels était essentiel pour construire des formes de légitimité héréditaire compréhensibles et acceptables par les populations indigènes comme par les autorités coloniales. Pour Ariel Morrone, les récits délivrés dans les *informaciones et probanzas de méritos* « permettent la construction historique de mémoires généalogiques grâce auxquelles un lignage peut, par exemple, chercher dans le passé les moyens de protéger sa légitimité » dans la société coloniale<sup>123</sup>. Certains *caciques* étaient passés maîtres dans le cumul de documentation sur leur lignage, comme le *cacique* Juan Colque Guarachi. Ce dernier fonde une grande partie de son *información* sur l'accumulation de témoignages et la mobilisation d'une histoire familiale mythifiée transmise oralement<sup>124</sup>. Mais un témoin explique qu'il possédait également dans sa maison des *quipus* et des *memoriales* réalisés pour le compte de ses ancêtres pour documenter son passé familial<sup>125</sup>.

Outre les ressources sociales et culturelles considérables qu'il fallait mobiliser pour faire réaliser des généalogies à travers le système juridique colonial, les procédures étaient également

---

<sup>122</sup> “estos acontecimiento y arquetipos primordiales, reconocibles tras aquellos supuestos parientes preincaicos e incaicos de las probanzas de méritos, sólo pueden haber encontrado su ordenamiento lineal y su función “históricas” y genealógica en la codificación realizada por los notarios y los líderes indígenas, de acuerdo con la reglamentación colonial”. Carolina Jurado, *op. cit.*, 2014, p. 410-411.

<sup>123</sup> “habilitan la construcción histórica de memorias genealógicas por las cuales un linaje puede, por ejemplo, buscar en el pasado la manera de proteger su legitimidad”. Ariel Jorge Morrone, *op. cit.*, 2010a, p. 215.

<sup>124</sup> *Información de don Juan Colque Guarachi* (1634-1639), AGI,CHARCAS,56.

<sup>125</sup> Thierry Saignes, *op. cit.*, 1987, p. 156.

longues et coûteuses. Il fallait souvent engager des frais sur plusieurs mois. Or, les bénéfiques réels à en retirer restaient relativement incertains. D'autant qu'avant l'édit de 1696 et son application plus ou moins effective dans les années 1720, la *probanza de nobleza* n'était pas nécessaire à la reconnaissance du statut social de la majorité des *caciques* et *principales*. Beaucoup parvenaient à faire reconnaître leurs privilèges et leurs droits à travers d'autres démarches en justice, en s'appuyant sur les *censos* réalisés lors de visites administratives ou sur des témoignages oraux. En conséquence, au cours du XVIIIe siècle, les *caciques* et *principales* laissent de côté la construction de généalogies comme en témoigne la baisse significative du nombre de *probanzas* ou d'*informaciones* que l'on peut trouver dans les archives espagnoles, péruviennes et boliviennes. Les transformations sociales qui touchent la noblesse indigène dans de nombreux territoires de la vice-royauté du Pérou peuvent expliquer le recul du goût pour la validation juridique de récits généalogiques. En effet, les *caciques* et *principales* issus de familles plus modestes et les *caciques interinos* apparaissent plus fréquemment dans les procédures du XVIIIe siècle. Ces individus ne revendiquent pas une forme de légitimité héritée d'une ascendance préhispanique, ils se contentent de mentionner l'héritage régulier de leur titre. Le XVIIIe siècle en revanche, marque un regain d'intérêt pour la pratique. Quelle est la spécificité de ces nouvelles généalogies par rapports à celles des siècles précédents ? Que nous apprennent-elles sur l'évolution de la noblesse indigène et sur la transformation de ses critères de légitimité ?

L'édit de 1696 remet en cause la différence de traitement juridique entre la noblesse descendante de *viejos cristianos* et celle issue de lignages de *nuevos cristianos*. L'application de cette réforme dans les Andes, se fait tardivement et très progressivement au début du XVIIIe siècle. C'est l'un des premiers facteurs expliquant le regain d'intérêt pour des formes de mémoires généalogiques, mais ce n'est pas le seul. Il faut également tenir compte de la diversification des profils de nobles indigènes et notamment de la multiplication des *principales* sans fonctions de gouvernement auprès des groupes indigènes qui s'imposent de plus en plus dans la vie politique, religieuse et économique des villes coloniales et de certains *pueblos* grâce à l'élection à des charges dans les paroisses, les confréries ou les *cabildos*, ou par l'exercice d'offices militaires. La visibilité des *principales* dans les archives augmente dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, surtout dans les villes coloniales. On trouve de nombreux exemples dans les archives régionales et départementales de la ville de Cuzco<sup>126</sup>, mais aussi quelques-uns à Lima. On peut par exemple

---

<sup>126</sup> Voir par exemples : *Autos de información presentados por don Felipe Quispe y otros* (1679), AAR,Coregimientos,Leg21,C.2 ; *Autos de información de nobleza de Francisco Guaypartopa Ynga* (1765), AAR,Leg47,C.10 ; *Autos de información de nobleza presentados por don Ambrosio Mayta y otros* (1765-1766), AAR,Leg47,C.12 ; *Información de nobleza de don Tomas Atayupanqui* (1765-1786), AAR,Leg47,C.11 ; *Autos seguidos por Leonarda Tecs Tupa* (1766), AAR,Leg47,C.17 ; *Instrumentos de nobleza presentados por don Pedro Nolasco yngaroca Ramos y otros* (1786), AAR,Leg49,C.32 ; *instrumentos de nobleza presentados por don Ramos Uscamayta y otros* (années 1780), AAR,leg49,C.34 ; *Instrumentos de información de nobleza presentados por don martin Chuyacama* (années 1780),



citer le cas de don Felipe Tacuri, descendant d'une famille indigène de Lima qui construit son statut et sa réputation auprès des élites liméniennes par l'exercice d'offices militaires<sup>127</sup>. En 1755, don Felipe se rend devant le tribunal de l'audience de Lima pour faire reconnaître ses privilèges et obtenir la certification de son statut de *principal*. Don Felipe affirme « la pureza de sangre » de son lignage, bien qu'il ne puisse pas remonter plus loin que son grand-père. Il apparaît que don Felipe peinait à obtenir la reconnaissance juridique du statut de sa famille, ne descendant pas de *caciques* ou de lignages incas. Malgré cela, sa famille jouit des privilèges réservés à la noblesse indigène et d'une certaine reconnaissance sociale auprès des élites de Lima. En effet, en plus des offices obtenus dans les milices indigènes de la ville, don Felipe Tacuri avait pu être admis comme élève dans le collège jésuite pour fils de *caciques* de la ville et il fut même baptisé dans la cathédrale.

On trouve moins de documents de ce type dans les archives de l'actuelle ville de Sucre (anciennement Charcas ou La Plata). Cela pourrait indiquer que l'édit de 1696 a eu moins d'impact dans les régions de La Plata et Potosí. Néanmoins, on y trouve de nombreuses procédures de succession et de disputes de *cacicazgos*, faisant elles aussi intervenir de plus en plus fréquemment la démonstration généalogique et la description de lignages pieux. Si la région fut moins concernée par la « fièvre » des *probanza* et *informaciones*, les modes d'identification de la noblesse indigène y évoluèrent aussi et la manifestation de l'appartenance à un lignage de dévots s'appuyait sur une rhétorique très similaire à celle des démarches des régions de Cuzco ou de Lima. Le regain d'intérêt des *caciques* et *principales* pour la généalogie traduit donc une réelle transformation du comportement social, politique et culturel de la noblesse indigène, au moins à l'échelle des audiences royales de Lima et La Plata.

Si la généalogie et l'identification par le lignage sont pratiquées par des profils de *caciques* et *principales* plus divers au XVIIIe siècle, c'est aussi grâce à l'appropriation des discours chrétiens revalorisant le passé préhispanique et son insertion dans une histoire chrétienne se voulant universelle produite par le clergé andin au cours du XVIIe siècle<sup>128</sup>. Il devient plus aisé pour les élites indigènes de se positionner en tant qu'élites chrétiennes tout en revendiquant leur héritage préhispanique, sans risquer de passer pour un idolâtre. Tous ces facteurs expliquent le regain d'intérêt pour les procédures de *probanzas*, d'*informaciones* ou de *relaciones de méritos* au XVIIIe siècle. Les procédures du XVIIIe siècle illustrent des différences significatives dans la manière de présenter le lignage par rapport aux procédures des XVIe et XVIIe siècles. Les récits servaient alors avant tout à l'identification des *caciques* et *principales* comme des seigneurs ou

---

AAR,Leg49,C.30 ; *Instrumentos de información de nobleza presentados por don Lorenzo Cayo gualpa yupanqui inga* (années 1780), AAR,Leg49,C.29; *instrumentos de información de nobleza presentados por don Lucas Suta yupanqui cayo Guallpa y otros* (années 1780), AAR,leg49,C.5.

<sup>127</sup> *Información de Felipe Tacuri* (1755), AGI,LIMA,445 (60).

<sup>128</sup> Juan Carlos Estensoro Fuchs, *op. cit.*, 2003.

des descendants légitimes de *señores naturales*. Les thématiques du bon gouvernement, du bien commun et de la capacité y étaient centraux. Il en va de même pour la démonstration de la valeur guerrière et militaire qui servait à la foi à justifier des services rendus pendant et après la conquête espagnole ainsi que la reformulation de certains critères de légitimité propres aux populations indigènes, comme l'incarnation de la force vitale des ancêtres transmise au groupe (*camaquen* ou *camaq*) par l'intermédiaire du *mallku* ou du *curaca*<sup>129</sup>. Dans ce contexte, la représentation comme chrétien s'inscrivait également dans la thématique du bon gouvernement et de la capacité du plaignant. Si on retrouve certains de ces éléments dans les généalogies du XVIIIe siècle, elles s'appuient pour la plupart sur des ressorts rhétoriques bien différents.

L'argument de la capacité subsiste, notamment à travers la mention de la dévotion et des pratiques de patronage chrétiennes du lignage, mais il sert à revendiquer une reconnaissance sociale ou des privilèges particuliers, détachés du seul exercice d'une fonction héréditaire dans le gouvernement des populations indigènes. De plus, il n'est plus question de mettre en avant les mérites des groupes, *ayllu* ou *parcialidad*, auxquels appartiennent les plaignants. Les démarches de *caciques* et *principales* du XVIIIe siècle s'appuient sur des conceptions de la famille et du lignage plus directement empruntées à la culture chrétienne et hispanique. C'est par exemple le cas de l'*información* réalisée par don Gaspar et Martín Callisaya entre 1736 et 1744<sup>130</sup>. Les deux hommes sont fils du *cacique* de la *parcialidad* Urinsaya du *repartimiento* de Chuicuito et demandent à être reconnus *principales*. Pour ce faire, leur récit capitalise sur les mérites de leur père en tant gouverneur et administrateur des indigènes. Ils mettent par exemple en avant le fait que ses qualités de « bon chrétien » et son « bon gouvernement » lui valent d'être nommé *alcalde mayor* puis *alcalde ordinario*. Cela ne les empêche pas de se présenter comme « hidalgos » et de mettre en avant qu'ils avaient eux-mêmes été assistants dans l'église de la cathédrale du *pueblo* de Chuicuito, conformément à leur *hidalguía*. Cet exemple montre que l'identification du requérant comme élite chrétienne dépend de plus en plus de critères indépendants de la possession d'un *cacicazgo* ou de fonctions administratives et politiques auprès des populations indigènes. Dans les stratégies argumentatives du XVIIIe siècle, à l'inverse de celles des deux siècles précédents, il s'agit pour les *caciques* et *principales* d'être identifiés comme des nobles chrétiens avant d'être identifiés comme des seigneurs ou des élites politiques.

Autre nouveauté, la surreprésentation de l'identité « inca » dans les démarches du XVIIIe siècle. Il s'agit d'un phénomène bien connu de l'historiographie<sup>131</sup>. On observe entre 1680 et 1780 une multiplication des démarches revendiquant l'appartenance à un lignage inca, soit par

---

<sup>129</sup> Ariel Jorge Morrone, *op. cit.*, 2010a ; Gerald Taylor, *op. cit.*, 1974a.

<sup>130</sup> *Gaspar y Martín Callisaya sobre nobleza y méritos* (1736-1744), ABNB, EC1744, 1.

<sup>131</sup> David T. Garrett, *op. cit.*, 2004 ; David T. Garrett, *op. cit.*, 2005 ; Scarlett O'Phelan Godoy, *op. cit.*, 2013a ; María Rostworowski de Diez Canseco, *op. cit.*, 2005. o

ascendance directe d'un *Sapa Inga* (lignage de sang), soit par alliance (lignage de privilèges). Cette évolution peut s'expliquer par deux facteurs. Dans un premier temps, plusieurs travaux ont démontré qu'après l'édit de 1696 et son application dans la vice-royauté du Pérou dans les années 1720, les autorités royales et vice-royales eurent tendance à favoriser la reconnaissance de la noblesse des individus pouvant prouver l'appartenance à un lignage inca, plus directement associés à une « noblesse préhispanique »<sup>132</sup>. Conséquemment, de nombreuses tentatives de reconnaissance de noblesse réalisées à cette période insistent sur l'identité inca des plaignants à l'aide d'arguments plus ou moins honnêtes. En outre, ce phénomène s'inscrit dans un mouvement plus général de valorisation et de revendication publique du passé « inca » à travers le port de costumes et d'insignes spécifiques en certaines occasions ou encore par la mobilisation plus fréquente de mémoires généalogiques « incaïsées »<sup>133</sup>. L'augmentation de discours et de mouvements millénaristes prédisant le retour de l'Inca, est une autre forme prise par cette revalorisation du passé « inca », notamment lors des révoltes des années 1760 à 1780<sup>134</sup>. Ces différents phénomènes ont pu être qualifiés de « renaissance inca »<sup>135</sup>. Cette expression a été largement critiquée car elle masque l'origine coloniale de ces mouvements. En effet, ils sont très largement influencés par les discours christianisés liés à la construction d'une « indianité » andine à partir de la fin du XVIe siècle, diffusés par le clergé andin mais aussi par différentes lettrés métisses<sup>136</sup>. Nous lui préférons donc l'expression de culture néo-inca<sup>137</sup>.

Un des exemples les plus connus de construction généalogique « inca » est le dossier envoyé au Conseil des Indes par don Mateo Pumacahua, *cacique* du *pueblo* de Chinchero dans la seconde moitié du XVIIIe siècle<sup>138</sup>. Don Mateo Garcia Pumacahua fait réaliser plusieurs *informaciones de méritos* et *probanzas de nobleza* contradictoires entre les années 1780 et 1804. Dans l'une de ses premières procédures il prétend appartenir à un lignage inca descendant de Tocay Capac<sup>139</sup>. Puis,

<sup>132</sup> David T. Garrett, *op. cit.*, 2004 ; Scarlett O'Phelan Godoy, « Repensando el movimiento nacional inca del siglo XVIII. », *El Perú en el siglo XVIII: La era Borbónica.*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

<sup>133</sup> Carolyn Dean, *op. cit.*, 1999 ; Donato Amado Gonzalez, « El alferez de los incas: resistencia, cambios y continuidad de la identidad indígena. », *Incas e indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales.*, Cuzco / Lima, Decoster Jean-Jacques (ed.), 2002, p. 221-249 ; David Cahill, « Nobleza, identidad y rebelión: Los incas nobles del Cuzco frente a Túpac Amaru. 1778-1782. », *Hisórica*, 27, 1 (2003), p. 9-49 ; Jean Jacques Decoster, « Identidad étnica y manipulación cultural. La indumentaria inca en la época colonial », *Estudios Atacameños*, 29, (2005), p. 163-170 ; Franklin Pease, *Los últimos incas del Cuzco.*, P.L. Villanueva eds., Lima, 1982 ; David T. Garrett, *op. cit.*, 2005.

<sup>134</sup> Scarlett O'Phelan Godoy, *op. cit.*, 1999 ; Alberto Galindo, *In Search of an Inca: identity and Utopia in the Andes.*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

<sup>135</sup> John H. Rowe, « El movimiento nacional Inca del siglo XVIII. », *Revista Universitaria*, 7, (1954), p. 17-47.

<sup>136</sup> On peut citer les écrits de Guaman Poma de Ayala ou Garcilaso de la Vega par exemples. Felipe Guaman Poma de Ayala, *op. cit.*, 1615 ; Garcilaso de la Vega, *op. cit.*, 2001 ; Gerald Taylor, « Les sermons des religieux espagnols cités dans la chronique de Guaman Poma de Ayala. », *Amerindia*, 24 (1999).

<sup>137</sup> Ariel Jorge Morrone, *op. cit.*, 2010a ; Roberto Choque Canqui, *Jesús de Machaca : La Marka rebelde. I. Cinco siglos de historia.*, La Paz, Plural - CIPCA, 2003.

<sup>138</sup> *Información de don Mateo Pumacahua* (1804), AGI,LIMA,730,N.113.

<sup>139</sup> María Rostworowski de Diez Canseco, *op. cit.*, 2005.

dans le dossier fourni au conseil des Indes en 1804, il produit différents documents dont une généalogie accompagnée d'un arbre détaillé dans lesquels il affirme descendre en réalité de don Cristóbal Paullu Inca, fils de Huayna Capac, allié aux Espagnols et choisi pour remplacer Atahualpa après son exécution. Différentes études ont prouvé que cette ascendance était impossible et purement fictive<sup>140</sup>. Par ailleurs, don Mateo Pumacahua n'avait pas nécessairement besoin d'obtenir la validation d'une ascendance inca. Sa noblesse et ses privilèges étaient reconnus par les autorités coloniales, d'autant plus qu'il avait pris le parti de la couronne lors des révoltes des années 1780 et avait été largement récompensé. Ce changement de généalogie remplit donc un rôle purement symbolique et prouve que dans l'esprit de certains *caciques* et *principales ladinos* de la seconde moitié du XVIIIe siècle, tous les lignages ne se valaient pas. Il illustre l'importance de la hiérarchie entre lignages incas de « sang », descendants du *Sapa Inga* Huayna Capac, et de « privilège »<sup>141</sup>. Le choix de la figure de don Cristóbal Paullu Inca est extrêmement révélateur. Il ne s'agit pas seulement de l'un des fils de Huayna Capac, dernier *Sapa Inga* incontesté, c'est également celui qui fut placé à la tête de l'état inca rallié à la couronne d'Espagne. L'affiliation au lignage du dernier *Sapa Inga* loyal à la monarchie catholique était essentiel à la stratégie d'identification de don Mateo Pumacahua. Elle lui permettait de faire un parallèle entre les premiers inca alliés à la couronne et ses propres services contre la révolte menée par José Gabriel Condorcanqui Noguera, dit Tupac Amaru II.

Le goût pour la pratique de la généalogie idéalisée voire imaginée n'est pas une spécificité de la noblesse indigène andine. Elle s'inscrit dans un phénomène beaucoup plus large lié à la conception du lignage dans la culture de la monarchie espagnole et dans d'autres états catholiques européens<sup>142</sup>. La référence aux mérites des parents et des grands-parents, voire des ancêtres sur de nombreuses générations, se généralise et s'impose finalement assez tardivement comme un élément incontournable dans les démarches des *caciques* et *principales*. À partir des deux dernières décennies du XVIIIe siècle, on trouve même des stratégies rhétoriques qui reposent uniquement sur la mise en scène des services des ancêtres. C'est la méthode adoptée par don Tomás Atayupanqui qui réalise différentes *probanzas de nobleza* entre 1765 et 1786 pour faire reconnaître son appartenance au lignage de Viracocha Inca<sup>143</sup>. Don Tomás Atayupanqui ne mentionne aucun de ses services ou de ses qualités personnelles dans ces procédures. Il insiste essentiellement sur les mérites de son père, notamment sur son élection comme *alferez real de*

<sup>140</sup> María Rostworowski de Diez Canseco, *op. cit.*, 2005.

<sup>141</sup> David T. Garrett, *op. cit.*, 2005.

<sup>142</sup> Pierre Ragon, *Les généalogies imaginaires: ancêtres, lignages et communautés idéales, XVIe-XXe siècle.*, Publications des Universités de Rouen et du Havre., Mont-Saint-Aignan, 2007 ; Anne Valérie Solignat, « Les ancêtres au temps de la Ligue. Entre défense de la foi et manifeste politique (France, XVIe-XVIIe siècles) », Ariane Boltanski et Marie Lucie Copete, éd., *L'Eglise des Laïcs. Le sacré en partage (XVIe-XXe siècles).*, Madrid, 2021, pp. 193-210.

<sup>143</sup> *Informacion de nobleza de don Tomas Atayupanqui (1765-1786)*, AAR, Leg47, C.11

*los incas* et ses différents investissements dans les cérémonies et activités religieuses de la paroisse de San Sebastián à Cuzco.

Dans les procédures des années 1680 à 1780 il était courant que les *caciques* et *principales* ne remontent pas au-delà de la présentation des services du grand-père, là où les documents des XVIe et XVIIe siècles étaient riches en informations sur les liens de parenté et les alliances matrimoniales, même fictives. Après 1680, on ne trouve plus qu'une poignée de dossiers avec des généalogies et des récits détaillant les honneurs accumulés sur plusieurs générations<sup>144</sup>. L'exemple le plus frappant est celui de don Juan Bustamente Carlos Inga, *principal* descendant du Sapa Inca Huayna Capac. À l'aide d'un dossier très exhaustif envoyé au conseil des Indes en 1748 il réclame la certification de son lignage mais aussi un titre de noblesse (celui du Marquesado d'Oropesa), une rente de 1000 ducats, une autre de 50 pesos annuels en tant que descendant des « seigneurs naturels » incas et la « restitution » des terres et de l'*encomienda* d'Oropesa avec l'office de *corregidor* de la juridiction<sup>145</sup>. Les requêtes de don Juan Bustamente illustrent sa volonté d'être considéré et récompensé par des honneurs similaires à ceux des *hidalgos*. Aucun des honneurs et des privilèges qu'il réclame n'était spécifique aux élites indigènes. Par exemple, il ne réclame pas un *cacicazgo* mais bien un office de *corregidor* et un domaine. Aussi, s'il insiste pour être reconnu comme descendant des *reyes incas* et de *señores naturales* et qu'il présente les différents mérites et services de ses ancêtres en faisant copier des démarches de reconnaissance de noblesse s'étalant entre 1540 et les années 1740, don Juan Bustamente Carlos Inga semble avoir considéré que sa famille était digne des mêmes honneurs que ceux attribués aux anciens conquistadors et à la noblesse espagnole. L'accumulation des *informaciones de oficio y partes* et de *méritos* des ancêtres était un argument en soi. Mais don Juan Bustamente Carlos Inga fait également réaliser différents *memoriales* qu'il se charge de présenter lui-même en Espagne, pour souligner ses propres mérites et préciser ceux de ces ancêtres<sup>146</sup>. Dans ces *memoriales*, l'argument de la pratique du christianisme et de la dévotion personnelle et exemplaire est central. Il s'agit bien pour lui de construire la réputation de sa famille comme celle d'une famille de nobles indigènes, chrétiens et de dévots, en reprenant les canons des procédures de la noblesse hispanique.

L'exemple de don Juan Bustamente Carlos Inga fait partie de quelques dossiers exceptionnellement fournis. La plupart du temps, les *probanzas* se contentaient de mentionner le rattachement à un lignage supposé connu et estimé. C'est le cas de très nombreux indigènes

---

<sup>144</sup> *Expediente de Juan Bustamente Carlos Inga* (1748), AGI, LIMA, 472 ; *Información de don Mateo Pumacahua* (1804), AGI, LIMA, 730, N.113.; *Meritos de Calixto de San Jose Tupac Inga*, AGI, INDIFERENTE, 247, N.94.

<sup>145</sup> *Expediente de Juan Bustamente Carlos Inga* (1748), AGI, LIMA, 472, f. 325r et suivants.

<sup>146</sup> Ari Zighelboim, « “Un Inca cuzqueño en la corte de Fernando VI: estrategias personales y colectivas de las élites indias y mestizas hacia 1750” », *Historia*, 2, 34 (2010), p. 7-62 ; David T. Garrett, *op. cit.*, 2004 ; David Cahill, *op. cit.*, 2003 ; Franklin Pease, *op. cit.*, 1982 ; Scarlett O'Phelan Godoy, *op. cit.*, 2013a.

revendiquant une ascendance inca. Certains mettaient simplement en avant leur appartenance à l'une des huit paroisses indigènes de Cuzco pour justifier leurs origines<sup>147</sup>. On trouve aussi des généalogies beaucoup plus modestes, souvent pour des familles plus récentes, promues après la conquête ou qui n'avaient pas conservé la mémoire de leurs ancêtres. L'argumentation laissait alors plus de place à la justification des services des parents proches et à la démonstration des qualités et du mode de vie hispanisé des requérants. Par exemple, dans la région de Lima, le *cacique* du *pueblo* de Tauca Domingo de los Reyes Quispihuayanay exposa les services et les mérites de son grand-père et de ses deux fils, son père et son oncle<sup>148</sup>. Il insiste notamment sur le fait que son grand-père avait financé la construction de l'église du *pueblo* de Tauca, puis que son père et son oncle avait réalisé différentes donations pour son ornement et pris en charge une partie des frais de sa restauration.

Les années 1680 à 1730 marquent clairement une évolution dans la manière dont les *caciques* et *principales* concevaient leur appartenance à un groupe et leur ascendance. C'est très net dans la manière dont les pratiques catholiques sont mobilisées dans les démarches en justice. À l'échelle des deux audiences étudiées, leurs stratégies rhétoriques font de moins en moins de place aux sociabilités, solidarités et pratiques sociales liées à l'appartenance à un *ayllu*. L'engouement renouvelé pour la mémoire généalogique à partir de la fin du XVIIe siècle s'accompagne d'une valorisation du passé et de l'identité « inca » ainsi que de la promotion de critères individuels et familiaux pour présenter les mérites. À partir de la fin du XVIIe siècle, dans leurs démarches en justice, les *caciques* et *principales* favorisent leurs investissements matériels dans la paroisse, plutôt que leur participation active à la police ou à l'encadrement moral des indigènes. Ils s'identifient davantage comme des patrons et des nobles charitables, plutôt que comme des autorités morales ou des seigneurs chrétiens. L'exemplarité chrétienne qu'ils revendiquent n'est donc plus directement liée à leurs capacités de gouverneurs, mais plutôt à la perpétuation de l'honneur familial. Cette évolution des stratégies de représentation comme chrétien et comme élites des *caciques* et *principales* pose une question plus large : celle de la transformation de la culture politique de la noblesse.

## 2. Des formes d'identification comme élites indigènes de plus en plus diverses

Face à la recrudescence des discours visant à revendiquer ou, du moins, se rattacher à un passé inca idéalisé, certains historiens ont pu analyser le bouillonnement insurrectionnel des années 1760-1780 puis les révoltes des années 1780 comme l'expression d'un mouvement pan-

---

<sup>147</sup> *Autos de información de nobleza de Francisco Guaypartopa ynga* (1765), AAR, Leg47, C.10; *Autos seguidos por doña Juana Uglucama* (1770), AAR, Corregimientos, Leg52, C.6; *Información de don Mateo Pumacahua* (1804), AGI, Lima, 730, N.113.

<sup>148</sup> *Domingo de los Reyes Quispihuayanay cacique natural del pueblo de Santo Domingo de Tauca* (1735), AGI, LIMA, 440 (18).

andin, rejetant le pouvoir colonial et créole<sup>149</sup>. Cette approche a été très largement révisée depuis les années 1990, en soulignant notamment l'extrême diversité des positionnements des élites et des populations indigènes en général dans ces révoltes<sup>150</sup>. L'analyse diachronique des démarches en justice des *caciques* et *principales* et de leurs stratégies d'identification devant les autorités coloniales invite également à reconsidérer l'existence d'une « renaissance » inca et surtout à nuancer l'existence au sein de la noblesse indigène d'une forme d'identité pan-andine.

### 2.1. *Caciques et principales et culture néo-inca*

Les *caciques* et *principales* qui revendiquent une ascendance inca dans leurs démarches en justice empruntent très largement leurs arguments aux discours produits par le clergé andin du XVIIe siècle qui visaient à promouvoir une forme d'« indianité » définie par les politiques d'évangélisation<sup>151</sup>. La reconstruction du passé andin à travers l'historicisation de ses références et la relecture du règne des incas s'accompagne de la valorisation de certains lignages, notamment ceux descendants directement de Manco Capac et Huayna Capac<sup>152</sup>. La valorisation de certains lignages entraîne de formes de hiérarchisation au sein de la noblesse indigène et génère parfois de violentes rivalités, notamment au sein de la noblesse de Cuzco et de la vallée sacrée ou encore de celle installée autour du Lac Titicaca<sup>153</sup>. Les travaux de David Garrett ont par exemple démontré que l'hostilité d'une grande partie de la noblesse inca de la région de Cuzco au projet de Tupac Amaru II était en partie liée à sa revendication du titre de *Sapa inga*, alors qu'il n'appartenait pas à un lignage de « sang »<sup>154</sup>. L'historien a également insisté sur l'affiliation d'une très large partie de cette noblesse « inca » au camp loyaliste lors des différents soulèvements de 1780. La majorité de ces familles revendiquaient donc une tradition de loyauté et de soumission à deux monarchies « vertueuses » : celles de rois incas exemplaires et celle des rois catholiques<sup>155</sup>.

La valorisation de certaines figures incas, parce qu'elle fut encouragée par les politiques d'évangélisation du XVIIe siècle, était largement répandue dans la culture politique des populations andines, indigènes ou non. Cependant, il existe de fortes disparités régionales. La

---

<sup>149</sup> John H. Rowe, *op. cit.*, 1954.

<sup>150</sup> Leon G. Campbell, « Ideology and Factionalism during the Great Rebellion. », *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World. Eighteenth to Twentieth Centuries.*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987, p. 110-139 ; Sinclair Thomson, *We Alone Will Rule. Native Andean Politics in the Age of Insurgency.*, Madison, University of Wisconsin Press, 2002 ; Scarlett O'Phelan Godoy, *Un siglo de rebeliones anticoloniales : Perú y Bolivia (1700-1783).*, Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas, 1988 ; Scarlett O'Phelan Godoy, *op. cit.*, 1999 ; David T. Garrett, *op. cit.*, 2004 ; Sergio Serulnikov, *Subverting colonial authority : challenges to Spanish rule in eighteenth-century southern Andes*, Durham, Duke University Press, 2003 ; Sergio Serulnikov, *Revolución en Los Andes. La era de Túpac Amaru.*, 2012 ; Arrigo Amadori, *Negociando la obediencia. gestión y reforma de los virreinos americanos del Conde-Duque de Olivares (1621-1643).*

<sup>151</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003, p. 241-310.

<sup>152</sup> David T. Garrett, *op. cit.*, 2004 ; Scarlett O'Phelan Godoy, *op. cit.*, 2013a.

<sup>153</sup> David T. Garrett, *op. cit.*, 2004 ; David T. Garrett, *op. cit.*, 2005.

<sup>154</sup> David T. Garrett, *op. cit.*, 2004.

<sup>155</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003, p. 498-500.

référence aux rois incas était en effet loin de constituer la seule manière dont les *caciques* et *principales* andins identifiaient la vertu de leur lignage. Le motif de l'ascendance inca héroïque, noble et glorieuse, est bien entendu particulièrement répandu chez les populations de culture quechua de la région de Cuzco et de la vallée sacré jusqu'aux abords du Lac Titicaca, berceau originel des lignages royaux. On en trouve aussi quelques exemples dans les démarches *principales* et *caciques* de la région de Lim. La situation est en revanche beaucoup plus contrastée dans les territoires dépendant de l'audience de La Plata.

Si les familles aymaras sont moins sensibles à la revendication de ces origines, on trouve quand même quelques exemples d'individus cherchant à rattacher leur histoire familiale à celle des anciens rois incas; soit en soulignant la confiance et les privilèges qu'ils leur avaient accordés, soit par le biais d'alliances matrimoniales<sup>156</sup>. Il s'agit cependant d'exemples relativement isolés. Le travail de Roberto Choque Canqui a par exemple démontré les mécanismes de construction et de sélection derrière la généalogie fournie par don Diego Fernandez Guarache<sup>157</sup>. Don Diego revendiquait l'appartenance au lignage de Viracocha Inca, par l'intermédiaire de sa grand-mère. Cette ascendance « inca » apparaît néanmoins tardivement dans les documents produits par la famille. Si don Diego utilise l'argument, c'est d'abord parce qu'il lui permettait de prouver non seulement la continuité de sa famille dans l'exercice du *cacicazgo* de Jésus de Machaca depuis les origines du *Tawantinsuyu*. C'est aussi un moyen de démontrer sa familiarité avec la culture juridique et nobiliaire des magistrats auxquels il s'adressait. En effet, la référence aux incas ne s'invite pas dans les démarches de *caciques* et *principales* parce que la culture et la mémoire inca seraient subitement devenues attractives au cours des dernières décennies du XVIIe siècle. C'est surtout parce qu'elles deviennent un argument efficace pour persuader les autorités royales de la noblesse des requérants.

Pour Thierry Saignes « le recours à la figure de l'inca qui s'étend et se généralise au cours du XVIIIe siècle [...] répond à la nécessité de renforcer des formes de légitimité symboliques pour compenser l'usure de la fonction socio-économique » des *caciques*<sup>158</sup>. Le statut particulier donné à « l'inca » dans la culture politique et chrétienne andine contribue à attiser l'intérêt de certaines familles de la noblesse indigène, notamment les mieux établies et les plus puissantes, pour des besoins de prestige et d'historicité similaires à ceux des familles de la noblesse occidentale revendiquant l'ascendance de héros ou de divinités antiques<sup>159</sup>. Enfin, des cas comme ceux de don Mateo Pumacahua ou même Joseph Choque Guanca, bénéficiant à la fois de larges

---

<sup>156</sup> Ariel Jorge Morrone, *op. cit.*, 2010a.

<sup>157</sup> Roberto Choque Canqui, *op. cit.*, 2003.

<sup>158</sup> «el recurso a la figura del Inca que se extiende y se generaliza en el siglo XVII [...] responde a la necesidad de reforzar legitimaciones simbólicas para compensar el desgaste de la función socio-económica». Thierry Saignes, « ¿Es posible una historia “chola” del Perú ? (Acerca de Nacimiento de una utopía de Manuel Burga). », *Allpanchis Puthurinqa*, XXII, 2 (1990), p. 646. *Ibid.*, p. 646.

<sup>159</sup> Pierre Ragon, *op. cit.*, 2007.



privilèges mais aussi de ressources économiques, de pouvoirs politiques et de la reconnaissance des autorités coloniales, invitent à considérer que le phénomène ait également pu résulter d'une émulation interne à la noblesse indigène dans certaines régions. C'est particulièrement visible dans la ville de Cuzco. À partir des années 1720-1730, on peut identifier des vagues de *probanzas* et *d'informaciones de nobleza* dans les archives régionales et départementales. Ces vagues touchent successivement différentes paroisses. À l'inverse, dans les régions plus rurales et où on trouve moins de nobles indigènes, on relève également moins de démarches recherchant la validation de généalogies incas et glorieuses. Dans ces régions, les rivalités entre élites indigènes prennent des formes différentes. Par exemple, le facteur géographique et le critère de l'origine y sont davantage privilégiés. L'appétit pour la culture néo-inca et la pratique généalogique au XVIII<sup>e</sup> siècle résulte à la fois l'aboutissement d'un long processus d'hybridation du rapport au passé des populations indigènes et du besoin de certaines élites héréditaires de mobiliser de nouvelles formes de légitimité pour satisfaire les attentes des autorités coloniales et faire face au recul de leur autorité dans les groupes indigènes.

Même si l'histoire « inca » devient le mode d'identification au passé précolonial privilégié par les autorités royales et une partie de la noblesse indigène, il n'était pas le seul mobilisé par les *caciques* et *principales* du XVIII<sup>e</sup> siècle. On trouve encore de nombreux exemples de *caciques* qui se présentent avant tout comme les descendants des *señores originarios* ou *naturales*, notamment face à la multiplication des *caciques interinos*. Pour ces individus, l'identification comme noble ou héritier légitime se faisait surtout sur des critères de localité, c'est à dire sur l'idée que la famille est originaire de la localité administrée et qu'elle occupe le *cacicazgo* depuis plusieurs générations.

Par exemple, dans une plainte qu'ils prétendent présenter au nom des habitants de la *doctrina* de Potobamba, les *principales* Don Blas Layme et don Gayetano Sillo expliquent que le *cacique* qui les gouvernait était illégitime car :

« c'est un indien étranger et extérieur à notre groupe et ce dernier en tant que forain [forastero\*] et très ivre nous traite avec une telle cruauté [qu'il nous prend] nos terres que nous possédons en tant qu'originaires de cette région [originario] »<sup>160</sup>.

Pour justifier leur intervention et réclamer la destitution du *cacique*, les deux hommes se présentent comme « *vecinos* » de la paroisse et expliquent parler au nom de « notre communauté » (*nuestra comunidad*). Ils semblent avoir agi en concertation avec le fils du précédent *cacique*, Nicolas Mamani, dont ils réclament l'investiture au motif qu'il est « descendant des gouverneurs

---

<sup>160</sup> “es indio agregado y extraño de nuestro origen el cual como forastero y sumamente ebrio nos trata con tanta crueldad que [nos quita] las tierras que como originarios poseíamos”. *Don Blas Layme indio principal y don Gayetano Sillo vecinos de la doctrina de Potobamba sobre tierras* (1781), ABNB, EC1781, 97, f.1r.

de ces alentours » et qu'il a « la propriété de ces terres »<sup>161</sup>. Le critère de « localité » et le fait que différents individus se présentent comme « originarios » constitue une nouveauté importante des stratégies d'identification des *caciques* et *principales* du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cela signifie qu'ils associaient leur famille et leur groupe d'appartenance à un territoire délimité, ce qui n'était pas forcément le cas auparavant, l'appartenance à un groupe de parentèles de type *ayllu* ou *parcialidad* restant privilégiées.

Dans certain cas, la référence à la localité pouvait avoir été intégrée à la mémoire collective du groupe et se superposer à un mode de référence au passé hérité de formes de mémoires orales et mythologiques. Cela est bien entendu rarement valorisé dans les stratégies d'identification des plaignants en justice, car ces formes de légitimité pouvaient être qualifiées comme de l'idolâtrie par les autorités coloniales. Par exemple, dans un procès d'idolâtrie du *pueblo* de Ambar, il est rapporté que le *cacique* don Gaspar Rodriguez Pilco aurait déclaré : « cette montagne dont vous dites qu'elle est immuable et fixe c'est moi, votre *cacique* et *gobernador* »<sup>162</sup>. Selon cette formule, le *cacique* aurait mobilisé l'identification à une des principales *huacas* du groupe pour justifier son autorité face au curé. Comme il s'agit d'un propos rapporté par les accusateurs du *cacique*, il est difficile de savoir dans quelle mesure il a réellement parlé ainsi en public. Mais l'exemple illustre néanmoins la conservation dans le village d'une forme de mémoire orale et mythologique légitimant les élites héréditaires indigènes.

La référence aux ancêtres incas s'impose dans les différentes démarches en justice comme un motif rhétorique efficace puisque valorisé par les autorités coloniales. Mais puisqu'il s'agit souvent de constructions rhétoriques, il est difficile de déterminer dans quelle mesure les *caciques* et *principales* qui utilisaient le motif s'identifiaient réellement à ces « incas ». En réalité, le phénomène pan-andin ne se situe pas tant la revalorisation de l'identité inca que dans l'augmentation de la valeur accordée à la mémoire généalogique par différents nobles indigènes.

## 2.2. Redéfinir le statut des indios cristianos

En parallèle de la valorisation de la mémoire généalogique et d'une certaine relation au passé préhispanique, on observe un autre phénomène dans les territoires couverts par notre corpus. De nombreux documents produits par des *caciques* et *principales* témoignent de nouvelles attitudes vis à vis des discours coloniaux sur la position sociale et juridique des *indios* dans la chrétienté et

---

<sup>161</sup> “descendiente de los gobernadores deste alrededor” et “propiedad destas tierras”. *Don Blas Layme indio principal y don Gayetano Sillo vecinos de la doctrina de Potobamba sobre tierras* (1781), ABNB, EC1781,97, f. 2r.

<sup>162</sup> “este cerro que decís que es inmutable y fijo soy yo, vuestro cacique y gobernador”. *Don Blas Layme indio principal y don Gayetano Sillo vecinos de la doctrina de Potobamba sobre tierras* (1781), ABNB, EC1781,97, f. 92v.

remettent plus ou moins directement en cause le traitement qui leur était réservé dans la société coloniale.

Certains *ladinos* appartenant à des familles influentes de la noblesse indigène et ayant reçu une éducation chrétienne lettrée critiquent ouvertement la position immobiliste de l'Église sur la question de la capacité et du statut des indigènes en tant que chrétiens. Par exemple, dans son célèbre *memorial* pour obtenir l'application de l'édit de 1696 dans les Andes et l'ouverture des offices religieux aux indigènes, Fray Calixto de San Joseph Tupac Inga souligne le fait que malgré les nombreuses preuves de leur loyauté à la couronne et de leur dévotion catholique, les *indios* les plus méritants sont traités injustement et différemment du reste de la population. Il pointe notamment du doigt l'impossibilité pour la noblesse indigène d'accéder à certains privilèges sans obtenir une autorisation spéciale des autorités royales au préalable - visant, entre autres, la possibilité de voyager en Espagne et d'accéder aux offices religieux<sup>163</sup>. Il justifie son discours sur de nombreuses références bibliques et à l'histoire chrétienne pour souligner les contradictions entre le discours de l'Église et le traitement des populations catégorisées *indias* par les autorités coloniales<sup>164</sup>. L'un des arguments employés par Calixto de San Joseph Tupac Inga pour justifier la nécessité d'ouvrir les offices religieux aux indigènes est qu'ils avaient amplement manifesté leur loyauté à la couronne tout au long de la domination coloniale mais aussi lors des célébrations organisées à Lima à l'occasion du couronnement du nouveau roi d'Espagne. Il explique alors qu'ils s'étaient non seulement impliqués de manière exemplaire dans les festivités, mais qu'en plus ils avaient fait tout ce qui était en leur pouvoir pour « égaler [les] vassaux espagnols »<sup>165</sup>. Ce genre de critique franche et ouverte reste peu courant, notamment chez *caciques* ou *principales* appartenant à des familles plus modestes. Mais on trouve d'autres signes de la volonté de redéfinir les critères de reconnaissance et les privilèges accessibles aux *indios*.

Dans la plupart des cas, il s'agit d'une approche très prosaïque et individualiste. Les *caciques* et *principales* cherchent à se distancier individuellement des 'néophytes' dans leurs stratégies rhétoriques en mettant en avant leur proximité avec les élites créoles et espagnoles et leur mode de vie hispanisé. C'est la stratégie adoptée par don Juan Bustamente Carlos Inga. En plus de mettre en avant ses qualités « *como hijodalgo* », don Juan Bustamente Carlos Inga réclame aussi des privilèges généralement réservés à la noblesse espagnole. Certains *principales* de la ville de Cuzco vont jusqu'à se considérer comme des membres à part entière de l'*hidalguia* et s'auto-identifient comme tels plutôt que comme *principales*. Par exemple, un certain don Lorenzo Cayo

---

<sup>163</sup> *Meritos de Calixto de San Jose Tupac Inga, Méritos de Calixto de San José Tupac Inga* (années 1750), AGI,INDIFERENTE,247,N.94, f. 3v.

<sup>164</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs a étudié l'exemple similaire des démarches de Juan Nuñez Vela. Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003, p. 499-500.

<sup>165</sup> "igualar a vuestros vasallos los españoles". *Méritos de Calixto de San José Tupac Inga, Méritos de Calixto de San José Tupac Inga* (années 1750), AGI,INDIFERENTE,247,N.94, f.1r-vf.

Hualpa Yupanqui Inga, *cacique* de la paroisse de San Sebastián à Cuzco, affirme devant le *corregidor* de la ville dans les années 1750 que ses frères et lui « en raison de leur *hidalguía* [sont] exempts du paiement des tributs »<sup>166</sup>.

La majorité des *caciques* et *principales* de notre corpus sont moins radicaux. S'ils ne s'identifient pas comme *hidalgos*, ils estiment en revanche que leurs qualités devaient les distinguer des autres indigènes et leur assurer un traitement similaire au reste des élites coloniales. À partir des années 1680, on trouve plus d'exemples d'élites indigènes qui s'offusquent du peu de considération pour leur rang et de l'absence de reconnaissance de leurs qualités chrétiennes. C'est le cas de don Jerónimo de la Cruz en 1696, qui reproche au curé du *pueblo* de Marca de lui refuser, à lui et d'autres *principales*, la possibilité de gérer de manière autonome les confréries et de nommer les *mayordomos* et *priostes*, alors même qu'ils avaient démontré maintes fois leur dévotion en payant et organisant les cérémonies des différentes festivités chrétiennes<sup>167</sup>. Dans certains cas, la critique va plus loin. Dans un procès de 1694 à 1707, le *cacique* du *pueblo* de la Magdalena à Lima, don Pedro Santillán, dénonce l'injustice dont étaient victimes les indigènes dans la vice-royauté:

« de toutes les façons et toujours les indiens sont des chiens menteurs même s'ils disent l'évangile car ils ont une manta collée à la chaire et parce qu'avec autant d'alguaziles qui restent contemplatifs du pouvoir supérieur ils peuvent enterrer les langues qui se plaignent et qui n'ont aucun arbitre pour représenter leur droit »<sup>168</sup>.

Quel que soit le degré de critique plus ou moins conscient, ces déclarations ne reflètent pas nécessairement un rejet du système colonial dans son ensemble. La politique d'ouverture à la procédure de *limpieza de sangre* mise en place par les Bourbons offre un argument supplémentaire à ces *caciques* et *principales* pour réclamer davantage de reconnaissance et d'autonomie, puisqu'ils sont désormais soumis aux mêmes procédures juridiques que les *hidalgos*. Ensuite, ils ne rejettent jamais complètement leur affiliation à la catégorie juridique d'*indio*. En tant qu'*indios*, les *caciques* et *principales* bénéficiaient de certains privilèges qu'ils n'étaient pas toujours prêts à abandonner. Chez certains, l'identification comme *indio* était d'ailleurs volontaire. Fray Calixto Inga lui-même, pourtant métisse, insiste sur son appartenance

---

<sup>166</sup> «por razón de su hidalguía están esemptos de la paga de tributos». *Instrumentos de informacion de nobleza presentados por don Lorenzo Cayo Hualpa Yupanqui inga* (années 1750 date manquante), AAR, Leg49, C.29.

<sup>167</sup> *Autos seguidos por don Jerónimo de la Cruz cacique principal y gobernador en nombre de la cofradía de la Purísima concepción contra su cura* (1696), AAL, Cofradías, LEG LXIII, 33.

<sup>168</sup> «por todos los medios posibles y siempre los Indios son unos perros embusteros aunque digan el evangelio porque con una manta pegada a las carnes y tantos alguaciles como son los contemplativos del mayor poder entierran lengua para quejarse ni arbitro para representar su razón». *Don Pedro Santillán cacique principal e gobernador y otros caciques de los valles y repartimientos de Guática y Maranga* (1694-1707), AGI, ESCRIBANIA, 518c, f.1v.

à un lignage royal inca et revendique de parler au nom des « indios » en s'identifiant à leurs souffrances<sup>169</sup>. Ce type d'identification volontaire est aussi présent dans les démarches de nobles plus modestes. Par exemple, en 1735, don Domingo de los Reyes Quispihuayanay réclame un statut de *principal* au nom de la descendance des « *caciques naturales* » et des « *caciques de sangre* » du *pueblo* de Tauca, injustement destitués par un individu qu'il décrit comme « *intruso* »<sup>170</sup>. En réalité, ce que de plus en plus de *caciques* et *principales* commencent à critiquer à partir des années 1680 dans certaines villes coloniales et 1720-1730 à l'échelle des deux audiences étudiées, ce sont surtout les limitations juridiques qui leur étaient imposées en raison de l'assignation d'une identité d'*indio* et ce malgré la reconnaissance de leur noblesse par les autorités coloniales.

La revendication d'une identité « inca » et la critique des limitations imposées aux « *indios* » pourraient apparaître comme des discours antithétiques. Notamment parce que la reprise de la conception du lignage chrétien et de la tradition de la *limpieza de sangre* s'inscrivent en continuité de la culture juridique espagnole et coloniale alors que la critique du statut des *indios* dans la chrétienté ou, pire, l'identification comme *hidalgos* revendiquée par certaines élites indigènes, entrent en contradiction avec le discours des autorités coloniales andines et le fonctionnement du pouvoir colonial. Si ces discours ne font que s'appuyer sur les édits royaux et la nouvelle politique des Bourbons, ils remettent directement en cause les divisions et hiérarchisations sociales, ethniques et religieuses sur lesquelles reposait le système colonial ibérique et auxquelles une grande partie des autorités de la Vice-royauté du Pérou tenaient fermement. Pourtant, la présence de ces deux thématiques dans les stratégies argumentatives des *caciques* et *principales* est en réalité liée à une même conception de leur statut et de leur place dans la monarchie hispanique. Pour la noblesse indigène ayant intégré les discours sur la *policía cristiana* et le bon gouvernement, la reconnaissance comme nobles et chrétiens avec des privilèges similaires au reste de la noblesse américaine, n'est que le juste aboutissement d'un processus de christianisation initié plusieurs siècles auparavant. Même si on ne trouve pas de discours critiques dans tous les documents de la période, différents signes dans les démarches en justice des *caciques* et *principales* andins indiquent un essoufflement de l'adhésion aux discours de l'Église et de la couronne sur le statut de néophytes des indigènes. Ils sont de plus en plus nombreux à critiquer leur traitement différencié dans les paroisses par les curés ou par les officiers royaux.

Les évolutions que nous venons de décrire, sont loin de suivre des processus linéaires et homogènes dans les territoires couverts par notre corpus. Toutefois, le XVIII<sup>e</sup> siècle marque une

---

<sup>169</sup> *Méritos de Calixto de San José Tupac Inga, Méritos de Calixto de San José Tupac Inga* (années 1750), AGI,INDIFERENTE,247,N.94.

<sup>170</sup> *Domingo de los Reyes Quispihuayanay cacique natural del pueblo de Santo Domingo de Tauca* (1735), AGI,LIMA,440 (18)

nouvelle étape dans la manière dont la noblesse indigène, *caciques* comme *principales*, descendant de lignages incas ou non, s'identifient comme sujets dans la monarchie catholique hispanique. Les stratégies de mise en scène des *caciques* et *principales* privilégient des critères de plus en plus variés et les différences sociales et culturelles se creusent au sein de la noblesse indigène<sup>171</sup>.

### 2.3. Le gouvernement des indigènes et la possession d'un cacicazgo, des sources de légitimité moins valorisées ?

De manière générale, l'idée que l'on puisse identifier une rupture claire entre un « curaca » préhispanique et un « cacique » ou « principal » colonial vole en éclat lorsque l'on s'attarde sur la manière dont les élites indigènes héréditaires se présentent devant les différentes juridictions coloniales, et ce dès le XVI<sup>e</sup> siècle. Le choix des témoins dans les démarches est particulièrement révélateur et peut parfois varier énormément chez des individus aux profils similaires. Encore au XVIII<sup>e</sup> siècle on trouve des choix de représentation radicalement différents pour des profils de requérants similaires<sup>172</sup>. Même parmi les membres des grandes familles qui font le choix de représenter des sociabilités et comportements plus hybrides ou « métissés » dans la plupart de leurs démarches, certains individus continuent à osciller entre la représentation comme noble hispanisé ou comme seigneur indigène en fonction du type de procédures et de leurs objectifs. Ce fut le cas de don Josef Choqueguanca qui se présente comme un noble métis dans ses démarches de reconnaissance de noblesse et comme un *cacique* exemplaire quand il s'agit de faire valoir des droits ou des plaintes collectifs au nom des habitants placés dans leurs *cacicazgos*<sup>173</sup>.

A profil et comportement égal, certains *caciques* et *principales* ne conçoivent pas de la même manière le rôle que jouent leurs différents groupes d'appartenance dans la définition de leur légitimité. Cette situation est notamment due au fait qu'il n'existait pas de consensus sur les fonctions réelles des *caciques* et *principales* et qu'il est difficile de donner une seule définition du *cacique* colonial quand on sort du simple cadre juridique. Les hiérarchies préhispaniques, les rapports de réciprocité et la reconnaissance des populations administrées continuent à jouer un rôle essentiel dans la légitimité de certains individus de notre corpus, y compris ceux qui s'approprient les codes de la noblesse castillane. La difficulté à établir une chronologie claire de

---

<sup>171</sup>Le phénomène a été observé dans différentes régions. David T. Garrett, *op. cit.*, 2005 ; Sergio Serulnikov, *op. cit.*, 2004 ; Scarlett O'Phelan Godoy, *Kurakas sin Sucesiones. Del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia, 1750-1835*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas., Cuzco, 1997a ; Scarlett O'Phelan Godoy, *op. cit.*, 2013a ; Jacques Poloni-Simard, *op. cit.*, 2000.

<sup>172</sup>Pour faire valoir ses droits dans un procès de succession vers 1730, Josef de los Reyes Machare joue la carte du noble hispanisé et ne s'appuie que sur une lettre de recommandation du curé en charge du village de San Lucas de Colán dont il prétend être le légitime *cacique*. (*Información de Josef de los Reyes Machare* (s.d. années 1730), AGI,LIMA,441 (14)). A l'inverse don Sebastián Cutipa tente de faire valoir ses droits sur le *cacicazgo* du village d'Italaque en se reposant sur le témoignage de tributaires du *cacique* en poste (*Autos seguidos por los indios del pueblo de Italaque* (1744-1755),ABNB,EC1755, 56. ).

<sup>173</sup>*Josef Choqueguanca sobre que Matías Ponce salga de la estancia de Oca* (1794), ABNB,EC1704,17; *Información de don Josef Choqueguanca* (1718-1727), AGI,LIMA,443.

la transformation des bases de la légitimité sociale et politique de la noblesse andine vient précisément du fait que l'évolution des critères sur lesquels *caciques* et *principales* construisaient leur légitimité sociale est un processus long et non linéaire. Il est fait de négociations, de rejets et de la reformulation de pratiques sociales et culturelles issues à la fois des traditions préhispaniques et hispaniques.

Toutefois, les procédures en justice produites à partir des années 1680 illustrent des divergences de plus en plus marquées entre différents modèles de légitimité privilégiés par les nobles indigènes. Certains *caciques* et *principales* valorisent toujours les fonctions politiques et administratives liées à la possession de *cacicazgos* dans leur identification comme des élites. D'autres, s'en détournent pour favoriser des activités complémentaires dans les églises ou encore dans les milices indigènes. Cette situation est intrinsèquement liée à une crise de la légitimité des *caciques*, observable dans certaines régions dès les années 1660 et accentuée par les réformes des Bourbons. Les *caciques* avaient de plus en plus de mal à apparaître légitimes aux yeux des populations indigènes, face à l'affirmation de nouveaux médiateurs comme les curés, mais surtout les élus des *cabildos* et des différentes institutions paroissiales. Les concurrences ne sont pas nouvelles, mais elles sont accentuées par la réforme de la reconnaissance de la noblesse indigène, plaçant les familles les plus récentes et les plus modestes dans des situations délicates, ainsi que par la crise économique de la fin du XVIIe siècle qui entraîne de nouvelles pressions fiscales et liées à la *mita* sur les tributaires indigènes. Dans ce contexte, de nombreux *caciques* ont déjà du mal à faire accepter leurs activités agricoles ou mercantiles dans les *pueblos*. L'intensification de la pression fiscale engendrée par les réformes des années 1750 et par l'officialisation des *repartos de bienes* n'arrange rien à des situations déjà tendues. Face à ces nouveaux enjeux, les nobles indigènes sont contraints de repenser leurs pratiques et les critères de leur légitimité dans les *pueblos* et face aux autorités coloniales.

L'évolution de la culture politique des *pueblos de indios* et la redéfinition des relations entre les *caciques* et les tributaires attachés à leurs *cacicazgos* se reflètent dans les procédures à partir des années 1690. Les stratégies argumentatives du XVIIIe siècle font la part belle à la mise en scène des investissements matériels dans le sacré. Mais une autre nouveauté significative par rapport aux déclarations de la seconde moitié du XVIIe siècle, est la justification des actions des *caciques* et *principales* à travers les notions de charité ou d'amour chrétien. Par exemple, les témoins présentés par don Francisco Castilla, prétendant à la succession au *cacicazgo* de Juli en 1691, expliquent qu'il était apte à les gouverner et les protéger car il faisait preuve « d'amour et de tendresse à l'égard des indiens »<sup>174</sup>. Le *cacique principal* Don Pedro Santillán clame aussi que ce sont l'amour et la miséricorde (*misericordia*) qui le poussèrent à défendre les intérêts des

---

<sup>174</sup> « de amor y cariño con los indios ». Ignacio y Francisco de Castilla cacique de Juli (olmenito) sobre que se les continúe en los privilegios de su padre como descendientes de inca (1691), ABNB, EC1691, 20

tributaires des *repartimientos* de Guatica et Maranga contre le fils de l'un des auditeurs de l'audience de Lima qui accaparait leurs terres. Il affirme aussi qu'il le faisait de bon gré, malgré ses difficultés à voyager et le coût financier des démarches<sup>175</sup>.

L'introduction des notions d'amour et de charité pour décrire les relations politiques entre un *cacique* et les tributaires est bien plus qu'une simple évolution lexicale. Son caractère tardif a d'ailleurs de quoi étonner. En effet, la défense et l'assistance aux « *indio miserables* » étaient des arguments valorisés dans les stratégies de mises en scènes des nobles indigènes depuis la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>176</sup>. L'introduction de ces concepts est donc symptomatique d'un changement profond dans la manière dont ces élites concevaient leurs relations avec les groupes indigènes. Le remplacement des arguments liés à la défense et à l'administration des groupes socio-politiques indigènes par des termes directement empruntés au vocabulaire chrétien de la charité traduit d'abord une approche de la légitimité politique plus hispanisée. Le *cacique* protège les indigènes au nom de ses qualités chrétiennes, comme il le ferait pour d'autres populations fragiles et « misérables ». C'est-à-dire qu'il s'occupe des indigènes d'abord en raison des vertus attendues de tout sujet chrétien, notamment d'un noble. Pour justifier leur légitimité à représenter les indigènes et démontrer leur propre noblesse, les *caciques* et *principales* de cette période estiment que l'appropriation du langage chrétien est plus efficace devant les autorités coloniales.

Le recours aux notions d'amour et de charité, éclipse l'idée de réciprocité qui oblige les *caciques* et *principales* vis à vis de leurs *ayllus* et *parcialidades*. Les deux notions impliquent des devoirs inhérents au statut de sujet chrétien vis à vis des « pauvres » de la chrétienté en général. L'emploi de ces notions dans les démarches en justice de la noblesse indigène illustre une meilleure compréhension du fonctionnement et des enjeux spirituels du système de l'assistance dans la tradition catholique, mais il reflète aussi la volonté d'être identifié comme un membre vertueux d'une communauté de chrétiens plutôt que comme le représentant d'un *ayllu* ou d'un *pueblo*. Les documents du XVIII<sup>e</sup> siècle évoquent de moins en moins le « bon gouvernement » ou les bénéfices pour le « *común de los indios* » des actions des plaignants. Mais malgré l'individualisation croissantes des mérites exposés dans leurs démarches en justice, on trouve encore des traces de l'implication de nombreux *caciques* et *principales* dans l'organisation et l'administration des ressources indigènes, notamment à travers les institutions paroissiales.

L'importance que certains *caciques* et *principales* accordent encore à leur inclusion dans l'organisation de la vie de certaines paroisses et la supervision de la police des populations indigènes apparaît notamment dans les nombreuses plaintes qu'ils formulent contre des curés, ou

---

<sup>175</sup> Don Pedro Santillán *cacique principal e gobernador y otros caciques de los valles y repartimientos de Guática y Maranga* (1694-1707), AGI,ESCRIBANIA,518c

<sup>176</sup> Le clergé andin a d'ailleurs souvent critiqué ce qui était identifié comme un désintéret pour l'assistance aux pauvres chez les populations andines. Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014.



des *corregidores* jugés trop intrusifs. Les *caciques* et *principales* reprochent souvent aux curés de nommer eux-mêmes les *mayordomos*, *priostes* ou *alferezes* des confréries<sup>177</sup>, ou critiquent un usage trop libre des biens de la paroisse. En 1690 le *cacique* du *pueblo* de Palcaro, don Francisco Condori, porte plainte après la mort du curé Antonio de Ocampo Rebelledo pour obtenir la « restitution » des biens de la paroisse<sup>178</sup>. Il accuse le curé d'avoir récupéré de son propre chef le bois de l'église écroulée pour le vendre à la paroisse voisine. Le *cacique* l'accuse d'avoir usurpé des biens collectifs des indigènes de Palcaro, puisque l'église avait été payée par le *cacique* précédent avec une partie des biens communautaires. L'implication de certains *caciques* va parfois plus loin et ils sont relativement nombreux à dénoncer les curés qui ne respectent pas « les coutumes » en vigueur dans leurs paroisses. Par exemple, les *caciques principales* et *gobernadores* des deux *parcialidades* du *pueblo* de Langui, don Pedro Bilca et don Garcia Guaman Bilca, se plaignent de différents abus de leur curé en 1740. Pour se défendre le curé explique que les tarifs en nature qu'il prélevait lors des fêtes étaient en réalité des « coutumes » locales en s'appuyant sur le témoignage de curés de paroisses voisines. Les deux *caciques* rétorquent que :

« Comme il ne vient pas de ce village il ne peut pas connaître nos coutumes ou nos règles datant de nos ancêtres et notre coutume est telle que nous le déclarons à Votre Majesté nos précédents curés avaient l'obligation de dire une messe avec étrennes chaque année au profit du bien commun du village et du cabildo et ils nous donnaient toujours une bouteille de vin à la Noël et une autre à la Saint Jean pour chaque parcialidad et afin de nous en faire présent »<sup>179</sup>.

Ce que les *caciques* décrivent ici relève en réalité d'arrangements mis en place avec les curés précédents. Ils reprochent donc à son curé de ne pas vouloir se plier aux mêmes pratiques que ses prédécesseurs.

Certaines plaintes, révèlent la confrontation de conceptions différentes de l'organisation et de la gestion des paroisses entre certains *caciques* et curés. Les *caciques* ayant été habitués à s'investir très largement dans la vie religieuse des paroisses, s'entendaient parfois difficilement avec les curés moins disposés au dialogue, ce qui engendrait des conflits parfois violents, comme

<sup>177</sup> *Memorial de los indios caciques gobernadores y demás común de los indios de las doctrinas de la provincia de Lucanas (1726-1730)*, AGI, LIMA, 439 (3); *Querrela de los indios del pueblo de Moho conta su cura (1752)*, ABNB, EC1752, 24.

<sup>178</sup> *Autos seguidos por Francisco Condori cacique de Palcaro contra Antonio de Ocampo rebelledo (1690)*, AAC, Pleitos, XLIX, 1, 19

<sup>179</sup> « como no ha sido deste pueblo no puede saber el costumbre y la regla que tenemos desde nuestros antepasados y el costumbre que tenemos declaramos ante Vuestra Majestad es en esta forma que nuestros curas antecesores tenían obligación de decir una misa de aguinaldo cada nao para el bien común del pueblo y cabildo i siempre nos daba una botija de vino por navidad y otra por san Juan para cada parcialidad y esto en señal de obsequiarnos “Pedro Guzman cacique de Layo contra Bernardino Mesia de Zuniga (1740)”, AAC, Quejas, XXVIII, 1, 4, 3-73-1-10, f. 68r-v

dans la paroisse de San Sebastián de Cuzco en 1767. Le *cacique principal* et *gobernador* don Cayetano Tupa Guaman Rimache, accuse le curé de l'avoir violemment agressé et frappé à la sortie de la messe un dimanche<sup>180</sup>. D'après l'enquête, l'accusation est fautive et on découvre en réalité que s'il y a bien eu altercation, c'est que le curé reprochait au *cacique* de perturber les activités pastorales en décidant des indigènes qui pouvaient ou non se rendre au catéchisme et en profitant de la messe pour prélever ses taxes. Dans ce genre de plaintes, le *cacique* ne rejette pas la religion chrétienne ni même l'Église ou la légitimité des prêtres en général. Il s'oppose en revanche à un modèle de gouvernement paroissial dans lequel le curé déciderait seul des affaires collectives.

Que les *caciques* et *principales* aient effectivement conservé ou non des comportements intrusifs dans l'administration des paroisses, les stratégies d'identification comme élites chrétiennes utilisées dans leurs démarches en justice n'insistent plus que rarement sur ces aspects et privilégient la simple liste des investissements matériels réalisés. C'est le cas de don Joseph Choqueguanca qui opte pour une rhétorique extrêmement individuelle et familiale dans son *información de oficio y partes* réalisée entre 1718 et 1727<sup>181</sup>. Plusieurs indices permettent pourtant de penser que don Joseph Choqueguanca accorde encore beaucoup d'importance à sa réputation auprès des indigènes de son *cacicazgo* et à la légitimité que lui confère son rôle de *cacique*. D'abord, il participe activement aux démarches judiciaires des indigènes du *pueblo* d'Asangaro<sup>182</sup>. Ensuite, il investit de larges sommes en faveur de la fabrique de l'église de la *cabecera* du *pueblo* d'Asangaro, mais aussi dans différentes chapelles et églises des hameaux rattachés au *pueblo*<sup>183</sup>. En outre, il est clair que don Joseph accorde encore beaucoup d'importance aux hiérarchies du *repartimiento* d'Asangaro. En effet, il fait préciser sa qualité de *cacique principal* de la *parcialidad* Hanansaya et on peut comprendre les différents dons qu'il réalise pour des églises ou des chapelles situées dans la juridiction d'autres *caciques* comme une forme de revitalisation des relations hiérarchiques locales.

A l'opposé, certains *principales* et *caciques*, cessent de valoriser leurs fonctions et leurs activités dans les groupes indigènes. C'est le cas de don Bartolomé Tupa Hallicalla, *cacique* du *pueblo* d'Asillo dans la province d'Asangaro. Dans son *información de oficio y partes* de 1672, il omet son titre de *cacique* lorsqu'il se présente devant les officiers de l'audience royale de Lima<sup>184</sup>. Mais on peut également souligner le fait que le *principal* don Felipe Tacuri, lorsqu'il

---

<sup>180</sup> Cayetano Guamarimache *cacique principal* y *gobernador* de san Sebastián contra el cura Clemente Ibarra (1767), AAC,Quejas,XXXV,2,26.

<sup>181</sup> *Información de oficio y partes* de Josef Choqueguanca (1718-1727), AGI,LIMA,443.

<sup>182</sup> *Josef Choqueguanca sobre que Matías Ponce salga de la estancia de Oca* (1704), ABNB,EC1704,17 ; *Memorial de don Vicente Morachimo para don Josef Choqueguanca* (1728-1729), AGI,LIMA,439.

<sup>183</sup> *Información de oficio y partes* de Josef Choqueguanca (1718-1727), AGI,LIMA,443

<sup>184</sup> *Memorial Maestro de Campo Bartolomé Tupa Hallicalla* (1647-1672), AGI,LIMA,171

cherche à faire reconnaître sa noblesse en 1755<sup>185</sup>, préfère revendiquer l'appartenance à un lignage inca vraisemblablement fictif plutôt que son appartenance à un lignage de *caciques*, contrairement à des *principales* du siècle précédent aux profils similaires<sup>186</sup>.

La diversification des stratégies d'identification comme élites chrétiennes et le recul de la représentation des formes d'investissement liées au maintien de l'ordre dans les paroisses n'est pas seulement le résultat de l'assimilation de la culture juridique hispanique et des effets des réformes des Bourbons. Elle résulte aussi du fait que certaines grandes familles caciquales ont de plus en plus de mal à créer du consensus auprès des populations andines.

## Conclusion

Malgré l'hispanisation et la christianisation des discours des *caciques* et *principales*, on trouve toujours des arguments originaux, parfois incongrus et en apparence contradiction avec les discours des autorités coloniales. Ces arguments trahissent la participation active des *caciques* et *principales* à la préparation des procédures et éclairent les processus de négociation et d'ajustement qui accompagnent la constitution d'un catholicisme indigène dans les Andes. Entre 1540 et 1580-1590, les stratégies argumentatives des *caciques* et *principales* sont peu normées. Les plaignants cherchent avant tout à être identifiés comme des seigneurs chrétiens, à travers l'imitation de l'éthos nobiliaire des élites espagnoles qu'ils côtoyaient. Il s'agit surtout de mettre en avant sa loyauté à la couronne, que ce soit à travers la conversion ou le zèle dans l'application des lois du roi et de l'Église. En revanche, bien qu'ils aient largement contribué au développement des ressources matérielles et des infrastructures paroissiales, les *caciques* et *principales* ne mentionnent presque jamais ces investissements. Cette absence étrange s'explique par le fait que les requérants de cette période cherchent avant tout à mettre en valeur l'autorité morale qu'ils exercent sur les indigènes pour justifier leur statut d'élites indigènes chrétiennes. Ils exposent alors tous les comportements attestant leur capacité à policer les « *indios* » pour se distinguer des « néophytes », quitte à mettre en avant des actions dépassant les fonctions qui leur étaient attribuées par la législation coloniale.

La situation évolue très progressivement à partir de la fin des années 1580, sous l'influence des politiques de réduction et de la municipalisation du gouvernement indigène. Bien qu'ils continuent à mettre en avant leur rôle dans le maintien de l'ordre des paroisses, les nobles andins

---

<sup>185</sup> *Información de oficio y partes de don Felipe Tacuri (1755)*, AGI,LIMA,445 (60).

<sup>186</sup> La comparaison est évidente avec l'informacion de oficio y partes de don Francisco de Heriza réalisée en 1669. Comme don Felipe Tacuri, don Francisco de Heriza appartient à une famille indigène installée à Lima et ayant obtenu une reconnaissance sociale en tant que « principal » grâce à l'exercice d'offices militaires dans les milices indigènes de la ville. Cependant, pour justifier de sa noblesse devant les autorités royales, don Francisco Heriza jugea bon de revendiquer la descendance d'une famille inca de Cuzco et l'hérédité d'un cacicazgo fictif. *Informacion de oficio y partes de Francisco de Heriza (1669)*, AGI,LIMA,259,N.10

ne mettent plus avant de comportements qui sortent du cadre des fonctions qui leur avaient été attribuées et soulignent davantage leur capacité à collaborer avec les élus des *cabildos*, les *corregidores* et les curés. Puis, les nouvelles politiques d'évangélisation, plus homogènes et promouvant de nouvelles formes de dévotion populaires apportent de nouveaux arguments aux *caciques* et *principales*. Les investissements matériels dans le sacré et la lutte contre l'hétérodoxie s'imposent comme des critères essentiels de l'identification des élites indigènes comme chrétiennes. Les *caciques* et *principales* se mettent alors à revendiquer un comportement moral exemplaire, leur permettant de se distinguer parmi les *indios*.

Enfin, à partir de 1690, les *caciques* et *principales* mettent davantage en avant leurs investissements matériels dans le sacré, mais aussi les honneurs accumulés par leur famille sur plusieurs générations. Ils reprennent de manière beaucoup plus nette qu'avant les concepts de lignages et d'honneur de la culture nobiliaire hispanique. Paradoxalement, c'est ce qui rend leurs discours plus subversifs vis à vis de l'ordre colonial. En effet, les *caciques* et *principales* andins cherchent à négocier les termes de leur identification comme des élites, au-delà des limitations imposées aux *indios*. Ils rejettent leur catégorisation comme des néophytes, au nom de la qualité des honneurs accumulés par leurs lignages et de leur capacité à embrasser tous les codes de l'*éthos* nobiliaire des « vieux chrétiens ». Pour certains nobles indigènes, la volonté d'être identifiés comme des nobles chrétiens et d'obtenir des privilèges similaires au reste de la noblesse coloniale, éclipse la représentation des mérites et des services engagés dans le cadre de l'exercice des fonctions de *caciques*. Chez d'autres, les vertus d'amour et de charité remplacent le thème du seigneur exemplaire pour justifier la revendication de davantage d'autonomie dans le gouvernement des *pueblos de indio*. Les démarches en justice de cette période reflètent donc la diversification des profils sociaux et culturels au sein de la noblesse andine et conséquemment, celle des définitions de la légitimité.

Il apparaît au terme de ce chapitre que les *caciques* et *principales* développèrent une compréhension très contextuelle de l'orthodoxie mais aussi de leurs devoirs et de leurs droits en tant qu'élites *indias*. Par conséquent, leur affiliation à la communauté des sujets chrétiens de la couronne ne reposait pas nécessairement sur une intégration totale des discours des autorités coloniales. Leur compréhension de la religion chrétienne et de ses normes, ne recoupaient souvent que partiellement les attentes des clercs. Cela implique qu'à l'échelle d'une même paroisse, les *caciques* et les curés ne prêtaient pas forcément le même sens et la même valeur à des pratiques communes. Cette situation résulte en partie du fait que les *caciques* et *principales* ne construisaient pas seulement leur compréhension de la religion chrétienne à travers les enseignements de l'Église. L'imitation de l'*éthos* nobiliaire des *viejos cristianos* ainsi que les interactions des *caciques* et *principales* andins avec le système juridique colonial, participèrent également à leur familiarisation avec le comportement attendu d'un sujet chrétien du roi

d'Espagne. Ils influencèrent directement leur perception de ce qui relevait d'un mérite chrétien et au contraire, des comportements inacceptables de la part des élites dans une société chrétienne.

L'analyse diachronique des stratégies rhétoriques des *caciques* et *principales* andins permet de souligner que l'appropriation du catholicisme répond à un double besoin d'adopter de nouveau comportement nobiliaire et de reformuler des pratiques de gouvernement préchrétiennes. De fait, les institutions chrétiennes et la pratique du catholicisme offrent de nouveaux critères aux élites indigènes héréditaires pour établir leur légitimité. Mais si l'investissement dans le sacré permettait de repenser certaines sociabilités, hiérarchies et pratiques de gouvernement à l'échelle locale, pourquoi les *caciques* et *principales* recherchaient la reconnaissance de leurs qualités chrétiennes par les autorités coloniales ? Qu'attendaient les *caciques* et *principales* de leur identification comme des élites indigènes et chrétiennes à travers le système juridique colonial ?

## Chapitre 7. Investir dans le sacré et construire une réputation chrétienne

En analysant les arguments utilisés par les *caciques* pour s'identifier comme des élites indigènes et chrétiennes en justice, on se retrouve vite confronté à deux problématiques anciennes des études andines : la transformation des critères de l'appartenance à un groupe dans les sociétés indigènes et celle de la culture politique de la noblesse indigène. L'historiographie a largement souligné le poids des chutes démographiques, des politiques de réductions, ou encore de l'évolution de la mobilité géographique et sociale des populations indigènes pour expliquer la disparition progressive et variable des *ayllus* ou *parcialidades* andins<sup>1</sup>. Plusieurs travaux ont également éclairé le rôle décisif de ces changements sur le recul de l'autorité des *caciques* et *principales* dans les structures du gouvernement indigène. Les nouvelles activités économiques, militaires, juridiques ou même religieuses développées par les *caciques* et *principales* pour faire face à cette situation, ont souvent été interprétées comme des formes de désengagement vis-à-vis des fonctions qu'ils remplissaient traditionnellement dans les sociétés andines<sup>2</sup>.

Cependant, ce n'est pas parce que les nobles indigènes adoptent de nouveaux outils de distinction sociale ou développent de nouvelles formes de pouvoirs économiques, politiques et culturels qu'ils se désintéressent de la légitimité apportée par le gouvernement des populations indigènes et par les sociabilités propres aux *ayllus* et *parcialidades*. Plusieurs études ont très justement souligné comment les *caciques* et *principales* avaient pu utiliser les pratiques de dons à vocation religieuse pour patrimonialiser des ressources collectives indigènes<sup>3</sup>. Mais ces études présentent souvent les bénéfices que ces pratiques accordaient aux seuls *caciques* et les interprètent parfois comme des formes d'abus. Mais cette interprétation des formes d'investissement dans le sacré développées par les *caciques* et *principales* coloniaux nous laisse face à deux interrogations : pourquoi leur était-il aussi « facile » d'accaparer les ressources

---

<sup>1</sup> Jacques Poloni-Simard, *op. cit.*, 2000 ; Noble David Cook, *Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620.*, Cambridge University Press., Cambridge, 2004 ; Marina Zuloaga Rada, *op. cit.*, 2012 ; Thérèse Bouysson-Cassagne, *op. cit.*, 1987 ; Thomas A. Abercrombie, *op. cit.*, 1998b.

<sup>2</sup> Susan E. Ramírez, *op. cit.*, 2005 ; Karen Spalding, « Social Climbers: Changing Patterns of Mobility among the Indians of Colonial Peru. », *Hispanic American Historical Review*, 50 (4), (1970b), p. 645-664 ; Scarlett O'Phelan Godoy, *Kurakas sin Sucesiones. Del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia, 1750-1835*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas., Cuzco, 1997b ; Scarlett O'Phelan Godoy, *Mestizos reales en el virreinato del Perú : indios nobles, caciques y capitanes de mita*, Lima, Fondo editorial del congreso del Perú, 2013b ; David T. Garrett, *op. cit.*, 2005 ; Olinda Celestino, *op. cit.*, 1981a ; John Charles, *Allies at odds. The Andean Church and Its Indigenous Agents, 1583-1671.*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010b.

<sup>3</sup> Olinda Celestino, *La economía pastoral de las cofradías y el rol de la nobleza india: el valle del Mantaro en el siglo XVIII*, Bielefeld, Univ.-Schwerpunkt Lateinamerikaforschung, 1981 ; Carlos Zanolli et Claudia Alonso, « Santa Bárbara, una cofradía de indios en San Anotnio de Humahuaca (1713-1785). », *Anuario VIII. Historia regional de las Fronteras.*, 9, (2004), p. 87-109 ; Carlos Zanolli, « Entre la coerción, la oportunidad y la salvación. Las cofradías de indios de San Antonio de HUahuaca. Siglos XVII y XVIII. », *Andes*, 19, (2008), p. 345-372.

collectives ? Pourquoi certains parvenaient néanmoins à conserver leur légitimité auprès des populations qu'ils administraient ?<sup>4</sup> Depuis le travail de Gabriela Ramos, des historiens se sont intéressés à ce que ces investissements pouvaient apporter aux *caciques* et *principales* en tant qu'élites politiques, c'est à dire aux bénéfices qu'ils pouvaient en retirer dans le cadre de leurs fonctions auprès des indigènes, pour justifier leur statut et leur rôle dans les groupes indigènes<sup>5</sup>. En s'investissant dans la vie des paroisses et des *pueblos*, les *caciques* et *principales* participent à la construction d'un nouvel espace public et sacré pour les groupes indigènes qu'ils administrent, désormais chrétiens. Ces travaux ont donc démontré la nécessité d'interroger les rapports entre la christianisation des espaces de vie et des sociétés indigènes et transformation du comportement des *caciques* et *principales* andins.

Pour compléter ces travaux, il faut confronter les pratiques d'investissement des *caciques* et *principales* andins aux stratégies argumentatives qu'ils utilisaient en justice pour être identifiés comme chrétiens. La comparaison des arguments qu'ils utilisent dans leurs démarches en justice avec les informations accumulées sur leurs pratiques religieuses réelles, permet d'identifier les choix, les mensonges ou les occultations qui intervenaient dans la mise en scène du comportement chrétien. On peut alors distinguer les critères qui étaient valorisés par les *caciques* et *principales* pour construire leur réputation et leur légitimité. Ce travail nous renseigne sur les bénéfices que les *caciques* et *principales* attendaient de leurs pratiques d'investissement dans le sacré et de leur identification comme des élites chrétiennes, et donc, sur les motivations qui guidaient leur appropriation de certaines pratiques religieuses.

Dans ce chapitre, nous allons examiner les critères que les *caciques* et *principales* privilégiaient pour établir leur réputation en tant qu'élites chrétiennes à l'échelle des paroisses, mais aussi à l'échelle de la monarchie, dans leurs interactions avec le système judiciaire et juridique colonial. En analysant ces choix sur le temps long, on observe la lente évolution des critères valorisés par les élites indigènes pour défendre leur légitimité dans la société coloniale. Les arguments qu'ils mettent en avant nous renseignent indirectement sur les pratiques qu'ils privilégiaient pour construire leur légitimité et reformuler leurs pouvoirs au sein des groupes indigènes. Les processus d'identification des *caciques* et *principales* comme des élites chrétiennes n'apparaissent plus comme le seul fruit d'une acculturation ou d'une accommodation dont le

---

<sup>4</sup> Thierry Saignes soulignait déjà ce problème dans l'analyse de la transformation des comportements des élites indigènes, en critiquant une historiographie qui brossait trop souvent le portrait des caciques coloniaux comme des 'tyrans' ou de 'despotes' sans se demander si les « abus » qu'ils leur imputaient étaient réellement perçus comme tels par les sociétés qu'ils gouvernaient. Thierry Saignes, *op. cit.*, 1987.

<sup>5</sup> Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2017 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, « Los caciques muiscas y el patrocinio de lo sagrado en el Nuevo Reino de Granada. », Roberto Di Stefano et Aliocha Maldavsky (dir.), *Invertir en lo sagrado : salvación y dominación territorial en América y Europa (sigls XVI-XX)*, La Pampa, 2018b ; Sergio Serulnikov, *op. cit.*, 2004 ; Isabel Zalla et Gabriela Caretta, *op. cit.*, 2010.

rythme serait dicté par les politiques de l'Église ou de la couronne. Ils résultent également des choix des élites pour assurer leur reconnaissance comme des élites dans la monarchie catholique<sup>6</sup>.

Nous envisagerons les différents outils que la pratique du catholicisme offrait aux élites héréditaires indigènes pour repenser leur légitimité et conserver une partie de leur autorité sur l'administration des populations et des ressources indigènes. Il s'agira ensuite de questionner le rôle que la réputation chrétienne jouait dans la reconnaissance, l'acceptation ou le rejet des *caciques* et *principales* comme des élites dans la société coloniale. La représentation sélective du comportement chrétien des *caciques* et *principales* dans les procédures en justice leur permet de construire des réputations dépassant le seul cadre de leurs paroisses ou leurs réseaux de sociabilités. La mise en scène de leur comportement en tant que nobles chrétiens dans le cadre de démarches en justice est aussi une opportunité de négocier les critères de leur identification comme des élites dans la monarchie catholique.

## I. Investissement dans le sacré et légitimité de la noblesse andine

Les processus d'évangélisation et de christianisation transforment radicalement et durablement la cosmologie des populations indigènes ainsi qu'une large partie de leurs pratiques sociales et rituelles collectives. Ils contribuent donc à faire évoluer les formes de l'identification collective et de l'appartenance à un groupe<sup>7</sup>, impliquant d'importants changements pour les *caciques* et *principales*. En plus de voir leur juridiction et prérogatives sur les groupes d'indigènes diminuer tout au long de la période coloniale, ils sont aussi progressivement privés de formes de légitimité basées sur les croyances et pratiques religieuses collectives des *ayllus* ou *parcialidades*. Dans ce contexte, l'investissement dans la vie des paroisses n'est pas seulement un moyen pour les *caciques* et *principales* de se positionner face aux autorités coloniales, c'est aussi une nécessité pour repenser leur légitimité au sein des groupes indigènes qu'ils représentent et administrent.

### 1. Participer à la construction de l'ordre chrétien dans les Andes

Nancy Farris et David Tavarez ont présenté les religions indigènes et chrétiennes comme des systèmes religieux complexes et « stratifiés » (*multilayered*) qui partageaient la particularité

---

<sup>6</sup>Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2018 ; Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010 ; Isabel Zalla et Gabriela Caretta, « “Benditos ancestros”: Comunidad, poder y cofradía en Humahuaca en el siglo XVIIIe. », *Boletín Americanista*, año LXI,1, n. 62 (2010), p. 51-72 ; Sergio Serulnikov, « Legitimidad política y organización social en las comunidades indígenas de la provincia de Chayanta (siglo XVIII). », *Anuario de estudios americanos*, 61, 1 (2004), p. 69-101.

<sup>7</sup>Thérèse Bouysse-Cassagne, *op. cit.*, 1987 ; Frédéric Duchesne, « L'Ajustement indien. Les villages du Coropuna (Arequipa, Pérou) au 18e siècle. », Thèse, Paris, Université de Paris III, Sorbonne Nouvelle. Institut des Hautes Etudes sur l'Amérique Latine, 2008, 481 p. ; Ariel Jorge Morrone, « Legitimidad, genealogía y memoria en los Andes Meridionales : los Fernández Guarachi de Jesús de Machaca (Pacajes, siglos XVI-XVIII) », *Memoria Americana*, 18, 2 (2010), p. 211-237.



d'« interagir à une variété de niveaux » dans les sociétés<sup>8</sup>. Dans les Andes, les religions indigènes comme chrétiennes se caractérisent bien sûr par des systèmes de croyances et des cosmologies particulières, mais elles se traduisent aussi par des pratiques corporatives particulières - activités rituelles collectives déterminant les liens communautaires- comme par des pratiques privées – des *ayllus* aux foyers. L'historiographie a très largement étudié les interactions entre les cosmologies chrétiennes et indigènes et ce qui relève de l'échelle de l'universel proposée par Nancy Farris<sup>9</sup>. Il est difficile avec notre documentation d'analyser les interactions et les mélanges qui se produisent à l'échelle de la dévotion privée. En revanche, les démarches en justice des *caciques* et *principales* offrent de précieuses informations sur les interactions et les entrelacements entre religions andines et chrétienne dans le cadre des pratiques collectives des *ayllus* ou des groupes socio-politiques auxquels ils étaient rattachés. Analyser la manière dont les différents systèmes religieux interagissent dans les activités corporatives des groupes indigènes est particulièrement pertinent quand on s'interroge sur le rôle de l'investissement dans le sacré dans la transformation des formes de légitimité des *caciques* et *principales*.

Le seigneur andin préhispanique n'était pas qu'un simple administrateur. Il était aussi un intermédiaire entre le monde des morts, le monde céleste et celui des vivants<sup>10</sup>. En héritant du titre et des fonctions de *kurakas*, le nouveau seigneur devenait aussi le dépositaire du *camaquen*, la force vitale transmise au groupe par ses ancêtres et assurant sa cohésion<sup>11</sup>. Il était au cœur du fonctionnement économique, social mais aussi religieux et mémoriel des *ayllus* ou des *parcialidades*. Sa légitimité dépendait directement de sa capacité à assurer l'organisation des activités productives et religieuses du groupe afin de le faire bénéficier des bienfaits du *camaquen*<sup>12</sup>. Les seigneurs andins, quelle que soit leur place dans la hiérarchie sociale, se devaient d'assurer la cohésion des populations qu'ils administraient en organisant la main d'œuvre et le travail des ressources collectives de chaque *ayllus* pour permettre leur reproduction économique et sociale. Ils étaient donc obligés envers le reste de la population à travers un système de réciprocité de services et de redistribution des richesses. Dans de nombreux groupes indigènes

---

<sup>8</sup> Nancy Farris, *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival.*, New Jersey, Princeton University Press, 1984, p. 294-295 ; David Távarez, *The invisible war: indigenous devotions, discipline, and dissent in colonial Mexico.*, Stanford University Press., Stanford, 2011.

<sup>9</sup> Voir par exemple : Sabine MacCormack, *op. cit.*, 1991 ; Joseph W. Bastien, *op. cit.*, 1978 ; Kenneth J. ANDRIEN, *Andean worlds. Indigenous History, Culture, and Consciousness under Spanish rule, 1532-1825.*, Albuquerque, University of New Mexico Press ; Alan Durston, *op. cit.*, 2007 ; Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996 ; Kenneth MILLS, *An evil lost to view? An investigation of post-evangelization Andean religion in mid-colonial Peru.*, University of Liverpool., Liverpool, 1994.

<sup>10</sup> Ariel Jorge Morrone, *op. cit.*, 2010a ; Thomas A. Abercrombie, *op. cit.*, 1998b.

<sup>11</sup> Gerald Taylor, « “Camac, camay y camasca” y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos. », *Journal de la société des américanistes*, 63, (1974b), p. 231-244 ; José Luis Martínez Cereceda, *op. cit.*, 1995 ; Ariel Jorge Morrone, *op. cit.*, 2010a.

<sup>12</sup> Luís Millones, *op. cit.*, 1979 ; Ariel Jorge Morrone, *op. cit.*, 2010a.

des Andes, la prodigalité et la générosité apparaissaient comme des expressions essentielles de la légitimité des seigneurs <sup>13</sup>.

La conversion au catholicisme et l'évangélisation affectent considérablement la légitimité des élites héréditaires indigènes en transformant la place des « ancêtres » dans la société et en perturbant les rituels corporatifs des *ayllus* et différents groupes socio-politiques indigènes. Les *caciques* et *principales* furent contraints de repenser les bases de leur légitimité sociale et politique ainsi que leur place dans le système des *ayllus* et *parcialidades*. Dans le système colonial, le maintien des relations de réciprocités de services qui justifiaient l'autorité dans les sociétés andines ne sont plus les principaux critères pour déterminer la légitimité d'un seigneur à gouverner. Dans certaines régions, les relations de réciprocité de services perdent même le rôle dans la définition des appartenances sociales face à l'augmentation de la mobilité géographique et sociale des populations indigènes et à la déstructuration des systèmes de parentèles et des mémoires mythologiques collectives. Entre les années 1560 et 1590, les campagnes de réduction des populations indigènes en *pueblos* et leur rattachement à des paroisses transforment de manière radicale les critères de l'appartenance à un groupe et sa spatialité. Non pas tant parce qu'ils impliquent un déplacement physique des populations, mais surtout parce qu'ils définissent le groupe par l'occupation d'une localité précise et délimitée. Ce phénomène est plus ou moins graduel et radical en fonction des territoires, de la mobilité de ses populations, de la proximité des zones de peuplement urbains mais aussi des activités minières, mercantiles et agricoles alimentant le marché colonial.

La longévité de certaines familles caciquales a souvent été justifiée par leurs patrimoines fonciers, leurs activités mercantiles, l'hispanisation de leur mode de vie et de leurs sociabilités ou encore par l'accumulation des fonctions complémentaires dans les *cabildos* ou les offices militaires. Mais les travaux n'expliquent que très rarement pourquoi ces familles purent conserver aussi longtemps leur autorité sur les populations indigènes. Car si gérer les ressources collectives ainsi que la main d'œuvre donnait beaucoup de pouvoir aux *caciques* pour négocier avec les *corregidores*, les *hacendados* ou les curés, comment parvenaient-ils à justifier auprès des tributaires qu'ils administraient ce genre de relations de clientélismes ? La justification des contrats ou des relations d'amitié développées avec les autorités espagnoles pour l'exploitation de la main d'œuvre indigène et des ressources est essentielle pour créer du consensus auprès des tributaires indigènes. Il s'agit d'ailleurs souvent des premiers reproches adressés aux *caciques* dans le cadre de plaintes. À partir de la seconde moitié du XVIIe siècle, la multiplication des procès intentés à des *caciques* ou *principales* suggère qu'il devenait de plus en plus difficile pour certains *caciques* et *principales* de maintenir et de justifier leur position vis à vis des tributaires.

---

<sup>13</sup> Susan E. Ramírez, *op. cit.*, 2005 ; Ariel Jorge Morrone, *op. cit.*, 2010a.

Comment parvenaient-ils à faire accepter leurs actions aux populations indigènes qu'ils représentaient et à partir de quand étaient-ils au contraire considérés comme illégitimes ?

Les documents de notre corpus offrent des indices permettant d'approcher la manière dont certains *caciques* et *principales* parvinrent à reformuler les fondements de leur légitimité et à adapter une partie du système de réciprocité de service qui les obligeait vis à vis des autres membres de leurs *ayllus* et des populations qu'ils administraient. Ils mettent notamment en valeur le rôle de certaines formes d'investissement dans le sacré pour la reformulation des pratiques de légitimation mais aussi de gouvernement des élites héréditaires andines. L'historiographie andine a longtemps abordé les relations entre pratiques religieuses et légitimité des *caciques* andins à travers l'analyse de la préservation des rituels et des croyances propres aux religions préhispaniques<sup>14</sup>. Cette historiographie, en plus de laisser de côté les *principales* et de masquer la diversité des profils sociaux et culturels des élites indigènes héréditaires, a souvent conduit à une représentation binaire des stratégies d'accommodation des seigneurs indigènes. Depuis quelques années, plusieurs travaux se sont attardés à souligner la perméabilité des pratiques indigènes et catholiques<sup>15</sup>. Leurs conclusions invitent à considérer la religiosité des *pueblos* indigènes comme le résultat de l'entrelacement de différents systèmes religieux.

De nombreuses études sur les missions d'évangélisation catholiques ont largement établi que même si le message de l'Église de Rome se voulait universel, en pratique, le clergé et les missionnaires des XVIe et XVIIe siècles ont régulièrement privilégié des stratégies d'accommodation et même d'inculturation, visant à introduire le christianisme dans une culture étrangère sans en compromettre les principes<sup>16</sup>. Ce constat a conduit à considérer l'évangélisation dans les Andes comme « un dialogue religieux, une négociation délibérée entre deux camps »<sup>17</sup>. L'évangélisation, telle qu'elle fut conçue dans les Andes y compris après le troisième concile de Lima (1582-1583), laisse donc de la place aux initiatives indigènes qui participent à travers leurs interactions avec les clercs à l'adaptation des rituels catholiques ainsi qu'à la mise en place des

---

<sup>14</sup> Voir par exemple Susan E. Ramírez, *op. cit.*, 2005 ; Marco Curatola, « Mito y milenarismo en los Andes: del Taqui Onqoy a Inkarrí », *Allpanchis*, 10 (1977).

<sup>15</sup> Juan Fernando Cobo Betancourt, « The Reception of Tridentine Catholicism in the New Kingdom of Granada. c. 1550-1650. », Thèse, Cambridge, Cambridge University, 2014 ; David (ed. ). Tavarez, *Words and Worlds Turned Around. Indigenous Christianities in Colonial Latin America.*, Boulder, University Press of Colorado, 2017 ; Carlos Zanolli, « Entre la coerción, la oportunidad y la salvación. Las cofradías de indios de San Antonio de Humahuaca. Siglos XVII y XVIII. », *Andes*, 19, (2008), p. 345-372 ; Carlos Zanolli et Claudia Alonso, « Santa Bárbara, una cofradía de indios en San Antonio de Humahuaca (1713-1785). », *Anuario VIII. Historia regional de las Fronteras.*, 9, (2004), p. 87-109.

<sup>16</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003 ; Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 2017 ; Manuel Marzal, *The Indian face of God in Latin America*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1996 ; Ines Zupanov, « "One Civity, But Multiple Religions": Jesuit Mission Among St. Thomas Christians in India (16th-17th Centuries). », *Journal of early modern history*, 9, 3 (2005), p. 284-325 ; Charlotte Castelnau-L'Estoile, *Un catholicisme colonial : Le mariage des Indiens et des esclaves au Brésil*, Presses Universitaires de France., Paris, 2019.

<sup>17</sup> « a religious dialogue, a deliberate negotiation between two sides ». Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 2017, p.78.

normes quotidiennes de la vie paroissiale. Les prêtres étaient régulièrement amenés à trancher eux-mêmes entre les coutumes indigènes acceptables dans un contexte chrétien et celles masquant de l'idolâtrie<sup>18</sup>. Pour Lisa Voigt, étudiant les festivités coloniales dans les villes minières de la vice-royauté du Pérou, cette situation permit aux indigènes « d'altérer les processions à leur goût malgré les réserves des officiers espagnols »<sup>19</sup>.

La vie religieuse des paroisses indigènes se construit sur des pratiques et de normes sociales et rituelles empruntées au répertoire catholique ainsi que sur la reformulation, voire la revitalisation de certaines coutumes préhispaniques. Si la reformulation implique la redéfinition et l'adaptation d'us anciens à travers les pratiques issues de la culture chrétienne, la revitalisation implique elle, de redonner du sens ou de remobiliser des pratiques qui avaient été délaissées. La notion de revitalisation est régulièrement utilisée pour décrire les effets de l'évangélisation dans les territoires nord-américains. C'est à dire, pour décrire des contextes coloniaux assez différents de celui des Andes<sup>20</sup>. Néanmoins, elle offre des perspectives intéressantes pour envisager les motivations de différentes populations andines à accepter et s'appropriier le christianisme<sup>21</sup>. Elle permet notamment de considérer comment certains aspects de la culture chrétienne ont pu permettre la continuité ou la réactivation d'éléments propres aux cultures indigènes des Andes<sup>22</sup>. Dans son travail sur la région d'Arequipa María Marsilli affirme que l'affaiblissement des formes de cultes et des rituels incas permit la revitalisation « des croyances religieuses plus anciennes et plus locales »<sup>23</sup>. Elle évoque notamment réorganisation autour de certaines *llactas*\* durant la période coloniale qui « renforce les identités communautaires »<sup>24</sup>. Nicholas Griffiths, ne va pas aussi loin, mais il concède que « l'implication réelle des populations était étroitement liée à la manière dont le christianisme renforçait l'identité indienne plutôt qu'il ne la sapait »<sup>25</sup>. Pour lui, les populations indigènes des colonies espagnoles auraient approché le christianisme avec « sélectivité » (*selectivity*) : « ils acceptaient ce qu'ils pouvaient utiliser [...] et rejetaient ce qu'ils ne pouvaient pas »<sup>26</sup>.

---

<sup>18</sup> Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996.

<sup>19</sup> « alter the procession to their own liking despite the Spanish official's reservations ». Lisa Voigt, *Spectacular wealth: the festivals of colonial South American mining towns.*, University of Texas Press., Austin, 2016, p. 113.

<sup>20</sup> Neal Salisbury, « « Red puritans: « the Praying Indians » of Massachusetts Bay and John Eliot » », *The William and Mary Quarterly Third Series*, 31, 1 (1974), p. 27-54 ; Silverblatt Silverblatt, *Moon, sun, and witches: gender ideologies and class in Inca and Colonial Perú*, Princeton University press., Princeton, 1987.

<sup>21</sup> Il a été notamment utilisé dans le contexte andin par María Marsilli, *op. cit.*, 2002 ; Silverblatt Silverblatt, *op. cit.*, 1987 ; Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996 ; Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 2017.

<sup>22</sup> Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 2017.

<sup>23</sup> «older and more local religious beliefs [to] experience a significant revitalization throughout the Andes». María Marsilli, *op. cit.*, 2002, p. 150.

<sup>24</sup>«Reinforce their communal identities». María Marsilli, *op. cit.*, 2002, p. 133 et 150-151.

<sup>25</sup>« genuine engagement by native peoples was closely related to the extent to which Christianity reinforced rather than undermined Indian identity». Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 2017, p. 366.

<sup>26</sup> «accepting what they could use [...] rejecting what they could not». Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 2017.

La notion de revitalisation est un outil très intéressant qui permet d'envisager les continuités entre pratiques catholiques et religiosités indigènes. Bien que la conversion ait été plus violente, systématique et nécessaire dans le contexte des territoires andins, la notion a le mérite d'introduire de nouvelles questions pour envisager les motivations de populations converties à s'investir dans les activités des paroisses. Elle est particulièrement intéressante pour étudier le cas des *caciques* et *principales*, notamment *ladinos*, qui jouissaient d'un réel pouvoir d'intermédiation et de négociation dans le processus d'évangélisation des populations indigènes<sup>27</sup>. La potentialité de la revitalisation invite à interroger le rôle de leurs investissements dans le sacré dans la réactualisation de rapports d'autorité et de formes légitimées propres aux groupes indigènes qu'ils dirigeaient.

Les pratiques d'investissement dans le sacré permettent aux *caciques* et *principales* d'agir comme des élites chrétiennes et de construire une réputation (*fama*) dans les paroisses et villages. Elles servent aussi la reformulation de certaines pratiques de gouvernement et de légitimation. La manière dont ces processus d'hybridation religieuse ont impacté la légitimité des élites héréditaires indigènes a surtout fait l'objet d'études de cas<sup>28</sup>. Mais les effets à long terme et à plus grande échelle de la christianisation des sociétés indigènes sur leur culture politique n'ont que très peu été envisagés<sup>29</sup>.

## 2. Construire une réputation en tant qu'élite chrétienne à l'intérieur comme à l'extérieur des paroisses

L'historiographie s'intéressant aux pratiques litigieuses des populations indigènes a souvent insisté sur leur rôle essentiel dans le maintien et l'acceptation de l'ordre colonial<sup>30</sup>. Les procédures en justice offrent un terrain délimité de négociation et d'expression aux populations conquises. Plusieurs études ont démontré que ces démarches deviennent pour les *caciques* et *principales*,

---

<sup>27</sup> Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010 ; María Marsilli, *op. cit.*, 2005a ; John Charles, *op. cit.*, 2010b ; Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014 ; Ariel Morrone, *op. cit.*, 2010.

<sup>28</sup> Le sujet est souvent abordé comme un chapitre ou un sous-chapitre dans des monographies régionales mais rarement de manière extensive et encore plus rarement en comparant les situations régionales. Il est abordé dans des travaux classiques comme Karen Spalding, *op. cit.*, 1984 ; Steve Stern, *op. cit.*, 1982 ; Luís Millones, *op. cit.*, 1979 ; Luís Millones, *op. cit.*, 1990. Plus récemment il a été évoqué dans les travaux de Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2018b. Certains articles récents se sont aussi centrés sur des exemples régionaux : Ariel Jorge Morrone, « Memoria en la sangre y en la tierra. Liderazgo, sucesión y territorialidad en el sur andino (corregimiento de Pacajes, 1570-1650). », *Indiana*, 32, (2015), p. 205-234 ; Isabel Zalla et Gabriela Caretta, *op. cit.*, 2010 ; Sergio Serulnikov, *op. cit.*, 2004.

<sup>29</sup> Voir par exemple Thomas A. Abercrombie, *op. cit.*, 1998b.

<sup>30</sup> Laura Benton, *Law and Colonial Cultures: Legal regimes in World History.*, Cambridge University Press., Cambridge, 2002 ; Brian P. Owensby, *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico.*, Stanford, Stanford University Press, 2011 ; Jacques Poloni-Simard, « Los indios ante la justicia. El pleito como parte de la consolidación de la sociedad andina. », *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes.*, Lima, 2005, p. 177-188 ; Renzo Honores, « « La asistencia jurídica privada a los señores indígenas ante la real audiencia de Lima. 1522-1570 » », <http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2003/HonoresRenzo.pdf>, 2003.

notamment les *ladinos*, des espaces de manœuvre politiques pour conserver et négocier leur rôle et leur légitimité dans la société coloniale<sup>31</sup>. Elles leur permettent de maintenir un certain pouvoir sur les ressources indigènes et d'engager des négociations avec les autorités coloniales. Certains auteurs ont cependant souligné la difficulté réelle des populations andines à obtenir gain de cause dans le système judiciaire colonial<sup>32</sup>. On pourrait alors penser que l'utilisation de l'argument des mérites et de la réputation chrétienne s'explique par la volonté d'augmenter la portée persuasive d'une démarche, en répondant davantage aux attentes des juges. Cependant, il est difficile de déterminer si ces choix de mises en scène influençaient réellement favorablement l'issue d'une procédure en justice.

L'argument pouvait parfois effectivement influencer sur le verdict notamment dans les procès de succession. En effet, il n'est pas rare qu'un *fiscal* loue la dévotion du principal qu'il choisit de favoriser dans la succession<sup>33</sup>. Cependant, l'identification comme élite chrétienne d'un *cacique* ou d'un *principal* n'assurait pas nécessairement la satisfaction complète des requêtes<sup>34</sup>, même dans des procédures liées à l'administration des paroisses. Les plaignants obtenaient très rarement l'entièreté des fonds réclamés, à l'image des *caciques* de Macha qui ne reçurent que 500 pesos sur les 6000 demandés pour restaurer leur église paroissiale en 1677<sup>35</sup>. La validation des mérites ou du comportement chrétien n'assurait parfois même pas une issue favorable à une procédure. Certains *caciques* et *principales* bénéficiant pourtant de nombreux témoignages pour attester de leur dévotion personnelle et de leurs investissements dans la vie des paroisses n'obtenaient pas gain de cause<sup>36</sup>. L'argument du comportement chrétien se normalise et s'impose progressivement au cours du XVIIe siècle comme un motif incontournable de la rhétorique employée par les élites indigènes dans leurs interactions avec les tribunaux et administrations royales et cléricales. Mais plus que la seule mise en scène et l'identification comme élites chrétiennes, ce sont les réseaux de soutiens et les intérêts collectifs derrière les procédures qui en déterminent l'issue. Il est donc nécessaire de se demander ce que les *caciques* et *principales* de notre corpus pouvaient rechercher

---

<sup>31</sup>Judith Francis Zeitlin et Lillian Thomas, « « Spanish Justice and the Indian Cacique: Disjunctive Political Systems in Sixteenth-Century Tehuantepec » », *Ethnohistory*, 3, 39 (1992), p. 285-315; José C. de la Puente Luna, « That which Belongs to All: Khipus, Community, and Indigenous Legal Activism in the Early Colonial Andes. », *The Americas*, 72, 1 (2015), p. 19-54; Yanna Yannakakis, *The Art of Being In-between. Native Intermediaries, Indian Identity and Local Rule in Colonial Oaxaca [Format Kindle-ebook]*, Duke University Press., Durham, 2008.

<sup>32</sup> Woodrow W. Borah, *Justice by insurance: the general Indian court of colonial Mexico and the legal aides of the half-real.*, Berkeley, University of California Press, 1983.

<sup>33</sup> Par exemple, en réponse à la requête de différents membres de la famille Callisaya, le *fiscal* félicite don Martín pour ses mœurs et sa dévotion exemplaire et le confirme dans son titre de *principal*. *Gaspar y Martín Callisaya sobre nobleza y méritos* (1736-1744), ABNB, EC1744, 1. En 1766 le *fiscal* explique que ce sont les qualités chrétiennes, mais aussi la maîtrise du castillan de don Tomás de Villanueva Samanamud Paico qui l'ont poussé à le nommer *cacique*. *Derecho cacicazgo Chancay* (1762-1766), AGN, GO-BI 1-29.186

<sup>34</sup> *Información oficio Felipe Paucar* (1560-1563), AGL, LIMA, 205, N.16.

<sup>35</sup> *Los caciques de Macha solicitando 6000 pesos para sus templos* (1677), ABNB, EC1677, 29.

<sup>36</sup> Voir par exemple *Ignacio Gualpa Orquetoyro contra don Juan Aroni sobre el cacicazgo de Otuyo* (1622-1629), ABNB, EC1629, 10.

à travers la mise en scène de leur réputation d'élites chrétiennes dans ces procédures, au-delà de la seule obtention d'une justice qui restait souvent hypothétique.

Les procédures en justice ont des avantages pour les *caciques* et *principales* au-delà de la simple obtention de privilèges ou de la réparation de préjudices. En raison de leurs fonctions avant la conquête, les héritiers des seigneurs préhispaniques possédaient des savoirs sur les us et coutumes indigènes valorisés par les autorités espagnoles<sup>37</sup>. Ils deviennent donc après la conquête des intermédiaires essentiels dans le système juridique colonial, tout en conservant la main sur les connaissances et documents de la pratique administrative indigène. Tout comme l'investissement dans le sacré, la médiation juridique ou la représentation légale deviennent des piliers des pratiques de gouvernement et de la légitimité et des élites indigènes des *caciques* et *principales* à l'époque coloniale. Elles leur permettaient de reformuler une partie des fonctions qu'ils occupaient dans les groupes indigènes avant la conquête en assumant des fonctions de représentation légale et en maintenant une certaine forme de réciprocité de service, mais aussi de démontrer leurs qualités de *ladinos* et leur « bon gouvernement » face aux autorités espagnoles<sup>38</sup>. La médiation juridique et judiciaire prenant une place de plus en plus importante dans les pratiques de gouvernement et de légitimité des *caciques* et *principales*, il est normal qu'elle s'impose aussi progressivement comme un aspect essentiel de leur intervention dans la vie des paroisses. L'investissement matériel dans le sacré, dans la police des indigènes et dans la défense de leurs intérêts en justice, participent à la redéfinition du statut, de l'autorité et des pratiques de gouvernement des élites indigènes. Elles sont donc de plus en plus valorisées dans leurs démarches juridiques et judiciaires. Par effet de miroir, elles s'imposent aussi progressivement comme des critères de leur légitimité et de leur capacité auprès du reste des populations indigènes. Créer une réputation en tant que chrétien ou défaire celle d'un rival, que ce soit par des pratiques d'investissement dans le sacré ou à travers l'usage du système judiciaire, deviennent des outils communément utilisés par les *caciques* et *principales* pour affirmer leur pouvoir mais aussi leur légitimité.

Par ailleurs, pour Karen Graubart l'investissement dans le sacré induit une forme de reconnaissance publique qui peut ensuite être mobilisée comme une « preuve juridique » (*legal evidence*)<sup>39</sup> des mérites d'un individu grâce au poids de la *fama* dans le système judiciaire colonial. En reprenant cette idée, on peut considérer la mise en scène du comportement chrétien dans le cadre de procédures en justice joue un rôle complémentaire à celui de l'investissement

---

<sup>37</sup> José C. de la Puente Luna et Renzo Honores, « Guardianes de la real justicia: alcaldes de indios, costumbre y justicia local en Huarochirí colonial. », *Historica*, XL, 2 (2016b), p. 11-47 ; José C. de la Puente Luna, « Felipe Guaman Poma de Ayala, administrador de bienes de comunidad. », *Revista andina*, 47, (2008), p. 9-40 ; Jan Szemin'ski, *Saberes de los « caciques » administradores bajo el gobierno del Rey " Instrumentos y bienes.*, Písaq, 2018.

<sup>38</sup> José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2015 ; José C. de la Puente Luna et Renzo Honores, *op. cit.*, 2016b.

<sup>39</sup> Karen Graubart, *op. cit.*, 2007 ; Lisa Voigt, *op. cit.*, 2016a.

dans le sacré. Ils participent, chacun à leur échelle, à établir la réputation, l'honneur (*honra*) et le crédit (*fama*) des individus dans la société coloniale. Convoquer les actions réalisées au service du maintien de l'ordre et de l'évangélisation des populations administrées lors de procédures en justice offrait aux *caciques* et *principales* l'opportunité de donner à leur réputation locale d'élites chrétiennes une existence en dehors des paroisses. Il s'agissait également d'une opportunité de faire valider par les autorités coloniales une forme de réputation sur laquelle ils avaient le contrôle. En effet, avec l'aide de différents intermédiaires et des connaissances qu'ils avaient accumulées sur la culture religieuse et nobiliaire des autorités devant lesquelles ils se présentaient, les nobles andins pouvaient sélectionner les actes et comportements qui collaient le plus aux objectifs qu'ils recherchaient à travers leur identification comme des élites chrétiennes. L'engouement des *caciques* et *principales* andins pour les procédures en justice ne tient donc pas seulement à la possibilité de défendre leur statut, d'accaparer des richesses ou de s'assurer l'obtention de privilèges. A travers leurs stratégies argumentatives, les *caciques* et *principales* mettaient en récit de leur vie et pouvaient ainsi négocier les termes de leur identification comme des nobles chrétiens<sup>40</sup>.

La construction de stratégies rhétoriques visant à attester la réputation chrétienne à travers les procédures en justice permet aux *caciques* et *principales* andins de se mettre en scène comme des protecteurs, des autorités morales et des gouverneurs charitables d'abord l'égard des populations indigènes, puis progressivement au cours du XVIIe siècle à l'égard des pauvres de la chrétienté en général. La recherche de validation est donc véritablement à comprendre comme le prolongement de leurs investissements matériels et dévotionnels à l'échelle des paroisses. Elles complètent des stratégies locales. Par exemple, représenter les activités religieuses ou les normes du fonctionnement des paroisses dans le cadre de procédures en justice peut servir à sécuriser des acquis locaux ou à négocier avec les autorités coloniales. Dans certains cas, la démarche intervient après que les négociations avec les curés ou les *corregidores* aient échouées. En cherchant l'approbation des autorités royales ou diocésaines, les élites indigènes cherchent alors à contourner les décisions prises dans les paroisses et rétablir un équilibre plus favorable. C'est le cas dans la très grande majorité des procès intentés à des curés.

Par exemple, En juillet 1678, le *gobernador* du *pueblo* de Condo Condo, don Diego Gabriel Fernandez Acho, se présente en compagnie de *l'alcalde mayor* devant le tribunal ordinaire de l'archevêché de la Plata pour porter plainte contre leur curé. Ils l'accusent d'avoir abusé de son statut de vicaire pour faire annuler l'application des clauses testamentaires que son prédécesseur avait pris en faveur de la paroisse. Il aurait en effet décidé d'attribuer une partie des objets de culte ainsi que la somme destinée au financement de la rénovation de l'une des chapelles

---

<sup>40</sup> Yanna Yannakakis, *op. cit.*, 2008b.



de l'église aux descendants de son prédécesseur<sup>41</sup>. En outre, le *gobernador* et l'*alcalde* reprochent surtout au nouveau curé une gestion autoritaire des biens de la paroisse et des confréries. Ils expliquent par exemple qu'il aurait « confisqué » le livre de l'une des confréries de la paroisse pour décider lui-même de son administration. Les deux hommes reprochent donc au *licenciado* d'écarter les villageois des ressources de la paroisse, celles de la fabrique ou des confréries. Le nouveau titulaire de la cure se défend en mettant en avant ses liens de parenté avec le précédent curé, dont il était le cousin. Il explique alors avoir voulu rétablir les droits héréditaires de sa propre fille, doña María Gaitan de Mendoza qu'il présente comme l'héritière légitime de son cousin, ce dernier n'ayant pas eu d'enfants. Il fournit d'ailleurs une copie du testament prouvant que le précédent curé avait nommé doña María comme héritière universelle. Le testament atteste que le *gobernador* et l'*alcalde* ont menti en prétendant que le défunt curé avait réalisé des « dons » pour la paroisse. Néanmoins, le *fiscal* de l'archevêché leur donne quand même raison en 1679. Il affirme en effet que le défunt curé aurait dû distinguer entre ses biens temporels, qu'il pouvait transmettre comme bon lui semblait, et ceux qu'ils avaient acquis dans le cadre de ses fonctions de curés, revenant de droit à l'église de la paroisse. Il ordonne donc la restitution des différents objets de cultes attribuées par le vicaire à doña María Gaitan de Mendoza. En outre, il réclame au nouveau curé de restituer les biens et les aumônes confisqués aux différentes confréries du village et condamne sa gestion des biens de la paroisse. Le curé refusant la sentence, un compromis est trouvé : il doit racheter tous les biens dont il réclame l'entière possession à la fabrique de la paroisse.

L'intérêt que les *caciques* et *principales* pouvaient porter à ces procédures, tient aussi à leur capacité à produire des documents écrits, conservés dans des archives et donc réutilisables<sup>42</sup>. Toute procédure engagée devant les juridictions royales ou ecclésiastiques ou encore les cabinets de notaires, se traduit matériellement par un document écrit, certifié et à valeur de preuve juridique. Une procédure en justice pouvait donc permettre aux *caciques* et *principales* d'obtenir de nouveaux outils légaux pour soutenir des stratégies sociales et politiques à l'échelle locale. Chaque récit ou témoignage enregistré et certifié constituait une nouvelle preuve remobilisable dans de futures procédures. Certains *caciques* et *principales* sont pleinement conscients de cette possibilité et jouent sur leur multiplication pour constituer des dossiers convaincants. C'est la stratégie adoptée par le *principal* don Sebastián Ninalíngon en 1592<sup>43</sup>, pour obtenir la succession au *cacicazgo* de la *pachaca* de Guzmango et l'exemption de tribut pour ses frères. Il fait recopier 7 *informaciones* plus anciennes, ainsi que le testament de son oncle. L'accumulation des

---

<sup>41</sup> *Los indios de Condo Condo contra el bachiller don Josef Gaitan* (1678-1679), AES,AA, 47, C2, LEG4, N.2633.

<sup>42</sup> Sur le fonctionnement des archives de la bureaucratie coloniale espagnole voir Robert Folger, *op. cit.*, 2011.

<sup>43</sup> *Información don Sebastián Ninalíngon* (1592), AGI,LIMA,128.

démarches, même infructueuses, lui permet de monter un dossier dans lequel de nombreux témoignages se recourent pour attester sa noblesse et ses mérites<sup>44</sup>.

Pour Ariel Morrone, les *caciques* de la région de Pacajes construisirent leur légitimité en s'appuyant sur différents systèmes mémoriels qui s'imbriquaient dans un mouvement continu « d'aller-retour entre le nouveau et l'ancien, qui ne se limitait pas à une simple juxtaposition d'éléments culturels »<sup>45</sup>. C'est ce que confirme en tout cas la comparaison des différents outils mobilisés par les *caciques* et *principales* pour être identifiés comme légitimes en tant qu'élites indigènes et chrétiennes, que ce soit à travers la reformulation de coutumes ancestrales, par leurs investissements dans le sacré, ou par l'enregistrement de réputation chrétiennes à travers le système juridique colonial. Les *caciques* et *principales* se familiarisent progressivement avec la possibilité de faire enregistrer et certifier l'honneur et la mémoire familiale plus ou moins sublimés par les omissions ou la réécriture pour faire reconnaître leur légitimité par les autorités coloniales. Certains individus accordent beaucoup de valeur à ces documents, comme Fernandez Guarache. Il possédait une véritable bibliothèque personnelle dédiée à la mémoire familiale dans laquelle il gardait des *quipus*, mais également une copie des différentes démarches juridiques et judiciaires réalisées par les membres de sa famille<sup>46</sup>. Cet exemple illustre la diffusion de nouvelles formes documentaires dans les usages des élites indigènes, ainsi que la conservation de pratiques plus anciennes pour documenter la mémoire et la réputation familiale.

L'exemple de Fernandez Guarache est loin d'être une exception et on trouve d'autres indices de l'entrelacement de ces différents systèmes mémoriels dans les pratiques de légitimité des *caciques* et *principales* coloniaux. C'est très net dans le procès d'idolâtrie contre le *cacique gobernador* du *pueblo* de Ambar. Pour se défendre face au curé du village et différents *principales* l'accusant d'avoir organisé une parodie de messe ainsi que de soutenir des « sorciers », le *cacique* don Rodriguez Pilco s'appuie sur des arguments issus de la culture légale espagnole. Il cherche d'abord à mettre en avant sa réputation de chrétien et de dévot, soulignant dans son interrogatoire différentes donations en faveur de la fabrique paroissiale ou ses activités de police auprès des indigènes. Mais il cherche également à établir sa bonne foi en rappelant qu'il avait entrepris différentes démarches judiciaires pour dénoncer les abus du curé et que le *corregidor* avait établi le bienfondé de sa plainte.<sup>47</sup> Différents témoignages comme les confessions du curé lui-même,

---

<sup>44</sup> À partir de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle on trouve d'autres élites indigènes qui adoptent des techniques similaires. *Expediente de Juan Bustamente Carlos Inga : memorial de don Melchor Carlos Ynga* (1602-1607), AGI,LIMA,472; *Memorial de los Mallku y principales de la provincia de los Charcas* (1575-1582), AGI,CHARCAS,45 ; *Petición de los señores de Macha solicitando restitución de tierras de valle* (1607), MAD, papeles Montesclaros, vol 37, doc 37; *Probanzas de los señores y principales de Macha* (1612-1619), AGNA,Padrones Potosí 1612-1619, sala XIII, 18.7.2.

<sup>45</sup> “de ida y vuleta entre lo nuevo y lo viejo, que no se limita a una mera yuxtaposición de elementos culturales: Ariel Jorge Morrone, *op. cit.*, 200, p. 229.

<sup>46</sup> Ariel Jorge Morrone, *op. cit.*, 2010a.

<sup>47</sup> *Causa criminal contra don Juan Rodriguez Pilco* (1661-1665), f. 204v.

permettent d'établir que don Rodriguez Pilco utilisait très régulièrement la menace ou l'exécution de démarches judiciaires et légales pour affirmer son autorité face aux autres acteurs du pouvoir colonial dans le *pueblo*. Cela lui avait permis de s'assurer le soutien d'une partie des indigènes du village. Mais en parallèle, le procès d'idolatrie témoigne du fait que le *cacique* conservait des pratiques de légitimité reposant sur la réciprocité de services, dans ses interactions avec les indigènes comme avec les Espagnols. Par exemple, il avait pour habitude d'organiser des banquets après les différentes célébrations religieuses dans la *casa de cabildo*. Ces banquets réunissaient les différents élus municipaux, mais aussi les *mayordomos* des confréries, les indigènes au service de l'église, et même des habitants métisses et espagnols<sup>48</sup>. Il semble même que le curé y ait participé. L'importance que don Rodriguez Pilco accordait à ce genre de réunion pour la construction de sa réputation et de sa légitimité d'élite est indéniable. Il les confesse d'ailleurs sans soucis et les présente comme des preuves de ses qualités de gouvernement et de sa constante implication dans les festivités du calendrier chrétien. Elles ne lui paraissent en aucun cas problématiques et ne semblent d'ailleurs pas avoir gêné les résidents espagnols ou le curé, avant que n'éclate un conflit autour de la gestion de la main d'œuvre, culminant par la dénonciation de pratiques idolâtres.

Si les *quipus*, la tradition orale et mythologique et certains rituels corporatifs continuent à jouer leur rôle dans la justification de la légitimité des *caciques* et *principales* et la perpétuation de la mémoire familiale à l'échelle locale, la procédure en justice est une pratique qui garantit la reconnaissance de cette légitimité à l'échelle du gouvernement colonial. Elle peut compléter ou remplacer des sources de légitimité plus anciennes et permet de mobiliser d'autres sources de droits. *Caciques* et *principales* mobilisent de manière extrêmement fluide les différentes sources de droit pour servir la construction de leur légitimité, comme ils s'appuient sur la reformulation de pratiques issues des cultures andines et d'autres directement empruntées à la culture chrétienne et hispanique pour construire leur pouvoir localement<sup>49</sup>. Les différentes sources de légitimité cohabitent et s'entremêlent, formant une culture juridique et politique protéiforme et en constante reformulation. Ainsi, les procédures en justice permettent aux *caciques* et *principales* d'étendre leurs réputations d'élites chrétiennes en dehors des paroisses mais aussi d'obtenir des outils juridiques et symboliques pour renforcer leurs stratégies de légitimation à l'échelle locale.

La mise en récit plus ou moins fidèle des mérites chrétiens et de la dévotion de la famille dans les démarches en justice, ne sert pas qu'à sécuriser des acquis et des privilèges locaux ou au sein des paroisses et des groupes indigènes. Elle permet aussi aux *caciques* et *principales* de se

---

<sup>48</sup> *Causa criminal contra don Juan Rodriguez Pilco* (1661-1665), f. 56v-57r.

<sup>49</sup> Sergio Serulnikov, *op. cit.*, 2004; Sergio Serulnikov, *Subverting colonial authority: challenges to Spanish rule in eighteenth-century southern Andes*, Durham, Duke University Press, 2003 ; José C. de la Puente Luna et Renzo Honores, *op. cit.*, 2016.

positionner comme des élites de dans la monarchie catholique. Les procédures en justice confrontent les *caciques* et *principales* aux attentes des autorités coloniales à leur égard et sont l'occasion d'appréhender la place qui leur était attribuée dans la société coloniale et parmi les sujets du monarque espagnol. Dans cette perspective, la présence d'arguments incongrus ou dissonants avec les discours des autorités coloniales reflète l'évolution des processus d'identification permettant aux *caciques* et *principales* de concilier leur identité traditionnelle en tant qu'élites héréditaires d'un *ayllu* avec leur identité d'élites chrétiennes et « *indias* » dans le système colonial. Les stratégies rhétoriques utilisées dans les démarches en justice sont alors l'occasion de négocier plus ou moins volontairement et ouvertement les termes de leur affiliation au projet colonial de la monarchie catholique.

L'identification comme élites chrétiennes dans les démarches en justice des *caciques* et *principales* ne résulte pas de la seule sujétion aux discours et aux attentes des représentants du roi ou de l'Église. La performance en tant que chrétien dans les procédures en justice reflète aussi la nécessité pour les *caciques* et *principales* de s'approprier et de redéfinir l'identité d'*indios* qui leur était assignée, en faisant valoir leurs actions et les comportements qui les distinguent des *indios miserables*, néophytes et superstitieux par nature. L'identification comme chrétiens des *caciques* et *principales* passe par la revendication d'un traitement spécifique parmi les populations converties, au nom de leur statut social héréditaire mais aussi de leurs qualités en tant que chrétiens. L'identification des nobles indigènes comme élites *indias* mais avant tout chrétiennes lors des démarches en justice ne se manifeste pas seulement à travers la mise en récit des actes des plaignants. Elle passe aussi par la mise en scène de leurs réseaux de sociabilités à travers le choix des témoins ainsi que par une série de gestes ou de comportements au cours des procédures qui relèvent de véritables choix de mise en scène. Parmi ces pratiques d'identification, il faut par exemple prendre en compte les gestes adoptés par les élites indigènes devant les tribunaux. Le choix de se faire assister par un *protector de indios* pouvait avoir un intérêt stratégique en permettant d'agir selon les codes de l'*indio miserable*. Dans le même but, certaines élites indigènes se déplacent en véritables délégations devant les tribunaux. Par exemple en 1648, pour demander la destitution du *cacique gobernador* du *pueblo* de Pampa Colca, don Josef Quillama, prétendant au titre, se rend devant le tribunal de l'audience de Lima accompagné par différents *principales* et tributaires du village<sup>50</sup>. Don Josef Quillama fait même déposer la plainte par un des *principales* qui l'accompagne, son frère, don Alejandro. Ce dernier est par ailleurs accompagné de plusieurs tributaires du village. Ces choix visent à représenter publiquement la « misère » du village et à apporter des preuves vivantes de l'opposition de ses habitants au *cacique* en poste. La présence d'habitants du *pueblo* donne du poids à sa démarche en attestant la réputation dont il jouissait à l'échelle locale. Elle illustre aussi son propre attachement et son identification à la

---

<sup>50</sup> *Juicio de capítulos contra el gobernador de Pampacolca* (1648), AGN, fondo campesinado, 9.121.

« communauté » (el común), argument central de ses différentes déclarations. Il existe également certains gestes qui visent à souligner l'éducation et la dévotion chrétienne ou la *latinidad* d'un individu. C'est par exemple le cas des *caciques* ou *principales* faisant le choix de s'exprimer seuls et en castillan devant les tribunaux. On peut aussi citer une pratique relativement commune et encore relativement peu étudiée. La présence de signes de croix dans les signatures des indigènes. On trouve ce genre de signatures dans certains testaments, mais aussi dans des procédures judiciaires<sup>51</sup>. Ces pratiques illustrent l'importance que les *caciques* ou *principales* accordaient à leur identification comme chrétiens dans leur représentation publique et leurs interactions administratives et judiciaires avec les autorités coloniales.

Les procédures en justice permettent aux élites indigènes de se familiariser avec la culture juridique, mais aussi religieuse et politique des différentes administrations et acteurs du pouvoir colonial. Elles participent donc tout comme les interactions quotidiennes avec les Espagnols ou les pratiques religieuses populaires, au processus d'identification des élites indigènes comme des chrétiens appartenant à une communauté politique spécifique, celle de la monarchie catholique hispanique. La validation de réputations en tant que chrétiens qui transcende le seul espace vécu, s'impose progressivement comme un outil de légitimation politique et sociale courant des *caciques* et *principales* andins. À travers les discours qu'ils produisaient devant les autorités coloniales, mais aussi les gestes et les performances qu'ils adoptaient en se présentant devant les magistrats et les clercs, les *caciques* et *principales* utilisaient aussi les procédures en justice pour négocier les termes de leur identification comme des élites indigènes et chrétiennes. Une fois validés et enregistrés en justice, ils pouvaient remobiliser ces documents pour attester leur *fama* mais aussi la validité de certaines pratiques locales. Les *caciques* et *principales* andines adoptèrent progressivement les codes de la culture nobiliaire introduite par les Espagnols. Ils imitèrent leurs pratiques d'investissement dans le sacré mais aussi de plus en plus leurs usages des procédures en justice pour établir les droits de leurs familles mais aussi la mémoire et la réputation de leur lignage.

L'appropriation de codes de la culture nobiliaire chrétienne par les nobles indigènes a souvent été analysée sous le seul angle de l'acculturation et d'un désintérêt des élites héréditaires indigènes pour les sociabilités et les relations de réciprocité propres à l'appartenance à un *ayllu* ou un groupe socio-politique indigène. Cependant, cette interprétation ne permet pas de comprendre la longévité de la légitimité de certaines familles de *caciques* dans les territoires dépendant des audiences de Lima et La Plata. En outre, l'analyse diachronique des stratégies

---

<sup>51</sup> Voir par exemples : Juicio seguido por *Francisco Sirpa sobre sucesión a su padre en el cacicazgo de Caquiaviri* (1704), ABNB,EC1704,43; ou *Juan Chambi y Francisco Amuchiri sobre el derecho al cacicazgo de Quilaquila* (1707), ABNB,EC1707,18.

d'identification comme élites chrétiennes des *caciques* et *principales* tend plutôt à illustrer l'entrelacement profond entre différentes sources de légitimité et de droit.

## II. De l'*ayllu* à la paroisse : *caciques* et *principales* face à l'évolution des critères de l'appartenance dans la société coloniale.

L'analyse sur le temps long de la transformation des investissements dans le sacré des *caciques* et *principales* permet de nuancer l'idée d'une inexorable disparition du système de réciprocité de services ou des obligations sociales hérités du fonctionnement des *ayllus* et des groupes socio-politiques indigènes. De fait, la manière dont de nombreux *caciques* et *principales* s'identifient et inscrivent leur présence au sein d'un groupe à travers leurs investissements dans le sacré permet d'envisager comment ils s'adaptèrent face à la transformation des identités collectives indigènes dans la société coloniale.

### 1. Entre *ayllus*, *pueblos* et paroisses : appartenances et identités collectives indigènes à l'époque coloniale

Dans son analyse de la recomposition des groupes et hiérarchies indigènes dans la province de Huaylas, l'historienne Maria Zuloaga Rada souligne que les *cacicazgos* ne se superposaient pas nécessairement aux *pueblos*<sup>52</sup>. Partant de ce constat, elle s'interroge sur la l'augmentation du nombre de *caciques* qui s'identifient à un « pueblo » dans la documentation coloniale. Plus que le signe d'une identification réelle à la juridiction ou à l'ensemble des territoires d'un *pueblo*, elle voit dans l'usage du terme une forme de conformation aux catégories administratives imposées par les Espagnols. Elle souligne ensuite qu'en réalité, les populations indigènes avaient plutôt tendance à organiser leur espace social et politique en tant que « communauté » (*comunidad*) autour des activités, des bâtiments et des institutions liées au culte catholique. Au cours du XVIIe siècle, elle observe une multiplication des églises situées hors des chefs-lieux (*cabaceras*), dans les différents hameaux (*anejos*) d'un même *pueblo*, conduisant à la multiplication des paroisses dans la province. Pour l'auteure, si les groupes indigènes et leurs *caciques* portaient autant d'attention à leurs églises c'est que les « *doctrinas* [étaient] de véritables démarcations juridiques [qui] offraient aux *caciques* un environnement institutionnel alternatif dans lesquels ils pouvaient rediriger leurs prétentions »<sup>53</sup>.

Les documents que nous avons étudiés confirment le rôle essentiel des paroisses et des institutions catholiques dans la redéfinition des espaces de vie mais aussi des appartenances et

---

<sup>52</sup> Tout au long de son travail, elle démontre que dans la région de Huaylas, l'appellation est autant utilisée par des *caciques* en charge des anciennes *guarangas* ayant souvent servi au découpage des *pueblos* coloniaux que par des *caciques* en charge de groupes plus petits. Marina Zuloaga Rada, *op. cit.*, 2012.

<sup>53</sup> «doctrinas [eran] verdaderas demarcaciones jurisdiccionales [que] ofrecieron a los caciques un ámbito institucional alternativo a través del cual encauzar sus pretensiones». Marina Zuloaga Rada, *op. cit.*, 2012, ebook, empl. 4996.

identités collectives des groupes indigènes. Cette situation dérive en partie du fait que les institutions et les rituels catholiques permettaient aux *caciques* et *principales* de repenser leurs pratiques de légitimation et de conserver une forme d'autorité sur la main d'œuvre, les ressources et sur les activités rituelles collectives des populations indigènes. Cependant, il nous semble que l'identification comme résident d'un *pueblo* ne traduit pas seulement la soumission à une catégorisation administrative. Elle reflète également la christianisation d'une partie des critères de l'appartenance et des identités collectives indigènes. En effet, si dans leurs démarches en justice les *caciques* et *principales* s'identifient d'abord à travers l'appartenance à un *pueblo*, c'est parce qu'il s'impose comme l'espace de la vie chrétienne et de l'ordre colonial<sup>54</sup>. En revanche, l'identification à une paroisse, n'apparaît que tardivement dans la documentation. La majorité des exemples de nobles andins qui définissent leur origine géographique par leur appartenance à une « doctrina », pour ceux résident dans des *pueblos*, ou à une « parroquia », pour ceux habitant les villes coloniales, date de la fin des années 1720<sup>55</sup>. Nonobstant, il est clair que les *caciques* et *principales* définissaient le « pueblo » essentiellement à travers des pratiques et des institutions chrétiennes.

Pour illustrer l'ordre dans les procédures, force est de constater que ce sont les pratiques et les institutions catholiques qui sont mobilisées en priorité. Le rôle de l'espace chrétien dans la manière dont les *caciques* et *principales* décrivent la cohérence d'un groupe indigène devant les autorités coloniales s'exprime à travers le motif rhétorique de la « fuite ». La fuite des tributaires hors des villages, ou la vie volontaire à l'écart des villages, sont présentées comme des anomalies, empêchant la *policia* et l'évangélisation des individus et constituant de ce fait un danger pour l'ordre colonial. Par ailleurs, certains *caciques* ou *principales* utilisent l'argument de la *policia cristiana* pour dénoncer toutes sortes de mobilités indigènes, même lorsque celles-ci sont légales et essentielles au fonctionnement du système colonial, comme les services personnels ou certaines formes de *mita*. En 1666, le *cacique* don Juan Condor Pussa du *pueblo* de San Juan Bautista de la Chimba, se rend devant l'audience royale de Lima afin de réclamer l'exemption de *mita* pour ses administrés. Il explique qu'à la suite d'une épidémie de peste, beaucoup d'habitants sont morts et que les autres, pour échapper à la pression de la *mita* ont fui le village. Comme il souhaite une exemption totale de *mita* et non un recalcule de ses quotas, il tente de démontrer que les différents travaux mettent en péril l'intégrité de la communauté du *pueblo*. Il décrit les effets dévastateurs de la *mita* dans les vallées chaudes de Bitor, beaucoup d'hommes mourant ou tombant malades. Quant à la *mita* réservée aux ateliers de production textiles de la ville d'Arequipa, il l'accuse de « se faire tous les jours de l'année et souvent les dimanche » de sorte que les indigènes « sans

---

<sup>54</sup> Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2017.

<sup>55</sup> On trouve cependant des exemples de *principales* habitant les villes qui se présentent comme membres d'une paroisse spécifique dès la XVIIe siècle, mais il s'agit toujours d'individus dont les occupations et le pouvoir politique et social se situe exclusivement en ville.

écouter la messe ni assister au catéchisme part[aient] dans la montagne pour transporter la laine afin de compléter les tâches inachevées de la semaine »<sup>56</sup>. L'utilisation du terme « montagnes » peut paraître étrange pour parler d'une forme de *mita* urbaine. Mais elle mobilise une opposition symbolique classique de la rhétorique pastorale du XVIIe siècle : celle entre le *pueblo*, symbole de l'ordre colonial et chrétien, et la montagne ou les « quebrada » peuplés de « demonios » et où les indigènes risquent de renouer avec des pratiques idolâtres.

À partir de la fin du XVIIe siècle, l'association entre *pueblo* et ordre chrétien prend une autre dimension dans les argumentaires des *caciques* et *principales*. Elle est de plus en plus utilisée pour identifier et rejeter les « mauvais chrétiens » ou les individus « rebelles » et par extension, pour justifier la suspicion envers tous les individus extérieurs à la communauté du village. Elle apparaît notamment dans plusieurs plaintes contre l'installation d'Espagnols ou de métisses dans les *pueblos de indios* au XVIIIe siècle. En 1776, les populations de Potobamba, représentées par leur *protector* Salvador Rodrigues, portent plainte contre leur *cacique* don Tibursio Guzman devant le *corregidor* de Porcos. Une partie des habitants l'accuse de manipuler les dîmes et certains tarifs prélevés lors des fêtes, notamment à Pâques et lors des célébrations en l'honneur du saint patron du village. Ils lui reprochent de ne pas tenir compte du calendrier réglementaire de concert avec le curé<sup>57</sup>. Des accusations relativement classiques. Cependant, le *protector* fait préciser que le *cacique* est d'autant moins légitime qu'il s'appuie sur le soutien d'individus et d'autorités extérieures à la communauté (el común) du *pueblo* de Potobamba. Il affirme qu'il aurait eu recours aux services d'un certain Placeteno, présenté comme originaire d'une autre paroisse. Comble de l'outrage, don Tibursio, en s'appuyant sur le soutien du curé, serait parvenu à influencer les votes des indigènes pour introduire Placeteno comme *alcalde* du village. En outre, le *cacique* est lui-même présenté comme étranger à la communauté de Potobamba puisqu'il serait « mestizo ». En dehors de ses origines, le *protector* insiste sur ses liens avec les Espagnols comme pour l'aliéner des indigènes de Potobamba : il explique qu'il est « fils sacrilège de frères », soutenu par le *corregidor* et le curé, et proche « d'espagnoles et de métisses »<sup>58</sup>. Toute l'argumentation est faite pour construire le *cacique* et ses acolytes comme des étrangers au groupe et donc comme des autorités illégitimes, plus soucieuses de défendre leurs propres intérêts ou ceux des Espagnols, plutôt que ceux de la « communauté » (*comunidad*). Le *protector* termine en soulignant la « fuite » des indigènes originaires de Potobamba face aux exactions commises par un *cacique* présenté comme illégitime. La plainte se conclut sur la

---

<sup>56</sup> “se hace todos los días del año y muchas veces los domingos” et “sin oír misa ni acudir a la doctrina cristiana se va al monte a traer lana para el entero de sus tareas que le faltan en la semana”. *Memorial de Juan Condor Pussa* (1666-1668), f.2r et v.

<sup>57</sup> *Caciques y principales de san Luca de Payacollo sobre que no les doctrinan los curas de Paspaya* (1667-1668), AES,AA, 47, C2, LEG3, N.4063, f. 2r et 2v

<sup>58</sup> “hijo sacrilegio de frailes” et “de españoles y mestizos”. *Caciques y principales de san Luca de Payacollo sobre que no les doctrinan los curas de Paspaya* (1667-1668), AES,AA, 47, C2, LEG3, N.4063.



défense de don Blas Layme *cacique* « légitime » de Potobamba puisque descendant de ses « *señores originarios* ».

L'importance que prend la description de la vie « civilisée » et de l'ordre à travers les obligations et les activités liées à l'appartenance à une paroisse, illustre le poids de l'évangélisation dans la redéfinition des espaces de la vie collective indigène et dans leur compréhension de l'ordre colonial. Cela ne signifie pas pour autant que des critères d'appartenance plus anciens comme la parenté, l'hérédité ou des relations de réciprocité de services disparaissent. La référence aux *ayllus* et *parcialidades* survit tout au long de la période coloniale dans certaines zones rurales convertit par notre corpus. De surcroît, plusieurs travaux ont démontré que les pratiques rituelles des populations indigènes ne reflétaient pas toujours un cloisonnement si manichéen de l'espace<sup>59</sup>.

## 2. L'investissement dans le sacré : support de nouvelles formes d'appartenance collectives?

Au cours du XVIIe siècle, il devient de plus en plus fréquent de signaler l'investissement dans les institutions de la paroisse ou la participation aux festivités pour justifier l'appartenance à un groupe. En 1610, les *ayllus* du *pueblo* de Tacobamba tentent de faire expulser des terres de Guache des populations Quillacas et Asanaque identifiées comme *forasteras* dans la procédure<sup>60</sup>. Les représentants des *ayllus* expliquent qu'ils occupaient déjà les terres à leur arrivée et donc, qu'elles leur revenaient au nom du droit coutumier. Pour se défendre, les *forasteros* Quillacas justifient la possession des terres en affirmant y avoir fait construire une chapelle pour leur propre catéchisme et pour y écouter la messe. Les Quillacas n'utilisent cet argument que tardivement dans la procédure. Il est donc certain qu'ils ne le considéraient pas comme la preuve la plus évidente ou la plus convaincante. Néanmoins, l'utilisation de la chapelle est un choix intéressant dans leur argumentation. Le motif permet de justifier l'occupation des terres tout en mobilisant l'argument de la *policia cristiana* et associant l'identité du groupe à un lieu chrétien.

La reconstitution des structures politiques et sociales indigènes autour des activités d'une paroisse, d'une église ou de ses confréries est un phénomène commun dans les territoires étudiés. Dans la ville de Cuzco, par exemple, les familles de la noblesse inca recréèrent en partie leurs *ayllus* autour des paroisses de la ville et de leurs confréries<sup>61</sup>. D'autres groupes suivirent ce modèle à Cuzco. Cela semble avoir été le cas des *ayllus* de *yanaconas* Chachapoyas installés dans la paroisse de Santa Ana et regroupés autour des activités d'une confrérie dédiée à leur Saint Patron,

---

<sup>59</sup>Frédéric Duchesne, *op. cit.*, 2008 ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997.

<sup>60</sup> *Los ayllus de Tacobaba contra los Quillacas y Asanaques sobre que sean echados de las tierras de Guache y Sorotala* (1610-1611), ABNB, Tierras e indios, E1611, N.8, publié dans Tristan Platt, Thérèse Bouysson-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006, p. 601-618.

<sup>61</sup> Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010 ; Carolyn Dean, *op. cit.*, 1999 ; David T. Garrett, *op. cit.*, 2005.

François Xavier<sup>62</sup>. Les liens entre la confrérie et l'identité des *ayllus* étaient si forts que leurs *caciques* occupaient régulièrement les fonctions de *mayordomos*, ce qu'atteste le procès réalisé par la *cacique* doña Juana Uglucama en 1770. Elle y accuse son prédécesseur d'avoir dilapidé les biens de la chapelle et de la confrérie. Il aurait notamment profité de sa position pour s'attribuer la propriété et les produits des terres destinées par les *ayllus* au financement des activités de la confrérie qu'il l'aurait par ailleurs « ruinée » (*arruinada*), ne prenant aucun soin de la chapelle et des objets qui s'y trouvaient. Dans sa plainte, la *cacique* ne se contente pas d'énumérer les dommages économiques résultant de la négligence et des manipulations de son prédécesseur. Elle démontre également que ses actions sont préjudiciables aux *ayllus* puisqu'elles les privent d'un lieu de réunion essentiel à la vie collective. Doña Juana explique en effet que les membres des *ayllus* utilisaient la chapelle pour honorer leur saint Patron, mais aussi pour la messe et le catéchisme. Dans ses deux plaintes, la confrérie et sa chapelle apparaissent comme des espaces de sociabilité et de ritualisation essentiels pour les *ayllus* et financés par leurs possessions collectives.

Toutefois, la situation des *ayllus* Chachapoyas de Santa Ana de Cuzco est loin de constituer un phénomène commun dans les villes coloniales. Les confréries mixtes, associant paroissiens espagnols, indigènes ou métisses, étaient particulièrement nombreuses à Lima et à la Plata. En outre, certaines études ont démontré que les confréries urbaines se superposaient plus souvent à des guildes de métiers qu'à des *ayllus*<sup>63</sup>. La recomposition des sociabilités d'*ayllus* ou de *parcialidad* dans les confréries est plus courante dans les *pueblos*. Dans certaines régions, les principales familles caciquales investissent rapidement et durablement dans les confréries et parviennent à y constituer des patrimoines colossaux. Le cas le plus connu est celui des familles caciquales de la vallée de Jauja et notamment des familles à la tête de ses trois *repartimientos* qui parvinrent à conserver les fonctions de *mayordomos* dans les principales confréries jusqu'au XVIIIe siècle<sup>64</sup>. On trouve des cas similaires dans des *pueblos* situés en périphérie de certaines villes coloniales, comme dans le village de Quila Quila situé à une vingtaine de kilomètres de La Plata. Nous avons trouvé deux livres de confréries pour le village, celle de la confrérie de San Roque et celle de la Limpia Concepción. Chacune était contrôlée par différentes élites indigènes. Toutes les fonctions de *mayordomos* de la confrérie de San Roque furent occupées par les *gobernadores* du village jusqu'au début du XVIIIe siècle<sup>65</sup>. Dans celle de la Limpia Concepción, le *cacique principal*, sa *segunda persona* et les différents élus du *cabildo* se répartirent les postes

---

<sup>62</sup> *Autos seguidos por doña Juana Uglucama viuda y cacica de los ayllus chachapoyas y yanacunas de santa Ana* (1770), AAR, Corregimientos.Leg52,C.6.

<sup>63</sup> Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010. ; Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 2017.

<sup>64</sup> Olinda Celestino, *op. cit.*, 1981a ; Olinda Celestino, *op. cit.*, 1992b.

<sup>65</sup> *Libro de la cofradía de San Roque* (1688-1774), AES,AP,Quila Quila, 8.cofradias,C.30 (2).

entre 1622 et 1720<sup>66</sup>. Il semble donc que les différentes élites indigènes du *pueblo* se soient partagé la gestion des patrimoines des confréries à travers des accords plus ou moins tacites. La situation des confréries de Quila Quila est néanmoins distincte de celle des confréries de la vallée de Jauja qui s'inscrivaient dans des stratégies familiales. On trouve bien entendu les mêmes noms à la tête de ces confréries, dans la mesure où les *caciques* et autres élites héréditaires s'y succédèrent. Mais il semble que la répartition des postes ait été plus collégiale et associait élites héréditaires et municipales. De fait, le modèle d'administration des confréries de Quila Quila, contrairement à celles de Jauja, laisse une place aux élus des *cabildos* dans la gestion de biens communautaires qui y sont associés. On a ici un exemple de la manière dont les confréries, bien que permettant aux *caciques* et *principales* de maintenir une partie de leur autorité sur les ressources indigènes, supportaient aussi plus globalement la reformulation de pratiques de gestion des ressources collectives.

Les associations et institutions paroissiales offraient donc aux populations indigènes la possibilité de reformuler des pratiques de gestion collectives des ressources assignées aux *pueblos*. Ainsi, dans de nombreux villages, l'administration et les bénéficiaires des confréries et des fabriques étaient liées à la question de la délimitation de la « communauté ». C'est une préoccupation récurrente dans les démarches en justice des *caciques* et *principales* andins. En effet, c'était d'abord un enjeu économique, puisqu'il était question de savoir qui pouvait prétendre bénéficier des « *bienes de la comunidad* » et des ressources collectives que des *ayllus*, *parcialidades* ou *pueblos* investissaient dans les confréries ou les fabriques paroissiales. Mais il s'agissait aussi d'un enjeu politique et identitaire. L'entrelacement de ces différentes questions apparaît clairement dans les procédures relatives au tracé des paroisses, notamment dans un procès réalisé entre 1667 et 1668 sous la juridiction de l'archevêque de la Plata. Les deux *caciques principales* des *parcialidades* du *pueblo* de San Lucas de Payacollo, se plaignent de l'intervention des curés de la paroisse de Paspaya dans certains hameaux du village. Ils les accusent d'empiéter sur la cure des curés de San Lucas de Payacollo. La situation entraîne des dommages financiers pour les indigènes des hameaux, contraints de payer deux fois les synodes. Mais elle crée également des problèmes pour la validité des mariages. Les deux *caciques* accusent les curés de Paspaya de contracter des mariages illégaux et préjudiciables à leur *parcialidades*. Les curés de Paspaya auraient pris l'habitude de marier les femmes des *ayllus* habitant les hameaux du village de San Lucas de Payacollo, avec des hommes rattachés à la paroisse de Paspaya et présentés comme des « étrangers » par les deux plaignants. Cet argument occupe beaucoup de place dans la plainte. Du point de vue des deux *caciques*, en contractant ces mariages, les curés de Paspaya outrepassaient non seulement leur juridiction mais mettaient également en danger l'intégrité du

---

<sup>66</sup> *Libro de la cofradía de la limpia concepción del cordón* (1622-1780), AES,AP,Quila Quila, 8.cofradias,C.30 (1).

groupe de San Lucas. Le tracé des paroisses était donc un enjeu politique important pour les *caciques* et *principales* car il participait à la redéfinition des limites de la « communauté »<sup>67</sup>. L'intégration ou l'exclusion d'*ayllus* ou de populations permettaient de faire coïncider les structures paroissiales aux groupes socio-politiques qu'ils administraient afin de conserver plus facilement la main sur la gestion de ses ressources collectives.

La question de l'intégration de certains hameaux dans les paroisses est un problème récurrent dans les plaintes des groupes indigènes à partir des années 1630-1640. D'abord, elle peut donner lieu à des tensions ou des négociations entre groupes indigènes et autorités coloniales, pour faire coïncider paroisses, *pueblos* et *ayllus* ou *parcialidades*. En outre certaines procédures démontrent que la localisation de l'église paroissiale et du lieu de résidence d'un curé avaient une forte connotation symbolique pour les groupes indigènes andins. Lorsqu'une paroisse associait des *ayllus* répartis dans différents *cacicazgos*, il n'était pas rare que des chapelles voir des églises fleurissent dans les hameaux en complément de l'église paroissiale située dans la *cabacera*. En finançant la construction et le développement de ces églises ou chapelles secondaires, les *caciques* et *principales* participaient directement à renforcer l'attachement des populations indigènes aux édifices du culte chrétien et à rematérialiser dans un nouvel espace des formes d'identification collective. C'est très clair dans un procès que le *cacique* de Palcaro, don Francisco Condori, intente au défunt curé Antonio de Ocampo Robellido<sup>68</sup>. Il l'accuse d'avoir démantelé l'ancienne église paroissiale qui avait été frappée par la foudre et avait en partie brûlé. Plutôt que de la faire reconstruire, le curé aurait offert le bois et les objets liturgiques à la paroisse voisine. En réalité, ce dernier s'était simplement rangé derrière l'avis du diocèse. La destruction de l'église paroissiale de Palcaro, avait en effet donné lieu à une fusion avec la paroisse voisine. Toutefois, le *cacique* déplore cette décision en expliquant, que les indigènes de Palcaro avaient dû se contenter d'une petite chapelle, dans laquelle le curé ne venait plus qu'occasionnellement. La perte de l'église et du statut de centre de paroisse au profit d'une autre localité est présentée par le *cacique* comme un préjudice économique mais aussi moral pour les indigènes. Il estime en effet que cette décision constitue un affront par rapport au statut de sa communauté dans les hiérarchies régionales. Du point de vue du *cacique*, le défunt curé n'avait pas seulement volé la propriété des indigènes en revendant le bois et en redistribuant les différents objets de la paroisse à un de ses confrère. Son geste, revenant à déplacer le cœur de la paroisse vers ce que le *cacique* désigne comme un hameau (*anejo*), remettait surtout en question leur statut de « *cabacera* ». Il s'était donc attaqué à un des supports de leur identité collective et de leur réputation régionale.

---

<sup>67</sup> Marina Zuloaga Rada en a illustré plusieurs exemples dans la province de Huaylas, montrant même comment certains *caciques* négociaient avec les autorités pour faire correspondre le tracé des paroisses à celui de leur tributaires. Marina Zuloaga Rada, *op. cit.*, 2012.

<sup>68</sup> *Autos seguidos por Francisco Condori cacique de Palcaro contra Anotnio de Ocampo* (1690), AAC, Pleitos, XLIX, 1, 19.

Les *caciques* étaient généralement très attentifs à la délimitation des groupes de populations qui pouvaient accéder aux ressources de la fabrique paroissiale ou de certaines confréries. Certains utilisaient ces institutions non seulement pour repenser la redistribution et les usages des ressources collectives, mais aussi pour redéfinir la cohésion et la délimitation des groupes qu'ils administraient par l'inclusion ou l'exclusion des populations indigènes *forasteras*. En septembre 1629, dans la province de Huarochiri, un des *principales* de l'*ayllu* Llamayco réduit dans le *pueblo* de Santiago de Anchocaya, adresse une pétition à l'évêque de Lima. Assisté du *cacique* de l'*ayllu* et de différents *mayordomos*, le *principal* réclame que les *forasteros* installés dans le *pueblo* d'Anchocaya soient obligés de payer un droit spécifique à la confrérie de San Juan pour pouvoir faire sonner les deux cloches de l'église paroissiale lors de leur enterrement. La requête intervient juste après la promulgation d'une nouvelle loi par l'archevêque de Lima qui exemptait tous les « indios » de frais supplémentaire de cloches pour les enterrements, quel que soit leur statut social et fiscal. Les autorités de l'*ayllu* Llamayco, appuyées par leur curé, réclament donc à ce que la disposition ne soit pas appliquée dans leur *pueblo*. Les représentants de l'*ayllu* se justifient en affirmant que la seconde cloche de l'église appartenait à la confrérie de San Juan car elle avait été directement financée avec les ressources de l'*ayllu*. Il semble que la confrérie ait été financée par des ressources dépendant de l'*ayllu* et qu'à ce titre, seuls ses membres pouvaient bénéficier gratuitement de ses services et de ses ressources. L'organisation sociale, politique mais aussi identitaire de l'*ayllu* Llamayco s'entremêlent très largement entremêlées avec la gestion de la confrérie de San Juan. Ses membres et ses élus, différents *principales* de l'*ayllu* agissant en concertation avec le *cacique*, conçoivent la confrérie comme une prolongation des activités collectives du groupe de parenté. Aussi, toute personne extérieure voulant bénéficier des ressources de la confrérie, donc de l'*ayllu*, devait apporter une compensation financière puisqu'elle ne participait pas au système de services et aux activités collectives qui la finançaient.

Dans cet exemple, il semble que les populations *forasteras* installées dans le *pueblos* n'aient pas d'autre choix que de payer l'usage des ressources de la confrérie sans pouvoir y adhérer. Le curé avalisait la pratique, la confrérie de San Juan finançant une grande partie des infrastructures et des activités paroissiales. Les *forasteros* avaient tout intérêt à s'opposer aux démarches de l'*ayllu* Llamayco pour faire appliquer les dispositions du diocèse, quitte à risquer un procès. Voyant que les démarches de la confrérie peinaient à aboutir, les *forasteros* de Anchocaya saisissent leur chance en octobre 1630. Ils s'offrent les services du *protector* Simon de Sosa afin de réclamer l'application des décisions du diocèse, qu'ils obtiennent au mois de novembre. Dans le *pueblo* de Santiago de Anchocaya, *forasteros* et *originarios* ne partagent pas les mêmes confréries, bien qu'ils fréquentent la même paroisse. Nous avons également évoqué des exemples où des groupes de *forasteros* ou *yanaconas* se regroupaient dans des associations ou des chapelles spécifiques. Plusieurs études suggèrent que certaines populations *forasteras* pouvaient conserver

des liens avec leurs paroisses ou *pueblos* d'origine, notamment dans les Andes du Sud<sup>69</sup>. Toutefois, nous n'avons pas pu identifier de tels cas dans notre corpus. Cependant, la recomposition des *ayllus* et groupes ethniques autour de la gestion et de l'usage de même lieux et pratiques de culte, n'est donc pas un phénomène commun à tous les territoires couverts par notre corpus. Les choses sont très différentes dans les villes de Lima, Potosí ou La Paz où la mixité sociale et ethnique est beaucoup plus forte et les populations plus mobiles.

Ces différents exemples illustrent comment les nouvelles pratiques d'investissements dans le sacré chrétien pouvaient permettre à certains groupes de transférer leurs ressources collectives dans de nouvelles structures et à certains *caciques* et *principales* de reformuler leur autorité sur ces mêmes ressources. Il reste beaucoup à faire sur ces questions. Il faudrait par exemple confronter les situations régionales pour déterminer quels sont les facteurs communs qui expliquent la conservation ou au contraire la recréation de sociabilités et des conceptions du « collectif » et de la communauté. L'analyse de la place laissée aux populations *forasteras* et *yanacunas* dans les activités des paroisses indigènes pourrait apporter de précieuses informations sur le rôle des associations de laïcs et des institutions catholiques dans l'évolution de de la compréhension du « communautaire » et des identités collectives dans les sociétés andines.

Bien que le terme de paroisse ne s'invite que très tardivement dans la manière dont les élites indigènes andines définissaient leur origine et identifiaient leurs groupes d'appartenance, les institutions, les édifices et les sociabilités catholiques jouent un rôle capital dans l'ancrage des groupes indigènes sur une localité particulière et dans la reconfiguration des critères d'appartenance à une communauté. Si c'est bien les activités chrétiennes qui déterminent l'espace de référence pour les groupes indigènes de notre corpus, c'est aussi que ses institutions attirent rapidement les *caciques* et *principales*. La délimitation de la paroisse ou la construction d'une église au service d'un *ayllu* ou d'une *parcialidad* particuliers, sont de véritables enjeux politiques pour les élites indigènes.

### 3. Délimiter la communauté chrétienne

L'historiographie récente a montré que l'adaptation des rituels catholiques et la construction de normes religieuses à l'échelle locale résultaient la plupart du temps d'accords ou d'arrangements tacites entre élites indigènes (*caciques*, *cabildos* et *indios ladinos*) et curés<sup>70</sup>. De

---

<sup>69</sup>Thierry Saignes, *Los Andes orientales : historia de un olvido*, IFEA / CERES., Lima, 1985a ; Thierry Saignes, « « Les Lupacas dans les vallées orientales des Andes : trajets spatiaux et repères démographiques » », *Mélanges de la Casa Velázquez*, 17 (1981), p. 147-182. Le phénomène a également été observé dans d'autres régions. Sarah Albiez-Wieck, « Indian migrants negotiating belonging. "Petitiones de cambio de fuero:" in Cajamarca, Peru, 17th-18th century. », *Colonial Latin American Review*, 26, 4 (2017), p. 483-508 ; Jacques Poloni-Simard, *op. cit.*, 2000.

<sup>70</sup> María Marsilli, *op. cit.*, 2002 ; María Marsilli, *op. cit.*, 2005a ; Ariel Morrone, *op. cit.*, 2010 ; Frédéric Duchesne, *op. cit.*, 2008.

fait, la pratique du catholicisme résultait de négociations constantes et d'équilibres plus ou moins précaires. À travers l'investissement dans les édifices et les nouvelles activités de dévotion catholiques, les *caciques* et *principales* participaient donc directement à la transformation de la culture religieuse mais aussi politique des sociétés indigènes.

Dans une étude sur la vallée du Piémont, Angelo Torre avance que les confréries jouent un rôle essentiel dans la définition de l'espace communautaire. En reprenant le concept d'Arjun Appadurai, il explique que les confréries sont productrices de localités, c'est-à-dire d'entités fragiles relevant de la vie sociale et produites par des relations de voisinage se forgeant à travers différents rituels collectifs<sup>71</sup>. Nous avons souligné le rôle des confréries dans la recomposition des groupes d'appartenance indigènes, tantôt en se superposant aux *ayllus* ou *parcialidades*, tantôt en les remplaçant. Mais les pratiques d'investissement des *caciques* et *principales* suggèrent que d'autres institutions purent également jouer ce rôle, notamment les fabriques paroissiales et les églises. Aussi, il nous semble qu'il est important de voir au-delà des confréries et de considérer avec Natalia Muchnik que les pratiques de bienfaisance ou d'assistance en général participaient à la délimitation des frontières d'un groupe et à son inscription dans un espace en déterminant ceux qui pouvaient bénéficier ou non de ses ressources<sup>72</sup>. L'historienne explique que chez les marranes d'Europe « la bienfaisance [...] se présente véritablement [...] comme un agent de cohésion et un vecteur d'institutionnalisation »<sup>73</sup>. Dans une perspective similaire, par leurs investissements, les élites indigènes héréditaires endossaient un rôle de premier plan dans la reconfiguration de l'espace sacré et dans la transformation du rapport au temps et à l'espace des populations indigènes andines. En reformulant certaines pratiques de redistribution et de réciprocité liées à la gestion des biens collectifs vers des institutions chrétiennes, ils participaient à la promotion de nouveaux espaces sacrés et publics, mais aussi de nouvelles formes d'identification et d'appartenances collectives.

Les rivalités entre ordres mendiants et clergé séculier, ou entre différents curés, offraient des terrains privilégiés aux élites indigènes pour négocier localement les normes et pratiques catholiques. Cela semble par exemple avoir été le cas dans le *pueblo* de Payacollo, où les curés de San Lucas et de Paspaya s'affrontaient sur la question des limites de leurs paroisses<sup>74</sup>. Le procès ouvert à la demande des *caciques* de Payacollo et cité plus haut, offre un exemple de

---

<sup>71</sup> Arjun Appadurai, « Production of locality. », Richard Fardon, éd., *Counterworks: managing the diversity of knowledge.*, Londres-New York, 1995, p. 204-225 ; Angelo Torre, « "Faire communauté": Confréries et localités dans une vallée du piémont (XVIIe-XVIIIe). », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 62e année, 1 (2007), p. 101-135.

<sup>72</sup> Natalia Muchnik, « La charité matricielle. Marranes d'Espagne et de France aux XVIe-XVIIIe. », *Archives des sciences sociales des religions*, 162, (2013), p. 146.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>74</sup> *Caciques y principales de san Luca de Payacollo sobre que no les doctrinan los curas de Paspaya* (1667-1668), AES,AA, 47, C2, LEG3, N.4063.

négociation entre élites indigènes et curés autour de la question des mariages en dehors des *ayllus*. Les élites indigènes portent plaintes contre les abus des curés de Paspaya en recevant le soutien explicite des curés de San Lucas. Les curés de San Lucas appuient la plainte des *caciques* en assurant que les mariages contractés par ceux de Paspaya étaient légalement nuls. Pourtant, même si les intérêts des curés et *caciques* se rejoignent, il est clair que le problème pour les élites indigène n'est pas tant la légalité des mariages que l'intervention des curés dans les habitudes matrimoniales du groupe. Les *caciques* reprochent en effet aux curés de Paspaya de marier des femmes appartenant à leurs *ayllus* avec des populations décrites comme *forasteras*. Ils leur reprochent donc de décider à leur place des membres qui pouvaient intégrer ou non la communauté.

À travers leurs investissements dans le sacré les *caciques* et *principales* cherchaient souvent à reformuler des relations de pouvoir, d'autorité et des hiérarchies sociales à l'échelle des groupes indigènes qu'ils administraient. Par conséquent, condamner les pratiques chrétiennes locales comme hétérodoxes et vouloir les réformer, c'était souvent remettre en question une situation précédemment négociées par les élites indigènes. Les procès qui en découlent montrent que les *caciques* y voyaient la plupart du temps une remise en cause de leur légitimité. La question des enjeux de pouvoir et de légitimité derrière la définition de la « normalité » du catholicisme indigène a été très étudiée dans le cadre des visites et des procès d'extirpation d'idolâtrie<sup>75</sup>. Ces procédures s'inscrivaient souvent dans des conflits d'autorité entre élites indigènes et curés autour de la gestion des ressources et des activités des paroisses. Ils partagent donc un certain nombre de points communs avec des procès civils ou criminels. Si les visites d'extirpation fonctionnent par vagues et sont extrêmement localisés, les autres types de conflits opposant des élites indigènes et des curés de paroisse se multiplient dans les années 1670-1690, à une époque où de plus en plus de *caciques* peinent à faire reconnaître leurs droits et leurs privilèges.

Les procès civils autour de la gestion des paroisses comme les procès pour idolâtrie révèlent souvent l'existence de visions conflictuelles des juridictions, de l'autorité et de la légitimité des différents acteurs impliqués. Par exemple, on trouve de nombreux exemples de *caciques* et *principales* qui s'opposent frontalement aux curés au prétexte qu'ils ne respecteraient pas la loi et mettraient l'ordre chrétien en péril. La « loi » dans ces plaintes est en réalité entendue comme ce qui est « juste » et « légitime » du point de vue des plaignants. Ces plaintes sont donc particulièrement intéressantes puisqu'elles mettent en lumière que pour un certain nombre d'élites indigènes, ce qui définit l'ordre chrétien, ce n'est pas tant l'orthodoxie établie par les diocèses mais plutôt le respect des accords et des normes établis à l'échelle de leur paroisse. À ce sujet, la

---

<sup>75</sup> Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996 ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997 ; María Marsilli, *op. cit.*, 2002.



plainte du curé du *pueblo* de Toropalca en 1747 contre les élites indigènes du village pour rébellion et tentative d'assassinat est particulièrement intéressante et révélatrice<sup>76</sup>.

Le curé de Toropalca accuse don Domingo Marci, *cacique interino*, d'empêché les indigènes du village d'assister à la messe et au catéchisme ou de venir se confesser en période de carême avec le soutien des *alcaldes*. Il explique avoir tenté de faire venir les indigènes en offrant de leur payer leur journée de travail, sans succès. Il aurait ensuite demandé aux *alcaldes* de punir le *cacique* pour son absence et pour avoir une maîtresse, en espérant le décrédibiliser. Les *alcaldes* ayant refusé, le curé aurait alors entrepris de punir lui-même les indigènes ne se présentant pas à la messe. Selon lui, c'est ce qui aurait poussé le *cacique* à se révolter, entraînant une partie du village avec lui. Dans son récit des événements et d'après les témoignages des Espagnols et métisses qui le soutiennent, le *cacique* et les *alcaldes* refusent l'autorité du curé parce qu'ils font peu de cas de leurs obligations chrétiennes. Il est clair que ce qui inquiétait le curé ce n'étaient pas tellement les mœurs du *cacique*, mais plutôt son influence sur les indigènes. De son point de vue, le conflit armé aurait éclaté en raison du rejet de ce que le *cacique* considérait comme des « nouveautés », alors qu'il ne s'agissait que de faire respecter les obligations et lois imposées par le diocèse. Le curé fait par exemple préciser qu'il avait bien affiché l'*arancel* sur la porte de l'église, et avait pris le temps de l'expliquer aux habitants du village et qu'il allait ajuster certains tarifs pour les plus vulnérables. Il était donc convaincu que le *cacique* et les *alcaldes* lui reprochaient de vouloir faire respecter des lois qu'ils ne reconnaissaient pas.

Le dossier ne conserve malheureusement pas la confession des principaux accusés ni même le témoignage d'indigènes opposés au curé. Cependant, l'enquête du *corregidor* révèle que les origines du conflit sont en réalité plus complexes. Les témoignages du *cacique* et du *gobernador interinos* de la *parcialidad* Urinsaya offrent des précisions intéressantes sur les raisons de l'opposition des indigènes au curé, s'exprimant dans un premier temps par la « fuite » d'un certain nombre d'habitants hors du village. Ils expliquent que le curé, voyant que de nombreux indigènes manquaient à l'appel lors de la messe, avait entrepris de réviser les *padrones* du village. Pour les deux témoins, cette initiative engendre le premier conflit ouvert entre le curé et don Domingo Marci. En effet, pour s'assurer du retour des indigènes, le curé aurait fait confisquer différents biens et notamment une partie de la production de textile relevant des ressources communautaires, promettant de les restituer une fois que les indigènes seraient venus à la messe. L'enquête du *corregidor* confirme d'ailleurs qu'il avait restitué les biens. Cependant, pour une partie des indigènes, le curé avait empiété sur les fonctions du *cacique* en saisissant des biens collectifs et en révisant les *padrones*. Il avait outrepassé les fonctions qu'ils lui attribuaient « normalement ».

---

<sup>76</sup> *El cura de Toropalca contra los indios de su doctrina porque sublevaron contra él y quisieron matarlo* (1747), ABNB, EC 1747, 18.

On peut supposer que l'absence des indigènes du village relevait donc d'une stratégie volontaire du *cacique* et d'une partie du *cabildo* pour alléger les charges fiscales<sup>77</sup>.

C'est à la suite de ces deux épisodes que Domingo Marcí entre en conflit ouvert avec le curé, en empêchant volontairement les indigènes de se rendre à la messe. Il aurait d'ailleurs déclaré, lorsque le curé lui aurait reproché publiquement d'avoir une maîtresse, « qu'il n'était pas son curé et qu'il ne le reconnaissait pas comme tel »<sup>78</sup>. Cette phrase que les témoins prêtent à don Domingo Marcí, semble souligner que la rupture était déjà présente du point de vue du *cacique* avant même que le curé ne décide de le punir pour ses mœurs ou de faire fouetter les indigènes manquant à la messe. Il semble que le problème, pour le *cacique* et les *alcaldes*, n'ait pas tellement été les remontrances publiques du curé ni même ses tentatives pour faire respecter les obligations du carême. En réalité, les tensions naissent au moment où le curé tente de s'immiscer dans la gestion des ressources collectives du village; ce qui fut perçu comme un abus. Le *cacique* aurait par exemple déclaré « qu'ils ne voulaient pas de curé qui puisse leur imposer ou leur prendre comme bon lui semblait et que c'est eux qui payaient le *sinodo* à cet effet et non le roi »<sup>79</sup>. Les indigènes soutenant le *cacique* estimaient que le curé avait des obligations et des fonctions spécifiques au sein du groupe et qu'il leur était redevable en raison de l'acquittement des *sinodos*. Il s'agissait donc d'un conflit autour de conceptions différentes de l'autorité, de la légitimité et des juridictions de chacun dans la vie des *pueblos* et des paroisses. Les réponses apportées par le curé, humiliation publique du *cacique* et châtement des indigènes pour non-respect de leurs obligations chrétiennes, ne pouvaient qu'envenimer la situation puisqu'elles ne prenaient pas en compte la nature juridique et fiscale du conflit au départ. Les « nouveautés » auxquelles le curé attribuait l'origine du conflit, n'étaient pas celles qui posaient réellement problème.

L'exemple de la révolte de Toropalca illustre l'importance de l'espace chrétien et de l'organisation de la vie des paroisses dans les pratiques de gouvernement mais aussi de légitimation des *caciques* et *principales* andins. Les activités chrétiennes et les infrastructures des paroisses participent à la redéfinition des sociabilités indigènes et occupent une place de plus en plus importante dans la manière dont de nombreux groupes indigènes conçoivent l'appartenance à une communauté. Conséquemment, l'investissement dans les paroisses et le financement des activités chrétiennes deviennent des pratiques de légitimation fondamentales des *caciques* et *principales* andins. Mais à travers leurs investissements dans les cérémonies publiques et les

---

<sup>77</sup> Thierry Saignes avait souligné l'existence de stratégies similaires. Thierry Saignes, *Caciques Tributes and Migration in the Southern Andes. Indian Society and the 17th century social order*, London, Institute of Latin American Studies, 1985c.

<sup>78</sup> « que no era su cura y no lo conocía por tal », *El cura de Toropalca contra los indios de su doctrina porque sublevaron contra él y quisieron matarlo* (1747), ABNB, EC 1747, 18, f. 2v.

<sup>79</sup> « que no querían curas que les podría poner y quitar por su antojo y que ellos pagaban el sinodo para eso y no el rey ». *El cura de Toropalca contra los indios de su doctrina porque sublevaron contra él y quisieron matarlo* (1747), ABNB, EC 1747, 18, f.14v-15r.

structures dédiées aux activités catholiques, la noblesse indigène contribue à christianiser les rapports de solidarité et les hiérarchies sociales au sein des sociétés indigènes. Ces transformations redéfinissent les bases conceptuelles de la légitimité des *caciques* et *principales* ainsi que leur rôle dans les groupes indigènes et se reflètent dans l'évolution de leur rapport à l'investissement dans le sacré.

### III. Prodigalité et œuvres chrétiennes : la transformation des critères de la légitimité de la noblesse indigène

La position des laïcs en tant qu'acteurs de la vie chrétienne et leur rôle dans l'économie du sacré a connu un regain d'intérêt dans les années 1990-2000<sup>80</sup>. L'analyse des pratiques de fondation pieuses ou de dons aux institutions religieuses se sont très largement nourries de l'approche anthropologique qui revisite les travaux de Marcel Mauss et de Giorgio Agamben et interroge les rapports d'obligations et de domination générés par le don<sup>81</sup>. Cette approche a notamment permis de souligner l'importance des rapports entre dons et pouvoir dans les relations entre laïcs et clercs<sup>82</sup>. En léguant des biens matériels aux institutions religieuses, les laïcs ne réalisaient pas des dons « gratuits »<sup>83</sup>. Le don à vocation religieuse appelle nécessairement une contreprestation qui crée un lien d'obligation réciproque entre les deux parties, même si elle reste gracieuse et que ses bienfaits sont impossibles à quantifier<sup>84</sup>. Puisque le droit romain définit les choses sacrées comme impossible à évaluer<sup>85</sup>, le transfert de biens matériels en faveur d'une institution religieuse implique un rapport d'échange incommensurable. Ce type d'échange renforce donc l'inégalité du rapport établi par le don et place son auteur dans une position de supériorité. Aliocha Maldavsky affirme ainsi que c'est « donner dans un objectif religieux et sacré

---

<sup>80</sup> Kathryn Burns, *Colonial habits: convents and the spiritual economy of Cuzco, Peru.*, Duke University Press., Durham, 1999 ; Bartolomé Clavero, *op. cit.*, 1996 ; André Vauchez, *Les Laïcs au Moyen-âge. Pratiques et expériences religieuses.*, Cerf., Paris, 1987. Plus récemment Roberto Di Stefano et Aliocha (dir. ). Maldavsky, *Invertir en lo sagrado. Salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX).*, EdUNLPam., La Pampa, 2018 ; Aliocha Maldavsky, *Entre Salut et statut. Encomenderos et restitution. Du combat pour la foi à la construction d'un espace chrétien dans les Andes au XVIIe siècle.*, Mémoire d'habilitation à diriger des recherches, Université Lyon III, Jean Moulin, 2017, 314 p. ; Ariane Boltanski et Marie Lucie Copete (ed.), *L'Église des laïcs. Le sacré en partage (XVIe-XXe).*, Casa de Velázquez., Madrid, 2021.

<sup>81</sup> Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.*, Paris, 1923-1924 ; Giorgio Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo Sacer II*, 5., Bollati Boringhieri., Turin, 2012 ; Castor Bartolomé Ruiz, « Giorgio Agamben, liturgia (e) política: porque o poder necessita da Glória? », *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, 108, (2014).

<sup>82</sup> Voir entre autre Maurice Godelier, *L'énigme du don.*, Fayard., Paris, 1997.; Bartolomé Clavero, *op. cit.*, 1996.

<sup>83</sup> Pour souligner cette réalité, Bartolomé Clavero, utilise le concept d'*antidora*, défini comme un présent qui vise à rémunérer un bienfait. Voir le chapitre 4 dans Bartolomé Clavero, *op. cit.*, 1996.

<sup>84</sup> Voir le chapitre 5 Bartolomé Clavero, *op. cit.*, 1996.

<sup>85</sup> Yan Thomas, « La valeur des choses. Le droit romain hors la religion. », *Annales. Histoire, sciences sociales.*, 57 année, (2002), p. 1431-1462.

qui procure à l'action sa valeur supérieure et donc un statut plus élevé à l'investisseur »<sup>86</sup>. La fondation pieuse laisse un témoignage durable du statut et du prestige d'un individu<sup>87</sup>. Elle sert « la mise en scène du prestige nobiliaire » dans l'espace religieux<sup>88</sup>. Mais en plus d'inscrire visuellement et matériellement le prestige familial dans l'espace public, l'investissement matériel dans le sacré crée un lien d'obligation durable entre les descendants, les institutions religieuses et les populations qui bénéficient des dons.

Dans les sociétés chrétiennes d'ancien régime, le statut de seigneur supposait d'agir en tant que chrétien et de se présenter comme tel. La culture nobiliaire européenne s'appuie sur une longue tradition d'investissement dans le sacré qu'elle exporte dans les colonies américaines. De surcroît, dans le contexte américain, les obligations et relations d'inégalités qui lient un bienfaiteur à ses bénéficiaires dans le cadre de l'économie du sacré sont renforcés par la possibilité de réaffirmer des mécanismes de domination coloniale<sup>89</sup>. Par conséquent, les investissements dans le sacré des élites indigènes ont toujours revêtu un caractère particulier en raison de leur statut ambivalent en tant que sujets du roi, à la fois seigneurs chrétiens et « vaincus » néophytes. Ainsi, si les *caciques* et *principales* imitent rapidement les pratiques de patronage et de don à vocation religieuse des élites d'origine espagnole, ils se les approprient et leurs pratiques suscitent la méfiance des autorités coloniales tout au long de la période coloniale. L'investissement dans le sacré permettait au *caciques* et *principales* andins d'agir conformément à l'idéal du seigneur dans la culture chrétienne tout en négociant les hiérarchies coloniales ainsi que leur légitimité. De surcroît, la performance de la prodigalité était un des aspects fondamentaux de la légitimité des seigneurs préhispaniques<sup>90</sup>. On peut alors se demander dans quelle mesure les *caciques* et *principales* ont pu considérer leurs investissements dans les paroisses et les institutions chrétiennes en continuité de ces pratiques ?

---

<sup>86</sup> Aliocha Maldavsky, *Entre Salut et statut. Encomenderos et restitution. Du combat pour la foi à la construction d'un espace chrétien dans les Andes au XVIe siècle.*, Mémoire d'habilitation à diriger des recherches, Université Lyon III, Jean Moulin, 2016, p. 32.

<sup>87</sup> Adolfo Carrasco Martínez, *Sangre, Honor y privilegio : la nobleza española bajo los Austrias.*, Ariel, Barcelona, 2000.

<sup>88</sup> Aliocha Maldavsky, *Entre Salut et statut. Encomenderos et restitution. Du combat pour la foi à la construction d'un espace chrétien dans les Andes au XVIe siècle.*, Mémoire d'habilitation à diriger des recherches, Université Lyon III, Jean Moulin, 2016, p. 259.

<sup>89</sup> Kathryn Burns, *Colonial habits: convents and the spiritual economy of Cuzco, Peru.*, Duke University Press, Durham, 1999 ; Aliocha Maldavsky, *Entre Salut et statut. Encomenderos et restitution. Du combat pour la foi à la construction d'un espace chrétien dans les Andes au XVIe siècle.*, Mémoire d'habilitation à diriger des recherches, Université Lyon III, Jean Moulin, 2016, 314 p.

<sup>90</sup> Gerald Taylor, *op. cit.*, 1974b ; Susan E. Ramírez, *op. cit.*, 2005.

## 1. Festivités catholiques et coloniales : démonter son statut dans l'espace public

Plusieurs travaux ont souligné la rapidité de l'implication volontaire des seigneurs et nobles andins dans les rituels catholiques et festivités coloniales<sup>91</sup>. Ces activités s'appuyaient sur la mise en scène des hiérarchies sociales et de la différence entre convertis et vieux chrétiens à travers un vocabulaire visuel, des prières et des chants particuliers pour les « indios »<sup>92</sup>. Ils furent donc adaptés pour servir la création d'un catholicisme spécifique au contexte andin et l'altérisation des populations natives. Malgré leur codification, le travail de Lisa Voigt a démontré que les célébrations publiques catholiques ou en l'honneur du roi d'Espagne laissaient une part d'agentivité aux populations indigènes, notamment à leurs élites. Pour l'historienne, les fêtes, surtout dans les villes coloniales, peuvent être considérées comme de véritables armes politiques. Elles étaient l'occasion pour les populations de mettre en scène « un éventail d'identités indigènes »<sup>93</sup>, ces derniers ayant su « adapter les processions à leur guise malgré les réserves des officiers espagnols »<sup>94</sup>. Ses conclusions font écho à nos propres analyses sur les stratégies argumentatives servant l'identification comme chrétiens des *caciques* et *principales* en justice. Grâce à la mobilisation des discours de l'Église, ils exprimaient aussi des identités qui « excédaient certainement les attentes et désirs des autorités religieuses et civiles » dans leurs procédures en justice<sup>95</sup>.

Dans le cadre des fêtes coloniales, les processions en particulier étaient l'occasion d'exprimer publiquement et visuellement à travers des gestes et un langage rituel codifié, le statut de chacun dans la société. Les *caciques* et *principales* de notre corpus furent sensibles très tôt à la signification symbolique du placement lors des rituels importés par les Espagnols. Dès 1561, trois *caciques* de Jauja réclamaient dans une *información de méritos* qu'on leur attribue des places plus proches de l'hostie consacrée lors de la procession du Corpus Christi<sup>96</sup>. Il est difficile de déterminer si leur requête s'explique par leur compréhension du rôle de l'hostie et de sa symbolique dans le rituel. On peut en douter étant donné que les trois hommes étaient déjà adultes à l'arrivée des Espagnols et qu'ils ne reçurent pas d'enseignements particuliers en plus du catéchisme. Or, dans les années 1560, de nombreux religieux n'expliquaient pas les fondements théoriques de l'eucharistie et pensaient que les indigènes n'étaient pas tous dignes de communier<sup>97</sup>. Ils semblent que les trois *caciques* aient en revanche été sensibles à l'organisation

---

<sup>91</sup> Carolyn Dean, *op. cit.*, 1999 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2018b ; Lisa Voigt, *op. cit.*, 2016a ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003.

<sup>92</sup> Carolyn Dean, *op. cit.*, 1999 ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003.

<sup>93</sup> « a range of indigenous identities ». Lisa Voigt, *op. cit.*, 2016a, p. 119-120.

<sup>94</sup> « alter the procession to their own liking despite the Spanish officials' reservations ». *Ibid.*, p. 113.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>96</sup> *Información de don Francisco Cusichaca* (1561), AGI,LIMA,205, N.7.

<sup>97</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003, p. 54-59 ; Chapitre 2 de Alan Durston, *op. cit.*, 2007 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014.

sociale des processions. C'est particulièrement net dans leur requête, étant donné que celui désigné comme *cacique principal* du *repartimiento*, Francisco Cusichaca, réclame à être placé devant les deux autres, décrits comme ses subordonnés.

Certains nobles indigènes accordaient également de l'importance à la localisation des places assises dans les églises paroissiales pour écouter la messe. Dans les années 1730, Josef de los Reyes Machare réclame à l'audience de Lima un titre de *principal*. Il demande également, afin d'officialiser son statut au sein de la communauté du pueblo de San Lucas y Colán, d'obtenir un siège personnel dans l'église paroissiale, au même titre que les autres *principales* du village<sup>98</sup>. Tous justifiaient leur place dans les rituels par leur qualité de « *personas principales* », c'est-à-dire au nom de leur statut social dans les *ayllus* et les *parcialidades*. L'intérêt que les *caciques* et *principales* portaient à leur localisation dans les rituels publics peut être compris comme une influence de l'ethos nobiliaire des élites espagnoles. Mais il fait aussi écho à des pratiques processionnelles préhispaniques<sup>99</sup>. Si les *caciques* et *principales* sont très tôt sensibles à la symbolique sociale du placement dans les rituels catholiques, c'est que ces derniers partageaient des points communs avec leurs propres pratiques.

Les cérémonies catholiques et coloniales furent donc rapidement intégrées à la culture politique des élites indigènes. Cependant, la participation à ce genre de festivités, occasionnelles et souvent exceptionnelles, ne permet pas d'observer la manière dont les pratiques catholiques permettaient aux *caciques* et *principales* de repenser leur statut et leur pouvoir dans leurs interactions avec les groupes indigènes qu'ils gouvernaient.

## 2. Perpétuer la mémoire de la famille : l'évolution des fondations pieuses et sépultures des *caciques* et *principales* andins

La localisation de la sépulture, d'une fondation pieuse ou des institutions bénéficiaires de dons n'est jamais anodine. Elle reflète les aspirations sociales des donateurs et nous renseigne sur les publics et des espaces qu'ils valorisaient pour établir leur mémoire<sup>100</sup>. L'importance que les *caciques* et *principales* accordaient à la conservation de leur mémoire auprès des groupes indigènes s'exprime donc aussi à travers le choix de la localisation d'une sépulture ou d'une fondation pieuse. En raison des archives que nous avons pu consulter, nous avons essentiellement rassemblé des profils d'élites indigènes habitant dans ou à proximité des villes de Lima, Cuzco et la Plata. Malgré la quantité limitée d'exemples que nous avons réunis, on peut noter que les lieux

---

<sup>98</sup> *Informacion de Josef de los Reyes Machare* (sans date, années 1730), AGI,LIMA,441 (14).

<sup>99</sup> María Rostworowski de Diez Canseco, *op. cit.*, 2003.

<sup>100</sup> Aliocha Maldavsky, *Entre Salut et statut. Encomenderos et restitution. Du combat pour la foi à la construction d'un espace chrétien dans les Andes au XVIe siècle.*, Mémoire d'habilitation à diriger des recherches, Université Lyon III, Jean Moulin, 2016, 314 p.

choisis par les *caciques* ou *principales* pour être enterrés évoluent distinctement en fonction des régions et du statut des testateurs.

Dans les testaments réalisés devant les notaires de Lima entre 1580 et 1620, les *caciques* et *principales* font majoritairement le choix d'une sépulture dans les paroisses et les *cabaceras* de leurs *cacicazgos* d'origine<sup>101</sup>. À partir des années 1620-1630, des *principales* ou *caciques* venant de régions de plus en plus éloignées s'installent dans la ville. On trouve alors deux types de requêtes concernant l'enterrement. Les *principales* qui habitent le Cercado ou la paroisse de Santa Ana de Lima, qu'ils descendent d'une famille caciquale régnante ou non, sont de plus en plus nombreux à vouloir être enterrés dans les institutions religieuses de la ville. Par exemple, Gerónimo Cañizares, fil du *cacique* du *pueblo* de Huamachuco dans la province de Cajamarca situé à presque 800 km de Lima, demande à être enterré dans le couvent Augustin de Lima<sup>102</sup>. Il conserve pourtant des liens forts avec le *pueblo* de Guamachuco. Il nomme son beau-père, *gobernador* du *pueblo*, exécuteur testamentaire et il y possédait toujours des terres cultivées et des exploitations pastorales. Il prévoit également de transmettre un tiers de ses biens aux indigènes qui gardaient les troupeaux de son père et les siens. À l'inverse, les *caciques* en exercice qui habitent Lima, réclament encore la plupart du temps à être enterrés dans l'église paroissiale de la *cabacera* de leur *cacicazgo*, y compris lorsqu'elle est éloignée. Par exemple, dans un testament de 1636, le *cacique* et *gobernador* de Huarmey, situé dans la province de Huaraz, demande que son corps soit enterré dans l'église paroissiale, à plus de 500 km au nord de Lima, alors qu'il résidait dans le Cercado<sup>103</sup>.

La cohabitation de ces deux types de requêtes signale une diversification des comportements sociaux et culturels des *caciques* et *principales* habitant la capitale coloniale. A partir des années 1620-1630, la noblesse indigène peuplant Lima se scinde progressivement entre des *caciques* qui valorisaient la perpétuation de leur mémoire légitimité au sein des groupes indigènes qu'ils administraient et des *principales* de plus en plus détachés des *ayllus*, *parcialidades* ou même des *pueblos*. Cela n'implique pas la disparition totale des liens avec le *pueblo* ou l'*ayllu*, mais plutôt la valorisation de nouveaux espaces et de nouvelles sociabilités pour inscrire la mémoire de l'individu. Les *caciques* demandant le retour au *pueblo* pour leur enterrement disparaissent progressivement au début du XVIIIe siècle. A partir de cette date, les sépultures et les fondation choisis par les différents membres de la noblesse indigène s'intègrent déjà aux espaces religieux fréquentés par les testateurs de leur vivant. On ne trouve plus dans les testaments de signes

---

<sup>101</sup> C'est très net dans la documentation recueillie dans les archives de Lima. Par exemple, le fils du *cacique* de Lurigancho situé à une dizaine de kilomètres de Lima, don Sebastian Anchiguaman, demande à être enterré avec le reste de sa famille dans l'église paroissiale du *pueblo*. *Testamento de Sebastián Anchiguaman (XVIe)*, AGN, protocolo 19, f. 1512r-1514v.

<sup>102</sup> *Testamento de don Gerónimo de Cañizares (1620)*, AGN, protocolos XVII, 1850, 77r-79v.

<sup>103</sup> *Testamento de Juan Panas Paico (1636)*, AGN, fondo campesinado, 7.93.

témoignant de la volonté de laisser une marque ou un souvenir dans les *ayllus*, les *parcialidades* ou les *pueblos* d'appartenance.

La situation est différente dans les documents notariés trouvés dans les archives de Sucre. Quel que soit leur statut, presque tous les *caciques* et *principales* résidents à la Plata demandaient à être enterrés dans une des institutions religieuses de la ville dès le XVIe siècle. Par exemple, les membres de la famille Aymozo, *caciques* des Yamparaes des villages de Yotola et Quila Quila, se font enterrer dans l'église du couvent des mercédaires<sup>104</sup>. En choisissant des lieux de sépultures dans l'enceinte de la ville ces *caciques* et *principales* comptent sur la médiation des institutions religieuses urbaines pour perpétuer la mémoire de la famille lors de messes. Ils ont donc une attitude très différente de celle des *caciques* et *principales* de Lima et Cuzco. Cela ne les empêche pas de continuer à valoriser d'autres méthodes pour inscrire leur souvenir dans les *ayllus* et groupes indigènes qu'ils administraient. Ils préfèrent par exemple léguer directement des biens aux groupes qu'ils administraient, soit directement soit par l'intermédiaire des institutions paroissiales. Par exemple, si les membres de la famille Aymozo optent pour une sépulture urbaine, le reste de leurs investissements dans le sacré expriment la volonté d'assurer leur souvenir dans les *pueblos* de Yotola et Quila Quila. On sait par exemple grâce à *l'información de oficio* réalisée par don Francisco Aymozo que ce dernier avait participé à la fondation de différentes églises dans son *repartimiento*<sup>105</sup>. En outre, le codicille testamentaire qu'il fait réaliser en 1597 rappelle qu'il souhaite transférer différentes terres (personnelles et collectives) à la fabrique de la paroisse du *pueblo* de Yotola<sup>106</sup>. Les autres membres de la famille perpétuent cette tradition<sup>107</sup>. Ce genre de disposition apparaît aussi chez des *caciques* plus modestes. En 1583, don Domingo Ytquilla *cacique principal* de Santiago de Huari, et résidant à la Plata, demande à être enterré dans l'église du monastère dominicain de la ville, sauf s'il venait à décéder dans son *repartimiento*<sup>108</sup>. Dans ce cas il préférerait être enterré dans l'église paroissiale, à côté de l'autel principal, comme ses prédécesseurs, expliquant vouloir éviter un voyage de plus de 280 km. Don Domingo lègue une petite partie de ses biens aux principales institutions religieuses de la ville de La Plata en échange de la tenue de messes en son nom. Mais les dispositions les plus importantes sont celles prises en faveur des habitants de Santiago de Huari. Il prévoit par exemple de confier un troupeau d'ovins

---

<sup>104</sup> *Codicilio de Francisco Aymozo* (1597), ABNB,EP108,1597, f.18r-20r; *Testamento y codicilio de Juan Aymozo* (1608), ABNB,EP130,1608, f. 366r-380v; *Testamento de don Felipe Aymozo* (1626), ABNB,EP160,1626, f.413r; *Testamento de don Francisco Aymozo* (1633), ABNB,EP198,1635, f.275v-281r; *Testamento de doña María de la O.* (1653), ABNB,EP214,1653-1656,24r-25v.

<sup>105</sup> *Informacion de Francisco de Aymozo* (1587-1593), AGI,CHARCAS, 79, N.22.

<sup>106</sup> *Codicilio de Francisco Aymozo* (1597), ABNB,EP108,1597, f.18r-20r.

<sup>107</sup> *Testamento de don Felipe Aymozo* (1626), ABNB,EP160,1626, f.413r ; *Testamento de doña María de la O* (années 1630, date précise inconnue), ABNB,EP228,1644-1645,f. 116v-117r; *Testamento de doña María de la O.* (1653), ABNB,EP214,1653-1656,24r-25v; *Testamento y codicilio de Juan Aymozo* (1608), ABNB,EP130,1608, f. 366r-380v.

<sup>108</sup> *Testamento de don Domingo Ytquilla* (1583), ABNB,EP 29, f. 645v-647v.



d'une valeur de 100 *pesos* à son curé, afin qu'il l'utilise au bénéfice : « de los pobres de mi pueblo »<sup>109</sup>.

Nous avons trop peu de testaments dans notre corpus provenant des archives de Cuzco pour pouvoir analyser l'évolution du rapport des *caciques* et *principales* de la région à l'espace urbain, notamment parce que tous datent des années 1680 à 1770. Ils ont tous été réalisés par des descendants d'incas habitant les paroisses indigènes de la ville. Tous réclament à être enterrés dans leur paroisse de résidence ou dans la cathédrale de Cuzco. Les travaux de Gabriela Ramos laissent penser que ces pratiques étaient les plus communes parmi les nobles indigènes de la ville aux XVIe et XVIIe siècles<sup>110</sup>. Mais son travail signale également que les lignages incas, installés depuis très longtemps, adoptent plus rapidement l'identification à la paroisse fréquentée ou l'enterrement dans les institutions chrétiennes qu'ils patronnent de leur vivant que les *caciques* des alentours de Lima<sup>111</sup>. Elle précise bien cependant que cela ne veut pas dire que la mise en place des paroisses à Cuzco a été plus facile qu'à Lima. En réalité, elle signale que si les élites indigènes de la ville localisent plus rapidement leurs sépultures dans les paroisses qu'ils habitent, c'est que ces dernières reprennent en partie les anciens quartiers préhispaniques.

Il ne faut pas voir dans le déplacement des sépultures vers les centres urbains et les institutions religieuses le signe d'un éloignement des formes d'appartenances de type *ayllus* ou *parcialidades*. Ces choix de témoignent pas non plus nécessairement d'un désintérêt pour des formes mémorielles inscrites au sein des groupes indigènes d'origine ou administrés par les *caciques* et *principales*. En effet, il apparaît clairement que les *caciques* de la région de La Plata favorisaient d'autres formes d'inscription dans l'espace sacré et vécu des groupes qu'ils représentaient et administraient. A la localisation de la sépulture, ils préféraient les donations garantissant la perpétuation de leur souvenir comme des seigneurs généreux et permettant de conserver des relations symboliques de patronage. Il serait donc particulièrement intéressant de confronter davantage les testaments des archives de Lima, Cuzco et La Plata afin de documenter la diversité des pratiques mémorielles des *caciques* et *principales*. Ce premier travail réalisé sur un corpus relativement modeste montre en effet que la localisation de la sépulture est insuffisante pour documenter l'évolution des liens entre mémoire généalogique, groupes d'appartenance indigènes et légitimité des *caciques* et *principales* andins. Certains, exprimaient plutôt leur attachement aux groupes qu'ils administraient à travers des dons ou des investissements en faveur des ressources collectives, de paroisses ou de confréries. De fait, la localisation des fondations réalisées par des élites indigènes éclaire également le poids qu'ils accordaient à leur identification

---

<sup>109</sup> *Testamento de don Domingo Ytquilla* (1583), ABNB, EP 29, f. 646r-v

<sup>110</sup> Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010, pp. 129-132 et pp. 193-194.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 193-194.

comme des élites par les indigènes dépendants de leurs *cacicazgos* et les espaces qu'ils privilégiaient pour assurer leur réputation chrétienne après leur mort.

Nous n'avons malheureusement pas eu l'occasion de rassembler une large documentation sur les fondations par les *caciques* et *principales* de chapellenies ou de confréries et encore moins d'hôpitaux<sup>112</sup>. Il ne s'agit donc pas d'explorer en détails les différentes stratégies d'investissement, ce qui est impossible en l'état de notre corpus<sup>113</sup>. Mais les quelques actes notariés et testaments accumulés permettent de souligner quelques tendances. Le choix de la localisation de la fondation reste longtemps lié au groupe indigène d'origine et/ou administré. Ainsi, dans la plupart des cas que nous avons collectés jusqu'aux années 1660-1670, les *caciques* choisissent de localiser les chapellenies qu'ils souhaitent fonder à proximité de la *cabecera* de leur *cacicazgo*, y compris lorsqu'ils possédaient des résidences urbaines ou des terres dans d'autres territoires. Même si certains *caciques* prévoient par ailleurs de léguer des terres, du matériel ou des aumônes à des institutions installées dans les différentes paroisses qu'ils fréquentaient, ils choisissent la plupart du temps de fonder les chapellenies ou les confréries dans les paroisses des populations qu'ils administraient.

Les actes de fondation pieuses par des *caciques* ou *principales* se multiplient à partir des années 1660-1670. À partir de cette période, ils privilégient également des institutions plus variées. Les choix qu'ils opéraient faisaient alors souvent écho aux critères qu'ils valorisaient pour établir leur statut social de leur vivant. De fait, les logiques derrière les lieux choisis se diversifient. Certaines familles de la noblesse délaissent les espaces habités par les groupes qu'elles administraient au profit de lieux qu'elles fréquentaient régulièrement de leur vivant. De ce point de vue, l'exemple le plus intéressant est celui de don Bartolomé Hallicalla, *cacique* du *pueblo* d'Asillo. En 1677, il se rend devant un notaire de la Plata, où il résidait temporairement, pour réaliser la fondation d'une chapellenie dans la ville de Cuzco<sup>114</sup>. Il la dote avec des terres dont il partage la possession avec sa femme, situées près du *pueblo* d'Anta, dans la province de Cuzco. Il précise que les messes qui y seront célébrées devront être dites au bénéfice de sa femme, de son fils et de lui-même. Le choix de fonder une chapellenie dans la ville de Cuzco est particulièrement intéressant quand on le remet en perspective avec l'évolution de la manière dont don Bartolomé Hallicalla s'identifiait en tant qu'élite dans le cadre des procédures en justice qu'il réalise au cours de sa vie. Dans son *información de oficio y partes* de 1647, il ne se présente jamais lui-même comme *cacique*. Il préfère s'identifier comme maître de camp et descendants

---

<sup>112</sup> Le travail de Gabriela Ramos a insisté sur la rareté des donations et encore plus des fondations en faveur d'hôpitaux au sein de la noblesse indigènes dans les Andes. Gabriela Ramos, « Indian Hospitals and Government in the colonial Andes. », *Medical History*, 57, 2 (2013), p. 186-205.

<sup>113</sup> Sur ces questions voir Kathryn Burns, *op. cit.*, 1999 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014 ; Karen Graubart, *op. cit.*, 2007 ; Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010 ; Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2013.

<sup>114</sup> *Fundación de capellanía que hace don Bartolomé Tupa Hallicalla* (1677), ABNB, EP264, f. 37v-39v.

des incas du Cuzco. Par ailleurs, les mérites qu'il expose n'ont presque aucun lien avec ses fonctions de gouvernement dans le *pueblo* d'Asillo<sup>115</sup>. En revanche, il revendique l'appartenance à un lignage inca par l'intermédiaire de sa femme. Pour illustrer sa noblesse, don Bartolomé Hallicalla met en avant la généalogie de sa femme, ses liens avec les différents lignages de Cuzco et son élection en tant qu'*alferez real de los incas*. Il se fait également appeler don Bartolomé « Tupac » Hallicalla tout au long de la procédure. Si don Bartolomé Hallicalla et sa femme décident de fonder une chapellenie à Cuzco et non dans le *pueblo* d'Asillo, c'est en partie pour consolider leur réputation dans la ville et renforcer leur légitimité à prétendre à la reconnaissance d'un lignage inca, une situation qui était loin de faire l'unanimité au sein de la noblesse de la ville<sup>116</sup>. C'était d'autant plus important que don Bartolomé Hallicalla était en conflit avec les populations d'Asillo puisqu'il avait détourné de grosses sommes d'argent lorsqu'il gérait les biens de la principale confrérie du *pueblo*<sup>117</sup>. Face à une perte de légitimité auprès des populations de son *cacicazgo*, don Bartolomé Tupa Hallicalla se tourne vers d'autres espaces et d'autres institutions pour établir la mémoire de sa famille.

À la même période, d'autres familles caciquales multiplient les fondations religieuses dans des localités variées pour renforcer les hiérarchies seigneuriales préexistantes. Certaines utilisent la fondation ou le financement des infrastructures du culte catholique pour matérialiser leur présence et affirmer leur juridiction sur les populations de différents territoires. C'est le cas de don Josef Choqueguanca, *cacique principal* de la *parcialidad* Hanansaya du *pueblo* de d'Asangaro<sup>118</sup>. Lui et ses frères investissent activement dans les différentes confréries de la paroisse du *pueblo* d'Asangaro, mais en plus les différents *caciques* de la famille financèrent la construction d'églises et de chapelles dans les hameaux (*anejos*) rattachés à la province d'Asangaro. La famille Choqueguanca revendiquait en effet le statut de seigneurs principaux sur l'ensemble de la province, bien que dans les années 1720, leur *cacicazgo* se limite au *pueblo* d'Asangaro. En répartissant leurs investissements sur l'ensemble des territoires habités par les groupes rattachés au *pueblo* mais aussi à la province d'Asangaro, la famille Choqueguanca cherche à établir son statut social et à conserver au moins symboliquement les anciennes hiérarchies seigneuriales. À partir des années 1670, les choix des *principales* installés dans les espaces urbains sont également plus variés. Il faut néanmoins souligner une nette différence entre ceux revendiquant l'appartenance à un lignage de *caciques* et ceux se présentant simplement

---

<sup>115</sup> *Memorial Maestro de Campo Bartolomé Tupa Hallicalla* (1647-1672), AGI,LIMA,171. Cette situation peut s'expliquer en partie à cause des tensions judiciaires qui opposaient le *cacique* aux indigènes d'Asillo. *Causa de cuentas que sigue Diego de Figueroa con Bartolomé Tupa Hallicalla* (1674), AAC,Visitas, XXXII,3,46 ; *El Fiscal contra Bartolomé Tupa Hallicalla* (1675), ABNB,EC1675,22.

<sup>116</sup> David T. Garrett, *op. cit.*, 2005.

<sup>117</sup> *Causa de cuentas que sigue Diego de Figueroa con Bartolomé Tupa Hallicalla* (1674), AAC,Visitas, XXXII,3,46.

<sup>118</sup> *Información de don Josef Choqueguanca* (1718-1727), AGI,LIMA,443

comme « indio principal ». Les derniers ont tendance à investir dans leur paroisse de résidence ou dans diverses institutions religieuses des villes dans lesquelles ils habitaient. En revanche, jusque dans les années 1630-1650, plusieurs *principales* urbains se présentant comme fils de *caciques*, prévoient de réaliser des donations aux profits des institutions de leur communauté d'origine. En revanche, les femmes de la noblesse indigène vivant dans les villes ont des attitudes plus homogènes. Presque toutes celles de notre corpus localisent l'ensemble de leurs donations et fondations à vocation religieuse dans leurs paroisses de résidence. Elles sont rares à prendre des dispositions en faveur des institutions de leurs paroisses ou *pueblos* d'origine. Malheureusement, il est impossible d'aller plus loin avec le corpus que nous avons réuni. Nous espérons néanmoins que cette première étape ouvre quelques perspectives de recherches.

Les exemples que nous venons d'exposer illustrent aussi de réelles disparités dans les stratégies de localisation des investissements des élites indigènes. Ces disparités recourent la distinction entre nobles indigènes occupant des fonctions de gouvernement ou des offices électifs et ceux qui n'en avaient pas. Ce constat renforce l'idée que les élites indigènes occupant des fonctions politiques cherchaient à travers leurs investissements dans le sacré à renforcer leur prestige social auprès des groupes de leur *cacicazgo* mais aussi à recréer des relations d'obligations de services et de clientélisme. En outre, les quelques documents dont nous disposons suggèrent de réelles dissimilarités régionales dans la manière de concevoir l'espace sacré et les liens entre catholicisme et légitimité sociale et politique. Ces différences mériteraient d'être étudiées plus amplement. Cela permettrait d'éclairer la diversité des relations sociales et politiques entretenues dans le cadre des *cacicazgos*.

### 3. De la réciprocité de services à la bienfaisance et à la charité chrétienne

La position sociale et la légitimité politique des seigneurs préhispaniques reposaient sur un système de relations de réciprocité de services les obligeant vis à vis des populations qu'ils représentaient. Ces relations d'obligations réciproques entre les membres d'un même *ayllu* ou d'une même *parcialidad* s'appuyaient en grande partie sur le partage de croyances et d'une mémoire généalogique commune<sup>119</sup>. La mise en culture des ressources collectives, l'entretien des infrastructures, la répartition des ressources et même les déplacements saisonniers de la main d'œuvre donnaient lieu à de nombreux rituels corporatifs qui permettaient aux seigneurs de s'acquitter de leurs obligations et d'assurer la redistribution des richesses au sein du groupe<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> Sur le lien entre réciprocité de services, organisation et hiérarchisation des sociétés indigènes et cosmologie dans les Andes voir Thérèse Bouysse-Cassagne, *op. cit.*, 1987 ; Susan E. RAMIREZ, *To feed and be fed : the cosmological bases of authority and identity in the Andes*, Stanford, Stanford University Press, 2005 ; John Murra, *Reciprocity and redistribution in Andean Civilizations. The 1969 Lewis Henry Morgan Lectures.*, HAU, University of Chicago Press., Chicago, 2017.

<sup>120</sup> Thérèse Bouysse-Cassagne, *op. cit.*, 1987 ; Sabine MacCormack, *op. cit.*, 1991 ; Susan E. RAMIREZ, *op. cit.*, 2005.

Les seigneurs devaient veiller à redistribuer les ressources entre les différents membres vivants du groupe mais aussi à pourvoir les offrandes destinées aux *mallquis* et *huacas*. La question de la gestion des ressources collectives était donc intrinsèquement liée à celle de la cohésion, de la mémoire et de la reproduction des groupes andins. Investir et jouer un rôle actif dans les institutions et les différentes activités de religiosités populaires c'est à la fois construire sa *fama* et participer directement aux rituels assurant la cohésion et l'identité collective d'un groupe. Par conséquent, l'évolution des formes des investissements dans le sacré des *caciques* et *principales* éclaire aussi sur la transformation des relations de pouvoir et d'autorité dans les groupes indigènes. Les informations que nous avons accumulées sur les bénéficiaires, les institutions et les formes de dons pratiqués par les *caciques* et *principales* de notre corpus apparaissent dans le tableau de synthèse fourni dans les annexes de ce travail (ANNEXE 3 p.605).

### 3.1. *Ayni, bienfaisance et charité chrétienne : des notions et pratiques commensurables ?*

Plusieurs études ont démontré que la notion de réciprocité de service reste longtemps après la conquête un aspect central du fonctionnement économique, social et politique des sociétés andines<sup>121</sup>. Nous allons donc examiner dans quelle mesure les institutions encadrant le don à vocation religieuse, mais aussi les concepts utilisés dans la société catholique ibérique pour caractériser les obligations morales et sociales liant un seigneur à une communauté de croyants, peuvent se superposer voir remplacer des formes de réciprocité de services propres au fonctionnement des *ayllus* et groupes socio-politiques préhispaniques.

Dans les sociétés quechua et aymaras, les relations d'obligation et d'entre-aide au sein de l'*ayllu* se concevaient à travers la notion d'*ayni* (*reciprocidad* ou *mutualidad* en espagnol). Le concept d'*ayni* renvoie à l'idée que tous les membres d'une même communauté sont liés<sup>122</sup>. Ce principe constituait la colonne vertébrale du fonctionnement d'un *ayllu*. Le terme *ayni* renvoie également à la mise en pratique de ce principe de réciprocité mutuelle. Par exemple, il désigne l'aide que les membres du groupe pouvaient apporter à un individu dans la réalisation d'une tâche. À la différence de la *minga* (ou *mink'a*) qui prévoit le versement d'un salaire aux participants d'un travail collectif, une pratique *ayni* implique plutôt un retour de service de la part de l'individu en ayant bénéficié. Dans certaines communautés quechua contemporaines, l'*ayni* peut être rétribué par l'organisation d'un banquet et de festivités par celui qui en a bénéficié mais il peut aussi donner lieu à la contraction d'une forme d'obligation envers le groupe<sup>123</sup>.

---

<sup>121</sup> John Murra, *op. cit.*, 2017 ; Thomas A. Abercrombie, *op. cit.*, 1998a ; María Marsilli, *op. cit.*, 2002 ; Richard Schaedel, « Andean world view: Hierarchy or Reciprocity, Regulation or Control ? », *Current Anthropology*, 2, 5 (1988), p. 769-775.

<sup>122</sup> Carlos Milla Villena, *Ayni: semiótica andina de los espacios sagrados. La ley de reciprocidad.*, Universidad Particular San Martín de Porres., Lima, 2003.

<sup>123</sup> Carlos Milla Villena, *op. cit.*, 2003.

Dans les sociétés préhispaniques, un principe similaire de réciprocité de services et d'obligations mutuelles liait les populations d'un même groupe, que ce soit à l'échelle de l'*ayllu* ou à celle de la *parcilidad*<sup>124</sup>. Cependant, ces relations semblent avoir été hiérarchisées. Bien qu'ils étaient eux aussi soumis au principe d'*ayni*, les seigneurs andins avaient le droit à des services particuliers. Leur autorité et leur position dans le groupe étaient liées à la transmission du *camaquen des ancêtres*, mais aussi à leur capacité à en faire profiter le groupe grâce à leur générosité. Ils avaient différents moyens de le faire. D'abord ils devaient assurer la reproduction des ressources et la santé économique du groupe. De fait, le seigneur pouvait être destitué quand les indigènes estimaient qu'il n'avait pas respecté cet engagement<sup>125</sup>. Les *curacas*, *mallkus* et autres dignitaires andins devaient également organiser des banquets et des festivités lors des travaux collectifs ou de certaines activités rituelles collectives. À cette occasion, ils devaient aussi s'assurer de remplir leurs obligations non seulement vis à vis des vivants, mais aussi des ancêtres et divinités du groupe en fournissant suffisamment d'offrandes. Enfin, ils devaient assurer la reproduction sociale et la protection du groupe en supervisant la répartition des terres et des ressources. La circulation et l'attribution des richesses collectives devaient permettre à chacun de survivre selon des besoins prédéterminés par la classe d'âge, le rang social, le sexe et les activités de chaque individu. Ces fonctions incombaient en partie aux seigneurs qui devaient faire preuve de prodigalité, mais aussi à des gestionnaires qu'ils nommaient pour surveiller les biens dits *sapci*<sup>126</sup>. Le fonctionnement des *ayllus* prévoyait donc la prise en charge de ses membres les plus vulnérables.

L'administration des biens communs, supervisée par les différents seigneurs, s'appuyait sur des institutions appelées *sapci* en quechua<sup>127</sup>. À l'époque coloniale, l'expression *sapci* est systématiquement traduite par les très vagues « bienes de comunidad » ou « bienes del común ». En réalité, il semble que *sapci* ait été utilisé pour désigner toutes les formes de richesses, de ressources ou de travaux dont les bénéfices devaient être répartis entre tous les membres appartenant à un même groupe. Ainsi, des terres, des routes, des maisons, des *tambos* ou du bétail et même des services ou corvées pouvaient être désignés comme *sapci*<sup>128</sup>. La traduction de *sapci* par « de comunidad » dans les sources coloniales tend à le rapprocher d'une institution

<sup>124</sup> José Luís Martínez Cereceda, *op. cit.*, 1995 ; Peter Gose, *op. cit.*, 2008 ; Susan E. Ramírez, *op. cit.*, 2005.

<sup>125</sup> María Rostworowski de Diez Canseco, *Curacas y sucesiones: Costa Norte.*, Instituto de estudios peruanos., Lima, 1961 ; Ariel Jorge Morrone, *op. cit.*, 2010a.

<sup>126</sup> Voir notamment Felipe Guaman Poma de Ayala (1615), *Nueva Corónica y buen gobierno*. Dans le chapitre 29, p. 806 [820], Guaman Poma présente un administrateur spécifique pour les *sapci* qu'il rapproche des mayordomos de confréries. Mais il présente aussi son père ; don Martín, comme *cacique* et administrateur de « todos los bienes de comunidades y sapci », p. 6 [6].

<sup>127</sup> Plusieurs travaux ont noté l'existence d'institutions ou tout du moins de pratiques similaire chez les populations de cultures aymara et puquina. Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006 ; Thomas A. Abercrombie, *op. cit.*, 1998b. Cependant la traduction du terme « spaci » suscite encore des débats. Jan Szemin'ski, *op. cit.*, 2018.

<sup>128</sup> Jan Szemin'ski, *op. cit.*, 2018.

administrative. En réalité, les *sapci* jouaient bien plus qu'une simple fonction économique puisqu'ils traduisaient aussi en pratique les relations de réciprocité de services à la base du fonctionnement économique, social et politique d'une communauté. Les biens du *sapci* devaient certes assurer la pérennité économique du groupe, mais ils servaient aussi à renforcer son organisation hiérarchique et à assurer sa cohésion sociale. Les travaux de José Luís Martínez Cereceda ou Susan Ramírez ont démontré que les populations andines réinvestissaient les biens produits par les terres ou les troupeaux collectifs dans les offrandes pour les *huacas* et les ancêtres du groupe. Les biens collectifs associés au *sapci* étaient tout autant mobilisés dans des transactions entre vivants que dans celles avec les ancêtres et divinités. Ils alimentaient les pratiques rituelles et mémorielles des *ayllus* et *parcialidades*. Ils servaient aussi à perpétuer des hiérarchies sociales, les seigneurs devant veiller à rétribuer chacun selon le travail fourni, ses besoins mais aussi son statut dans le groupe.

À l'époque coloniale, les différentes fonctions remplies par les *sapci* précoloniaux sont distribuées entre plusieurs institutions. D'une part, à partir des réformes engagées par Francisco de Toledo dans les années 1570, chaque *pueblo* devait être doté d'une *caja de comunidad* pour centraliser les biens et richesses possédés collectivement par les populations qui y étaient réduites. Les *caciques* étaient censés disposer d'une clef, mais bien souvent, c'étaient les *corregidores* qui supervisaient ces institutions et pouvaient les centraliser sur leur propre lieu de résidence, laissant les *cajas* des *pueblos* vides<sup>129</sup>. Même dans les régions où les *caciques* conservaient la main sur les *cajas de comunidades*, cette institution posait d'autres problèmes car un *pueblo* pouvait regrouper plusieurs *ayllus* et plusieurs seigneurs. D'autre part, le rôle des *sapci* dans le financement des rituels collectifs mais aussi dans l'assistance comme obligation sociale et morale aux plus vulnérables du groupe, partageaient des points communs avec les fonctions remplies par certaines institutions chrétiennes, notamment les confréries, les fabriques paroissiales ou les hôpitaux. De surcroît, elles recoupaient certaines injonctions morales chrétiennes et des pratiques plus individuelles comme celle de la charité et des œuvres de bienfaisance.

Les différentes pratiques liées au respect du principe d'*ayni* et à l'administration des *sapci* ont des similitudes avec la culture religieuse et nobiliaire chrétienne occidentale. La promotion de la pratique de la charité comme une vertu dans les sociétés chrétiennes européennes, surtout après le concile de Trente, impliquait que les nobles se devaient d'assister les plus démunis à travers des donations en faveur d'institutions religieuses<sup>130</sup>. Dans les Andes, plusieurs travaux ont souligné le rôle que jouèrent certaines confréries dans la reformulation des relations de réciprocité et des obligations sociales assurant la cohésion des *ayllus* et *parcialidades* à la période

---

<sup>129</sup> Marina Zuloaga Rada, *op. cit.*, 2012.

<sup>130</sup> Barbara B. Diefendorf, *From Penitence to Charity: Pious Women and the Catholic Reformation in Paris.*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

coloniale<sup>131</sup>. Certains auteurs ont même vu dans les confréries « une institution conçue pour fournir un groupe de parentèle à ceux qui n'en avaient pas naturellement »<sup>132</sup>. Les confréries pouvaient aussi servir d'outils à certaines élites indigènes pour repenser leurs pouvoirs, en se superposant notamment à des pratiques plus anciennes de gestion collectives de biens ou à des rituels collectifs<sup>133</sup>. Mais le lien que Felipe Guaman Poma de Ayala établit dans sa chronique entre *mayordomos* des confréries, des fabriques paroissiales ou des hôpitaux et administrateurs des « bienes comunes y sapsi », nous invite à envisager la manière dont l'ensemble de ces nouvelles institutions catholiques purent aussi se superposer au moins en partie aux *sapci* indigènes<sup>134</sup>.

### 3.2. Charité et œuvres pieuses : de nouveaux usages des ressources collectives ?

Les populations indigènes et leurs élites développèrent différentes pratiques pour contourner le poids des *cajas des comunidades* et garder la main sur la gestion des biens collectifs<sup>135</sup>. Certaines visites administratives coloniales révèlent la variété des usages liés à la gestion des *bienes de comunidad* ou anciens *sapci*. Les ressources collectives pouvaient toujours être utilisées par les *caciques* pour organiser les banquets lors de cérémonies et festivités religieuses désormais christianisées ou encore pour financer l'achat de vin servis lors des réunions de *cabildos*<sup>136</sup>. Les *bienes de comunidad* servaient également à assurer l'hospitalité aux étrangers de passage, qu'ils soient indigènes ou Espagnols. Ils servaient donc encore dans un cadre rituel, participaient à la cohésion du groupe ainsi qu'à soutenir sa réputation dans le cadre d'interactions avec des populations extérieures<sup>137</sup>. En outre, les biens collectifs étaient régulièrement mobilisés dans la construction et l'ornementation des édifices religieux.

Dans une *información de oficio y partes* de 1655, don Cristóbal Cuicapuza et don Juan de la Cruz Sulcanissa, *caciques* du *repartimiento* des Angaraes, expliquent avoir investi les biens des différents *ayllus* qu'ils administraient dans la construction des églises du *repartimiento* ainsi que dans celle de la ville minière de Huancavelica<sup>138</sup>. Le financement d'édifices religieux sur les fonds ou les ressources communautaires est un phénomène courant et était d'ailleurs prévu par la

---

<sup>131</sup> Isabel Zalla et Gabriela Caretta, *op. cit.*, 2010 ; Sergio Serulnikov, *op. cit.*, 2004.

<sup>132</sup> “an institution conceived to provide a kinship for those who lacked a natural one “. María Marsilli, *op. cit.*, 2002, p. 182.

<sup>133</sup> Isabel Zalla et Gabriela Caretta, *op. cit.*, 2010 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2018.

<sup>134</sup> Felipe Guaman Poma de Ayala (1615), *Nueva Corónica y buen gobierno*. Dans le chapitre 29, p. 805-806 [819-820].

<sup>135</sup> Sur la reformulation des *sapci* voir José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2015 ; Jan Szemin'ski, *op. cit.*, 2018 ; Jan Szemin'ski, « Guaman Poma's Descriptions of Inca Government Agencies. », *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His Nueva corónica.*, Chicago, Rolena Adorno et Ivan Boserup (ed.), 2015.

<sup>136</sup> Waldemar Espinoza Soriano, *Visita a la provincia de Chucuito por Garcí Diez de San Miguel en el año 1567.*, Casa de la cultura del Perú., Lima, 1964.

<sup>137</sup> Waldemar Espinoza Soriano, *op. cit.*, 1964.; Jan Szemin'ski, *op. cit.*, 2018.

<sup>138</sup> *Información de oficio de Juan de la Cruz Sulcanissa y Cristobál Cuicapuza (1665-1667)*, AGI,LIMA,258,N.1.



législation relative aux *cajas de comunidades* coloniales<sup>139</sup>. Cependant, l'accès aux ressources des *cajas* n'était pas toujours aisé pour les indigènes. En 1604, don Carlos Vissa, le *cacique* du village d'Acora dans la province de Chucuito, explique que le village était incapable de terminer la construction du toit et l'ornementation de l'église paroissiale avec les ressources disponibles. Il demande alors à pouvoir utiliser 19000 *pesos ensayados* pris sur les fonds de la *caja de comunidad*<sup>140</sup>. Dans ce cas précis, il semble que les ressources de la *caja* étaient directement gérées par le comte de la Gomara, *corregidor* de la province de Chucuito, et que le *cacique* ne pouvait y avoir accès sans obtenir son autorisation. La construction de l'église avait donc démarré avec des ressources et des fonds propres aux *ayllus* de sa *parcialidad* (*hanansaya*), sortant de la seule institution de la *caja de comunidad*. L'utilisation des fonds de la *caja* impliquant des démarches juridiques et l'obtention d'autorisations, elle n'est envisagée que dans un second temps. Bien que les démarches étaient prévues dans le droit colonial, l'attribution des fonds des *cajas de comunidad* aux indigènes n'était pas automatique. Dans sa pétition de 1604, don Carlos Vissa explique avoir bien obtenu la validation de sa requête par le *corregidor*, mais ne jamais avoir reçu l'argent. Avant de trancher en sa faveur, le président de l'audience de La Plata demande au comte de la Gomarra et au curé d'Acora de réaliser une nouvelle enquête sur l'ampleur des travaux. Finalement, don Carlos Vissa n'obtient que 3000 *pesos*, après plusieurs mois de démarches.

L'exemple des démarches des indigènes d'Acora confirme que les stratégies de financements ou de patrimonialisation mises en place par certains *ayllus* et certains *caciques* pour soutenir leurs investissements dans le sacré sortaient du simple cadre des *cajas de comunidad*. De manière générale, il faut se méfier lorsqu'un *cacique* déclare avoir lui-même financé la construction d'une église ou d'une confrérie. Souvent, son investissement ne se faisait pas sur des ressources personnelles mais impliquait l'assignation de biens voir de main d'œuvre indigène au service d'une œuvre pieuse parfois avec l'assentiment des membres des *ayllus* administrés. La dimension collective des pratiques d'investissement dans le sacré des *caciques* et *principales* fait écho à la mise en avant de services du groupe dans les stratégies rhétoriques pour être identifiés comme chrétiens au XVIe siècle et pendant la première moitié du XVIIe siècle. Ce type d'argumentation, bien que reposant souvent sur la volonté de représenter de manière idéalisée le rôle des plaignants dans le maintien de l'ordre au profit du bien être spirituel des « *indios* », reflète aussi parfois de véritables pratiques administratives liées à la gestion des ressources collectives dans les *ayllus* et *parcialidades*. Puisque les ressources collectives indigènes pouvaient être réinvesties dans la construction ou l'entretien des édifices religieux, on peut se demander dans quelle mesure elles

---

<sup>139</sup> Marina Zuloaga Rada, *op. cit.*, 2012.

<sup>140</sup> *Los indios de Acora pidiendo socorro para sus iglesias* (1604), ABNB, EC1604, 13.

pouvaient aussi servir à conserver une partie des pratiques d'assistance inscrites dans le système de réciprocité de services des *ayllus* et *parcialidades* ?

Dans les sociétés indigènes andines, l'assistance était due par l'ensemble du groupe aux personnes considérées comme *wakcha*. Le terme *wakcha* fut repris par le clergé andin pour traduire différents concepts liés à la pratique de la charité. De fait, le terme est aujourd'hui est un adjectif signifiant non seulement pauvre, mais aussi méritant (*menestero*), nécessiteux ou dépossédé (*desposeido*). Il est difficile de savoir quelles notions traduisaient le terme *wakcha* avant qu'il ne soit associé à une vision christianisée et occidentalisée de la pauvreté. On peut cependant trouver quelques indices dans les premiers dictionnaires de quechua coloniaux. Par exemple le terme « huaccha » dans le dictionnaire de Holguín est traduit comme « pobre » ou « huerfano »<sup>141</sup>. Le terme est aussi utilisé pour traduire la condition de celui qui est obligé de travailler pour vivre, notamment à travers la reprise de l'expression quechua *huaccha paccarik*, traduite comme « ceux qui naissent pauvres ». Plusieurs entrées dans le dictionnaire permettent de préciser les raisons de cette association. D'abord, lorsque l'on se penche sur la traduction du concept d'orphelin du castillan vers le quechua, on se rend compte que Holguín n'utilise le terme de « huaccha » que dans l'expression « orphelin sans pères, ou parents, supports ou soutiens »<sup>142</sup>. L'orphelin dit « huaccha » est privé de parents mais aussi de réseaux de parenté, il nécessite donc l'assistance d'un groupe de parenté étendu de type *ayllu*. Le terme de *waqcha* chez Holguín ne traduit donc pas seulement une condition de pauvreté liée à la situation sociale à la naissance ou à une situation économique, il traduit aussi l'idée d'une dépravation de liens sociaux. Le *waqcha* est celui qui ne peut compter que sur son appartenance à un *ayllu*. L'existence d'un système d'assistance pour les individus « waqcha » financé sur les ressources collectives et *sapci* est visible à travers l'entrée *huaccha pitiucuk* ou *rimapucuk* traduit comme « le procureur des pauvres comme l'était le *pachac curaca* qui rendait à chacun ce qui lui revenait »<sup>143</sup>. L'individu *waqcha* ne peut subvenir lui-même à ses besoins et doit bénéficier des ressources du *sapci* en raison de son isolement familial ou en rétribution des services qu'il a rendu au groupe : participation aux travaux collectifs, mise en culture des ressources agricoles collectives, services rendus au seigneur, etc. Il peut donc s'agir d'orphelins, mais aussi de veuves ou encore de personnes âgées ou infirmes. Il ne semble pas avoir existé chez les populations andines une notion

---

<sup>141</sup> Gonzalez de Holguín, *Vocabulario de la lengua General de todo el Peru llamado Qquichua o del Inca* (1608). Digitalizado por Runasimipi Qespisqa Software (<http://www.runasimipi.org>). 2007.

<sup>142</sup> “huerfano sin padres, o parientes, arrimo, o favor”. Gonzalez de Holguín, *Vocabulario de la lengua General de todo el Peru llamado Qquichua o del Inca* (1608). Digitalizado por Runasimipi Qespisqa Software (<http://www.runasimipi.org>). 2007, p. 339

<sup>143</sup> “el procurador de probres como era el pachac curaca que bolvia por todos los suyos”. Gonzalez de Holguín, *Vocabulario de la lengua General de todo el Peru llamado Qquichua o del Inca* (1608). Digitalizado por Runasimipi Qespisqa Software (<http://www.runasimipi.org>). 2007, p. 194

d'assistance échappant aux logiques de relations de parentèles et à l'appartenance à un *ayllu*, en dehors de formes d'hospitalité ponctuelles offertes aux étrangers de passage.

L'introduction du christianisme transforme donc les relations d'assistance et d'obligations asymétriques et mutuelles dans les groupes indigènes. Bien que la charité, en tant que vertu chrétienne, soit une injonction morale pour tous les chrétiens, elle repose sur des principes très différentes de l'*ayni* et des relations d'assistance dues aux *waqcha*. Dans les sociétés andines, les individus avaient un devoir d'assistance en tant que membres d'un groupe de parentèles ou socio-politique partageant des ressources, des croyances et des rituels mais aussi une mémoire généalogique. La pratique de l'assistance et les obligations de services réciproques était au cœur de la définition de l'identité collective d'un groupe et était un des critères essentiels de l'appartenance pour les individus. L'assistance à un membre de la communauté, en plus d'impliquer une réciprocité nécessaire de service impliquait surtout la mutualisation et le partage d'une partie des ressources du groupe. Il s'agissait donc d'une pratique collective avec des bénéfices à l'échelle du groupe, puisqu'elle participait à renforcer sa cohésion en créant des liens d'obligations mutuelles entre les différents individus. La charité, en revanche, en tant que vertu, est une pratique plus individuelle. Même si la pratique de la charité implique des bénéfices pour la communauté, puisqu'elle soulage ses pauvres et participe à renforcer sa cohésion sociale, les bénéfices pour les donataires sont incommensurables. Elle assure d'abord à celui qui la pratique des bénéfices sociaux importants en termes de représentation sociale et de crédit social. Elle place aussi les institutions ou les individus qui la reçoivent en situation de dépendance. Mais surtout, elle promet des bienfaits spirituels au donateur en lui permettant de préparer son âme pour le Salut et la vie éternelle. En outre, la pratique de l'aumône ou le lègue en faveur de confréries ou d'hôpitaux, implique la plupart du temps un retour de service par la prière en faveur du donateur. Dans les sociétés chrétiennes de l'époque moderne, l'idée de redistribution et de circulation des richesses pouvait aussi passer par le principe de bienfaisance, en particulier dans les cas des pratiques des élites. À la différence de la charité, la bienfaisance implique la réalisation d'une œuvre d'intérêt public, en faveur des différents membres d'un groupe particulier. La pratique de la bienfaisance, notamment à travers l'investissement matériel au profit d'institutions religieuses, crée aussi un rapport déséquilibré dans l'échange. Mais la bienfaisance, plus que la charité, place le donateur dans une réelle position de domination et lui permet de se placer au centre de relations de patronage dans une communauté de chrétiens.

La pratique de l'assistance dans les sociétés chrétiennes d'ancien régime avait donc une dimension plus individuelle; la charité obligeait chaque individu, indépendamment de son rôle dans le groupe, la bienfaisance elle, relevait davantage de la vertu et des relations de patronage. Toutes deux en revanche offraient des bénéfices sociaux et spirituels incommensurables aux donateurs et induisaient des échanges déséquilibrés qui plaçaient les bénéficiaires en position de

dépendance. Elles avaient donc une dimension individuelle et asymétrique, différentes des conceptions de l'assistance dans le système *ayllu/parcialidad*. Les principes chrétiens de charité et de bienfaisance individualisent les relations d'obligations et d'assistance dans une même communauté, au contraire de l'*ayni* ou de la redistribution des biens des *sapci*. En déplaçant les injonctions vers les individus et en proposant des bénéfices personnels, ils entraînent une diversification des acteurs de l'assistance et du patronage dans les groupes indigènes andins. Les donateurs se multiplient bien sûr, mais les gestionnaires et intermédiaires des dons évoluent également. En effet, dans le cadre du fonctionnement des *ayllus*, les seigneurs et leurs subordonnés devaient superviser les échanges, en tant que gestionnaires des ressources collectives. L'introduction de la religion chrétienne dans les Andes apporte avec elle de nouvelles institutions et de nouveaux acteurs dans ces échanges : les confréries et les hôpitaux et leurs différents élus, mais aussi les fabriques paroissiales et les curés; sans compter les officiers et élites espagnoles qui réalisent des donations en faveur des indigènes.

Les relations d'obligations et de service qui lient les pauvres aux membres d'une même communauté dans les sociétés chrétiennes et andines d'ancien régime sont donc différentes. En théorie du moins, la pratique de l'assistance chez les chrétiens ne se faisait pas de manière discriminée en faveur de certains pauvres avec lesquels le sujet aurait contracté des liens particuliers. Dans les sociétés andines en revanche, les pratiques d'assistance se faisaient dans le cadre de la réciprocité des services entre membres d'un même *ayllu* ou d'une même *parcialidad*, partageant des ressources communes. Cependant, ces différences théoriques s'amenuisent dans la pratique. En effet, de nombreuses études sur la catégorisation des populations pauvres dans l'Europe catholique ont mis en valeur l'importance du recensement et donc de la fixation géographique pour qu'un pauvre soit considéré comme digne de charité et non pas seulement comme un vagabond<sup>144</sup>. En outre, une partie des activités d'assistance passaient par les confréries en faveur de leurs membres ou des pauvres de la paroisse. La fixation géographique, l'inscription dans une paroisse spécifique, sa réputation et parfois même sa mise au travail étaient des composantes importantes de l'identification des pauvres méritants dans l'Europe chrétienne<sup>145</sup>. De fait, le fonctionnement de l'assistance et les différentes institutions structurant la pratique de la charité étaient en partie commensurables avec les coutumes andines, intelligibles et surtout appropriables par les populations indigènes. Pourtant on trouve dans les archives et la littérature coloniale de nombreuses lamentations de clercs sur l'absence de charité chez les populations indigènes andines ? S'il s'agit souvent de plaintes purement rhétoriques, il n'en reste pas moins

---

<sup>144</sup>Brian P. Pullan, *Poverty and Charity: Europe, Italy, Venecia, 1400-1700*, Variorum., Aldershot, 1994 ; Laurinda Abreu, *Igreja, caridade e assistência na península Ibérica (sécs. XVI-XVIII)*., Lisbonne, Edições Colibri-Universidade de Évora, 2005.

<sup>145</sup> Angelo Torre, *op. cit.*, 2007 ; Barbara B. Diefendorf, *op. cit.*, 2004b.

qu'il existait des différences importantes entre les deux traditions d'assistance, pouvant expliquer ce sentiment au sein d'une partie du clergé.

La principale différence entre les conceptions et pratiques de l'assistance dans les sociétés chrétiennes et andines tient à la définition du principe de réciprocité des services. En effet, si une personne considérée comme *waqcha* était en droit d'obtenir des ressources et de l'aide de la part de son *ayllu*, c'est parce qu'elle contribuait en retour, par exemple en fournissant du travail gratuit aux *caciques*, en surveillant les troupeaux ou en travaillant les terres collectives. En outre, dans le système andin, l'assistance est une pratique imminemment collective, gérée par les seigneurs et administrateurs du groupe et financée par les ressources communes. Cela implique que dans les sociétés andines, c'étaient les seigneurs de chaque *ayllu* qui jouaient le rôle de « patrons » et veillait à ce que les obligations sociales dues aux *waqcha* soient remplies. Cela peut expliquer la rapidité avec laquelle les *caciques* et *principales* andins adoptent les pratiques d'investissement dans le sacré chrétien par rapport à d'autres types de populations indigènes qui apparaissent davantage dans la documentation à partir du XVIIe siècle. Cela peut également expliquer l'intégration rapide du principe de protection dû par le roi et l'Église aux misérables par les élites politiques indigènes. Ces notions et surtout les pratiques qu'elles impliquaient résonnaient en partie avec les cultures andines et notamment avec la notion de réciprocité.

Malgré leurs différences, les deux traditions d'assistance partagent suffisamment de points communs pour que les pratiques propres aux institutions chrétiennes fussent rapidement intelligibles et accommodables par les populations indigènes. Cette constatation explique en partie pourquoi, comme le soulignait María Marsilli, « la spiritualité traditionnelle qui survit parmi les paroissiens indigènes de l'empire espagnol imitait en bien des points la religion populaire européenne »<sup>146</sup>. Cette affirmation se vérifie très largement lorsque l'on se penche sur les pratiques d'investissement dans le sacré des *caciques* et *principales*. Toutefois les usages, les formes et même les bénéficiaires des pratiques d'assistance et d'investissement dans le sacré des *caciques* et *principales* évoluent au cours de la période coloniale. Comment se fait le passage d'une assistance basée sur le principe de la réciprocité de services dans le cadre de groupes de parenté à celle d'une assistance basée sur le concept de charité chrétienne ? Quel rôle les élites héréditaires indigènes jouèrent dans ce processus ? Quels sont les signes de la transformation des pratiques d'assistance des *caciques* et *principales* et que reflètent-elles de l'évolution de leurs fonctions au sein des sociétés indigènes ?

---

<sup>146</sup> “the traditional spirituality that survive among the Indian parishioners of the Spanish Empire mirrored in many ways European folk religion”. María Marsilli, « God and Evil in the Gardens of the Andean South », Thèse, Atlanta, Faculty of the Graduate School of Emory University, 2002, p. 2. María Marsilli, « God and Evil in the Gardens of the Andean South », Thèse, Atlanta, Faculty of the Graduate School of Emory University, 2002, p. 2. Une constatation reprise par Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014.

### 3.3. L'investissement dans le sacré des caciques et principales entre charité et réciprocité de services

Certains *caciques* et *principales* prirent rapidement la mesure de l'intérêt de la pratique de la charité et des nouvelles institutions et formes de l'assistance introduites par les chrétiens pour affirmer leur légitimité au sein des groupes indigènes. Gabriela Ramos note que les *caciques* coloniaux « revendiquaient la responsabilité du soin aux pauvres comme un aspect inhérent de leur investiture » et qu'ils prenaient comme un affront l'insinuation de leur incapacité à subvenir aux besoins de leurs subordonnés<sup>147</sup>. C'est d'ailleurs l'une des accusations les plus fréquentes contre les *caciques* dans les procès civils demandant leur destitution ou dans les procès de succession. Pourtant, le vocabulaire spécifique de la « charité » ne s'impose que tardivement dans les portraits que les *caciques* et *principales* utilisaient dans leurs démarches en justice.

La relative absence de la sémantique chrétienne pour désigner des pratiques de bienfaisance ou d'assistance se note aussi dans les testaments<sup>148</sup>. Dans les quelques testaments du XVI<sup>e</sup> siècle que nous avons rassemblé, les dons réalisés au profit de populations présentées comme « pauvres » ne sont pas qualifiés d'œuvres « pieuses » ou « charitables ». Ils apparaissent dans la section listant les dettes et les crédits et sont plutôt désignés comme des « rétributions » (*retribuciones*) voir de « restitutions » (*restituciones*). L'emploi de ce lexique, fait penser à la pratique de la restitution par les *encomenderos*. Dans les territoires américains, les relations entre colons espagnols et « indios », considérés comme des misérables, prennent une dimension particulière à travers l'injonction à la restitution des biens mal acquis. La restitution était une obligation morale et juridique qui touchait essentiellement les *encomenderos* en tant qu'anciens conquistadors et que seigneurs d'indigènes. Pour racheter les préjudices causés par la conquête puis la colonisation aux populations indigènes, les *encomenderos* étaient invités à prendre des dispositions spécifiques par voie testamentaire pour régler leurs dettes vis à vis des populations dont ils avaient pu jouir des ressources<sup>149</sup>.

L'idée de restitution partage des points communs avec les relations d'obligation de services et de réciprocité qui unissaient les seigneurs andins à leurs administrés. La restitution n'est pas une vertu comme la charité, ni une pratique de don « gracieux » comme la bienfaisance, c'est une obligation morale et juridique. Certains *caciques* et *principales* s'approprient l'idée de régler des dettes vis à vis de leurs administrés par voie testamentaire. Leurs pratiques suivent d'ailleurs une

---

<sup>147</sup> “claimed responsibility for the care of the poor as an inherent aspect of their investiture”. Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2013, p. 199.

<sup>148</sup> Kerstin Nowack, « “Como cristiano que soy” : Testamentos de la elite indígena en el Perú del siglo XVI. », *Indiana*, 23, (2006b), p. 51-77.

<sup>149</sup> Sur la question de la théorisation de la restitution et son évolution au XVI<sup>e</sup> siècle, voir Aliocha Maldavsky, *Entre Salut et statut. Encomenderos et restitution. Du combat pour la foi à la construction d'un espace chrétien dans les Andes au XVI<sup>e</sup> siècle.*, Mémoire d'habilitation à diriger des recherches, Université Lyon III, Jean Moulin, 2016, 314 p.

évolution similaire à celle des *encomenderos*, mais selon une chronologie différente. Le travail d'Aliocha Maldavsky a souligné que dès la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, plutôt que de restituer directement les biens aux indigènes, les *encomenderos* préfèrent restituer aux indigènes par le biais d'institutions religieuses et de fondations pieuses. La médiation de ces institutions implique l'exclusion des acteurs indigènes de la pratique de restitution et renforce les rapports de domination entre vainqueurs espagnols chrétiens et « indios » vaincus néophytes. Ces pratiques sont l'occasion pour les *encomenderos* de renforcer leur prestige et de justifier leur statut dans la société coloniale, à une période où l'abolition des *encomiendas* est discutée. Qu'en est-il des pratiques de « restitutions » des *caciques* et *principales* ?

Dans les testaments les plus anciens de notre corpus, les dispositions des *caciques* ou *principales* relevant de l'assistance, sont essentiellement dirigées vers les *pueblos*, *ayllus* ou *repartimientos* qu'ils administrent. Elles prennent la forme de lègues en faveur du groupe. C'est par exemple très net dans le testament de don Gonzalo Taulichusco en 1562, *cacique principal* du *pueblo* de la Magdalena qui prévoit de donner plusieurs têtes de bétail aux indigènes du *pueblo* pour les aider à payer leurs tributs<sup>150</sup>. L'analyse du testament de don Gonzalo par Karen Graubart suggère qu'il aurait légué des possessions foncières à la communauté pour pouvoir les protéger d'une appropriation espagnole.<sup>151</sup> Il semble en effet que dans la vallée de Lima, les seigneurs indigènes aient été propriétaires des terres des *ayllus* et *parcialidades*. Ils les louaient ou distribuaient ensuite aux indigènes en fonction de leurs besoins. Don Gonzalo cherche avec son testament à transférer ses droits de propriété à la « communauté » afin qu'elle puisse continuer à utiliser ces ressources alors que l'expansion urbaine de Lima les menaçait.

Dès les années 1580, les *caciques* reportent eux aussi de plus en plus fréquemment leurs investissements vers des institutions religieuses. Cependant, plutôt que de passer par la médiation de monastères ou de couvents comme les *encomenderos*, pour administrer les biens ou les ressources qu'ils destinaient aux indigènes et aux pauvres ils se tournent vers les confréries ou les fabriques paroissiales. Par exemple, en 1586, don Juan Quive, *cacique principal* du *pueblo* de Carabayllo, prévoit dans son testament de léguer des terres dont il revendiquait la possession à la fabrique paroissiale du village, pour financer ses activités liturgiques<sup>152</sup>. De fait, même s'ils s'appuient sur la médiation d'institutions chrétiennes, les structures choisies par les *caciques* et *principales* offrent toujours la possibilité aux indigènes d'agir ou de profiter directement des ressources, soit à travers une gestion collégiale impliquant des charges électives accessibles aux

---

<sup>150</sup> *Testamento de don Gonzalo Taulichusco* (1562), AGN, Protocolo 82, f. 605r-611v. Publié dans Guillermo Lohmann Villena, « Testamento del curaca don Gonzalo Taulichusco (1562) », *Revista del archivo general de la nación. Segunda época.*, 7, (1984), p. 267-275.

<sup>151</sup> Karen Graubart, « Shifting landscape. Heterogeneous conceptions of land use and tenure in the Lima Valley. », *Colonial Latin American Review*, 26, 1 (2017), p. 62-84.

<sup>152</sup> *Testamento de Juan Quive, cacique principal de Carabayllo* (1586), AGN, protocolo 45, f. 441r-443v.

indigènes, soit qu'elles financent directement les activités de la paroisse. En utilisant les institutions paroissiales, certains *caciques* et *principales* continuent tout au long de la période coloniale à destiner une partie de leurs dispositions testamentaires à la préservation ou à la redistribution des ressources personnelles comme collectives aux membres des groupes qu'ils administraient.

Jusque dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, il existe une distinction assez nette dans les testaments des *caciques* (et dans une moindre mesure des *principales*) entre une pratique de la charité en faveur des pauvres chrétiens, et une forme de bienfaisance associée à la réciprocité ou la rétribution des services rendus par les indigènes administrés. Cette distinction apparaît lorsque l'on s'attarde sur les bénéficiaires des dispositions des *caciques*. Jusqu'à la seconde moitié du XVII<sup>e</sup>, les dons adressés à des populations qualifiées de « pauvres », sont presque toujours destinés à des groupes indigènes identifiés et proches du testateur<sup>153</sup>. Il peut s'agir d'individus spécifiques, ou des « pobres indios » rattachés à l'*ayllu*, la *parcialidad* ou au *repartimiento* du testateur. Les dispositions sont donc prises en faveur de « pauvres » liés aux *caciques* par leur appartenance à leurs groupes de parentés ou à leurs juridictions. Il s'agit donc souvent de donations prévues pour rétribuer des services ou soulager des individus avec lesquels les *caciques* et *principales* avaient entretenus des échanges au cours de leur vie, qu'il s'agisse de simples relations de seigneurs à tributaires ou de relations plus personnelles. Dans les quelques exemples où le testateur prévoit des dispositions en faveur de « pauvres » non identifiés, il s'agit souvent de « pobres naturales » et non des « pauvres » chrétiens dans leur ensemble. Dès le XVI<sup>e</sup> siècle, des *caciques* et *principales* lèguent des biens aux confréries parfois même à plusieurs, aux fabriques des églises ou prévoient de payer des messes en faveur des « pauvres » et plus rarement, de financer les hôpitaux. Mais même si les *caciques* et *principales* prennent des dispositions relevant de formes de charité chrétienne, les donations matérielles conséquentes ou les fondations étaient réalisées au bénéfice de groupes spécifiques, identifiés dans le testament comme étant liés par des dettes et des services aux *caciques*. Par exemple, don Domingo Ytquilla, *cacique* de Santiago de Airi, prévoit de laisser 30 pesos à l'hôpital de la Plata. Mais en parallèle, il prit des dispositions plus spécifiques, en léguant de l'argent pour financer l'achat de bétail au service des indigènes de Santiago de Ari et fit spécifier que les bénéfices devaient être répartis avec les « pobres del repartimiento »<sup>154</sup>.

Souvent, l'institution ou les personnes chargées de la gestion des biens de ce genre de lègue n'étaient pas précisées. On peut donc penser que leur exécution était soit laissée à la discrétion

---

<sup>153</sup> On note cependant une très nette différence entre les dispositions testamentaires des hommes, notamment des *caciques* ou fils de *caciques*, et celles des femmes, qui ont tendance à multiplier les aumônes et ne pas prévoir de dispositions pour des groupes de populations spécifiques désignées comme « pauvres ».

<sup>154</sup> *Testamento de don Domingo Ytquilla* (1665), ABNB, EP87,1665, f. 412r-415v.



des exécuteurs nommés par le testateur, soit que les biens étaient placés parmi les ressources collectives, indépendamment des *cajas comunidades*. Progressivement, les fabriques des églises et les confréries servent de médiateurs dans ces transactions. Les confréries s'imposent progressivement auprès des nobles indigènes comme l'un des principaux espaces de l'assistance pour les « pauvres »<sup>155</sup>. On peut donc penser qu'elles remplacent ou se superposent progressivement à certaines formes de *sapci*. Les similitudes entre les usages des *sapci* et la frontière floue entre biens collectifs des *ayllus* et ceux d'une confrérie ou d'une paroisse apparaissent dans de nombreux des procès intentés à des *caciques* ou des élites municipales à propos de l'administration des biens des paroisses ou des confréries. Ils y étaient régulièrement accusés de voler les pauvres et « el común de los indios »<sup>156</sup>.

Avant la seconde moitié du XVIIe siècle, il est donc rare de trouver des dispositions directement prévues en faveur de « pauvres » qui sortent du cadre des sociabilités des *caciques* et *principales*. Il faut attendre les années 1630-1640, pour trouver des exemples fréquents de dispositions testamentaires en faveur de catégories de pauvres qui ne sont plus précisément identifiées. Par exemple en faveur des « pauvres du purgatoire », des « indiens pauvres » sans spécifier la communauté d'appartenance, ou même des « pauvres chrétiens ». Ces dispositions sont souvent extrêmement normées, mais se font au bénéfice de monastères, de couvents ou de confréries variés, contrairement aux dons réservés aux pauvres de communautés identifiées. Ce sont les dons les plus géographiquement éclatés et les *caciques* et *principales* avec des résidences multiples en prévoient généralement pour des institutions installées dans les différentes paroisses qu'ils avaient été amenés à fréquenter. Ces dons prennent progressivement le dessus sur les autres formes d'assistance par voie testamentaire. Si bien qu'au XVIIIe siècle, il devient très rare qu'un *cacique* ou *principal* ne prévoit de donner qu'aux pauvres de son village ou de son *ayllu*. En outre, à partir des années 1630-1640, les dispositions en faveur de catégories de « pauvres » plus générales ou d'institutions chrétiennes assurant des fonctions d'assistance, prennent définitivement le relais sur celles prévoyant la redistribution de biens ou la rétribution des services de populations spécifiques. Les dons destinés aux « pauvres » sont alors systématiquement dirigés vers des confréries ou des hôpitaux. Le testament de doña Francisca Cacsá, *principal ladina* résidant à Lima en 1637, est l'un des premiers exemples de notre corpus<sup>157</sup>. Elle prévoit de léguer au bénéfice des « pobres naturales » 30 pesos à la confrérie de San Miguel et 10 *patacones* (monnaie de faible valeur) à leur répartir directement. Le testament ne précise pas qui étaient les pauvres qui devaient bénéficier de ces ressources. On ne sait pas si les dons concernaient des

---

<sup>155</sup> Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2013 ; Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014.

<sup>156</sup> *Autos seguidos por don Hilario Chuquillacsá para que se ordene al cacique y alcalde que no estorben la buena administración de las cofradías del pueblo de Piscobamba (1715-1717)*, AAL, Cofradía, LEG LXIII-A, 7.

<sup>157</sup> *Testamento de Francisca Cacsá*, 1637, AGN, protocolos XVII, 1858, 72r-75r.

membres de la confrérie ou des « pauvres » que la confrérie était amenée à secourir dans le cadre de ses activités. La seule précision apportée par doña Francisca Cacsá est que ses donations devaient servir à subvenir aux besoins de populations indigènes.

Pour aller plus loin, il nous faudrait rassembler davantage de testaments du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cependant, on peut souligner que la généralisation des dispositions en faveur de « pauvres » chrétiens non identifiés ou au profit de confréries et hôpitaux plutôt que d'un groupe de population spécifique, intervient au même moment que la généralisation du recours aux termes de « caridad », « amor » et « piedad » dans les stratégies argumentatives utilisées en justice. La concordance de ces deux phénomènes indique un réel changement dans la conception de l'assistance et du rôle de la charité dans la pratique de la religion catholique. Il est difficile de déterminer précisément, sauf dans certains cas bien documentés, si cette évolution révèle le passage d'une approche de l'assistance fondée sur la reformulation des relations de réciprocité de services propres au fonctionnement des sociétés andines à une approche christianisée et en termes de charité. Cette difficulté relève de la commensurabilité des deux systèmes d'assistance et surtout de la réelle fluidité des pratiques des *caciques* et *principales*. Cette fluidité apparaît clairement dans les testaments où deux conceptions de l'assistance cohabitent : l'une intégrée dans les relations entretenues avec les tributaires et pensée comme la rétribution des services du groupe et l'autre comme une forme d'obligation due à la communauté des chrétiens pour assurer le salut de l'âme. Par exemple, dans un testament de 1601, le *cacique principal* et *gobernador* de Guata, don Francisco Mateos Gualparoca, prévoit de financer 20 messes pour les « pauvres à qui j'ai été et je suis lié par une charge ou une obligation », mais aussi 20 autres « para pobres »<sup>158</sup>. Don Francisco distingue deux formes d'obligations envers deux groupes de pauvres différentes : les pauvres de Guata, avec lesquels il avait contracté de véritables dettes et de services dans le cadre de ses fonctions de *caciques*; les pauvres de la chrétienté, auxquels il était obligé en tant que sujet chrétien vertueux et charitable.

Les formes de l'assistance chrétienne et andines ne sont pas incompatibles ni mutuellement exclusives. Très progressivement au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, les dons en faveur des pauvres prennent des formes plus proches des pratiques de charité et bienfaisance chrétiennes. Le don en faveur des « pauvres » passant par la médiation d'une institution chrétienne ou d'une fondation pieuse devient le principal modèle visible dans les testaments des *caciques* et *principales*. Mais cela ne signe pas forcément l'abandon des formes d'assistances ou de formes de réciprocité de services ancrées dans le fonctionnement des *ayllus* et *parcialidades*. Si la continuité du modèle andin est de moins en moins visible dans les testaments, on en trouve encore les traces dans les pratiques d'investissement dans le sacré des *caciques* et *principales* jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle. Au

---

<sup>158</sup> «pobres a quien he sido y soy en algún cargo y obligación». *Testamento de don Francisco Mateos Gualparoca*, 1601, ABNB, EP110,1601, f. 527r-532r.

contact des institutions et des nouvelles pratiques chrétiennes, le système de réciprocité de services des sociétés indigènes se transforme et remplit de nouvelles fonctions. Par exemple, les pressions fiscales et les besoins en main d'œuvre propres au système économique colonial contribuent à créer de nouvelles catégories de populations « assistées » dans certains groupes indigènes.

Ainsi, le paiement du tribut est l'une des assignations courantes des donations réalisées par les *caciques* au profit des populations qu'ils administrent. L'argument est également utilisé dans les démarches en justice comme une preuve du « bon gouvernement ». Par exemple, les *caciques* d'Hilavi, dans une lettre adressée à l'audience de Lima, expliquent être obligés de payer eux-mêmes les tributs qui accablent les indigènes pour empêcher leur fuite loin des villages<sup>159</sup>. À partir des années 1670-1680, le paiement des tributs sert plutôt la représentation de la charité du requérant que l'idée de bon gouvernement. On trouve également de plus en plus de *caciques* et *principales* qui prennent en charge le prix des enterrements (sépultures, messes ou encore chandelles) des indigènes les plus démunis. Par exemple, le *cacique principal* et *gobernador* du *pueblo* de Surco explique lors d'une *informacion* réalisée dans l'hôpital de Santa Ana de Lima en 1733, qu'il s'était résigné par charité à payer l'enterrement des plus pauvres personnes originaires de son *pueblo* qui venaient à mourir à l'hôpital en raison des frais exorbitants que réclamaient les religieux<sup>160</sup>. Dans une plainte de 1781, les *caciques* de Tapacari présentent également comme une preuve de leur charité la prise en charge des frais d'enterrements des indigènes « misérables » et « pobres », face au non-respect des tarifs établis par les curés<sup>161</sup>. Le paiement des enterrements était une manifestation courante de la charité et de l'assistance dans les sociétés chrétiennes, notamment à travers le rôle des confréries. Mais les *caciques* et *principales* andins de la fin du XVIIe et du XVIIIe siècle, présentent ces actes comme une extension de leurs fonctions dans les groupes indigènes.

L'évolution des dispositions testamentaires des élites indigènes héréditaires au profit des pauvres reflète les étapes de leur familiarisation avec les enjeux spirituels de la pratique de la charité. La charité chrétienne est davantage mise en avant dans les testaments à partir de la seconde moitié du XVIIe siècle parce qu'elle correspond mieux aux objectifs inhérents au document : préparer le passage du testateur dans l'au-delà et assurer sa réputation de bon chrétien. Cela ne signifie pas forcément que les testateurs avaient abandonné toutes formes d'assistances liées au système de réciprocité de service qui les obligeaient vis à vis des communautés indigènes. Au contraire, même si de plus en plus d'élites indigènes financent des formes d'assistance aux

---

<sup>159</sup> *Carta de los caciques de Hilavi*, 1591, AGI,CHARCAS,17,R.2,N.16.

<sup>160</sup> *Informacion sobre el hospital de Santa Ana de Lima*, 1733, AGI,LIMA,521.

<sup>161</sup> *Los indios de Tapacari sobre los derechos que se los hacen contribuir los curas*, 1781-1783, AES, AA47, C14, LEG30, N.4628.

pauvres chrétiens en général, certaines continuent à prévoir des dispositions spécifiques pour les pauvres du groupe administrés. La définition du « pauvre » évoluant avec la société coloniale, les pratiques d'assistance relevant de la réciprocité de services ou de ce que les *caciques* et *principales* entendaient comme des exemples de « bon gouvernement », se transforment également.

Lorsque l'on met en rapport l'évolution des formes d'assistance avec celle de la localisation des investissements dans le sacré réalisés par voie testamentaire, on observe une transformation du rôle du testament dans la vie des élites indigènes. Les dispositions des testaments les plus anciens de notre corpus reflètent la volonté des *caciques* et *principales* de régler leurs affaires en tant que seigneurs des populations indigènes. Ils prévoient des dispositions spécifiques pour régler leurs « dettes » vis à vis des groupes qu'ils administraient et y inscrire leur mémoire, en léguant en faveur de leurs activités religieuses ou à travers le choix de leur sépulture. À partir des années 1640, de plus en plus d'élites indigènes cherchent à établir la postérité de leur réputation en tant que nobles chrétiens et charitable à travers leur testament indépendamment de leurs fonctions de seigneurs.

Le financement de matériel religieux au bénéfice des résidents de la paroisse à laquelle était associée un *cacique* peut être compris comme l'appropriation des comportements et des pratiques attendues d'un « bon chrétien » et notamment des nobles et des élites dans le cadre de la pratique de la charité. Mais il s'inscrit aussi en continuité du rôle des seigneurs et élites héréditaires indigènes dans l'organisation de la vie religieuse, sociale et économique des groupes andins. L'investissement dans les institutions chrétiennes de l'assistance, en plus de servir la représentation sociale et les intérêts économiques de certaines familles de la noblesse indigène, pouvaient aussi devenir de nouveaux outils de gouvernement pour les *caciques*. La reformulation des pratiques liées à la gestion des *sapci* à travers la fondation de confréries ou la gestion des fabriques de paroisses permettait par exemple de contourner l'emprise des *corregidores* sur les *cajas de comunidades*. Dans la très grande majorité des cas, l'investissement matériel et personnel des *caciques* et *principales* dans l'organisation et la perpétuation des ressources de la paroisse apparaît comme une translation logique et normale de leur rôle politique et social dans les sociétés indigènes. Une transition d'autant plus évidente qu'elle était encouragée par le clergé andin<sup>162</sup>. De fait, les *caciques* et *principales* intègrent la gestion matérielle des paroisses comme un espace de reformulation et de négociation de leur rôle dans les groupes indigènes. En outre, les pratiques de bienfaisance en faveur des confréries et des églises jouent un rôle de plus en plus essentiel de leur manière d'agir et d'être identifiés comme des élites. En investissant dans les

---

<sup>162</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003 ; Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014 ; Carolyn Dean, *op. cit.*, 1999.

fabriques de églises, puis dans les confréries, les *caciques* et *principales* perpétuèrent leur rôle dans la cohésion sociale des groupes andins par l'organisation de leur vie religieuse.

Les possibilités offertes par les confréries et les fabriques des églises pour conserver au sein du groupe la gestion de certaines ressources collectives peut expliquer en partie pourquoi ces deux institutions rencontrent plus de succès auprès des indigènes que les hôpitaux. Les *caciques* et seigneurs indigènes étaient très souvent amenés à participer à la gestion des élections et des biens des confréries. De nombreux *caciques* et *principales* de notre corpus ou leurs proches occupaient en effet des postes électifs dans les confréries locales. Mais même sans être élus, les *caciques* étaient appelés à superviser et assister aux assemblées annuelles des confréries, et donc aux élections mais aussi aux comptes<sup>163</sup>. Les confréries ou les fabriques impliquent non seulement une gestion collégiale laissant de la place aux *caciques* ou à leur famille pour agir de manière plus ou moins autonome en fonction des relations entretenues avec le curé de la paroisse et les autres élites indigènes. Mais en plus, ce sont des institutions qui s'inscrivent au cœur de l'espace communautaire. Gabriela Ramos explique que de nombreux indigènes et notamment des *caciques* se méfiaient des systèmes d'assistance fournis par les hôpitaux parce qu'ils impliquent que les bénéficiaires quittent leurs maisons<sup>164</sup>. Les confréries et les fabriques, en plus de permettre aux *caciques* et *principales* de reformuler une partie des relations sociales, politiques et économiques servant le fonctionnement des *ayllus* ou *parcialidades*, sont également des institutions qui permettaient des modèles de circulation des ressources et de services plus proches des coutumes des populations andines.

Parfois, les *caciques* ou *principales* prennent seuls la charge du financement d'objets ou d'œuvre de bienfaisance à destination de confréries ou de fabriques. Dans la plupart des cas que nous avons documentés, le *cacique* investit au profit des paroisses pour prouver ses « qualités », justifier ses fonctions et affirmer son statut social. Mais le *cacique* sert parfois également de représentant pour la réalisation d'un investissement à dimension collective. Par exemple, en 1600, un peintre et un sculpteur de Lima sont engagés par différentes élites du *pueblo* de Surco pour réaliser un retable pour l'église du village<sup>165</sup>. Le contrat, d'une valeur de 800 pesos, oblige le *cacique principal*, la *segunda persona*, différents *principales* et les *alcaldes* de Surco. Ils s'engagent à payer les deux artistes pour leur travail, une fois que le curé se soit assuré qu'il répond bien à un cahier des charges très détaillé. L'association de ces différents dépositaires de pouvoir local semble indiquer que le contrat était en réalité passé au nom de la communauté des indigènes du *pueblo* de Surco et potentiellement financé par des ressources collectives. Même si

---

<sup>163</sup> Olinda Celestino, *Las Cofradías en el Perú: región central*, Frankfurt, KLaus Dietor Vervuert, 1981b ; Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014 ; Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010.

<sup>164</sup> Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2013, p. 199-200. 0

<sup>165</sup> *Concierto para hacer un retable* (1599-1602), AGN, protocolo22, F.1472r-1475r.

le contrat ne fait aucune mention de *caja de comunidades*, il existait d'autres formes d'utilisation et de gestions des biens communautaires. Dans le cas du *pueblo* de Surco, la gestion des ressources et biens venant alimenter la fabrique paroissiale semble avoir été collégiale, associant élites seigneuriales héréditaires représentant les différents *ayllus* du village et élites élues des *cabildos* avec la collaboration du curé. Cette configuration n'est d'ailleurs pas très éloignée de celle que l'on retrouve dans de nombreuses confréries de *pueblos de indios* en contexte rural<sup>166</sup>.

La transformation des pratiques d'assistance et des investissements des *caciques* et *principales* en faveur des « pauvres » au sein des institutions catholiques s'appuie souvent sur la reformulation de structures sociales et administratives préexistantes. Les confréries, les fabriques d'églises et de manière générale la pratique de la « charité » leurs offraient de nombreuses opportunités pour repenser certaines pratiques de gouvernement et reformuler les bases de leur légitimité de « seigneurs » vis à vis des populations indigènes administrées. L'investissement matériel et personnel dans les confréries, les fabriques et dans une moindre mesure dans les hôpitaux, permet donc aux élites indigènes de reformuler certaines pratiques de gouvernement basées sur le principe de réciprocité de services et de maintenir leur légitimité sociale et politique aux yeux des groupes indigènes qu'elles administraient, tout en se soumettant aux normes de la vie chrétienne et aux attentes des autorités coloniales. Cela permet aux élites indigènes de participer activement à la construction d'un espace chrétien. De fait, en reportant une partie des obligations et échanges réciproques qui les liaient à leurs sujets dans les nouvelles structures des paroisses, les *caciques* et *principales* participent aussi à la transformation des critères d'identification et d'appartenance collective des sociétés indigènes.

À l'échelle des paroisses, l'investissement dans le sacré et l'appropriation du catholicisme sont mis au service des objectifs économiques, sociaux mais aussi politiques des *caciques* et *principales* andins. Ces nouvelles pratiques leur permettent de négocier les termes de leur identification et de leur reconnaissance comme des élites indigènes, et de participer à la construction d'un nouvel espace public christianisé. L'implication aux côtés des curés et des élites municipales offraient aux *caciques* et *principales* des opportunités pour reformuler d'anciennes pratiques de gouvernement et repenser les sociabilités qui les liaient à leurs *ayllus* et *parcialidades*. À travers ces processus de reformulation, voire de revitalisation, de nombreuses élites héréditaires d'*ayllus* et *parcialidades* parviennent à maintenir leur légitimité aux yeux des populations indigènes tout en se soumettant à leurs nouvelles obligations d'élites coloniales.

---

<sup>166</sup> Voir le cas des confréries de Quila Quila évoquées plus haut par exemple. *Libro de la cofradía de San Roque* (1688-1774), AES, AP, Quila Quila, 8.cofradías, C.30 1 et 2. Voir aussi les travaux suivant : Isabel Zalla et Gabriela Caretta, *op. cit.*, 2010 ; Thomas A. Abercrombie, *op. cit.*, 1998a ; Thomas A. Abercrombie, *op. cit.*, 1998b ; Sergio Serulnikov, *op. cit.*, 2004.

#### 4. *Caciques et principales*, des élites indigènes en voie de disparition ?

Tout au long de ce travail, nous avons vu que l'investissement dans le sacré prend une place importante dans les pratiques de légitimation mais aussi de gouvernement des *caciques* et *principales* andins. Par conséquent, il nous semble que deux phénomènes sont particulièrement révélateurs de la perte de légitimité des *caciques* et *principales* auprès des groupes socio-politiques indigènes à partir des années 1670-1680 : la multiplication des plaintes dénonçant leur omniprésence dans la gestion des ressources paroissiales et la diversification des individus qui assument la représentation des intérêts des nouvelles associations religieuses ou des fabriques en justice. Dans ce contextes, à partir de quand peut-on observer un recul de la légitimité politique de la noblesse indigène, c'est-à-dire de sa capacité à justifier et faire accepter son intervention dans l'administration des populations et des ressources des *pueblos de indios* ?

##### 4.1. Un phénomène à géographie variable

Le recul du rôle des élites indigènes dans le gouvernement des *pueblos* et des groupes indigènes est d'abord lié aux transformations sociales et économiques qui touchent la noblesse indigène à partir des années 1670-1680. La transformation sociale du groupe des *caciques* et *principales* est extrêmement variable dans les territoires couverts par notre corpus. On peut néanmoins relever quelques tendances régionales.

À partir de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, dans les vallées de la côte centrale péruvienne, deux formes de noblesses indigènes cohabitent : une, qui construit sa légitimité sociale en alliant fonctions dans les *cacicazgos*, fonctions complémentaires et activités économiques; une autre qui se désintéresse de son autorité seigneuriale et donc des formes de légitimités accordées par les activités et des groupes politiques indigènes. En revanche, dans d'autres territoires dépendants de l'audience de Lima à la même époque, l'administration des *cacicazgos* reste au cœur des préoccupations de la majorité des familles. C'est le cas dans les régions de Huarochíri, Canas, Canchi, Jauja ou encore Lambayeque<sup>167</sup>. Dans une certaine mesure, c'est également le cas dans la région de Cuzco<sup>168</sup>. La noblesse indigène de la région s'étendant de la ville de Cuzco au Nord du lac Titicaca valorise deux critères de légitimité : l'hérédité des charges et l'appartenance à un lignage préhispanique. De fait, les individus pouvant attester des origines préhispaniques de leurs familles éclipsent progressivement les seigneurs plus modestes comme les *caciques* d'*ayllus* ou les *segundas personas*.

---

<sup>167</sup> Scarlett O'Phelan Godoy, *Kurakas sin Sucesiones. Del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia, 1750-1835*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas., Cuzco, 1997 ; María Rostworowski de Diez Canseco, *Curacas y sucesiones: Costa Norte.*, Instituto de estudios peruanos., Lima, 1961.

<sup>168</sup> David T. Garrett, *Shadows of the Empire. The Indian Nobility of Cuzco 1750-1825*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

La situation dans les territoires de l'audience de la Plata est encore différente. Dans de nombreuses régions, les profils et comportements socio-culturels de la noblesse indigène évoluent peu entre la seconde moitié du XVIIe siècle et les années 1780. En effet l'organisation des *parcialidades*, *ayllus* et confédérations a moins souffert des conséquences de la colonisation<sup>169</sup>. Certains *ayllus* sont même parvenus à conserver une partie de leur peuplement dispersé en archipel malgré les campagnes de réductions<sup>170</sup>. Cependant, la noblesse indigène n'y est pas complètement figée. Certaines familles caciquales à la tête de *parcialidades* et surtout celles représentant les différentes confédérations ethniques (Pacajes, Quillacas, Yampara, Charka), parviennent à renforcer leur pouvoir au cours du XVIIe siècle<sup>171</sup>. En plus de conserver la mainmise sur l'organisation des activités agricoles des *ayllus*, elles développent de vastes domaines fonciers et des activités commerciales<sup>172</sup>, voire minières<sup>173</sup>. Cependant les hiérarchies sont altérées. Au début du XVIIe siècle de plus en plus de seigneurs de *parcialidades urin* (cad. subordonnées) s'imposent face aux seigneurs des *parcialidades hanan* (cad. dominantes) et s'autonomisent<sup>174</sup>. De fait, la permanence du rôle social et politique des différents *caciques* dans ces provinces ne signifie pas que l'organisation ou les critères de légitimité de la noblesse indigène n'évoluent pas. En outre, entre 1680 et 1780, les litiges entre groupes indigènes et leurs *caciques* se multiplient. Que critiquaient réellement les populations indigènes et qu'est-ce que leurs plaintes nous apprennent sur les critères de légitimité qu'ils privilégiaient ?

Dans son étude sur la région de Chayanta, Sergio Serulnikov suggère que les populations ne cherchent pas tant à condamner les pratiques mercantiles en elles-mêmes, mais plutôt les capacités individuelles des *caciques* à les concilier à leurs fonctions de seigneur. En effet, ces pratiques étaient très répandues et sont loin d'être nouvelles. Si les *caciques* de Chayanta

<sup>169</sup> Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006 ; Thérèse Bouysse-Cassagne, *La identidad aymara: aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*, La Paz, HISBOL-IFEA, 1987 ; Thomas A. Abercrombie, *op. cit.*, 1998b ; Sergio Serulnikov, *op. cit.*, 2004b ; Thierry Saignes, *op. cit.*, 1981 ; Thierry Saignes, *op. cit.*, 1985c.

<sup>170</sup> Les travaux de Thierry Saignes ont d'ailleurs démontré le rôle actif des mallkus et seigneurs régionaux dans ce processus, notamment parce que l'organisation en archipel servait des stratégies fiscales permettant d'échapper à une partie du tribut. Thierry Saignes, *op. cit.*, 1987 ; Thierry Saignes, *op. cit.*, 1981 ; Thierry Saignes, *op. cit.*, 1985b ; Voir aussi Nicolás Sánchez Albornoz, *op. cit.*

<sup>171</sup> Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006 ; Carolina Jurado, *op. cit.*, 2014b ; Sergio Serulnikov, *op. cit.*, 2004b.

<sup>172</sup> Voir le cas déjà évoqué des familles Aymozo, *caciques* de Yampara, et des Choqueticella, *caciques* de Quillacas, ou encore de la famille Guarachi de Paria. Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006 ; Ariel Jorge Morrone, « Legitimidad, genealogía y memoria en los Andes Meridionales : los Fernández Guarachi de Jesús de Machaca (Pacajes, siglos XVI-XVIII) », *Memoria Americana*, 18, 2 (2010b), p. 211-237 ; Sergio Serulnikov, *op. cit.*, 2004b.

<sup>173</sup> Voir l'exemple du *cacique principal* de Quillacas et Asanaques, Juan Colque : Los ayllus de Tacobaba contra los Quillacas y Asanaques sobre que sean echados de las tierras de Guache y Sorotala (1610-1611), ABNB, Tierras y indios, E1611, N.8 ; Ximena Medinaceli, *op. cit.*, 2015.

<sup>174</sup> Thierry Saignes, *op. cit.*, 1987 ; Ariel Jorge Morrone, *op. cit.*, 2010 ; Roberto Choque Canqui, « Caciques de la provincia de Pacajes y la religión cristiana. », *Incas e indios cristianos. Élités indigènes e identidades cristianas en los Andes coloniales.*, Cuzco, Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas, 2002, p. 331-345 ; Thérèse Bouysse-Cassagne, *op. cit.*, 1987.



apparaissent illégitimes aux yeux des groupes qu'ils administrent au cours de la seconde moitié du 17<sup>e</sup> siècle, c'est qu'il devenait difficile de concilier l'organisation efficace de la vie économique et sociale des *ayllus* avec leurs activités personnelles. Ils ne sont plus en mesure de représenter les intérêts des groupes qu'ils n'administrent ni de leur prouver leur utilité. Néanmoins, si les seigneurs de grandes familles régionales de Chayanta sont l'objet de litiges, le rôle des *caciques* d'*ayllus*, des *segunda personas* ou encore des *hilacatas*\* y est renforcé, étant donné qu'ils agissaient au plus près des populations. L'analyse de Sergio Serulnikov mérite d'être étendue aux autres territoires de notre corpus. Elle éclaire la transformation des critères de légitimité des élites indigènes aux yeux des leurs administrés et non plus seulement du point de vue des administrations coloniales. Les activités reprochées aux *caciques* dans les procès des années 1720 à 1780 sont globalement les mêmes et s'apparentent à des listes normalisées. Néanmoins, les critères avancés par les populations indigènes pour caractériser l'illégitimité ou la légitimité de leurs seigneurs varient en fonction des territoires.

L'idée que le *cacique* devient illégitime lorsqu'il ne respecte plus ses obligations envers le groupe se retrouve également dans les plaintes des habitants du *pueblo* de Salinas dans la province de Paria. Dans les années 1754-1755, les indigènes formulent plusieurs plaintes contre les *caciques* de la famille Guarache, un lignage régional puissant qui s'est progressivement imposé dans les hiérarchies régionales au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle grâce à ses nombreuses activités agraires<sup>175</sup>. Les plaintes de 1754 et 1755 sont *a priori* très classiques : abus de tribut, *reparto*, comportement tyrannique et abus des services personnels. Cependant, les habitants reprochent également au *cacique* de favoriser la division des *ayllus*, de contrevenir au bien être spirituel des villageois en les mobilisant pour différentes corvées sans tenir compte des jours de catéchisme ou de messes, et d'avoir abusé de son pouvoir en rédigeant une pétition contre le curé en falsifiant les signatures de *principales* et *caciques* qui lui étaient subordonnés. Le *cacique* est présenté comme illégitime parce qu'il participe à la destruction des ressources des *ayllus*, mais aussi à leur désorganisation sociale et culturelle. La plainte a également quelques spécificités liées au contexte régional. Les travaux de Thomas A. Abercrombie ont mis en valeur un double processus social et géographique qui sape l'institution du *cacicazgo* chez les groupes Quillacas et Asanaque, habitant au Sud-Ouest de la province de Paria<sup>176</sup>. Dans un premier temps, la fission des *ayllus* à la suite du redécoupage des *repartimientos*. La situation semble être similaire chez les indigènes de Salinas qui reprochent notamment à leur *cacique* de favoriser la réorganisation des populations selon de nouvelles juridictions qui ne tiennent plus compte de leur organisation en archipel. Le second

---

<sup>175</sup> *Caciques de Condocondo sobre varios capítulos contra su cura* (1732), ABNB,EC1732,48 ; *Autos seguidos por los indios de la provincia de paria contra el gobernador Pedro Guarachi* (1754), ABNB,EC1754,40; *Querella interpuesta por los indios originarios del pueblo de Salinas en la provincia de Paria contra el gobernador y cacique principal de dicha provincia* (1754-1755), ABNB,EC1755,17.

<sup>176</sup> Thomas A. Abercrombie, *op. cit.*, 1998b.

processus est une fusion entre les fonctions dérivant du *cacicazgo* et les offices et charges du système municipal et paroissial à partir des années 1750. Là encore, la situation s'applique au *pueblo* de Salinas. Ainsi, pour se défendre, don Pedro Guarachi fournit au tribunal un *memorial* conservant la liste des nombreux dons qu'il a réalisés pour l'organisation des fêtes et des confréries, consignait ses différents investissements dans la vie paroissiale. Néanmoins, les habitants de Salinas ne s'accommodent pas de cette ingérence du *cacique* dans la vie paroissiale, alors qu'il est déjà incapable d'assurer ses fonctions en tant que seigneur et de garantir la reproduction sociale et économique du groupe.

Même si les transformations qui touchent la noblesse indigène de ces provinces ne sont pas aussi radicales que celle des régions de Lima, du Nord du Pérou ou même de la vallée de Cuzco, les phénomènes socio-économiques des années 1670-1780 affectent sa légitimité. Cependant, les critères selon lesquels les populations indigènes critiquent la légitimité d'un *cacique* diffèrent aussi de ceux utilisés dans les procès provenant de la région de Lima, Cuzco ou du Nord du Pérou. L'étude comparée et diachronique des démarches des *caciques* et *principales* andins, révèle une réelle diversification de leurs critères pour définir la légitimité. De ce fait, les critères issus de différentes traditions et culture politiques, juridiques et religieuses se superposent et s'entremêlent selon des modalités différentes en fonctions des régions et des contextes. Toutefois, les différents exemples que nous venons d'analyser témoignent d'une même défiance à l'égard des *caciques* et d'un même essoufflement du modèle de gouvernement indirect au sein des *pueblos*.

#### 4.2. La diversification des formes de légitimité de la noblesse indigène et la multiplication des conflits au sein des *pueblos*

Le système de gouvernement indirect mis en place à la suite des réformes du vice-roi Toledo offrait aux *caciques* et *principales* des opportunités pour repenser et reformuler leur autorité et leur légitimité. Pour Peter Gose, le maintien du statut et des relations de domination exercées par les *caciques* sur les groupes indigènes étaient essentielles au fonctionnement du gouvernement indirect colonial<sup>177</sup>. Cependant, les réformes entreprises à partir de la fin du XVIIe siècle, impactent durablement la capacité de *caciques* et *principales* à maintenir leurs pouvoirs ainsi que leur légitimité. D'abord, la cédule de 1697, en accordant la primauté à l'hérédité pour déterminer la noblesse des « *indios* », contribue à désolidariser un peu plus les intérêts de *caciques* et *principales* de leurs fonctions politiques au sein de leurs groupes indigènes d'appartenance<sup>178</sup>. Ensuite, les réformes fiscales et économiques entreprises entre 1690 et 1750 dégradent les

---

<sup>177</sup> Il les qualifie même de « la colonne vertébrale du gouvernement indirect » (“backbone of indirect rule”) Peter Gose, op. cit., 2008.

<sup>178</sup> Scarlett O'Phelan Godoy, *Mestizos reales en el virreinato del Perú : indios nobles, caciques y capitanes de mita*, Lima, Fondo editorial del congreso del Perú, 2013 ; David T. Garrett, *Shadows of the Empire. The Indian Nobility of Cuzco 1750-1825*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

relations entre les tributaires et les *caciques*. En effet, la reprise de la *mita* minière, l'augmentation des taxes et la pratique de *reparto*, accentuent les pressions sur les populations indigènes. En outre, elles compromettent l'autorité des *caciques* face aux *corregidores*, de plus en plus puissants dans le système de gouvernement indirect. Ces deux phénomènes rendent la conciliation des intérêts des populations indigènes et des autorités coloniales de plus en plus difficiles et affectent directement le pouvoir de la noblesse indigène.

À l'échelle des territoires étudiés, les premiers signes de l'essoufflement de la légitimité des *caciques* et *principales* à intervenir dans les affaires des paroisses apparaissent progressivement à partir des années 1650 dans les territoires rattachés à l'audience de royale Lima et 1660-1670 dans ceux de l'audience de La Plata. Des critères comme la « charité » ou la « bienfaisance » et l'exemplarité morale sont de plus en plus privilégiés par les groupes indigènes pour juger de la légitimité de leurs *caciques*. Par conséquent, la reconnaissance du lignage et de ses qualités devient le critère privilégié par les autorités royales et coloniales alors qu'il perd de sa pertinence à l'échelle de certains *pueblos*. Ce décalage de plus en plus marqué entre les critères de légitimité valorisés à l'échelle des groupes indigènes et ceux reconnus par les autorités coloniales explique la diversification des profils de nobles indigènes mais aussi des pratiques de gouvernement des *caciques* à partir de la fin du XVIIe siècle.

La multiplication des conflits liés à la critique du gouvernement colonial découle donc aussi d'un processus à long terme d'affaiblissement des *cacicazgos* auquel participe la christianisation des sociétés indigènes. La christianisation des pratiques collectives et des espaces publics affaiblissent l'autorité et le statut des *caciques* et *principales* dans les sociétés indigènes. D'abord parce qu'elles offrent des perspectives de promotion sociale à des *principales* plus modestes ou à des indigènes tributaires. Ensuite, car elles subordonnent la capacité des *caciques* à intervenir dans la gestion des ressources collectives à l'aval du prêtre. Ce faisant, elles offrent de nouveaux outils aux populations indigènes pour contrôler la politique économique de leurs *caciques* et pour leur réclamer des comptes. La déstructuration d'une partie des institutions et des rituels collectifs liés au culte des ancêtres rend les *caciques* et *principales* « dispensables » dans certains groupes. Enfin, l'identification comme élite chrétiennes, permet aussi à certains *caciques* ou *principales* d'obtenir des fonctions, des offices ou des privilèges qui contribuent à les désintéresser des formes de légitimité associées au gouvernement des indigènes. De fait, si le lien entre indigènes et *caciques* à la base du système de gouvernement indirect (*indirect rule*) du pouvoir colonial disparaît progressivement au cours du XVIIIe siècle, ce n'est pas seulement sous l'effet des réformes des Bourbons ou des stratégies individuelles de certains seigneurs indigènes.

#### 4.3. La redistribution des pouvoirs et des fonctions des caciques andins

Le processus de christianisation des sociétés andines a donc des effets ambivalents pour les *caciques* et *principales*. Tout en leur offrant des outils pour reconceptualiser leur statut social, il sape une partie des bases conceptuelles de leur pouvoir et transforme durablement la culture politique des sociétés indigènes. Ainsi, les paysans indigènes aussi s'approprient ces concepts et les utilisent pour contester les autorités coloniales. Ils se tournent également vers de nouvelles élites. C'est flagrant, lorsque l'on regarde les personnalités choisies pour mener des démarches en justice touchant aux intérêts collectifs liés aux activités religieuses.

Dans certains cas, d'autres élites indigènes s'imposent face aux *caciques* : des seigneurs de moindre rang, des *principales* ou plus rarement des élus municipaux. Par exemple, entre 1715 et 1717, le *principal* don Hilario Chuquillacsá représente les intérêts de trois confréries du village de Piscobamba contre le *cacique* et les *alcaldes* du village avec le soutien des différents *mayordomos*<sup>179</sup>. Si don Hilario est choisi, c'est qu'il est membre des trois confréries et qu'il a été plusieurs fois *mayordomo* de chacune d'entre elles. La situation semble durer depuis plusieurs générations. Outre leurs fonctions dans les confréries, don Hilario et ses ancêtres ne semblent pas avoir occupé de fonctions administratives ou joué un rôle dans le gouvernement du *pueblo* de Piscobamba. Ils ont donc construit leur statut sociale dans le village par le biais de leurs investissements et de leurs activités de patronage et de bienfaisance dans les confréries. On peut donc en déduire qu'il devait s'agir d'une famille plutôt aisée, avec beaucoup de ressources bien que nous ne disposions pas de plus amples informations. Quoiqu'il en soit, don Hilario était suffisamment considéré par ses pairs pour tenir tête au *cacique* et aux *alcaldes* de Piscobamba, en les accusant de spolier les différentes confréries et d'en perturber l'administration en falsifiant les élections pour en évincer sa famille. Il apparaît donc que dans le village de Piscobamba, la gestion des confréries était devenue le lieu de rivalités importantes entre les élites du gouvernement indigène et une famille de *principales* cherchant à s'en assurer le monopole.

Dans d'autres cas, ce sont les curés qui s'imposent face aux *caciques* comme des autorités plus légitimes pour représenter les intérêts d'un groupe. En 1767, lorsque le *cacique principal* et *gobernador* de la paroisse de San Sebastian à Cuzco porte plainte contre le curé, il ne parvient pas à mobiliser les indigènes de la paroisse<sup>180</sup>. En réalité, le *cacique* don Cayetano Guamarimache ne bénéficie d'aucun témoignage favorable de la part des indigènes de la paroisse, y compris parmi les témoins qu'il a pourtant recommandés. Le procès met en lumière un conflit latent avec le curé, puisque le *cacique* et certains membres du *cabildo* avaient pour habitude d'organiser des banquets dans les locaux du *cabildo* le dimanche. Le curé leur ayant demandé d'arrêter, le *cacique*

---

<sup>179</sup> *Autos seguidos por don Hilario Chuquillacsá* (1715-1717), AAL, Cofradia, LEG LXIII-A, 7

<sup>180</sup> *Cayetano Guamarimache cacique principal y gobernador de san Sebastián contra el cura clemente Ibarra* (1767), AAC, Quejas, XXXV, 2, 26.

aurait tenté de concurrencer la messe en organisant les banquets en même temps que le service. S'il semble avoir été suivi un temps, la nature des témoignages et l'absence du soutien des membres du *cabildo* semble indiquer que le *cacique* avait finalement perdu la bataille de l'autorité face au curé. C'est en dernier recours qu'il porte plainte, inventant de tout pièce une histoire d'agression violente entraînant de graves blessures alors qu'il aurait demandé des comptes au curé sur sa gestion de la paroisse. Suite à cette accusation, le *cacique* perd le soutien du *cabildo* mais aussi celui des indigènes. Ils sont nombreux à témoigner en faveur du curé et demandent la destitution de don Cayetano, accusé de dilapider les ressources du groupe et de la paroisse.

L'évolution des acteurs choisis pour représenter les intérêts des paroisses ou des associations de laïcs pose la question du transfert des fonctions que les *caciques* et *principales* remplissaient auparavant dans la gestion et l'administration des biens et ressources collectifs vers de nouvelles élites. Est-ce qu'il signe la fin de pratiques plus anciennes reformulées par les élites indigènes héréditaires ? Les quelques exemples abordés illustrent une réalité plus complexe. Une partie des pratiques de réciprocité de services et des relations politiques entre membres d'une communauté indigène et son *cacique* se reportent vers d'autres élites locales : des seigneurs plus modestes, des élus municipaux, des élus de confréries voir, dans certains cas des curés. Ce qui apparaît dans nos sources c'est que les acteurs endossant des fonctions de représentation et de protection des intérêts collectifs liés à la gestion des biens et du matériel religieux sont de plus en plus divers et nombreux au sein d'un même *repartimiento*, *pueblo* voir, d'une même paroisse. Ces évolutions ne sont pas seulement le reflet de l'affaiblissement de l'institution du *cacicazgo* en général, mais plutôt de certaines de ses formes. Certains types de *caciques* et leurs pratiques de gouvernement sont rejetés et d'autres acteurs prennent leur place et récupèrent leurs fonctions dans les groupes indigènes. L'affaiblissement du rôle des *caciques* et *principales* dans l'organisation sociale et politique des groupes indigènes est aussi très certainement précipité par le progressif désintérêt de certaines familles de la noblesse indigène. Il arrive un moment où maintenir sa légitimité auprès des populations indigènes par la reformulation des relations de réciprocité dans le cadre de l'investissement dans le sacré dans les paroisses qu'ils habitent ne rapporte tout simplement plus assez de bénéfices sociaux, économiques ou politiques par rapport aux autres activités que pouvaient développer certains nobles andins.

Si les démarches des *caciques* et *principales* jusqu'aux années 1720-1730 servaient globalement des objectifs d'identification similaires en tant qu'élites indigènes et chrétiennes, après l'application dès l'édit de Charles II, les portraits chrétiens que l'on trouve dans les démarches en justice des nobles indigènes reflètent la valorisation de formes de légitimité très différentes : quand certains cherchent à être reconnus comme des chrétiens exemplaires aussi dignes que n'importe quel « *viejo cristiano* », d'autres recherchent encore la simple reconnaissance de leurs capacités à assurer la police des paroisses et à participer à la construction

et la préservation des normes religieuses localement. Face à des manières si différentes de représenter leurs fonctions et de concevoir leur statut dans la société coloniale, on peut légitimement se demander si les catégories de *caciques* et *principales* restent encore pertinentes pour analyser les élites indigènes héréditaires du XVIII<sup>e</sup> siècle. D'ailleurs, d'autres élites indigènes tiennent des discours similaires et remplacent progressivement les *caciques* et *principales* dans les activités de gouvernement des *pueblos* comme dans celles des paroisses.

## Conclusion

Face à la christianisation des sociétés indigènes et à la restructuration des sociabilités autour des paroisses, l'investissement dans le sacré permet aux *caciques* et *principales* de reformuler les bases de leur légitimité et de maintenir une partie de leur autorité sur l'administration des ressources collectives. Le financement d'édifices, de festivités ou d'associations chrétiennes permet de participer non seulement à la christianisation de l'espace public, mais aussi à la reformulation des identités collectives indigènes. La pratique de la charité ou l'engagement dans la gestion des ressources collectives des paroisses et des confréries permettent aussi aux *caciques* et *principales* de repenser les relations de pouvoir et de services qui les obligeaient vis à vis de leurs administrés. Les *caciques* et *principales* participent donc localement à la création de nouvelles formes de religiosité caractérisées par un fort entrelacement entre christianisme, rituels corporatifs et mémoire généalogique hérités des sociétés indigènes. Nous avons tenté de démontrer que cette situation est non seulement rendue possible par la commensurabilité entre certaines pratiques religieuses andines et chrétiennes, mais aussi par la similarité du rapport à l'investissement dans le sacré dans les cultures nobiliaires andines et catholiques.

Les stratégies rhétoriques que les *caciques* et *principales* utilisent dans leurs démarches en justice témoignent dans l'ensemble d'une très large sensibilité aux enjeux sociaux et politiques liés à l'évangélisation dans les Andes. Leur évolution et la multiplication des profils ayant recours à la mise en scène des mérites chrétiens, illustrent les différentes temporalités et la non-linéarité de la construction des pratiques et normes du catholicisme dans les paroisses indigènes. Par ailleurs, nous avons démontré que cette construction ne se fait pas uniquement à l'échelle des paroisses. À travers leurs démarches en justice les *caciques* et *principales* participaient aussi à la négociation et à la validation des normes du catholicisme indigène. La confrontation de l'évolution des pratiques d'investissement dans le sacré des *caciques* et *principales* avec leurs stratégies d'identification comme élites chrétiennes, offre une autre perspective sur la manière dont ils adaptèrent leurs pratiques de gouvernement et de légitimation. Ce travail a par ailleurs mis en valeur la diversité des modèles de *cacicazgos* dans les Andes et leur caractère profondément évolutif.

Il convient alors de nuancer le poids des réformes du XVIIIe siècle dans le délitement des *cacicazgos* andins. Certaines élites héréditaires parviennent à s'adapter à nouveau et proposent de nouveaux modèles de gouvernement indigène, quand d'autres perdent de leur utilité face aux activités de patronage, de protection ou d'intermédiation d'autres élites indigènes, des confréries ou encore des curés de paroisses. Si ce phénomène s'accroît au XVIIIe siècle, c'est en grande partie parce que l'écart se creuse entre les critères de légitimité valorisés par les autorités coloniales, les populations indigènes et certains *caciques* et *principales* eux-mêmes. Quand les politiques royales cherchent à valoriser l'appartenance à un lignage et l'hérédité en atténuant les fonctions réelles des *caciques* dans le gouvernement indigène, de nombreuses communautés andines valorisent davantage des relations de services contractées au sein des institutions municipales ou paroissiales. Cette situation pousse les *caciques* et *principales* à adopter des comportements de plus en plus différents pour se positionner en tant qu'élites dans la société coloniale.

Quelques soient les stratégies sociales adoptées par les *caciques* et *principales* de notre corpus, les pratiques d'investissement dans le sacré et les démarches en justice jouent un rôle complémentaire dans leur processus d'identification. À l'échelle locale, l'investissement dans le sacré offre la possibilité de construire une réputation valorisée à la fois par les autorités coloniales et les groupes indigènes. De leur côté, les démarches en justice, permettent aux *caciques* et *principales* de négocier leur réputation d'élites indigènes et chrétiennes à plus grande échelle, dans le système juridique et judiciaire de la monarchie catholique. Cela a largement contribué à diffuser auprès l'idéal d'un souverain juste et protecteur, en offrant aux *caciques* et *principales* la possibilité de négocier dans une certaine mesure les termes de leur identification comme sujets « chrétiens ». Ce dernier point explique la fidélité d'une très large partie de la noblesse indigène au pouvoir royal espagnol, même lorsque la couronne est à l'origine des réformes limitant *de facto* leurs pouvoirs dans les sociétés indigènes. De fait, la possibilité pour les *caciques* et *principales* de produire des mises en scènes de leur identité en tant qu'élites indigènes et chrétiennes dans le cadre de procédures en justice est l'un des outils les plus efficaces de l'affirmation du pouvoir monarchique.

\*\*\*\*\*

## Conclusion de la Partie II

L'analyse comparée et diachronique des arguments utilisés par les *caciques* et *principales* andins pour s'identifier comme des élites éclaire les temporalités de la christianisation de leur culture nobiliaire. Elle permet de souligner leur capacité à s'adapter à l'évolution des attentes des autorités coloniales vis-à-vis des *indios andinos*. Les sociabilités religieuses qu'ils développent et la proximité avec les curés de paroisses influencent bien entendu la manière dont les nobles andins

défendent leur identité chrétienne face aux autorités coloniales<sup>181</sup>. Toutefois, l'imitation du comportement et de la culture nobiliaire importés par les élites coloniales influence leurs pratiques d'investissement dans le sacré et leur intégration au catholicisme. La fréquentation du système juridique espagnol et les sociabilités développées lors de la réalisation de procédures en justice sont également des espaces essentiels pour la familiarisation de la noblesse indigène avec les implications politiques, juridiques et sociales de leur catégorisation comme *indios andinos*, néophytes puis chrétiens « incomplets ».

Malgré la christianisation manifeste de la manière dont les *caciques* et *principales* andins conçoivent leur légitimité dans la société coloniale, leurs discours devant les autorités espagnoles et leurs pratiques de légitimation par l'investissement dans le sacré restent profondément hybrides. Le décalage entre les stratégies argumentatives et les pratiques réelles de la noblesse indigène révèle l'entrelacement profond entre le catholicisme indigène et certaines relations de réciprocité et de pouvoir héritées des structures économiques et sociales andines. A travers leurs investissements dans le sacré, de nombreux *caciques* et *principales* cherchent à maintenir la cohésion des *ayllus*, des *paricalidades* ou des *pueblos*. Les pratiques de charité, d'assistance et de bienfaisance chrétiennes permettent en outre à la noblesse indigène de reformuler des pratiques de légitimation liées à la prodigalité attendues des élites politiques andines, avant et après la conquête. Les enjeux politiques, économiques et sociaux qui motivent l'attachement de la noblesse indigènes aux nouveaux espaces et rituels chrétiens éclairent le caractère éminemment contextuel et souvent précaire de la définition de l'ordre chrétien à l'échelle des *pueblos de indios*. En effet, si les mœurs et coutumes indigènes relevant de l'idolâtrie ou de l'immoralité sont de mieux en mieux catégorisées et désignées auprès des indigènes à partir de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, la définition de la norme chrétienne, quant à elle, repose souvent sur les interactions quotidiennes à l'échelle des paroisses.

Les *caciques* et les *principales* investissent donc rapidement les institutions catholiques pour repenser leur position sociale et leurs pouvoirs au sein des groupes indigènes. Pourtant, il faut attendre les années 1620-1630 pour qu'ils valorisent devant les autorités coloniales leurs investissements matériels dans le sacré. Il est donc clair que la municipalisation du gouvernement indigène et l'application des idées du concile de Trente dans les Andes transforment radicalement la manière dont les *caciques* et les *principales* andins conçoivent leur légitimité. Pour se distinguer des néophytes *indios* et justifier leur statut et leurs pouvoirs dans la société coloniale, les *caciques*

---

<sup>181</sup> L'historiographie l'a démontré à plusieurs reprises. Voir par exemples : Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2018a ; María Marsilli, « "I heard it through the grapevine: Analysis of an anti-secularization initiative in the sixteenth-century Arequipan countryside, 1584-1600" », *The Americas*, 61, 4 (2005b), p. 647-672 ; John Charles, *op. cit.*, 2010b.



et *principales* sont désormais contraints de d'attester leur participation active à la défense du projet évangélisteur de leur souverain.

Les réformes qui ponctuent les années 1570 à 1620 imposent un modèle de référence durable aux élites indigènes pour définir la légitimité politique. De fait, les exigences que les *caciques* et *principales* intègrent pour s'identifier comme chrétiens leur servent également à juger la légitimité des autres acteurs du gouvernement colonial. Ainsi, la crise du modèle de gouvernement indirect qui caractérise le XVIIIe siècle s'explique aussi par le prisme de la christianisation de la culture politique des populations indigènes andines. Certains *caciques* et *principales* réclament une nouvelle répartition des pouvoirs dans les *pueblos* et plus d'autonomie au nom d'un idéal de noblesse chrétienne partagés avec le reste des élites de l'empire. Une autre partie de la noblesse indigène fait le choix de délaissier des formes de légitimité liées à la perpétuation des rapports de réciprocité et de solidarité au sein de leurs groupes. Conséquemment, ils apparaissent de moins en moins indispensables aux populations indigènes qui trouvent de nouvelles élites pour assurer la médiation des conflits et qui font elles aussi preuve de générosité à travers les systèmes d'assistance et de charité chrétienne.

PARTIE III : Le “bon” ou le “mauvais”  
chrétien : des réalités évolutives et  
contextuelles

## Chapitre 8. Évangélisation et investissement dans le sacré selon deux *caciques* de la côte centrale péruvienne au XVI<sup>e</sup> siècle

En 1572, don Felipe Guacra Paucar *cacique* du *repartimiento* de Lurinhuanca dans la vallée de Jauja, utilisa sa réputation de bon chrétien devant l'audience de Lima pour se défendre face à son *corregidor* l'accusant d'épuiser les ressources des indigènes du *repartimiento* de Lurinhuanca dans d'interminables démarches judiciaires. Il termina sa déposition en attaquant la bonne foi et les mœurs des *caciques* soutenant la démarche de l'officier:

« don Carlos qui est mon ennemi capital et don Sebastián *cacique* de Guarochirí qui l'est tout autant et qui est couvert d'infamie à cause de beaucoup de délits de concubinage et donne à entendre, en raison de l'animosité qu'il me porte, qu'il est meilleur chrétien que moi [...] »<sup>1</sup>.

Pour se défendre, don Felipe utilise sur l'argument de son exemplarité morale mais surtout de sa réputation comme chrétien auprès des officiers de l'audience et de la société de la vallée de Jauja. Ce n'est pas la première fois que le *cacique* s'appuie sur la mise en avant de son crédit et de sa pratique du christianisme devant les autorités coloniales. Il avait déjà fait valoir directement devant le conseil des Indes en 1563, il avait déjà repris les codes de l'idéal du seigneur chrétien pour justifier les mérites qu'il avait accumulés tout comme son père il venait présenter l'*información de oficio y partes* dans l'espoir d'obtenir certains privilèges. Don Felipe Guacra Paucar construisit un portrait en tant que chrétien s'appuyant sur les principaux traits rhétoriques auxquels les *caciques* et *principales* avaient recours entre 1540 et 1580.

Dans ce chapitre, nous allons nous intéresser plus en détail à deux *caciques* contemporains de la région centrale du Pérou dont les différentes démarches en justice illustrent les enjeux et les formes de l'identification comme chrétien dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. Pour cela, nous avons choisi ayant des pratiques d'investissements dans le sacré et des profils socio-culturels similaires. Le premier don Felipe Guacra Paucar, fut identifié comme *cacique* de Jauja dans plusieurs de ses démarches. Le second, don Gonzalo Taulichusco, fut *cacique principal* du *pueblo* de la Magdalena près de Lima. Ce sont tous les deux des figures connues de l'historiographie andine, mais leurs profils n'ont jamais été comparés<sup>2</sup>. Don Gonzalo Taulichusco est souvent

---

<sup>1</sup> “don Carlos que es mi enemigo capital y don Sebastián *cacique* de Guarochirí que así mismo es y está infamado de muchos delitos de amancebamiento y da a entender por la enemistad que me tiene que es más buen cristiano que yo [...]”. Testimonio del negocio de don Felipe de Jauja, 1570-1598. Publié dans Waldemar Espinoza Soriano, « Los huancas, aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú : 1558-1560-1561 », *Anales científicos de la Universidad Nacional del Centro de Perú*, Huancayo, Universidad Nacional del Centro de Perú, 1972, p. 404.

<sup>2</sup> Sur don Gonzalo Taulichusco voir María Rostworowski de Diez Canseco, *Señoríos indígenas de Lima y Canta*, Instituto de Estudios Peruanos., Lima, 1978 ; María Rostworowski de Diez Canseco, *Curacas y sucesiones: Costa Norte.*, Instituto de estudios peruanos., Lima, 1961 ; Paul Charney, *Indian Society in the Valley of Lima, Peru (1532-1824)*, Lanham, University Press of America, 2001 ; Gabriela Ramos, « El

présenté comme le « dernier curaca » de Lima. En revanche, don Felipe Guacra Paucar fait figure de noble *ladino*, embrassant les nouvelles formes de légitimité offertes par l'hispanisation dans la société coloniale. Ils sont donc traités comme des profils relativement différents. Mais nous verrons que cette interprétation tend à opposer deux attitudes d'adaptation à la société coloniale qui s'appuyèrent en réalité sur des outils et des choix très similaires.

L'objectif n'est pas de reconstituer leurs destins individuels, mais plutôt de comparer leurs pratiques d'investissement dans le sacré et surtout, la manière dont ils les ont présentées dans leurs différentes démarches juridiques et judiciaires. Nous nous appuyons sur les déclarations que les deux hommes produisirent sur leur pratique du christianisme ou sur celle de leurs ancêtres dans leurs *informaciones de oficio y partes*, au cours de procès mais aussi dans quelques actes notariés. A première vue, leurs discours reflètent parfaitement l'assujettissement aux normes coloniales et leur appropriation, caractéristique des récits des élites andines du second XVI<sup>e</sup> siècle. Mais la comparaison de leurs discours révèle qu'ils avaient aussi des compréhensions légèrement différentes de leur rôle en tant qu'élites chrétiennes et indigènes. Car si leur comportement religieux dans les villages est relativement similaire, les choix argumentaires qu'ils firent dans leurs déclarations brossent des portraits de chrétiens assez différents.

À travers l'étude des moyens par lesquels don Felipe Guacra Paucar et don Gonzalo Taulichusco représentèrent leurs investissements religieux face au tribunal de l'audience de Lima et aux notaires, nous nous proposons d'interroger leur compréhension du projet évangélicisateur ainsi que les motifs justifiant leur identification comme des seigneurs chrétiens. Avant de passer à l'analyse du contenu de leurs dépositions, il nous faut présenter leurs profils et ce que l'on sait de leur vie religieuse. Ensuite, nous étudierons comment ils mirent en scène leurs investissements dans le sacré face à la justice. Enfin, nous examinerons les enjeux politiques et sociaux derrière leurs investissements et leur représentation comme chrétiens dans leurs démarches légales.

## I. Deux caciques « amis des chrétiens »

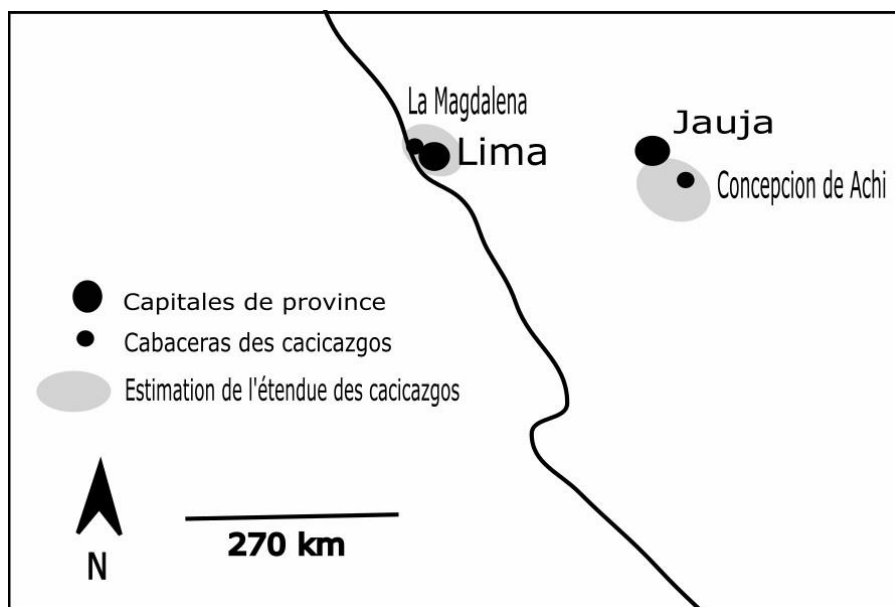
Don Gonzalo Taulichusco et don Felipe Guacra Paucar furent respectivement *caciques* du *pueblo* de la Magdalena, près de la ville de Lima, et du *repartimiento* de Lurinhuanca, dans la vallée de Jauja. Leurs familles étaient respectées par les autorités incas avec lesquelles elles entretenaient de bonnes relations<sup>3</sup>. Cependant, pour des raisons différentes, le père de don

---

Rastro de la discriminación. Litigios y probanzas de caciques en el Perú colonial temprano. », *Fronteras de la Historia*, 21, 1 (2016), p. 64-88 ; Sur don Felipe Guacra Paucara : Waldemar Espinoza Soriano, *op. cit.*, 1972 ; José C. de la Puente Luna, « That which Belongs to All: Khipus, Community, and Indigenous Legal Activism in the Early Colonial Andes. », *The Americas*, 72, 1 (2015), p. 19-54 ; José C. de la Puente Luna, *Andean Cosmopolitans. Seeking Justice and Reward at the Spanish Royal Court.*, University of Texas Press., Austin, 2018.

<sup>3</sup> Le père de don Gonzalo, Taulichusco était un cacique yana, c'est à dire nommé par l'état inca. María Rostworowski de Diez Canseco, *op. cit.*, 1978. Don Geronimo était également proche des autorités incas,

Gonzalo comme celui de don Felipe s’allièrent aux troupes espagnoles. Les deux familles servirent de manière continue la couronne de Castille lors de la conquête puis lors des guerres civiles des années 1540-1550. Elles étaient donc tenues pour des alliées fidèles du roi d’Espagne. Bien que les deux *caciques* connussent des destins assez différents, leurs stratégies d’adaptation, et surtout leur relation à la religion chrétienne, ont de nombreux points communs.



Carte 3. Localisation des cacicazgos de don Gonzalo Taulichusco et don Felipe Guacra Paucar. E. Guyau.

## 1. Des caciques alliés aux Espagnols

Don Gonzalo Taulichusco et don Felipe Guacra Paucar descendaient tous les deux de prestigieux lignages préhispaniques. Cependant, ils ne reçurent pas tout à fait le même traitement de la part des autorités coloniales. Ils ne protégèrent pas leurs droits de la même façon et n’obtinrent pas la même reconnaissance au sein de la société coloniale.

### 1.1. Don Gonzalo, un curaca face à l’érosion de ses pouvoirs traditionnels

Encore aujourd’hui, le *cacique* don Gonzalo Taulichusco a un statut particulier dans la mémoire collective de la colonisation espagnole au Pérou. Souvent présenté comme le dernier *curaca* de Lima, un monument a été érigé en son honneur en plein cœur de la capitale péruvienne<sup>4</sup>. Don Gonzalo est souvent présenté comme le symbole d’une société préhispanique « effacée » par la colonisation, l’évangélisation et plus globalement, l’occidentalisation des populations andines. Ce portrait du *cacique* est trompeur. Si, dans ses démarches en justice don Gonzalo se présentait

même si les relations que les Huancas entretenaient étaient assez tendues. Waldemar Espinoza Soriano, *op. cit.*, 1972.

<sup>4</sup> Il a été financé par la mairie de la ville 1985. Une plaque commémorative le présente comme le dernier *curaca* de Lima.

avant tout comme un seigneur de légitimité préhispanique, il n'en restait pas moins un allié essentiel des autorités coloniales de la vallée de Lima.

Don Gonzalo Taulichusco accéda à la charge de *cacique* avant 1544<sup>5</sup>, par succession légitime à son frère Guanchinamo (don Francisco de son nom chrétien), selon les coutumes des populations Yauyos<sup>6</sup>. Son père, Taulichusco, bien qu'ayant été un seigneur *yana\** (nommé par les Incas), rejoignit les troupes de Francisco Pizarro lorsqu'il entra dans la vallée de Lima en 1535. Il se convertit immédiatement au christianisme avec ses fils<sup>7</sup>. Tous donnèrent de nombreux vêtements, argent, denrées et hommes pour soutenir la conquête des territoires de l'empire inca puis pour soutenir la couronne face aux *encomenderos* rebelles et aux Incas retranchés à Vilcabamba<sup>8</sup>. Mais surtout, ils concédèrent de nombreuses terres pour la construction de la nouvelle capitale de la vice-royauté et l'installation des colons<sup>9</sup>. Tant et si bien qu'après la mort de Francisco Pizarro, l'*alcalde\** de Lima décida d'attribuer les terres vacantes placées sous la juridiction du *cacicazgo\** en se passant de l'autorisation du *cacique*.

Ni Taulichusco ni Guanchinamo ne semblent s'être plaints de la situation. Mais don Gonzalo initia différentes procédures en justice pour demander assistance et justice aux autorités royales. En 1555, il se rendit une première fois devant le tribunal de l'audience de Lima, pour réaliser une *información de oficio y partes* afin d'obtenir le secours de la couronne<sup>10</sup>. Il obtint une sentence royale datée du 8 juillet 1558 ordonnant la restitution de certaines terres<sup>11</sup>. Mais elle ne fut jamais appliquée puisqu'en 1559, don Gonzalo se rendit une nouvelle fois devant le tribunal pour faire rédiger une nouvelle *información*<sup>12</sup>, alors même qu'il était en plein procès pour que ses terres, mais aussi certains *yanaconas* lui soient rendus<sup>13</sup>. Don Gonzalo se décida à passer à l'action, car il ne lui restait plus suffisamment de ressources pour pouvoir payer les tributs et nourrir ses administrés. En effet, l'étendue du *cacicazgo* de don Gonzalo fut redessiné plusieurs fois de son vivant et son chef-lieu déplacé à plusieurs reprises à cause de l'extension de la ville et des activités des colons. Une première recomposition le repoussa vers Chuntay, puis finalement, le vaste

---

<sup>5</sup> La succession chez les Yauyos était générationnelle. María Rostworowski de Diez Canseco, *op. cit.*, 1978, p. 79-80.

<sup>6</sup> *Información de don Gonzalo* (1555), AGI,LIMA,204,N.22. María Rostworowski de Diez Canseco, *op. cit.*, 1978.

<sup>7</sup> *Información don Gonzalo* (1555), AGI,LIMA,204,N.22, f.3r; *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2, f.3r; Paul Charney, *op. cit.*, 2001a, p. 7.

<sup>8</sup> *Información don Gonzalo* (1555), AGI,LIMA,204,N.22; *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2.

<sup>9</sup> *Información don Gonzalo* (1555), AGI,LIMA,204,N.22; *Los herederos del capitán Pedro de Zarate sobre el cacique de lima* (1554), AGI,JUSTICIA,1088; *Don Pedro Santillán cacique principal e gobernador del Pueblo de la Magdalena y otros caciques de los valles de Lima*(1699), AGI,ESCRIBANIA,518c.

<sup>10</sup> *Información don Gonzalo* (1555), AGI,LIMA,204,N.22;

<sup>11</sup> *Registro de oficio y partes : Libro de reales disposiciones*, LIMA,567,L.8,f.38.

<sup>12</sup> *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2

<sup>13</sup> Paul Charney, *op. cit.*, 2001a, p. 16 ; María Rostworowski de Diez Canseco, *op. cit.*, 1978.

*cacicazgo* de Lima, fut réduit au *pueblo* de la Magdalena, regroupant plusieurs *ayllus* diminués<sup>14</sup>. Nous savons également que le nombre de tributaires placés sous l'administration du *cacique* s'écroula au cours des quelques années qui suivirent l'installation des Espagnols dans la vallée, passant de 4000 ou 3000 hommes adultes en 1534 à moins de 250 en 1555<sup>15</sup>. Lorsque don Gonzalo insistait sur la pauvreté des populations qu'il administrait et leur incapacité à payer le tribut, il rendait compte des réelles difficultés économiques entraînées par la chute démographique.

Don Gonzalo fut emprisonné en 1559 au cours du procès pour les terres de Pocan. Il fut relâché, mais n'obtint jamais leur restitution, ni celle des populations *yanacunas* qu'il réclamait et encore moins la révision des tributs de ses administrés<sup>16</sup>. Pour don Gonzalo, ses procédures en justice étaient tout autant une question de légitimité que de survie. Elles constituaient son unique recours pour faire face à la dissolution des biens attachés à son *cacicazgo* et la disparition de ses tributaires, c'est à dire, pour protéger son statut dans la société coloniale. Il faut cependant nuancer ce tableau. Car si la situation des tributaires de Lima était véritablement difficile, don Gonzalo s'imposa comme une personnalité incontournable de la vallée grâce à ses richesses et ses possessions foncières. Il possédait une grande ferme et un verger, mais aussi des terres dans la vallée, de nombreux porcs, des vaches et des bœufs ainsi que 60 juments. Il possédait même une esclave noire<sup>17</sup>. L'image qui transparaît de don Gonzalo dans son testament, est donc assez éloignée de celle du *curaca* misérable mis en avant dans ses démarches en justice. Il est certain que don Gonzalo accordait énormément d'importance aux formes andines de légitimité sociale, qu'il cherchait à conserver avec ces démarches. Il n'en reste pas moins que don Gonzalo survécut sans problèmes à ses déconvenues judiciaires en développant de nouvelles formes de richesses et de légitimité à travers les outils fournis par l'hispanisation et la christianisation.

### *1.2. Don Felipe, un principal ladino*

De leur côté Felipe Guacra Paucar et les Huancas de la vallée de Jauja, obtinrent de nombreux privilèges et furent traités avec égard par les autorités royales. Tout comme les Yauyos, les Huancas se soumièrent volontairement à Francisco Pizarro, dès qu'il entra dans la vallée de Jauja en 1533<sup>18</sup>. Le père de don Felipe, don Gerónimo Guacra Paucar se fit baptiser avec ses fils et tous

---

<sup>14</sup> María Rostworowski de Diez Canseco, *op. cit.*, 1978.

<sup>15</sup> Don Gonzalo declara que le *cacicazgo* était composé de 4000 indiens à la mort de Francisco Pizarro (*Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2, f.3v). Mais la visite qui eut lieu dans les années 1530 relève 3000 indiens. *Indios del cacique don Gonzalo encomendados a Francisco Pizarro*, AGI,PATRONATO,231.N.7,R.13. Paul Charney relève 250 indiens en 1555. Paul Charney, *op. cit.*, 2001a, p. 6.

<sup>16</sup> Paul Charney, *op. cit.*, 2001a ; María Rostworowski de Diez Canseco, *op. cit.*, 1978.

<sup>17</sup> *Testamento de don Gonzalo Taulichusco* (1562), AGN,Protocolo82,f.605r-611v, retranscrit et publié dans Guillermo Lohmann Villena, *Revista del AGN, segunda epoca*, N.7, p.267-275.

<sup>18</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16 , f.3v. Waldemar Espinoza Soriano propose qu'ils aient été baptisés par le frère Vicente de Valverde qui accompagnait Francisco Pizarro. Waldemar Espinoza Soriano, *op. cit.*, 1972, p. 25.

donnèrent de nombreux biens pour soutenir les troupes espagnoles<sup>19</sup>. Ils contribuèrent également à la construction de la ville de Jauja, choisie initialement pour être la capitale de la vice-royauté, puis à celle de Lima<sup>20</sup>. Contrairement à don Gonzalo, don Felipe n'aurait pas dû devenir *cacique principal* de Lurihuanca. En effet, lorsque don Felipe Guacra Paucar se présenta au roi et au Conseil de Indes en 1563 pour faire enregistrer une *información de méritos* directement en Espagne, il se fit appeler « cacique principal du *repartimiento* de Luringuanca »<sup>21</sup>. Cependant, son père avait choisi son fils aîné, don Carlos Limaylla, pour lui succéder en tant que *cacique principal*. Don Felipe ne devait être que la *segunda persona* de son frère<sup>22</sup>. Grâce à cette usurpation d'identité devant le conseil des Indes, loin de ses terres de Jauja, don Felipe obtint la « confirmation » par une cédula royale de son titre de *cacique* et reçu officiellement la charge de « cacique *gobernador* de Luringuanca » en 1565<sup>23</sup>.

Ainsi, si don Felipe Guacra Paucar parvint à devenir *cacique* et surtout *gobernador* de Luringuanca, ce fut grâce à sa connaissance de la langue castillane et de la culture juridique coloniale qui lui permirent d'être désigné par les autres *caciques* de la vallée comme représentant légal pour présenter leurs *informaciones* en Espagne. La base de la légitimité de don Felipe repose donc sur des qualités propres aux *ladinos*\*. De même, ses démarches légales, comme celles des autres *caciques* de Jauja, ne sont pas liées à la nécessité de préserver des biens ou un statut, mais plutôt à un désir de promotion sociale. En effet, les populations de la vallée de Jauja n'eurent pas à faire face à autant de problèmes que celles des alentours de Lima. Si la vallée souffrit d'un relatif déclin démographique, le nombre de tributaires resta suffisamment élevé pour ne pas affecter outre mesure la santé économique des populations de la vallée<sup>24</sup>. Les familles caciquales possédaient de larges ressources économiques, notamment des *estancias* (ranchs) et du bétail en quantité<sup>25</sup>. En outre, les Huancas bénéficiaient d'une relation spéciale avec les autorités espagnoles. Francisco Pizarro avait initialement choisi la vallée pour bâtir la première capitale du royaume en 1534 et même après sa transposition à Lima, il vanta les mérites des Huancas à la

---

<sup>19</sup> Voir les très longs *memoriales* traduits directement depuis des *quipus* devant l'audience de Lima que les caciques de Jauja ajoutèrent aux *informaciones* qu'ils adressèrent à la couronne d'Espagne. *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16, f. 46v-64r. Mais on en trouve aussi dans celles des caciques de Hatun Jauja *Información de don Francisco Cusichaca* (1561), AGI,LIMA,205, N.7.

<sup>20</sup> Voir la question numéro 7 dans l'interrogatoire fournit avec l'*información* présentée par don Felipe Guacra Paucar. *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16, f.4r.

<sup>21</sup> «cacique principal del repartimiento de Luringuanca». *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16, f. 1r.

<sup>22</sup> Waldemar Espinoza Soriano, *op. cit.*, 1972.

<sup>23</sup> *Registro de oficio y partes : Libro de reales disposiciones*, LIMA,569,L.11 (1564), f. 121.

<sup>24</sup> La vallée de Jauja perdit le tiers de sa population pendant la conquête. Mais lorsqu'ils furent visités pour le calcul du tribut ils expliquèrent qu'il restait suffisamment d'indiens et la vallée de Jauja resta l'une des vallées les plus peuplées du de la Vice-royauté. Voir la question 5 de "Descripción que se hizo de la provincia de Xauxa por la instrucción de S.M. que ha la dicha provincia se envió de molde", en JIMENEZ De la ESPADA, tome 3, p. 166.

<sup>25</sup> Olinda Celestino, « Confréries religieuses, noblesse indienne et économie agraire », *L'Homme*, Année 1992, 32, 122-124 (1992), p. 99-113.



couronne. C'est ainsi qu'en 1555, le pouvoir royal ordonna que les indigènes de la vallée de Jauja soient favorisés en raison de leurs mérites<sup>26</sup>. Même si cette cédula n'eut pas d'implications juridiques concrètes, elle encourage les Huancas à recourir aux procédures juridiques royales pour demander des privilèges et des grâces.

Le père de don Felipe, don Gerónimo Guacra Paucar, ainsi que les autres *caciques principales* de la vallée se rendirent devant le tribunal de l'audience royale de Lima une première fois en 1558 afin de faire traduire des *quipus* contenant la liste des biens et services fournis pour la conquête<sup>27</sup>. Cependant, cela ne semble pas avoir suffi car ils réitérèrent la démarche en 1560-1561 à Lima<sup>28</sup>. Leurs *informaciones* obtinrent l'aval de l'audience pour être présentées au conseil des Indes et les *caciques* choisirent don Felipe Guacra Paucar pour s'y rendre. Il voyagea en Espagne entre 1562 et 1563. Les requêtes initialement présentées par les *caciques* de Jauja étaient essentiellement collectives et concernaient la diminution des tributs ou de la *mita*\*, ou encore l'incorporation des différents *cacicazgos* de la vallée au domaine dépendant directement de la couronne<sup>29</sup>. Cependant, une fois en Espagne, don Felipe formula de nouvelles requêtes, exclusivement personnelles, pour obtenir un certain nombre de privilèges somptuaires comme le droit de porter une épée, celui de posséder un esclave ou encore un blason<sup>30</sup>. Il récupéra aussi une rente de 500ps à défaut d'obtenir l'*encomienda* qu'il réclamait<sup>31</sup>. Il remporta néanmoins également quelques succès avec les requêtes collectives des populations de Jauja. Par exemple, il fit reconnaître la possession collective de certaines terres de Lurinhuanca, ou obtint le rattachement de *yanaconas* au *repartimiento*<sup>32</sup>. Les autorités royales demandèrent également que les tributs soient recalculés et que les biens saisis lors de la conquête soient restitués<sup>33</sup>.

Ce succès semble avoir poussé don Felipe à continuer à utiliser le système juridique colonial, pour ses propres intérêts, mais également pour conseiller ou représenter d'autres groupes andins jusqu'à ce que sa réputation litigieuse ne lui attire les ires de son *corregidor* et d'autres *caciques*

---

<sup>26</sup> *Registro de oficio y partes: Libro de reales disposiciones*. AGI,LIMA,567,L.8,f. 107v-108v; Waldemar Espinoza Soriano, *op. cit.*, 1972, p. 177.

<sup>27</sup> José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2015.

<sup>28</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16; *Información de don Francisco Cusichaca y otros* (1561), AGI, LIMA, 205 N.7.

<sup>29</sup> Être intégré au domaine royal permettait le rattachement à une *encomienda* et ainsi échapper aux services personnels réservés aux *encomenderos*.

<sup>30</sup> *Registro de oficio y partes: Libro de Reales disposiciones* (16/08/1563-17/07/1572) AGI,LIMA,569,L.11, f. 143v, 144r et 151v-152r.

<sup>31</sup> *Registro de oficio y partes: Libro de Reales disposiciones* (16/08/1563-17/07/1572) AGI,LIMA,569,L.11,f. 129r et 122r bis.

<sup>32</sup> *Registro de oficio y partes: Libro de Reales disposiciones* (16/08/1563-17/07/1572) AGI,LIMA,569,L.11, f. 94r, 118r et 128r.

<sup>33</sup> *Registro de oficio y partes: Libro de Reales disposiciones* (16/08/1563-17/07/1572) AGI,LIMA,569,L.11, f. 70v-71r et 120v-121r.

de Jauja qui l'accusèrent d'abuser des paysans indigènes pour faire fortune<sup>34</sup>. Il fut condamné à l'exil, mais s'en sorti avec quelques temps en prison<sup>35</sup>.

### 1.3. Deux caciques coloniaux

Mis à part leurs trajectoires personnelles différentes, les stratégies d'adaptation de don Gonzalo et don Felipe ont des points communs. Dans leurs *relaciones de méritos*, ils insistèrent notamment sur leur éducation chrétienne et castillane<sup>36</sup>. Les deux hommes maîtrisaient suffisamment bien la langue castillane pour ne pas avoir recours à un interprète devant le tribunal de l'audience. On sait qu'ils étaient tous les deux capables de signer leurs dépositions. Toutefois, au-delà de ces quelques indices sur leur castillanisation, les deux *caciques* n'avaient pas reçu la même éducation.

Don Gonzalo était déjà adulte lorsque les Espagnols arrivèrent dans la vallée de Lima, contrairement à don Felipe. Ainsi, si don Felipe pu bénéficier d'une éducation très complète dans un couvent franciscain, don Gonzalo ne fut vraisemblablement formé à la langue castillane qu'à travers le catéchisme et son contact régulier avec les missionnaires dominicains puis franciscains<sup>37</sup>. Gregorio de Carvajal, religieux dominicain, expliqua dans la seconde información du *cacique* le connaître depuis « qu'il était un jeune homme » (« que era muchacho »); les dominicains s'étaient chargés de l'enseignement et du catéchisme des populations de son *cacicazgo* avant les franciscains<sup>38</sup>. Il semble donc que don Gonzalo ait été éduqué par les dominicains, dans le cadre du catéchisme mais aussi au service du couvent<sup>39</sup>. Il est aisé de conclure que don Gonzalo acquit sa maîtrise de la langue castillane, mais également sa compréhension du rôle central de la religion chrétienne et de ses rites dans les sociabilités coloniales directement au contact des religieux. En revanche, don Felipe, en tant que fils de *cacique* mineur au moment de la conquête, eut accès à une éducation plus spécifique. Il fut pris en charge pas les franciscains de Lurinhuanca et résida dans leur couvent pour y être éduqué. Nous ne savons pas précisément ce qui lui fut enseigné, cependant il est sûr que don Felipe avait une bonne maîtrise de la langue castillane, orale comme écrite<sup>40</sup>. Ainsi, les deux *caciques* peuvent être considérés comme des « indios ladinos », maîtrisant à la fois la langue castillane mais ayant également acquis un certain nombre de coutumes importées par les Espagnols.

---

<sup>34</sup> *Testimonio del negocio de proceso de don Felipe Guacra Paucar* Publié dans Waldemar Espinoza Soriano, *op. cit.*, 1972, p. 398-406.

<sup>35</sup> Waldemar Espinoza Soriano, *op. cit.*, 1972.

<sup>36</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16; *Información don Gonzalo* (1555), AGI,LIMA,204,N.22; *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2.

<sup>37</sup> *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2.

<sup>38</sup> «Le conoce al dicho don Gonzalo desde que era muchacho siempre le ha conocido cristiano». *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2, f.17v.

<sup>39</sup> «siempre ayudó en el monasterio». *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2, f. 17r

<sup>40</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16'; Waldemar Espinoza Soriano, *op. cit.*, 1972 ; José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2018.

Les deux *caciques* ont également en commun d'avoir exercé certaines charges municipales. Don Gonzalo fut *alguacil*\* du village de la Magdalena, et don Felipe fut *regidor*\*<sup>41</sup>. Toutefois, aucun des deux ne fut élu à son poste. Ils y furent directement désignés par les autorités royales, l'audience de Lima dans le cas de don Gonzalo et le *corregidor* pour don Felipe. Cela prouve qu'ils possédaient chacun des connexions avec des officiers espagnols qui leur permirent d'obtenir leurs charges et les soutinrent également dans leurs démarches juridiques. Parmi les témoins que les deux *caciques* présentèrent au cours de leurs différentes démarches on peut repérer quelques conquistadores. C'est par exemple le cas de don Francisco de Ampuero qui témoigna en faveur de don Gonzalo dans deux démarches différentes<sup>42</sup>, mais aussi de Diego de Sandoval présenté par don Gerónimo Guacra Paucar<sup>43</sup>. Certains sont également des officiers comme don Francisco de Ampuero, *regidor* de Lima. Finalement, les *caciques* fréquentaient également des clercs et religieux.

Les deux *caciques* avaient également des connaissances communes, notamment les familles de Francisco de Ampuero et d'Enrique Hernandez, deux anciens conquistadors résidant à Lima, devenus *encomenderos* et mariés à deux princesses incas (Inés Yupanqui et Léonor). La présence de ces témoins reflète la capacité de don Gonzalo et don Felipe à nouer des contacts avec certains Espagnols influents dans la capitale. Don Gonzalo en particulier, avait développé une véritable relation de clientélisme avec Francisco de Ampuero. Le *cacique* témoigna dans différentes procédures en justice de ce dernier, notamment *l'información de oficio y partes* qu'il fit rédiger pour sa femme<sup>44</sup>. En échange, don Francisco de Ampuero et doña Inés Yupanqui témoignèrent pour don Gonzalo dans ses deux *informaciones de méritos*<sup>45</sup>, mais aussi dans un procès pour obtenir la restitution de certaines terres en 1554<sup>46</sup>. Les populations administrées par don Gonzalo faisaient les frais de la rivalité qui opposait don Francisco Ampuero, les héritiers de doña Francisca Pizarro et le *cabildo* de Lima. Ils y perdaient des terres, mais aussi de l'argent. Don Gonzalo souhaitait que certains *yanaconas* confiés à la famille Pizarro soient rattachés à ses tributaires pour soulager une partie du poids du tribut. Il avait donc intérêt à soutenir les différentes démarches de Francisco de Ampuero. De son côté, don Francisco de Ampuero pouvait avoir besoin de don Gonzalo pour invoquer les « coutumes » passées de la vallée et obtenir le rattachement de certains indigènes à son *encomienda*.

---

<sup>41</sup> *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2; *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16

<sup>42</sup> *Información don Gonzalo* (1555), AGI,LIMA,204,N.22; *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2.

<sup>43</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16

<sup>44</sup> *Francisco de Ampuero para doña Inés Yupanqui*(1562), AGI,JUSTICIA,1088.

<sup>45</sup> *Información don Gonzalo* (1555), AGI,LIMA,204,N.22; *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2

<sup>46</sup> *Los herederos del capitán Pedro de Zarate sobre el cacique de lima* (1554), AGI,JUSTICIA,1088

Si don Gonzalo et don Felipe ne surmontèrent pas les changements imposés par la colonisation avec le même succès, ils utilisèrent des outils similaires. Les deux *caciques* furent pris dans un processus de castillanisation et développèrent des réseaux de sociabilités analogues.

## 2. Deux caciques chrétiens

Don Gonzalo Taulichusco et don Felipe Guacra Paucar sont décrits dans les sources comme de « bons chrétiens », notamment dans leurs *informaciones de oficio y partes*. Mais afin de comprendre ce que signifiait « être » un chrétien exemplaire, nous devons analyser plus en détail le type d'investissements et de comportements que les deux *caciques* mirent en avant dans leurs dépositions en les comparant avec les autres traces que l'on possède sur leur vie religieuse.

Différents témoignages des donations et aumônes que don Gonzalo et don Felipe Paucar réalisèrent au cours de leur vie nous sont parvenus. Cependant, ils les mirent très peu en avant dans leurs démarches en justice. Les deux *caciques* ainsi que leurs familles participèrent activement à l'installation des clercs et religieux dans leurs *pueblos* respectifs, mais aussi à la construction des lieux de culte. Nous savons par exemple que don Gerónimo Guacra Paucar finança la construction d'une église à Lurinhuanca puis quand les franciscains prirent en charge l'évangélisation du *pueblo*, il les aida à construire leur couvent<sup>47</sup>. De leur côté, don Gonzalo et sa famille donnèrent l'*hacienda*\* de Limatambo aux dominicains pour qu'ils y établissent leur couvent. Ils firent de même avec les franciscains installés près du village de la Magdalena<sup>48</sup>. Don Gonzalo conserva une politique d'investissement active dans la nouvelle paroisse de la Magdalena, San Damián. D'après ses propres déclarations et les différents témoins qui l'accompagnèrent, il y fit construire l'église et réalisa « différentes fondations pieuses »<sup>49</sup>. Dans son testament, il prévoyait de donner une grande quantité de textiles pour décorer l'église et pour les activités liturgiques<sup>50</sup>. Dans les *informaciones* des deux *caciques* on trouve aussi des références à des œuvres pieuses. Un homme originaire de Puno témoignant pour don Gonzalo expliqua qu'il « avait fait faire un fourneau et un hôpital où l'on recueillait et soignait les indiens pauvres »<sup>51</sup>. Le *memorial* de don Gerónimo Guacra Paucar se cantonne à mentionner la « charité »

---

<sup>47</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16. D'après l'*información* il est difficile de déterminer s'ils construisirent l'église entière ou seulement une chapelle, car le vocabulaire employé est peu clair. Cependant, d'après la cédula royale autorisant la famille de don Felipe Paucar à être enterrée dans une chapelle du couvent franciscain, il semble que la famille de don Felipe ait bien financé une église entière qui fut ensuite incorporée au couvent. *Registro de oficio y partes : Libro de Reales disposiciones* (16/08/1563-17/07/1572) AGI,LIMA,569,L.11,f.129.

<sup>48</sup> María Rostworowski de Diez Canseco, *op. cit.*, 1978, p. 68-69.et 77.

<sup>49</sup> « varia obras pías ». *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2,f.17v.

<sup>50</sup> «que se compre de sus bienes tanto rosa y adrezo que baste para hacer una casulla y faldones y manipulo y estola de raso negro y la cenefa de raso colorado y el ruban para el alba para que con ella se diga misas los lunes en la dicha iglesia de la Magdalena». *Testamento de don Gonzalo Taulichusco* (1562), AGN,Protocolo82,f.605r-611v, retranscrit et publié dans Guillermo Lohmann Villena, *Revista del AGN*, segunda época, N.7, p.267-275.

<sup>51</sup> «tenía hecho un hornero y hospital donde se recogen y curan los indios pobres». *Información de don Gonzalo*(1559), AGI,LIMA,205,N.2, f.62r

dont le *cacique* faisait preuve, mais ses témoins apportèrent des précisions. Ils mentionnèrent par exemple une aide financière pour la construction des églises et l'installation des religieux à Lurihuanca, mais il semble surtout qu'il ait été communément réputé « charitable » en raison de l'accueil qu'il réservait aux Espagnols de passage sur ses terres, leur donnant à manger et à boire<sup>52</sup>. Il ne s'agit donc pas tant d'actions de charité à proprement parler que de soutien financier à l'évangélisation comme à la colonisation. Grâce aux travaux d'Olinda Celestino on sait également que don Felipe Guacra Paucar fut très actif dans deux confréries de Jauja, celle de Santa Ana et celle de la Purísima Concepción. Don Gonzalo quant à lui avait fait réaliser une image de dévotion à l'effigie de la vierge pour la fabrique de l'église paroissiale de la Magdalena, en partenariat avec un certain Andrés Machuga, et avait également exécuté divers dons monétaires<sup>53</sup>.

Si les deux *caciques* semblent avoir été des chrétiens très pratiquants, actifs dans la vie religieuse de leur paroisse, leur façon de présenter ces investissements matériels dans leurs procédures est loin de refléter l'étendue de leurs activités. De fait, ils ne mentionnent que très rapidement et de manière plutôt lapidaire leurs investissements matériels comme les dons d'argent, de terres ou encore de matériel pour la pratique religieuse. Pour obtenir des renseignements précis sur leurs activités d'investissement, il faut se reporter aux déclarations de certains témoins. Par exemple, dans son récit de mérites, don Gonzalo précise seulement « avoir un église » dans son village de la Magdalena, sans dire qu'il en a financé la construction<sup>54</sup>. La seule exception que nous ayons trouvée est la brève relation que don Felipe Guacra Paucar présenta au roi d'Espagne avant de présenter les *informaciones* des *caciques* de Jauja et dans laquelle il rappela que l'église rattachée au couvent franciscain de Lurinhuanca avait été financée par sa famille<sup>55</sup>. Il n'est pas fortuit que don Felipe mentionna cette église en 1563. Il était en effet en plein procès avec les franciscains de Lurinhuanca qui refusaient l'enterrement gratuit dans le bâtiment à sa famille<sup>56</sup>. Don Felipe demande donc au Conseil des Indes de lui accorder un décret royal pour contourner la volonté des franciscains. Il obtient en 1564<sup>57</sup>.

Les rares fois où des investissements matériels dans le sacré sont mentionnés dans les démarches en justice des deux hommes, ce n'est pas pour exposer leur qualité de chrétiens mais surtout pour souligner leur loyauté à la couronne et les sacrifices sacrifiés dans le cadre de la colonisation. Les déclarations des deux *caciques* sont de parfaits exemples de la représentation de la conversion dans sa seule dimension d'allégeance politique à la couronne d'Espagne,

---

<sup>52</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16, f.36v et 42v

<sup>53</sup> Testamento de don Gonzalo Taulichusco (1562), retranscrit et publié dans Guillermo Lohmann Villena, *Revista del AGN*, segunda época, N.7, p.271-272

<sup>54</sup> « tener una iglesia ». *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2, f. 4r.

<sup>55</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16, f. 1r.

<sup>56</sup> Waldemar Espinoza Soriano, *op. cit.*, 1972.

<sup>57</sup> *Registro de oficio y partes : Libro de Reales disposiciones* (16/08/1563-17/07/1572) AGI,LIMA,569,L.11.

caractéristique des déclarations des élites andines jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. L'exemple le plus frappant est le *memorial* de don Gerónimo Guacra Paucar, dans lequel tous les services matériels lors de la conquête sont présentés comme un soutien apporté aux « chrétiens ». Par exemple, la question 27 est formulée comme suit : « s'ils savent que depuis le jour où les chrétiens sont entrés dans ces royaumes jusqu'à aujourd'hui, il n'y a pas eu et il n'y a pas de cacique qui ait servi sa Majesté ainsi que les chrétiens avec autant d'amour »<sup>58</sup>. L'usage du terme « chrétien » qui remplace celui d'Espagnol tout au long de l'*información* est loin d'être anodin. Il permet de présenter l'aide matérielle et militaire non seulement comme un service à la couronne mais aussi comme un service à l'installation du christianisme.

Le décalage entre les récits présentés par les *caciques* et la réalité de leurs participation matérielle et financière à la vie religieuse de leurs paroisses indique qu'ils avaient une définition particulière de l'investissement dans le sacré. La singularité de cette compréhension se manifeste clairement à travers l'importance qu'ils accordaient à un autre type de comportement religieux : l'exemplarité de leurs mœurs chrétiennes. La conduite exemplaire est loin d'être anecdotique dans les récits et elle est traitée avec autant d'attention que la présentation des services militaires. Ainsi, dans leurs différentes *informaciones*, les *caciques* prévirent des questions spécifiques pour attester de leurs mœurs exemplaires. Par exemple, en 1559 la question 16 de l'interrogatoire de don Gonzalo commence ainsi : « s'ils savent que le dit don Gonzalo depuis que le dit marquis entra dans cette vallée a été et est bon chrétien de bonne vie et exemple lequel a persuadé et fait en sorte que ses indiens et lui-même se fassent baptiser et deviennent chrétiens [...] »<sup>59</sup>. De son côté, don Gerónimo Guacra Paucar se présente ainsi : « après qu'il eut reçu la doctrine chrétienne et se fut baptisé [...] il a tellement craint dieu et a gardé si bien sa sainte loi que bien qu'il ait été visité [...] il ne lui fut jamais rien reproché qui ne soit pas bon chrétien »<sup>60</sup>. Les récits illustrent une caractéristique essentielle des portraits chrétiens des *caciques* et *principales* entre 1540 et le début du XVII<sup>e</sup> siècle : le « bon » chrétien apparaît davantage comme celui qui garde et respecte les lois de l'Église que comme celui qui finance l'évangélisation.

Quels étaient alors les pratiques et comportements qui étaient avancés comme des preuves de christianisme par les *caciques* ? Lorsque don Gonzalo et don Felipe abordaient leur conduite religieuse, ils soulignaient d'abord le fait qu'ils avaient été baptisés et mariés selon les lois de

---

<sup>58</sup> «si saben que desde el día que entraron los cristianos en estos reynos hasta el día de hoy, no ha habido cacique ni lo hay que haya servido a su majestad más a los cristianos con tanto amor [...]». *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16, f. 12r.

<sup>59</sup> «si saben que el dicho don Gonzalo desde que el dicho marqués entró en este valle ha sido y es cristiano de buena vida y ejemplo el cual ha persuadido e ha hecho a sus indios e a si mismo que se bautizasen y fuesen cristianos [...]». *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2., f.4r.

<sup>60</sup> «después que recibió la doctrina cristiana e se bautizó [...] ha sido tan temeroso de dios y ha guardado tan bien su santa ley que aunque ha sido visitado [...] nunca se ha hallado contra el cosa que no sea de buen cristiano». *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16, f. 12v.

l'Église. Or à cette période, il ne s'agit pas encore d'un élément ritualisé de la présentation des requérants lors des procédures. Ces thèmes n'apparaissent d'ailleurs pas dans toutes les démarches juridiques et judiciaires et les formules ne sont pas encore normativisées. Don Gonzalo explique qu'il s'est converti « dès que ledit marquis [Francisco Pizarro] entra dans cette vallée »<sup>61</sup>. La famille Paucar va plus loin en soutenant que don Gerónimo « se rendit à Cajamarca pour prêter obédience à sa majesté là où le gouverneur don Francisco Pizarro le reçut en son nom royal », ce qui est peu crédible<sup>62</sup>. La conversion prompte et volontaire est présentée comme un signe de loyauté et de soumission à la couronne castillane avant d'être une affiliation au christianisme ou une sujétion à l'Église. Elle atteste du caractère exceptionnel de la famille du *cacique*, en la présentant non pas seulement comme chrétienne, mais comme appartenant aux premiers chrétiens des Andes. Nous avons vu que le motif du baptême précoce est récurrent dans les récits et dépositions des élites andines en justice tout au long de la période coloniale<sup>63</sup>. Il reprend les codes du lignage chrétien hispanique, dans lequel l'appartenance à une famille ancienne de vieux chrétiens était essentielle. Mais chez les *caciques* la conversion est d'abord présentée comme un geste politique associé à la volonté d'une coexistence pacifiée avec les conquistadores. Elle apparaît alors comme le signe ultime de l'alliance volontaire, ce qui est le minimum pour pouvoir prétendre être reconnu comme sujet méritant de la couronne.

Le mariage, mais aussi le fait de mener une vie maritale et d'élever un enfant légitime né au sein du couple, sont également deux autres arguments sur lesquels les *caciques* fondaient leur vie chrétienne exemplaire. Don Felipe et don Gonzalo n'évoquèrent cependant pas leur propre mariage, mais celui de leurs parents afin d'insister sur leur propre qualité d'enfants légitimes. Dans le cas de don Gonzalo, le motif sert essentiellement à rappeler sa légitimité à exercer la charge de *cacique* de Lima. En revanche, dans l'*información* de don Gerónimo que don Felipe Guacra Paucar présenta en Espagne, il est précisé que le mariage chrétien et la vie maritale ont été respectés afin de « conserver la loi de la sainte mère Église »<sup>64</sup>. Le mariage monogame, sanctifié par l'Église n'est pas qu'une question de succession légitime, c'est aussi un signe de mœurs policées. Il est difficile de savoir dans quelle mesure les *caciques* étaient véritablement convaincus que le couple baptême/mariage était essentiel à leur identification comme chrétiens, les passages dans lesquels ces deux sacrements sont mentionnés restant assez stéréotypés et

<sup>61</sup> “desde que el dicho marqués [Francisco Pizarro] entró en este valle”. *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2, f. 4r; *Información don Gonzalo* (1555), AGI,LIMA,204,N.22,f. 3r.

<sup>62</sup> “fue en Cajamarca a dar la obediencia a su majestad en donde el gobernador don Francisco Pizarro en su real nombre le recibió”. *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16, f.2v.

<sup>63</sup> Leurs récits sont en cela très proches de ceux de conversos ou moriscos de la péninsule ibérique à la même époque. Roger L. Martinez Davila, *Creating Conversos: The Carvajal-Santa María Family in Early Modern Spain*, Notre-Dame University Press., Notre-Dame, 2018 ; Enrique Soria Mesa, « De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia Nazarí en la oligarquía Granadina. Siglos XVI-XVII. », *AREAS Revista de Ciencias Sociales*, 14, (1992), p. 49-64.

<sup>64</sup> “guardar la ley de la santa madre iglesia”. *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16, f. 9v.

suggérant l'intervention d'un greffier ou l'imitation de formules dictées au moment de la déposition. Certains signes indiquent toutefois qu'ils avaient intégré l'importance de ces sacrements dans la vie religieuse chrétienne. Par exemple, lorsque le *cacique* don Gonzalo évoqua l'aide qu'il apporta au travail d'évangélisation des indigènes en affirmant les avoir convaincus de se faire baptiser mais aussi de respecter les formes du mariage chrétien<sup>65</sup>.

En dehors de ces deux sacrements, don Felipe et don Gonzalo insistèrent également sur leur assiduité au catéchisme et leur participation rigoureuse aux rites chrétiens. Don Gonzalo consacra une question entière de son interrogatoire pour attester la publicité de sa dévotion<sup>66</sup>. Pour y répondre, un *vecino* de Lima appelé Marcos Pérez, explique qu'il l'avait vu venir écouter la messe dans la paroisse de Santa Ana, à Lima. Puis, après la création de la paroisse de San Damian dans le village de la Magdalena, il changea ses habitudes<sup>67</sup>. Frère Gregorio de Carvajal expliqua qu'en plus de venir à la messe tous les dimanches et de participer à toutes les fêtes, il « vient se confesser sans qu'on le fasse appeler et il vient chercher des confesseurs dans cette demeure pour ses indiens »<sup>68</sup>. Pour le dominicain, la confession régulière et volontaire du *cacique* est le signe d'une pratique du christianisme et d'une dévotion hors du commun. En effet, bien que la confession soit un sacrement essentiel pour obtenir le salut et que l'Église et la couronne encouragèrent très tôt sa pratique dans les colonies, elle était encore exceptionnelle et difficile dans les années 1550-1570, en raison du manque de prêtres pratiquant les langues andines<sup>69</sup>. Don Gonzalo semblait conscient de l'importance du sacrement pour le salut de l'âme, c'est du moins l'impression que donne le témoignage du dominicain, puisqu'il cherchait à se confesser, mais aussi offrir cette possibilité à ses administrés. Ce témoignage permet de renforcer l'idée que la dévotion du *cacique* est exceptionnelle, et qu'il est profondément attaché à la foi chrétienne.

Dans les documents de don Felipe, se sont plutôt les pratiques de son père, don Gerónimo, qui furent mises en avant, notamment le fait qu'il assistait à la messe et au catéchisme avec « beaucoup de zèle »<sup>70</sup>. Un témoin expliqua que sa foi était si exceptionnelle qu'il pouvait dialoguer sans problème avec les espagnols et se faisait confesser de bon cœur:

*« Ce témoin étant plusieurs fois passé dans ladite vallée de Jauja s'est entretenu et a communiqué avec le dit don Gerónimo et de ce fait et pendant la conversation qu'il a eue avec lui ces fois-là il sait qu'il est bon chrétien craignant dieu et en toute conscience ce*

---

<sup>65</sup> *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2, f.4r.

<sup>66</sup> *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2, f. 3v-4r.

<sup>67</sup> *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2, f.9v.

<sup>68</sup> “viene a confesarse sin que le llamen y viene a buscar confesores en esta casa para sus indios”. *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2, f.17r.

<sup>69</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad.*, Lima, Institut Francais d'Etudes Andines, 2003a ; Regina Harrison, *Sin and confession in colonial Peru: Spanish quechua penitential texts 1560-1650.*, 2014.

<sup>70</sup> « mucho celo ». *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16, f.12r.



*témoin l'a interrogé pour le soulager chose qu'il fit avec merveille ce qui apparut au témoin être comportement de vieux chrétien craignant dieu et non d'indien barbare »<sup>71</sup>.*

Pour se distinguer du reste de la population indigène, don Gonzalo Taulichusco comme don Felipe Guacra Paucar et son père, soulignèrent que leur conduite exemplaire était un atout pour l'évangélisation de leurs administrés. Ils se présentèrent comme des acteurs essentiels à leur conversion et à leur police. Don Gonzalo insinua par exemple dans la question 17 de son interrogatoire de 1559, qu'il avait obtenu « une charge d'*alguacil* des naturels de cette terre pour qu'il les persuade d'être chrétiens et informe des mauvaises coutumes ou vices que les autres caciques et indiens avaient ou ont »<sup>72</sup>. Don Gonzalo et don Felipe mirent en avant leur proximité avec les prêtres en charge de leurs paroisses et l'assistance qu'ils leur fournissaient dans l'administration du culte. Ce dernier point commun entre les documents des deux hommes nous permet d'aborder un autre aspect de leur vie religieuse : les liens et relations qu'ils développèrent avec les acteurs religieux dans les paroisses.

Don Gonzalo Taulichusco, don Felipe Guacra Paucar et leurs familles respectives entretenirent des liens étroits avec les prêtres et acteurs religieux présents dans leurs *pueblos*, mais aussi avec des prélats de l'archevêché de Lima. Les *caciques* de Lima, grâce aux dons de terres et autres investissements matériels, se rapprochèrent d'abord des dominicains de Chuntay puis, des franciscains installés près de la Magdalena. Dans ses deux *informaciones* don Gonzalo fait appel à Gregorio Ponce de Carvajal frère dominicain et à Miguel de Horenes, commandeur du monastère franciscain de Nuestra señora de la Merced de Lima<sup>73</sup>. Quant à don Geronimo et don Felipe Guacra Paucar, ils reçurent le témoignage du clerc Pedro Sanchez et du visiteur général de l'archevêché, Damián de la Bandera en 1563<sup>74</sup>. Leurs relations avec les franciscains s'étaient déjà dégradées à cette date à cause de la dispute autour des droits de sépultures dans leur église. Les relations qu'ils développèrent étaient fondées sur leurs investissements matériels et la coopération quotidienne dans l'administration de la paroisse. En échange, les clercs et religieux pouvaient soutenir les *caciques* en témoignant dans leurs démarches juridiques.

Lorsque l'on compare les vies religieuses de don Gonzalo et don Felipe et les éléments qu'ils choisirent pour se présenter comme de chrétiens devant la justice, on note un décalage. Les

---

<sup>71</sup> “este testigo pasando algunas veces por el dicho valle de jauja ha tratado e comunicado con el dicho don Gerónimo por lo cual y en la conversación que con él ha tenido estas veces ha entendido que es buen cristiano temeroso de dios y en cosas de conciencia le ha preguntado este testigo para descargo dello cosas que hicieron maravillas e este le pareció ser más cosa de cristiano viejo y temeroso de dios que no de yndio bárbaro”. *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16, f. 22v

<sup>72</sup> “oficio de alguacil de los naturales para que los persuadiese a ser cristianos y diese noticia de las malas costumbres o vicios que los otros caciques e indios han tenido o tienen”. *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2, f.4v.

<sup>73</sup> *Información de don Gonzalo* (1555), AGI,LIMA,204,N.22; *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2.

<sup>74</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16.

investissements matériels dans le sacré y sont à peine esquissés. En revanche, ils mettent l'accent sur leur comportement hispanisé et chrétien. Cette caractéristique des déclarations des *caciques* nous amène à examiner plus en détail la construction des discours, leurs références et leurs particularités afin de mieux comprendre pourquoi ils firent ces choix pour être identifiés comme chrétiens par les autorités coloniales.

## II. Mettre en scène ses services pour l'évangélisation

Nous avons vu dans la seconde partie de ce travail que les déclarations des élites andines résultaient de l'appropriation et de la transformation des discours empruntés aux autorités coloniales et façonne leur culture juridique mais aussi politique. Quels aspects des discours espagnols sur la justice et l'évangélisation s'approprièrent les deux *caciques* et par quels moyens ? Quels sont les points communs de leurs déclarations avec le reste de la documentation de cette époque et quelles variantes individuelles traduisent davantage l'influence des deux *caciques* sur les discours ?

### 1. Emprunter à la culture juridique et religieuse des autorités espagnoles

Afin de construire leurs déclarations et être identifiés comme *caciques* chrétiens et méritants, don Gonzalo Taulichusco et don Felipe Guacra Paucar, avec l'aide de leurs assistants légaux, choisirent plusieurs thématiques issus des débats sur l'évangélisation ou le gouvernement des populations andines mais aussi des réflexions sur les obligations de l'État et des seigneurs dans les sociétés chrétiennes qui imprégnaient la culture juridique et politique des officiers de l'audience<sup>75</sup>.

#### 1.1. Servir le roi ou servir dieu ?

Le premier point commun aux déclarations de don Gonzalo Taulichusco et don Felipe Guacra Paucar et son père, est la définition de l'investissement dans le sacré comme un service à la couronne avant d'être un service rendu à dieu ou même à l'Église. Dans les récits en justice de don Gonzalo Taulichusco et de don Felipe Guacra Paucar tous les investissements dans le sacré sont présentés comme partie intégrante de leurs obligations en tant que sujets loyaux de la couronne. Elles apparaissent aussi comme des devoirs liés à leur statut de « *personas principales* », c'est-à-dire d'élites sociales, conformément à l'éthos nobiliaire introduit par les populations espagnoles. Ceci n'est en rien surprenant et fait pleinement partie du processus de sujétion intrinsèque à la rédaction des procédures juridiques de reconnaissance de mérites<sup>76</sup>. La

---

<sup>75</sup> Annick Lempérière, *Entre Dieu et le Roi, la République. Mexico, XVIe-XIXe siècles*, Paris, Les Belles lettres, 2004 ; Adolfo Carrasco Martínez, *Sangre, Honor y privilegio : la nobleza española bajo los Austrias.*, Ariel., Barcelona, 2000 ; Franck Mercier et Ariane Boltanski, *Le salut par les armes. Noblesse et défense de l'orthodoxie, XIIIe-XVIIe siècle.*, Presses Universitaires de Rennes., Rennes, 2011.

<sup>76</sup> Robert Folger, *Writing as Poaching. Interpellation and Self-Fashioning in colonial Relaciones de méritos y servicios*, Leiden, Koninklijke Brill ND, 2011.

superposition entre service du roi et service de dieu et de l'Église est en effet commune, y compris dans les démarches d'Espagnols à cette période<sup>77</sup>. Dans les sociétés chrétiennes d'Europe occidentale au XVIe siècle, l'investissement dans le sacré, l'exemplarité morale et la publicité de la dévotion sont des éléments constitutifs de l'éthos nobiliaire<sup>78</sup>. Ces actes jouant un rôle déterminant dans l'honneur attribué aux individus et à leurs lignages et alimentent donc leur crédit dans la société. En outre, pour les représentants de l'État et les autorités politiques, l'injonction à l'investissement au service de dieu est renforcée par l'idéal du seigneur chrétien, responsable de l'évangélisation et du maintien de la *policia cristiana*. Dans la Monarchie hispanique et dans le contexte des tensions religieuses du XVIe siècle, le seigneur chrétien, doit se mettre au service de dieu et de l'Église catholique que ce soit le roi, ses officiers, les *encomenderos*, etc... L'idéal du seigneur chrétien est importé dans les colonies américaines. Les *encomenderos* ont par exemple l'obligation de financer les cures des groupes indigènes qu'ils reçoivent en *encomienda*. Avec l'introduction des *corregidores*, les prêtres sont directement payés par des impôts prélevés aux populations indigènes et leurs églises entretenus avec les *bienes de comunidad*. Cependant, en tant que seigneurs chrétiens, les *corregidores* ont l'obligation de surveiller le bon usage de ces biens, de maintenir la *policia cristiana* dans les *pueblos* de leur juridiction et de protéger les populations indigènes pour créer les conditions adéquates à leur évangélisation.

Dans leurs démarches en justice, don Gonzalo, don Francisco et son père, reprennent un certain nombre des arguments liés à l'idéal hispanique du seigneur chrétien. Mais dans le cas des *caciques*, comme d'autres de la même période, la superposition entre service de dieu et service de l'État est accentuée par l'absence d'une quelconque forme de rattachement des investissements dans le sacré ou des services rendus aux religieux à leur dimension spirituelle, ou même à l'Église. Ni don Gonzalo, ni don Felipe ne présentèrent leurs dons pour les activités religieuses des *pueblos* comme des investissements dans le sacré. Ils les présentèrent comme des services à la politique de pacification de la couronne. Dans leurs récits de mérites ils décrivent tous les deux leur alliance militaire ainsi que leur conversion au christianisme comme concomitantes à travers les expressions « *venir de paz* » (venir en paix) et « *dar la obediencia* » (donner obéissance). Servir aux côtés des troupes espagnoles dans la « pacification » et la colonisation des territoires et aider les curés dans l'évangélisation des populations andines apparaissent comme deux faces d'une même pièce.

---

<sup>77</sup> Elle renvoie aux conceptions néothomistes qui structurent la pensée politique castillane et la conception de l'empire comme une monarchie catholique. Brian Owensby, « Pacto entre Rey lejano y súbditos indígenas. Justicia, Legalidad y Política en nueva España, siglo XVII », *Historia Mexicana*, 61, 1 (2011), p. 59-106 ; Annick Lempérière, *op. cit.*, 2004.

<sup>78</sup> Barbara B. Diefendorf, *From Penitence to Charity : Pious Women and the atholic Reformation in Paris.*, Oxford, Oxford University Press, 2004 ; Ariane Boltanski, « Des fondations pieuses de nobles français dans la deuxième moitié du XVIe siècle. Défense de l'orthodoxie et territoire. », *Le Salut par les armes. Noblesse et défense de l'orthodoxie, XIIIe-XVIIe.*, Rennes, 2011, p. 251-264.

Dans les récits de mérites et déclarations des deux *caciques*, devenir chrétien est avant tout présenté comme l'adhésion à un nouvel ordre social et politique. Dans ce contexte, participer à la conversion des autres et les plier à ce nouvel ordre colonial apparaît avant tout comme un service à la politique royale caractérisant la noblesse. L'absence de référence à dieu ou à l'Église ne signifie pas que les *caciques* ne comprenaient pas la dimension spirituelle ou sociale de leurs investissements; seulement qu'ils en avaient parfaitement compris les enjeux politiques. Le testament de don Gonzalo témoigne de sa sensibilité aux enjeux spirituels de l'investissement dans le sacré ainsi qu'à l'importance de certains gestes dans le cadre de l'économie du Salut. Par exemple, il voulut être enterré dans un habit franciscain « pour obtenir la clémence acquise par ceux qui s'enterrent avec »<sup>79</sup>. À plusieurs reprises, il demanda la vente de certains de ses biens pour financer des messes pour le salut de son âme. Les dispositions testamentaires de don Gonzalo montrent que ce dernier était tout à fait conscient de l'intérêt des œuvres pieuses et charitables pour le salut de son âme et la préparation de sa mort. Il n'était donc pas uniquement sensible aux aspects politiques ou sociaux de son action dans les paroisses comme pourrait le laisser croire son *información*, mais aussi à leurs intérêts spirituels.

Dans les démarches en justice des deux hommes, les services rendus pour l'évangélisation sont essentiellement présentés dans leur dimension politique. Ce choix reflète d'abord le contenu des enseignements délivrés dans le cadre des premières tentatives d'évangélisation, notamment l'absence de la présentation de l'Église comme institution. Aussi pour les élites andines de cette époque, le seul souverain et seigneur chrétien existant est le roi d'Espagne. Ensuite, ce choix relève aussi tout simplement de la nature de l'institution devant laquelle les *caciques* présentèrent leurs mérites et leurs griefs : le tribunal de l'audience royale de Lima. Il est plus valorisant devant le tribunal d'audience de mettre en avant son rôle dans la police des populations indigènes et l'application de la loi, ou son allégeance politique, que d'insister sur l'étendue de ses connaissances de la doctrine chrétienne. L'allégeance politique et la fidélité à la couronne étaient des thèmes d'autant plus valorisés que la vice-royauté du Pérou sortait à peine d'une longue période de guerre civile dans les années 1560.

### 1.2. Coutumes « barbares » et populations andines

Puisque don Gonzalo Taulichusco et don Felipe Guacra Paucar tentèrent d'imiter le discours des autorités coloniales sur la conversion, ils s'approprièrent aussi l'idée du rejet de coutumes préhispaniques sur la base de leur appartenance à l'époque révolue de leur « Gentilité » (*gentilidad*). Dans leurs différentes procédures, ils opposèrent sur le papier la « barbarie » (*barbaridad*) des coutumes préhispaniques à la vie policée du nouvel ordre chrétien. Cette thématique est particulièrement exploitée dans les trois lettres rédigées collectivement par les

---

<sup>79</sup> “para ganar la indulgencia que ganan los que con él se entierran”. *Testamento de don Gonzalo Taulichusco* (1562), dans Guillermo Lohmann Villena, *Revista del AGN, segunda epoca*, N.7, p.269.

*caciques* et le *cabildo* Jauja afin de soutenir la création des *corregidores* en 1566, auxquelles don Felipe Guacra Paucar participa. Dans l'une des lettres, les différents auteurs opposent un état de désordre et de barbarie causé par l'absence de « la lumière de la religion véritable » (*la luz de la verdadera religion*) et entraînant la prolifération des « vices » (*vicios*), à un ordre propice à l'évangélisation garanti par les *corregidores* identifiés comme seigneurs chrétiens, surveillant les progrès de la foi au sein des villages et s'assurant que les indigènes aient de « bonnes mœurs » (*buenas costumbres*)<sup>80</sup>.

L'opposition entre coutumes barbares et vie chrétienne est aussi directement empruntée aux discours des autorités coloniales. Mais est utilisée de manière originale dans les déclarations des deux *caciques*. Tout d'abord, dans leurs récits les *caciques* ont recours à la dénonciation des vices et « mauvaises » coutumes des indiens pour distinguer leur propre comportement, chrétien, de celui du reste des « indiens ». Par exemple don Gerónimo Guacra Paucar fut présenté comme :

«une personne de raison et de très bon entendement qui gouverne très bien et intelligemment sa république comme un chrétien prudent et sage et non pas comme un barbare et il aime les chrétiens depuis qu'ils entrèrent sur cette terre »<sup>81</sup>.

De plus, tout au long de son interrogatoire il se présenta comme « ami des chrétiens » (*amigo de los cristianos*) par opposition aux seules autres populations indigènes qu'il mentionne, les Incas et leurs alliés. De son côté don Gonzalo expliqua que :

« L'audience royale lui a toujours confié l'office d'alguacil de natural pour qu'il les persuade de devenir chrétiens et qu'il tienne informé des mauvais coutumes ou vice que les autres *caciques* et indiens avaient eu ou ont »<sup>82</sup>.

En expliquant que les autorités coloniales lui faisaient confiance pour surveiller les *caciques* comme les indiens, don Gonzalo soutint que les « mauvaises mœurs » étaient tout autant le fait d'indigènes tributaires que de *caciques*. Ce procédé lui permit de mettre en avant ses propres qualités comme exceptionnelles et d'insister sur sa capacité à repérer ces « vices » des *indios*. Ce faisant, il prétend à l'identification comme seigneur chrétien et à revendiquer sa capacité à faire lui aussi progresser la foi chrétienne, bien qu'il soit néophyte. C'est la même technique qui est utilisée dans le *memorial* de don Gerónimo Guacra Paucar lorsqu'il explique qu'il ne gouvernait

---

<sup>80</sup> “memorial de los caciques de Jauja” et “Memorial de los caciques y principales de Lurinhuanca” in *Los indios del Perú sobre los corregidores* (1566), AGI,LIMA,121,f. 47r-v et f. 59r-60r.

<sup>81</sup> “es persona de razón e de muy buen entendimiento gobierna muy bien y asustadamente su republica como cristino prudente e sabio que no como bárbaro y ama a los cristianos desde que entraron en esta tierra”. *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16, f. 10r.

<sup>82</sup> “los gobernadores que han sido en este reyno y la audiencia real siempre le ha encargado oficio de alguacil de los naturales para que los persuadiese a ser cristianos e diese noticia de las malas costumbres o vicios que los otros caciques e indios han tenido o tiene”, *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2,f. 4v.

pas comme un « barbare ». Dans les déclarations des deux *caciques*, la barbarie ou les mauvaises mœurs sont loin d'être exclusivement associées aux populations indigènes « gentilles » (*gentiles*). Elles s'appliquent aux « indiens » en général, permettant, par contraste, de mettre en valeur leurs qualités personnelles et de justifier leur identification comme des élites chrétiennes selon les canons du seigneur chrétien, au même titre que les *corregidores* et *encomenderos*.

En outre, les différentes déclarations des *caciques* illustrent une relation ambiguë au passé préhispanique, notamment avec le royaume et les coutumes incas. On ne trouve pas de critique frontale ni violente de l'état inca. Il n'est d'ailleurs jamais associé aux termes de « barbare » ou « tyran », comme dans les démarches d'autres d'élites andines contemporaines<sup>83</sup>. Cependant, il est apparu important pour les deux *caciques* de se distancier de la classe dirigeante conquise. Dans ses deux *informaciones de oficio y partes*, don Gonzalo tenta de dissocier sa légitimité politique de celle de l'état inca. En insistant sur le fait que son père se convertit au christianisme et rallia les forces espagnoles « dès qu'ils entrèrent sur ces terres »<sup>84</sup>, il réaffirme la loyauté de sa famille à la couronne castillane, malgré les liens anciens de clientélisme qui la reliaient aux souverains incas. Il tenta de masquer davantage ces liens avec la deuxième question de son interrogatoire, en affirmant que son père et ses ancêtres avaient été seigneurs de la vallée de Lima depuis « que Guayna Capac et les autres étaient seigneurs naturels de ces royaumes »<sup>85</sup>. En présentant la possession du *cacicazgo* de Lima par sa famille comme ancienne, Gonzalo ment par omission. Si son père fut bien *cacique* de la vallée de Lima du temps de Incas, Taulichusco était un *cacique yana*, c'est à dire nommé par le *Sapa Inga* pour gouverner les régions soumises<sup>86</sup>. Don Gonzalo avait besoin de faire référence à l'époque de la domination inca pour attester des droits de sa famille. Toutefois, il chercha à fonder sa propre légitimité en tant que *cacique* en s'en distanciant. On trouve cette même ambiguïté dans les déclarations de don Felipe Guacra Paucar. Ni lui ni son père don Gerónimo n'utilisèrent non plus le terme de « barbares » pour désigner les incas, contrairement aux autres *caciques* de la vallée de Jauja<sup>87</sup>. Mais dans les *relaciones de méritos* comme dans les interrogatoires qu'ils présentèrent devant l'audience de Lima, les Incas sont constamment opposés aux populations de Jauja « amigos de los cristianos » (amis des chrétiens) et notamment, à don Gerónimo lui-même. À partir de la question 11 de l'interrogatoire, la formule « et s'ils savent que pour être si bon ami des chrétiens »<sup>88</sup> sert à introduire chacune des batailles

---

<sup>83</sup> Información Francisco Cusichaca (1561), AGI,LIMA,205, N.7; Los indios de Canta contra los de Chacalla (1558-1570), AGI,JUSTICIA,413,N.1.

<sup>84</sup> “desde que entraron en estas tierras”. Información don Gonzalo (1555), AGI,LIMA,204,N.22, f. 2v.

<sup>85</sup> “que era señor natural de estos reynos Guayna Cápac y otros”. Información don Gonzalo (1555), AGI,LIMA,204,N.22.

<sup>86</sup> Doña Inés Yupanqui explique la situation de Taulichusco dans son témoignage. Información don Gonzalo (1555), AGI,LIMA,204,N.22, f.20r. L'information fut également confirmée par les travaux de María Rostworowski. María Rostworowski de Diez Canseco, op. cit., 1978.

<sup>87</sup> Información Francisco Cusichaca (1561), AGI,LIMA,205, N.7.

<sup>88</sup> “y ten si saben que por ser tan amigo de los cristianos”. Información de don Felipe Guacra Paucar (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16. f.5r.

que don Gerónimo prétend avoir livré contre les incas. Il insista également sur la violence des assauts des armées incas systématiquement attribuée dans les récits à son alliance avec les « chrétiens ».

« *Ledit gouverneur don Francisco Pizarro [sortit] de ladite vallée de Xauxa pour aller au Cuzco et il laissa dans ladite vallée Alonso Riquelme avec vingt hommes et il partit à la recherche du Quisquis capitaine d'Atabalipa lequel Quisquis vint dans la vallée de Xauxa où il fit rassembler les indiens parce qu'il était homme malveillant et les ayant rassemblés il en fit tuer beaucoup parce qu'ils servaient les chrétiens* »<sup>89</sup>.

Au cours de l'audition des témoins de don Gerónimo Guacra Paucar par le tribunal de l'audience, une question non présente parmi celles données par le *cacique* est ajoutée et éclaire l'insistance du *cacique*. Elle interroge la potentialité de son alliance avec les « tyrans » incas et met en doute sa loyauté à la couronne au début de la conquête, avant l'installation des Espagnols dans la vallée de Jauja<sup>90</sup>. Il est difficile de déterminer qui ajouta cette question au cours de l'interrogatoire, mais tous les témoins répondirent que don Gerónimo n'avait jamais entretenu de relation avec les « tyrans ». L'existence d'une telle question est très intéressante. Peu importe qui l'ajouta, elle sous-entend que la réputation du *cacique* était liée à celle des souverains incas et que cela pouvait s'avérer gênant pour son identification comme sujet « méritant » de la couronne alors même qu'il avait accumulé des services dans le cadre des guerres civiles. Il semble en effet que don Geronimo Guacra Paucar ait été assez proche de certains fonctionnaires incas, à tel point qu'il aurait envoyé certains de ses fils à la cour de Cuzco<sup>91</sup>.

Ainsi, il existe dans les déclarations des deux *caciques* une confusion sur les « barbares ». La confusion entre *indios* et incas dans certains cas précis, semble volontaire car elle sert parfaitement la construction de l'image des deux *caciques* comme de bons sujets du roi, loyaux et zélés, exemplaires parmi les *indios*. En se présentant comme des chrétiens exemplaires, les deux *caciques* reprirent aussi l'idée prévalant au sein du clergé andin jusqu'aux années 1560 que l'assiduité au catéchisme et un encadrement administratif adéquat suffiraient à sortir définitivement les autres indigènes de leur état « barbare »<sup>92</sup>.

---

<sup>89</sup> “el dicho gobernador don Francisco Pizarro [salió] del dicho valle de Xauxa para ir al Cuzco y dejo en el dicho valle a Alonso Riquelme con veinte hombres y se fue en busca del Quisquis capitán de Atabalipa el cual Quisquis se vino al dicho Valle de Xauxa a donde por ser hombre malicioso hizo juntar muchos indios e teniéndoles así juntos mató mucha cantidad dellos porque servían a los cristianos”. *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16, f. 3r.

<sup>90</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16.

<sup>91</sup> Waldemar Espinoza Soriano, *op. cit.*, 1972.

<sup>92</sup> Voir notamment les dispositions et différents discours du premier archevêque de Lima, Jerónimo de Loayza. Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial.*, IFEA., Lima, 1971 ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003a.

### 1.3. Deux caciques misérables mais exemplaires

Comme nous l'avons vu auparavant, l'appropriation par les élites andines de la catégorie juridique de *personae miserabiles* attribuée aux indigènes par les autorités coloniales est un classique des procédures juridiques et judiciaires<sup>93</sup>. Il convient donc ici de voir comment le thème est utilisé et transformé dans les récits de don Gonzalo Taulichusco et don Felipe Guacra Paucar.

Les deux *caciques* utilisèrent essentiellement le thème dans leurs *relaciones de méritos* et leurs *memoriales*<sup>94</sup>. La misère des *indios* y revêt plusieurs caractéristiques. Elle est d'abord due à la pauvreté matérielle qui résulte de la dépopulation, des tributs excessifs et de la dépossession des terres. C'est notamment le cas dans l'argumentation de don Gonzalo puisque ce dernier tente d'obtenir le secours des autorités coloniales face à la pression des populations de Lima sur les terres de ses administrés. Dès son *información* de 1555 il achevait sa pétition ainsi :

« Nous avons servi votre Majesté avec nos personnes comme non biens de sorte que [...] nous sommes fatigués et très appauvris tant et si bien que de ce fait beaucoup d'indiens moururent au cours des dits services ou nous furent enlevés ou fuirent comme *yanaconas* et se sont absentés nous ne pouvons pas payer les dits tributs »<sup>95</sup>.

Il accentua la description des souffrances des populations indigènes dans l'*información* de 1559 en expliquant d'abord qu'à cause des privations de terres, certains étaient morts, d'autres mobilisés comme *yanaconas* par des Espagnols et d'autres encore étaient partis « à cause des travaux excessifs qui ont eu lieu [...] en laissant leurs maisons leurs femmes et enfants et leurs parce qu'ils ne pouvaient plus supporter lesdits travaux »<sup>96</sup>. Dans l'*información* présentée par don Felipe et don Gerónimo Paucar, l'injustice et les souffrances vécues par les indigènes sont plutôt liées à la conquête et aux différentes pertes matérielles qu'elle entraîna et non pas tellement aux abus et violences après<sup>97</sup>. Les populations andines meurent, comme dans le discours de don Gonzalo, mais elles ne fuient pas les villages. Pour obtenir un nouveau calcul des tributs, la stratégie de la famille Guacra Paucar est de miser sur la présentation de la situation vécue par les populations de Jauja comme injuste en regard des efforts et services consentis au service de la couronne. Cette stratégie est logique puisqu'ils cherchaient à obtenir un privilège. En revanche,

<sup>93</sup> Voir Caroline Cunill, « "El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI" », *Cuadernos inter C.A.mbios*, 8e année, 9 (2011), p. 229-248.

<sup>94</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16; *Información don Gonzalo* (1555), AGI,LIMA,204,N.22; *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2.

<sup>95</sup> « hemos servido a su majestad con nuestras personas como con las haciendas a causa de que [...] estamos cansados y muy gastados y tanto que por ello muchos yndios que en el dicho servicio nos han muerto o tomado o huir de yaconas se han ausentado no podemos pagar los dichos tributos ». *Información don Gonzalo* (1555), AGI,LIMA,204,N.22, f. 2r

<sup>96</sup> « por los excesivos trabajos que han pasado [...] dejando sus casas sus mujeres e hijos e haciendas por no poder sufrir dichos trabajos ». *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16, f.5v.

<sup>97</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16



don Gonzalo tentait de rétablir ses droits et contrer un abus légal, c'est ce qui explique en partie leur utilisation différente du thème de l'*indio miserable*. Toutefois, on peut également noter que l'insistance avec laquelle don Gonzalo décrit les souffrances et les violences subies par les tributaires qu'il administre rappelle la littérature dominicaine, avec laquelle il a pu se familiariser grâce à sa proximité avec l'ordre.

Dans les déclarations des deux *caciques*, la misère des populations qu'ils administraient n'est pas que matérielle, elle est aussi spirituelle. Les deux hommes exposèrent en effet le manque d'évangélisation et d'encadrement religieux comme des causes de la misère dans laquelle se trouvaient les indigènes. Cette idée fut détaillée dans le *memorial* réalisé en 1566 par les *caciques* et *principales* de Jauja pour soutenir la nomination des *corregidores de indios*. Ils expliquèrent que les *corregidores* apportèrent une protection nécessaire aux populations andines : « [...] ils nous maintiennent dans la raison et la justice et ils sont un frein pour les vices et une aide pour la vertu dans cette province de Jauja »<sup>98</sup>. Ce type d'argument s'inscrit encore une fois dans la reprise de l'idéal politique du seigneur chrétien dans les sociétés catholiques. Dans les récits de mérites de don Gonzalo Taulichusco et don Felipe Guacra Paucar, cette idée apparaît d'une manière quelque peu différente. Les deux *caciques* s'approprièrent l'idéal du seigneur chrétien et revendiquèrent leur identification comme tels, en se présentèrent comme les garants du bien-être spirituel de leurs administrés. Ils insistèrent surtout sur le rôle qu'ils jouaient dans la police des villages. Par exemple, don Gonzalo insista sur le fait que les autorités de Lima lui avaient confié un office d'*alguacil*, interprétant ce geste comme la reconnaissance de ses qualités en tant que chrétien<sup>99</sup>. Don Gonzalo et les *caciques* de la famille Paucar, soulignèrent également l'autorité morale dont ils jouissaient sur les indigènes. Ainsi, don Gerónimo Guacra Paucar expliqua qu'il avait activement participé à la conversion des populations de la vallée en les « persuadant » (*persuadir*) de se rallier aux chrétiens<sup>100</sup>. Le thème de la persuasion est également présent dans les deux *informaciones* de don Gonzalo.

Mettre en avant la misère des administrés devant la justice avait donc un double intérêt pour les *caciques*. D'abord, cela permettait de souligner une nécessité matérielle réelle, dans le cas de don Gonzalo, ou fictive, pour don Felipe, afin d'apparaître comme digne de protection et du soutien charitable de la couronne. Ensuite, cela servait à dépeindre non seulement les *caciques* comme de bons gouverneurs, mais aussi comme des élites chrétiennes au même titre que les représentants du roi. En insistant sur leur exemplarité morale mais aussi leurs investissements aux côtés des religieux, don Gonzalo et don Felipe se présentèrent comme des auxiliaires

---

<sup>98</sup> “[...]mantienen nos en razón y justicia son un freno para los vicios [...] y ayuda para la virtud en esta provincia de Jauja”. *Carta de los indios de Lurinahuanca* (1566). AGI,LIMA,121,f.59r.

<sup>99</sup> *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2

<sup>100</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16, f. 1v.

indispensables dans l'évangélisation des populations indigènes. Les discours de don Gonzalo et don Felipe sont de bons exemples de la manière dont les élites andines s'approprièrent l'ethos nobiliaire hispanique mais aussi les différentes discussions sur l'encadrement des populations indigènes, en piochant les éléments les plus susceptibles de servir leurs intérêts. D'un côté, ils soutinrent le bien fondé du gouvernement par des officiers espagnols vertueux qu'ils pouvaient imiter pour instaurer l'ordre parmi les populations indigènes. Par exemple, dans la lettre attribuée aux membres du *cabildo* de Lurinhuanca et don Felipe Guacra Paucar en 1566, les *corregidores* furent présentés comme des modèles à imiter par les populations indigènes, pour justifier le bien fondé la réforme de Vaca de Castro. Mais imitation n'est pas synonyme de passivité. Les deux *caciques* se présentèrent sous les traits d'acteurs proactifs, prenant des initiatives pour la conversion des leurs administrés et pouvant donc eux aussi prétendre aux honneurs accordés aux seigneurs chrétiens. Par exemple, don Gonzalo expliqua avoir « toujours donné bon catéchisme [aux indiens] en ayant toujours des religieux pour leur enseigner »<sup>101</sup>. Pourtant la nomination des prêtres et le fait de veiller à leur présence incombaient aux *encomenderos* ou aux *corregidores* et non aux *caciques*. Le récit de mérites de don Gonzalo argua également qu'il menait « ses indiens » à la messe et au catéchisme<sup>102</sup>. Des témoins confirmèrent et certains décrivent même de véritables processions<sup>103</sup>. Don Gerónimo Guacra Paucar fut plus modeste et se contenta de signifier qu'il gouvernait comme un chrétien sage (*sabio*) et qu'il faisait en sorte de faire respecter les lois chrétiennes<sup>104</sup>. En imitant l'éthos nobiliaire des Espagnols et en s'appropriant les discours sur le devoir des représentants de l'État dans l'évangélisation des néophytes, don Gonzalo et don Felipe s'identifièrent à l'idéal du seigneur chrétien pour revendiquer un statut spécifique parmi les nouveaux convertis ainsi que leur appartenance aux élites coloniales.

Enfin, malgré la volonté d'être identifiés comme des seigneurs chrétiens, les *caciques* reprirent aussi l'argument des « indiens misérables » à leur compte. Dans son *información* de 1555, don Gonzalo Taulichusco se présenta seul et cherchait à apparaître comme un *cacique* puissant. Seuls ses administrés étaient décrits comme misérables. Mais en 1559, don Gonzalo performa plus clairement son statut d'*indio* misérable. Il demanda notamment à être représenté par un tiers après l'enregistrement de sa pétition :

---

<sup>101</sup> “siempre ha dado [a los indios] muy buena doctrina teniendo siempre religiosos que los enseñan”. *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2, f. 4r.

<sup>102</sup> *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2, f.4r

<sup>103</sup> *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2, f.19v.

<sup>104</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16, f. 10v.

“[...] comme je suis indien et que je ne suis pas instruit ni capable de faire et entreprendre lesdites affaires et demander ce qui me convient, il m'est nécessaire que Votre Grâce me fournisse un curador (tuteur) [...]”.<sup>105</sup>

Gabriela Ramos analyse ce passage comme un signe de la concrétisation dans les procédures du statut juridiquement inférieur des *indios* considérés comme des « mineurs »<sup>106</sup>. En théorie, ce statut s'appliquait aussi aux *caciques*, bien que l'ambiguïté d'une telle identification soit dénoncée régulièrement au cours de la période coloniale<sup>107</sup>; elle est d'ailleurs parfaitement illustrée dans la démarche de don Gonzalo.

Il est clair que le *cacique* et ses auxiliaires estimaient en 1559, que la représentation comme misérable était attendue par les autorités coloniales et les arguments utilisés dans le reste de la procédure témoignent d'un réel changement stratégique. L'identification comme misérable de don Gonzalo à travers la nomination d'un *curador* n'est pas qu'un simple phénomène de sujétion. C'est aussi un véritable choix de performance et un exemple d'identification situationnelle, relevant d'une appropriation des discours des autorités coloniales sur la condition juridique des populations indigènes. Le discours tenu par don Gonzalo sur sa condition, est assez ambigu lorsqu'on le replace dans l'ensemble de ses déclarations au cours de la procédure. Il était bien entendu hors de question pour le *cacique* de s'identifier au reste de la population indigène et de nombreux passages dans son récit de mérites tendent à souligner ses qualités exceptionnelles. Si don Gonzalo explique n'être pas assez éduqué et nécessiter un représentant légal, il ne se soumet au statut de misérable qu'en apparence. La sujétion reste purement formelle, inhérente à la procédure, mais ne traduit pas la manière dont don Gonzalo concevait sa place dans la société. L'exemple de don Gonzalo illustre plus que jamais l'écart qui existait entre les normes de l'écriture juridique, leur application et leurs effets réels sur les comportements des populations, que ce soient les *caciques* ou les officiers de l'audience.

## 2. La construction des références et des discours

Les références faites aux débats qui rythment les discussions théologiques et politiques du gouvernement et de l'évangélisation dans les Andes posent la question de savoir comment don Gonzalo et don Felipe ont pu construire leurs discours. Don Felipe Paucar, *ladino*, formé par les franciscains et habitué des cours de justice et des administrations coloniales, obtint vraisemblablement ses connaissances par la fréquentation régulière des institutions coloniales et

---

<sup>105</sup> “[...] por ser indio como soy e no ser instruido ni capaz para hacer e seguir los dichos negocios e pedir lo que me conviene, tengo necesidad de que Vuestra Merced me provea de un curador “. *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2 , f. 4v.

<sup>106</sup> Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2016.

<sup>107</sup> Caroline Cunill, « L'indien, personne misérable. Considérations historiographiques sur le statut des peuples indigènes dans l'empire hispanique », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 64, 2 (2017), p. p.21-38.

par le biais de son éducation. Le cas de don Gonzalo pose davantage de questions et reflète le poids des auxiliaires légaux dans la construction de récits conformes aux attentes des autorités.

Après l'échec relatif de sa première *información*, don Gonzalo Taulichusco s'offrait l'assistance d'un *curador* en 1559, mais seulement après avoir présenté sa pétition et son interrogatoire seul<sup>108</sup>. Il demanda que ce soit un certain Juan de Mesa<sup>109</sup>. Juan de Mesa joua un rôle essentiel dans la construction du récit, de l'interrogatoire et dans la stratégie de représentation adoptée par le *cacique*. D'abord, il permit à don Gonzalo de concrétiser son identification comme misérable et même, d'aller jusqu'à se présenter comme un mineur puisque le *curador* était la personne en charge d'une tutelle juridique. Mais il n'est pas non plus exclu que Juan de Mesa ait directement conseillé don Gonzalo dans la construction même de son récit et de son interrogatoire. D'abord parce que c'est don Gonzalo lui-même qui le choisit. Ensuite, de nouveaux arguments furent introduits dans le récit de mérites et l'interrogatoire de 1559 et tous participent à donner à brosser un portrait du *cacique* plus conforme aux discours des autorités coloniales. Cette seconde *información*, en plus d'identifier directement le *cacique* à un misérable utilise aussi les arguments de la pratique du christianisme. Dans ce second document, don Gonzalo n'est plus seulement un seigneur indigène exigeant que l'on respecte ses droits, il devient un seigneur chrétien à part entière et donc un intermédiaire de l'État monarchique dans la réalisation de son devoir d'évangélisation. Enfin, Juan de Mesa fait plus que représenter le *cacique* devant le tribunal de l'audience. En effet, en 1559, don Gonzalo bénéficia du témoignage d'un certain Alonso de Mesa, le frère du *curador*. Or, Alonso n'apparaît pas dans les autres démarches de don Gonzalo. On peut donc supposer que Juan de Mesa fit aussi bénéficier don Gonzalo de ses propres réseaux de sociabilités pour lui fournir des témoins. Malheureusement, en l'état actuel de nos informations, il est difficile d'en savoir beaucoup plus sur la nature des relations entre don Gonzalo et la famille Mesa.

Nous avons vu précédemment que les représentants légaux, professionnels ou présentés par les *caciques*, n'étaient pas les seuls acteurs qui pouvaient intervenir dans la préparation des récits des *caciques*. Christian Windler ou Tamar Herzog ont décrit le rôle que les réseaux sociaux des plaignants pouvaient jouer dans la préparation des démarches juridiques et judiciaires<sup>110</sup>. Il est possible d'avoir un aperçu de ces réseaux sociaux en se penchant sur les témoins présentés par les deux *caciques*. Dans les cas de don Felipe et don Gonzalo, les témoins étaient en majorité des résidents Espagnols. On trouve d'anciens conquistadores, des *encomenderos*, des *regidores* mais

---

<sup>108</sup> *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2, f. 5v.

<sup>109</sup> *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2,f. 5v.

<sup>110</sup> Tamar Herzog, *Rendre la Justice à Quito. 1650-1750*, L'Harmattan., Paris, 2001 ; Christian Windler, « Gérer des réseaux de relations : intermédiaires indépendants et agents de la "noblesse seigneuriales". », *Réseaux. familles et pouvoir dans le monde ibérique à la fin de l'ancien régime.*, Paris, Dedieu Jean-Pierre et Castellano Juan Luis (dri.), 1998.

aussi des clercs et religieux. Toutes ces personnes, plus accoutumées à la culture juridique hispanique et coloniale, pouvaient largement aider les *caciques* dans la préparation de leurs démarches. Il est d'abord probable que certains de ces témoins aient fait bénéficier les deux *caciques* de leurs propres réseaux de connaissances, sur le modèle du *curador* de don Gonzalo. Cela semble avoir été le cas de Francisco de Ampuero et de sa femme doña Inés Yupanqui pour don Gonzalo. Nous avons déjà signalé qu'ils étaient liés par des intérêts fonciers et que don Francisco de Ampuero accordait une sorte de protection au *cacique* en échange de son soutien contre d'autres *encomenderos* de la vallée<sup>111</sup>. Il n'est donc pas impossible que don Francisco ait pu inviter d'autres officiers, *encomenderos* ou anciens conquistadores à témoigner pour le *cacique*, comme Enrique Hernandez et sa femme doña Léonor. Les témoignages de ces deux individus pour don Gonzalo sont très stéréotypés, reprennent certains détails de ceux de don Francisco de Ampuero ou doña Inés, ou se contentent de répéter les éléments de la question, laissant supposer qu'ils ne connaissaient pas personnellement le *cacique*. Ils intervinrent pourtant dans ses deux *informaciones*. Pareillement, dans la seconde *información* de don Gonzalo on trouve plusieurs *vecinos* ou *moradores* de Lima d'origine espagnole pour lesquels nous n'avons trouvé aucune trace de relation avec les *caciques* en dehors de la procédure. Il reste néanmoins très difficile d'évaluer dans quelle mesure ils appartenaient aux fréquentations personnelles du *cacique* ou à son réseau étendu. On retrouve un phénomène similaire dans le cas des *informaciones* de la famille Guacra Paucar. Don Gerónimo bénéficia aussi des témoignages de doña Ines Yupanqui et doña Léonor mais pas de celui de leurs maris respectifs qui ne semblent pas avoir trouvé d'intérêt à témoigner pour lui. En outre, doña Ines Yupanqui et doña Léonor sont beaucoup moins précises dans leurs témoignages que dans ceux qu'elles fournirent pour don Gonzalo. Il est donc difficile de savoir si elles faisaient partie du réseau du *cacique* par ses relations passées avec la noblesse inca ou par l'intermédiaire de officiers résidents à Lima qui témoignèrent pour lui, à l'instar du *corregidor* Juan de Larrinaga.

Au-delà du capital social que certains individus pouvaient apporter aux deux *caciques*, il apparaît que les témoins avaient parfois participé à la préparation des discours et des interrogatoires. C'est notamment le cas des clercs qui témoignèrent dans les procédures. Nous avons déjà évoqué les lettres rédigées en 1566 par les *caciques* de Jauja, notamment ceux de Lurinhuanca ainsi que leur *cabildo*, pour défendre la légitimité des *corregidores* nouvellement créés par Vaca de Castro<sup>112</sup>. Les trois *caciques principales* de la vallée de Jauja participèrent ensemble à l'écriture d'une lettre signée, entre autres, par don Felipe Guacra Paucar. Son frère, don Carlos Limaylla signa une autre lettre réalisée par un groupe de Lurinhuanca. Le contenu de ces lettres est très semblable et répétitif, elles furent probablement écrites en même temps et par

---

<sup>111</sup> *Los herederos del capitán Pedro de Zarate sobre el cacique de lima* (1554), AGI,JUSTICIA,1088

<sup>112</sup> *Los indios del Perú sobre los corregidores de indios* (1566), AGI,LIMA;121.

les mêmes personnes. Le vocabulaire religieux utilisé y est très précis. Par exemple, il y est fait une distinction claire entre les termes « iglesia » et « monasterio » ou entre ceux de « clerigos presbiteros », « frailes » ou « religiosos ». Cette distinction entre clergé régulier et séculier et entre les différents édifices religieux n'existe pas dans les autres démarches légales des *caciques* de Jauja, y compris celles de don Felipe Guacra Paucar, ni d'ailleurs dans les autres documents de cette période. Pareillement, on trouve dans les trois lettres des références à Jésus et l'expression « fils de dieu vivant » (« hijo de dios vivo »), ou encore les notions de « vertu » et de « vice » et celles d'ordre et de désordre. De surcroît, la seconde lettre se termine sur une formule très particulière, « ici signons en donnant nos privilèges de chevaliers puisqu'ainsi nous sommes avec nos offices et comme nous sommes personnes qui croient en un seul dieu, nous rendons grâce à votre majesté »<sup>113</sup>. Toutes ces formules ont été écrites par des personnes ayant bonne connaissance du langage propre à la culture juridique et chrétienne hispanique. De plus, aucune de ces références ou de ces formules ne se retrouve dans les autres déclarations de don Gerónimo Guacra Paucar ni de don Felipe. Tous ces éléments suggèrent une intervention extérieure aux seules élites indigènes de Jauja. Or les trois lettres étaient accompagnées d'une certification signée par trois clercs lors de leur réception par le tribunal de l'audience de Lima. Ces clercs sont tous des curés de la vallée. Ils sont donc très probablement à l'origine des lettres, qu'ils les aient écrites ou qu'ils aient été présents lors de leur rédaction. De plus, il est fort probable que le *corregidor* Juan de Larringa, dont les mérites sont vantés dans les lettres, ait lui-même participé à leur rédaction. Il semble en effet avoir été proches de certains *caciques* de la vallée, notamment de la famille Guacra Paucar qui le fit témoigner dans l'*información* de don Geronimo en 1563.

Dans d'autres cas l'influence de ces témoins sur les stratégies argumentatives des *caciques* se remarque dans la précision de leurs réponses et l'ajout de certains détails. Par exemple, le dominicain Fray Gregorio de Carvajal qui témoigna pour don Gonzalo en 1559 apporta un certain nombre de précisions importantes qui participèrent aussi à l'identification du *cacique* comme seigneur chrétien. C'est grâce à lui que l'on sait que don Gonzalo avait donné des terres au couvent dominicain<sup>114</sup>. Mais c'est aussi grâce à lui que l'on sait qu'il se confessait et qu'il s'assurait du bon encadrement religieux de ses administrés en venant lui-même chercher les prêtres<sup>115</sup>. La précision des réponses de Fray Gregorio Carvajal signale une relation particulière avec don Gonzalo. De même, le franciscain qui témoigne en sa faveur fit préciser qu'il avait réalisé différentes œuvres de charité<sup>116</sup>. Dans le cas de don Felipe et don Geronimo Guacra Paucar, la

<sup>113</sup> « aquí firmamos y dando nos privilegios de caballeros pues así somos con nuestros officios y como con ser personas quienes en un solo dios en quien creemos, damos gracia a vuestra Majestad ». *Les indios del Perú sobre los corregidores de indios* (1566), AGI,LIMA;121, f. 59r.

<sup>114</sup> *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2, f. 16v

<sup>115</sup> *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2, 17r.

<sup>116</sup> *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2, f.41v

proximité avec les clercs qui témoignent est beaucoup moins nette. Le visiteur Damián de la Bandera comme le prêtre Pedro Sánchez ne donnèrent que très peu de précisions sur le comportement de don Gerónimo et se contentèrent de dire qu'il vivait comme un bon chrétien et donnait généreusement aux Espagnols<sup>117</sup>. Ce sont plutôt le témoignage du *corregidor* et ancien conquistador Juan de Larrinaga qui étoffèrent réellement le portrait de don Gerónimo comme chrétien et *cacique* « méritant ». C'est lui qui expliqua que lors de leurs conversations don Gerónimo s'était toujours montré brillant et plus proche d'un « *viejo cristiano* » que d'un « *barbaro* »<sup>118</sup>. Les relations entre Juan de Larrinaga et la famille ne s'arrêtaient pas à son simple témoignage pour don Gerónimo<sup>119</sup>. En effet, ce sont ses mérites en tant que *corregidor* que ses deux fils associés aux *caciques* et *cabildo* de Lurinhuanca vantèrent devant le tribunal d'audience en 1566. Aussi, le *corregidor* apparaît réellement comme un allié des élites andines du *repartimiento*, notamment de la famille Guacra Paucar, et comme un possible conseiller, voire médiateur, dans leurs démarches en justice. Don Gonzalo comme don Felipe et don Gerónimo Guacra Paucar s'étaient entourés de clercs ou d'officiers espagnols susceptibles de les aider dans leurs démarches soit par l'apport de témoins connus et estimés par les tribunaux, soit en les aidant dans leurs stratégies de mise en scène directement à travers leur témoignage mais aussi, en les conseillant en dehors des tribunaux.

Don Gonzalo comme don Gerónimo et don Felipe pouvaient également s'appuyer sur des réseaux de solidarités à l'intérieur des groupes andins qu'ils administraient. Nous avons déjà évoqué les travaux de José de La Puente Luna sur les démarches des *caciques* de la vallée de Jauja et notamment, celles de don Felipe et don Gerónimo Guacra Paucar. L'intervention des différents *ayllus* de la vallée de Jauja semble avoir été essentiellement financière et ne laisse que quelques traces dans le document final. Par exemple, don Gerónimo ne présenta aucun témoin originaire de la vallée. Les seuls témoins indigènes dans son *información* étant doña Ines Yupanqui et doña Léonor. Cependant, le caractère collectif de la préparation des démarches légales des Paucar se reflète dans les requêtes et surtout les *memoriales* fournis à la fin du dossier. Don Felipe Paucar fit en effet ajouter une longue liste de dons réalisés par don Gerónimo et trois autres *caciques* du *repartimiento* pour soutenir les Espagnols, transcrite à partir des *quipus* gardés par les groupes de Lurinhuanca<sup>120</sup>. De plus, la démarche de don Felipe et de son père fut financée par différents *ayllus* de la vallée et visait également à faire reconnaître les mérites collectifs des populations de Lurinhuanca<sup>121</sup>. Il est difficile de voir une trace aussi nette de préparation collective derrière les démarches de don Gonzalo. Néanmoins, contrairement aux deux autres *caciques*, il fit témoigner

<sup>117</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16, f. 28r et 43r-v.

<sup>118</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16, f. 22v.

<sup>119</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16, f. 33r-v.

<sup>120</sup> Carmen Beatriz Loza, « Du bon usage des quipus face à l'administration coloniale espagnole (1550-1600). », *Population*, 53e année, 1/2 (1998), p. 139é159 ; José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2015.

<sup>121</sup> José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2015.

différentes élites andines de la vallée de Lima révélant des réseaux de solidarité conservés après la conquête. Don Gonzalo bénéficia par exemple du témoignage et du soutien de don Hernández Llaxaguayla *cacique* de Pachacamac, mais aussi de don Pedro Chacanan *cacique* de Guaylas. Ces deux *caciques* étaient des connaissances de longue date puisqu'ils avaient également côtoyé Taulichusco, le père de don Gonzalo, ainsi que son frère Guanchinamo. On peut facilement imaginer que les relations entre les trois *caciques* s'inscrivaient dans les structures hiérarchiques propres à la vallée de Lima avant l'arrivée des Espagnols. En effet, le *cacique* de Pachacamac don Hernandez Llaxaguayla expliqua :

« il dit qu'il connaît ledit don Gonzalo *cacique* de Lima ainsi que ses principales et ses indiens et qu'il a des informations sur ses pueblos et terres car il les a vu et a traité avec eux depuis l'époque des incas parce qu'à cette époque ils étaient soumis à ce témoin et à ses ancêtres »<sup>122</sup>.

Son témoignage pour don Gonzalo peut être compris comme un vestige des liens de réciprocité et de protection qui unissaient les deux familles caciquales. Même si don Hernández précise bien que don Gonzalo n'était plus l'un de ses subordonnés à l'époque de son témoignage, il conservait non seulement ses liens avec lui mais restait toujours un allié intéressant pour don Gonzalo puisqu'il connaissait les populations de la vallée de Lima, ainsi que la répartition de leurs ressources foncières. La visibilité de ce type de réseaux indigènes et hérités de sociabilités préhispaniques est différente dans les démarches de don Gonzalo et don Felipe Guacra Paucar. En effet, don Gerónimo et don Felipe Guacra Paucar ne mirent pas en valeur leurs réseaux parmi les populations andines de la vallée de Jauja et privilégièrent des témoins Espagnols. Cela renforçait le portrait de *caciques* hispanisés qu'ils tentèrent de mettre en place tout au long de leur démarche. En revanche, don Gonzalo, valorisait les relations qu'il entretenait avec d'autres *caciques* et *principales* de la vallée tout autant que ses connaissances parmi les officiers ou anciens conquistadores de Lima.

On trouve donc différents signes dans nos documents qui prouvent que les *caciques* n'étaient pas seuls pour préparer les démarches. Ils pouvaient bénéficier des conseils et du soutien de différents clercs ou officiers Espagnols, ce qui explique en partie leur faculté à s'approprier des éléments de la culture juridique et chrétienne, mais aussi de l'*ethos* nobiliaire hispanique. Ils pouvaient également bénéficier du soutien de réseaux de solidarités indigènes conservés après la conquête pour faire financer leurs démarches, mais aussi fournir des témoignages et des preuves essentielles à la construction de leur réputation de sujet chrétien méritant.

---

<sup>122</sup> “dijo que conoce al dicho don Gonzalo *cacique* de Lima e a sus principales e indios tiene noticia de sus pueblos y tierras por que los ha visto e tratado con ellos desde el tiempo de los yngas porque todos ellos en aquel tiempo fueron sujetos a este testigo e a sus pasados”. *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2, f. 51r.



### 3. Un point de vue singulier sur l'évangélisation

En dépit de la normalisation des thèmes abordés et des formes d'*écritures-braconnage* visibles dans les documents, certains aspects des déclarations des deux *caciques* dénotent avec les discours coloniaux dominants. Au-delà des actions personnelles mises en avant par les *caciques*, en analysant le décalage entre les lois et les discours coloniaux qu'ils présentent comme chrétiens ou comme relevant dans leurs obligations, nous pouvons approcher leur compréhension originale de l'évangélisation et de leur rôle de *caciques* dans ce processus.

Le premier élément traduisant une interprétation particulière de l'évangélisation dans les démarches de don Gonzalo Taulichusco et don Felipe Guacra Paucar est la volonté de revendiquer les honneurs et les obligations morales du seigneur chrétien. Du point de vue de la couronne et du clergé, à l'échelle de la monarchie, les deux hommes sont des néophytes et en tant qu'*indios*, des populations minorisées qui doivent être placées sous la supervision d'élites chrétiennes et espagnoles à la moralité exemplaire<sup>123</sup>. En outre, les franciscains et dominicains considéraient les indigènes comme des « enfants naturels », doués de raison mais dont les capacités de raisonnement n'étaient pas encore complètement développées. S'ils comptaient sur le soutien des *caciques*, ils n'entendirent jamais les former pour qu'ils prennent un rôle autonome dans l'évangélisation<sup>124</sup>.

Par conséquent, si la représentation des *caciques* était en grande partie fondée sur des emprunts aux discours des autorités coloniales, certains des actes et comportements qu'ils avançaient par imitation de l'ethos nobiliaire des colons et pour être identifiés comme des seigneurs chrétiens, dépassaient largement le rôle qui leur avait été légalement assigné par la couronne et par les ordres religieux. Dans leurs déclarations, en reprenant les arguments liés à l'idéal du seigneur chrétien, les deux *caciques* et leurs témoins revendiquent leur propre capacité à incarner le devoir d'évangélisation et de protection des *indios*. Légalement, le *cacique* devait participer au maintien d'un ordre « moral » chrétien parmi les populations indigènes, en leur donnant l'exemple par la pratique mais également en assistant le curé et en dénonçant les comportements suspects qui défiaient les lois catholiques<sup>125</sup>. Cependant, les deux *caciques* allèrent plus loin dans leurs déclarations. On peut lire dans la 16<sup>e</sup> question de l'interrogatoire des témoins de don Gonzalo : « il leur a toujours donné un très bon encadrement religieux en ayant toujours des religieux pour leur enseigner et lui-même grâce à sa chrétienne personne il leur a

---

<sup>123</sup> Voir notamment les discours produits autour des réformes de Vaca de Castro et de la mise en place des *corregidores* dans les Andes. Voir aussi l'approche franciscaine et dominicaine de l'évangélisation. Juan Fernando Cobo Betancourt, « The Reception of Tridentine Catholicism in the New Kingdom of Granada. c. 1550-1650. », Thèse, Cambridge, Cambridge University, 2014a, p. 83-121 ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003a, p. 29-138.

<sup>124</sup> Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014a, p. 102-104.

<sup>125</sup> *Recopilación de Leyes de Indias*, Libro VI, Título VII, Ley XIII "Que declara la jurisdicción de los Caciques.

enseigné et enseigne toujours »<sup>126</sup>. Cette question vise à démontrer que don Gonzalo ne remplit pas seulement un rôle de modèle pour les villageois, mais également une fonction pédagogique. De plus, il s'attribua le mérite de la présence de clercs et religieux pour encadrer ses administrés. Ainsi, les actions que don Gonzalo mit en avant vont bien au-delà du cadre de la juridiction des *caciques* fixés par la loi du roi et il n'hésitait pas à revendiquer un pouvoir empiétant à la fois sur les fonctions des prêtres et de son *corregidor*. Cette mise en scène du *cacique* comme seigneur chrétien et donc, acteur de premier plan dans l'évangélisation se retrouve aussi dans l'idée de « persuasion » que don Gonzalo, don Felipe et don Gerónimo Guacra Paucar utilisèrent pour décrire leur influence sur les populations indigènes. Don Gerónimo déclara avoir « rendu de nombreux services remarquables tant dans la conquête des terres qu'en ayant joué un grand rôle pour persuader et pacifier de nombreux *caciques* »<sup>127</sup>. Enfin, dans leurs différentes déclarations les *caciques* prétendaient accompagner les prêtres pour le catéchisme ou les différents rituels. Don Gonzalo affirma participer au catéchisme aux côtés des prêtres franciscains; une assertion confirmée par un de ses témoins qui déclara l'avoir vu plusieurs fois aider au couvent<sup>128</sup>. Don Gerónimo et don Felipe Guacra Paucar eux aussi soulignèrent l'aide qu'ils apportèrent aux curés. Ils expliquèrent que don Gerónimo a « gran voluntad » pour les Espagnols et les aida à installer les églises et accueillit même les visiteurs ecclésiastiques sans problème<sup>129</sup>. Ainsi, les *caciques*, à travers l'insistance sur ces comportements à la limite des prérogatives définies par la loi, construisirent une image d'élites chrétiennes dévouées mais surtout responsables de l'évangélisation des populations indigènes.

Il apparaît essentiel pour don Gonzalo Taulichusco et don Felipe Guacra Paucar de présenter leur place dans la vie politique et religieuse des populations indigènes en empruntant les codes du seigneur chrétien. Ils ne sont pas des récepteurs passifs de l'enseignement des prêtres, ou de simples imitateurs des « bonnes coutumes » introduites par les Espagnols. Cet aspect de leurs déclarations est renforcé par leur obsession pour la représentation publique de leur dévotion. La majeure partie des éléments avancés comme des preuves de leur investissement au service de l'évangélisation sont des actions situées dans l'espace public et impliquant l'ensemble de leurs administrés. Par exemple, ils insistèrent sur la réunion des villageois sur la place publique pour se rendre collectivement à la messe ou au catéchisme<sup>130</sup>. Cette pratique était un moyen efficace

<sup>126</sup> « siempre les ha dado muy buena doctrina teniendo siempre religiosos que los enseñan y el por su cristiana persona los ha doctrinado y doctrina ». *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2, F.4r

<sup>127</sup> “se han ofrecido haciendo servicios señalados así en la conquista de la tierra como en ser mucha parte en persuadir y traer de paz a muchos caciques”. *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16, f. 1r.

<sup>128</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16, f. 41v

<sup>129</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16

<sup>130</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16; *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2.

pour les *caciques* de surveiller les mœurs des villageois. Cependant, il s'agissait aussi d'une opportunité de démontrer publiquement leur dévotion et de construire leur réputation locale en tant que seigneur chrétien tout en s'assurant un rôle déterminant dans l'organisation rituelle des villages. Rappelons que face au pouvoir que cette habitude conférait aux *caciques*, certains clercs y virent un danger pouvant favoriser l'« idolâtrie ». C'est pour cette raison que le roi ordonna la création d'un office municipal de *fiscal* pour contrôler l'assiduité religieuse des populations indigènes<sup>131</sup>. L'importance de la publicité pour don Gonzalo et don Felipe se note aussi dans la manière dont ils décrivent leur rôle dans la dénonciation et le châtement des individus qui ne respectaient pas les règles et enseignements chrétiens. L'exposition des « vices » ou des « mauvaises coutumes » était une manière d'insister sur l'influence qu'ils avaient auprès des populations andines, leur permettant de contourner les dissimulations. Chez don Gonzalo, la dénonciation s'accompagnait d'un châtement public, organisé et administré directement par le *cacique*. Mais il se permettait également d'expliquer aux fautifs le danger de persister dans leurs mauvaises coutumes. Ainsi un témoin loua le zèle chrétien de don Gonzalo en expliquant :

*« il a puni une indienne mariée parce qu'elle avait consenti que son mari soit avec d'autres indiennes et l'indien également pour l'avoir fait [...] et il leur reprocha et leur dit qu'ils ne le fassent plus parce que dieu serait en colère contre eux et qu'il ne fallait pas le faire car c'était un grand péché »<sup>132</sup>.*

Dans les récits de don Gonzalo comme de don Felipe, le *cacique* est le seul en charge de la police des paroisses et les autres acteurs du maintien de l'ordre ne sont pas mentionnés. Cependant, si le *cacique* est celui qui dénonce pour les deux hommes, pour don Gonzalo il est également celui qui punit. Il estimait par exemple que châtier les « vices » et les infractions des villageois relevait de sa compétence, alors que si le roi avait interdit aux *caciques* de punir les indigènes de leur propre chef et sans l'assistance d'un curé ou d'un *alcalde*<sup>133</sup>. Or, si les *caciques* étaient bien chargés de surveiller les populations, il était en revanche hors de question qu'ils puissent juger de leur christianisme<sup>134</sup>. Là encore, en passant sous silence le rôle du prêtre de paroisse ou des élus municipaux, don Gonzalo outrepassait ses fonctions et se construisait une image idéalisée de juge et de policier dont l'autorité repose sur l'exemplarité de son comportement et sa légitimité héréditaire de seigneur. Les compétences que les *informaciones* de don Gonzalo mit en avant comme des preuves de sa capacité à agir en seigneur chrétien recourent

---

<sup>131</sup> *Recopilación de Leyes de Indias*, Libro VI, Título III, Ley VII. «Que en los pueblos haya fiscales que junten los indios a la doctrina».

<sup>132</sup> «ha castigado a una india casada porque consintió que su marido se echase con otras indias y al indio por que lo haga (...) y les reprochó y dijo que no lo hiciesen porque dios se enojaba dellos y que no lo habían de hacer porque es gran pecado». *Información don Gonzalo* (1559), AGL, LIMA, 205, N.2, f.39r.

<sup>133</sup> *Recopilación de Leyes de Indias*, Libro VI, Título VII, Ley VIII, XIII, XV.

<sup>134</sup> *Recopilación de Leyes de Indias*, Libro VI, Título VII, Ley XIII «Que declara la jurisdicción de los Caciques».

en partie les fonctions des *curacas*. Les *curacas* étaient avant la conquête, les principales autorités juridiques et judiciaires des groupes socio-politiques indigènes. Ils agissaient aussi comme des autorités morales et religieuses. Ils organisaient les rituels collectifs et agissaient comme des médiateurs entre le groupe et ses ancêtres<sup>135</sup>. Il est donc probable que pour don Gonzalo, adulte à l'arrivée des Espagnols, l'idéal du seigneur chrétien ait été mis au service de la reformulation de comportements et de critères de légitimité traditionnels. Cela n'empêche pas que don Gonzalo s'identifiait comme chrétien et faisait par ailleurs preuve d'une dévotion chrétienne exemplaire aux yeux de la majorité des religieux et des colons de la vallée de Lima. Mais la compréhension de son rôle en tant que *cacique* chrétien est aussi influencée par l'éducation qu'il reçut avant l'arrivée des Espagnols. L'argumentation de don Gonzalo offre un exemple d'intelligibilité partielle entre acteurs coloniaux, aboutissant à des phénomènes de *creative misunderstanding* rendant possibles la reformulation de comportements et de coutumes propres aux sociétés indigènes.

Qu'en est-il pour don Felipe Guacra Paucar, éduqué par les chrétiens alors qu'il était enfant ? Si l'*información* de don Felipe et don Gerónimo Guacra Paucar ne va pas aussi loin que celle de don Gonzalo, ils s'affichèrent eux aussi comme les seuls médiateurs entre les Espagnols et leurs administrés dans le maintien de l'ordre chrétien. Par conséquent, dans leur représentation idéale comme chrétiens, les *caciques* se dépeignaient tous comme des acteurs centraux et omnipotents dans l'évangélisation puisque leurs déclarations imitent l'idéal du seigneur chrétien. Cependant, ils n'avaient pas tout à fait la même conception de leur juridiction ni les mêmes priorités. Don Gonzalo apparaît comme un seigneur et juge, tandis que la famille Guacra Paucar insiste plutôt sur son rôle de médiation et se présente comme les seuls indigènes amenés à dialoguer avec les Espagnols dans le cadre de l'évangélisation. Ces mises en scènes, reposant sur des exagérations et des omissions volontaires, représentent l'idéal que les différentes *caciques* souhaitaient atteindre dans la vie religieuse de leurs paroisses. Il est aussi fort probable qu'ils tentèrent de perpétuer des comportements préhispaniques, réactualisés dans les pratiques chrétiennes introduites par les Espagnols. Ce phénomène a plusieurs fois été noté dans l'historiographie andine, que ce soit dans le cadre des confréries religieuses<sup>136</sup> ou plus largement,

---

<sup>135</sup> Luís Millones, « « Religion and Power in the Andes: Idolatrous Curacas of the Central Sierra » », *Ethnohistory*, 3, 26 (1979), p. 243-263 ; Susan Ramírez, « The "Dueño de Indios": Thoughts on the Consequences of the Shifting Bases of Power of the "Curaca de los Viejos Antiguos" under the Spanish in Sixteenth-Century Peru », *Hispanic American Historical Review*, 67 (4), (1987), p. 575-610 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, « Los caciques muiscas y el patrocinio de lo sagrado en el Nuevo Reino de Granada. », Roberto Di Stefano et Aliocha Maldavsky (dir.), *Invertir en lo sagrado: salvación y dominación territorial en América y Europa (sigls XVI-XX)*, La Pampa, 2018.

<sup>136</sup> Olinda Celestino, *La economía pastoral de las cofradías y el rol de la nobleza india: el valle del Mantaro en el siglo XVIII*, Bielefeld, Univ.-Schwerpunkt Lateinamerikaforschung, 1981 ; Isabel Zalla et Gabriela Caretta, « "Benditos ancestros": Comunidad, poder y cofradía en HUmahuaca en el siglo XVIIIe. », *Boletín Americanista*, año LXI,1, n. 62 (2010), p. 51-72 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014a.

de l'investissement matériel des *caciques* dans l'ornementation des églises<sup>137</sup> et l'organisation des rituels<sup>138</sup>. En effet, le *curaca* jouait un rôle central dans la vie religieuse des *ayllus*. C'était à lui qu'incombaient l'organisation et la direction des rites et des festivités<sup>139</sup>. Ces fonctions faisaient partie intégrante des attendus d'un seigneur dans le système de réciprocité qui définissait les sociabilités et hiérarchies au sein des groupes andins.

La centralité que les deux *caciques* s'attribuèrent dans le processus d'évangélisation dans leurs récits est aussi liée avec leur perception de la légitimité et du pouvoir qu'ils avaient sur les groupes andins. Don Gonzalo Taulichusco et don Felipe Guacra Paucar sont représentés comme de véritables seigneurs, maîtres et propriétaires des tributaires et des biens collectifs. Les *caciques*, bien qu'ils acceptassent le nouvel ordre colonial et embrassassent une partie de ses normes culturelles et sociales, se considéraient toujours comme des autorités presque absolues en ce qui concernait la vie des personnes rattachées à leur *cacicazgo*. Par exemple, don Gonzalo insista longuement sur la légitimité de sa famille en tant que « seigneurs naturels » (*señores naturales*). Il expliqua avoir hérité « dudit *cacicazgo* et seigneurie »<sup>140</sup>. Il employait régulièrement le mot de seigneur pour faire référence aux fonctions de sa famille<sup>141</sup> alors même que le terme avait été interdit par les autorités royales<sup>142</sup>. Il dépeint la diminution et la disparition des tributaires comme une catastrophe pour la communauté tout autant que pour son propre bien être. En outre, don Gonzalo expliqua à plusieurs reprises « posséder » (*tener*) les groupes placés dans son *cacicazgo*<sup>143</sup>. On trouve la même idée du *cacique* comme « propriétaire » des ressources et des habitants indigènes dans les récits des *caciques* de Jauja. Tout comme don Gonzalo, ils se définissaient comme des autorités ayant des droits de type seigneurial sur les hommes. Par exemple, l'attribution d'hommes ou de biens pour assister lors de la conquête était toujours décrite comme un engagement décidé par le seul *cacique*. Dans les récits, c'est don Gerónimo qui choisit ce que chaque *ayllus* placé sous son autorité devait donner ainsi que ceux qui doivent partir pour aider les troupes espagnoles. Dans les déclarations, les deux *caciques* apparaissent comme les principaux garants et administrateurs des groupes andins, ayant tous les droits sur les possessions et l'organisation collective. L'identification des *caciques* comme maîtres des populations

---

<sup>137</sup> Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2018.

<sup>138</sup> Frédéric Duchesne, « L'Ajustement indien. Les villages du Coropuna (Arequipa, Pérou) au 18e siècle. », Thèse, Paris, Université de Paris III, Sorbonne Nouvelle. Institut des Hautes Études sur l'Amérique Latine, 2008, 481 p.

<sup>139</sup> José Luís Martínez Cereceda, *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor.*, PUCP., Lima, 1995 ; Susan E. Ramirez, *To feed and be fed: the cosmological bases of authority and identity in the Andes*, Stanford, Stanford University Press, 2005.

<sup>140</sup> «en el dicho *cacicazgo* y señorío». *Información don Gonzalo* (1555), AGI,LIMA,204,N.22, f.3v.

<sup>141</sup> *Información don Gonzalo* (1555), AGI,LIMA,204,N.22, f. 3r et v; *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2, f.3r.

<sup>142</sup> «Que los indios caciques y principales no se intitulen señores», Ley 2, título 9, libro 7. In *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*.

<sup>143</sup> *Información don Gonzalo* (1555), AGI,LIMA,204,N.22, f.3v.

administrées se traduit également à travers le poids que joue la collectivité dans les arguments avancés lors des démarches de don Gonzalo et don Felipe. Tous les investissements dans le sacré que les *caciques* exposèrent étaient décrits à la fois comme bénéficiant à la couronne et au groupe administré. Toutes les actions religieuses mises en avant étaient liées d'une manière ou d'une autre au gouvernement des *indios*. L'omniprésence de l'expression « el común de los indios » est une façon d'exprimer l'utilité des *caciques* dans la société coloniale, mais elle rend aussi compte de l'importance que jouait encore le collectif dans leur compréhension de leur légitimité en tant qu'élites politiques. Dans les déclarations de don Gonzalo et don Felipe la surveillance et la « persuasion » des tributaires signifient plus que la simple dénonciation des pratiques contraires au christianisme.

Les démarches de don Gonzalo Taulichusco ou de don Felipe Guacra Paucar reflètent bien les caractéristiques des discours des *caciques* et *principales* sur le christianisme dans les années 1560. Le *cacique* chrétien apparaît d'abord comme un soutien indéfectible à la couronne. Son alliance se concrétise par le baptême et le respect des lois espagnoles, toujours identifiées comme « chrétiennes ». Le *cacique* est présenté selon tous les codes du seigneur chrétien, assumant le devoir d'évangélisation des populations indigènes pour le service du souverain. Il n'est pas nécessaire pour les deux hommes de décrire précisément leurs investissements matériels dans le sacré ni d'exposer leurs connaissances de la doctrine chrétienne. En effet, les autorités espagnoles s'appuyant régulièrement sur leur concours, leur réputation chrétienne n'est plus à faire. Les déclarations de don Gonzalo et don Felipe Guacra Paucar illustrent le poids des méthodes et des premières politiques d'évangélisation mais aussi des discours sur la loyauté et la vassalité des années 1560, après plusieurs années de guerres intestines entre conquistadores. Elles reflètent également la volonté de construire l'utilité des *caciques* comme intermédiaires dans l'évangélisation en reprenant les discours sur l'important de donner des autorités vertueuses aux populations indigènes, accompagnant la création des *corregidores de indios*.

### III. Les enjeux politiques et sociaux de l'évangélisation pour don Gonzalo Taulichusco et don Felipe Guacra Paucar

Si les pratiques religieuses de don Gonzalo Taulichusco et don Felipe Guacra Paucar sont assez similaires à celles des Espagnols, leur manière de mettre en scène leur christianisme dans leurs démarches légales sont plus originales. En comparant leurs pratiques religieuses avec celles présentées dans leurs déclarations devant les autorités coloniales, on comprend mieux les enjeux culturels, politiques, sociaux ou encore économiques derrière leur conversion au christianisme et leur participation active à la vie religieuse de leurs *pueblos*. Les décalages avec les discours coloniaux que l'on trouve dans leurs déclarations ne relèvent pas d'incompréhensions mais témoignent d'une nette sensibilité au poids de la religion chrétienne dans le nouvel ordre colonial et des opportunités que sa pratique offrait aux *caciques* pour repenser leur légitimité et leur

autorité au sein des groupes indigènes. Ces décalages ne révèlent pas seulement l'intentionnalité des deux *caciques* en tant qu'auteurs dans leurs déclarations en justice, elles illustrent aussi la possibilité de négocier avec les autorités coloniales certaines normes religieuses et sociales.

## 1. Investir dans le sacré et négocier son statut social

Don Gonzalo Taulichusco et don Felipe Guacra Paucar avaient parfaitement compris les liens étroits entre expansion de la religion catholique et construction d'un nouvel ordre politique et social. Ainsi, ils voulurent négocier activement le rôle qu'ils pouvaient jouer dans ces processus pour consolider leur statut et leur pouvoir dans les groupes socio-politiques indigènes. Les deux *caciques* envisageaient l'investissement au service de l'évangélisation comme un nouvel outil pour construire leur légitimité face aux populations indigènes comme face aux autorités espagnoles.

Les récits qu'ils fournirent dans leurs procédures permettent d'éclairer les outils avec lesquels ils pouvaient reformuler en partie leur légitimité seigneuriale et certaines pratiques préhispaniques tout en se conformant aux normes coloniales. Dans les récits de don Gonzalo comme dans ceux de don Felipe Guacra Paucar ou de son père, l'identification du *cacique* comme chrétien sert en partie à affirmer ses capacités en tant *cacique* de « buen gobierno » (bon gouvernement) et « buen entendimiento » (bon sens). Le lien que l'on trouve dans les démarches des deux *caciques* entre capacité et christianisme est typique de la rhétorique employée par les élites andines devant la justice à cette époque. Nous avons vu que l'argument de la capacité à gouverner en tant que bon chrétien est en effet un choix qui répond parfaitement aux attentes des autorités coloniales. D'une part, il fait écho aux théories néothomistes sur le bon gouvernement qui marquent la pensée politique espagnole et coloniale à cette époque<sup>144</sup>. D'autre part, la notion de capacité et l'origine de son apparition dans la définition de la légitimité des *caciques* est particulièrement floue, un flou dont don Gonzalo et la famille Guacra Paucar jouaient dans leurs récits. Entre les années 1550 et 1560, l'idée que la succession des *curacas* se fondait en grande partie sur des critères de compétences se développa dans la littérature coloniale<sup>145</sup>. Cela offrait une opportunité de contrôle supplémentaire sur les seigneurs andins en autorisant leur destitution en cas de manquement à la loi<sup>146</sup>. En faisant un lien étroit entre capacités à gouverner et éducation chrétienne, les *caciques* se conformaient à ces discours et donc aux attentes des juges du tribunal

---

<sup>144</sup> Annick Lempérière, *op. cit.*, 2004.

<sup>145</sup> Voir par exemple Pedro (de) Cieza de León, *Crónica del Perú. El señorío de los Incas.*, Biblioteca Ayacucho., Caracas, Pease Franklin (ed.), 2005. Puis à partir des années 1560-1570 Polo (de) Ondegardo, *op. cit.*, 1916 ; Francisco de Toledo, *Disposiciones Gubernativas para el virreinato del Perú.*, Escuela de estudios hispanoamericanos., Séville, Lohmann Villena Guillermo et Sarabia Viejo María Justina (ed.), 1989 ; Pedro Sarmiento de Gamboa, *Historia de los Incas.*, Miraguano Ediciones., Madrid, 2007.

<sup>146</sup> Francisco Hernández Astete, « "La sucesión entre los incas" », *Revista de antropología chilena, Chungara*, 44, 4 (2012), p. 655-667 ; Nejma Jalal-Kermele, « Pouvoir indigène et écriture coloniale: la place du cacique dans les Lois de Don Francisco de Toledo. », *Líneas. Revue Interdisciplinaire d'études hispaniques*, 1, (2011), p. En ligne.

de l'audience de Lima pour qui les élites préhispaniques avaient coutume de pratiquer des successions en fonction des compétences des différents membres de la famille<sup>147</sup>. Le choix de l'argument de la capacité et de l'éducation chrétienne, loin d'apparaître dans tous les documents de la même période, n'est pas anodin et sert les intérêts de don Gonzalo et don Felipe. Il leur permet notamment de trouver des critères en dehors de l'hérédité d'une charge confiée ou confirmée par le gouvernement Inca et de couper court aux vellétés de familles nobles locales sur leurs *cacicazgos*. En insistant sur le fait que leur éducation chrétienne leur conférait des qualités suffisantes pour exercer la charge de cacique, don Gonzalo comme don Felipe se construisirent une forme de légitimité complémentaire.

En outre, en insistant sur leurs qualités chrétiennes, leur exemplarité et certaines pratiques de dévotion publiques, les deux *caciques* parvinrent à négocier leur rôle dans la vie religieuse coloniale et à réactualiser certains comportements préhispaniques. Lorsque les *caciques* insistaient sur la publicité de leur dévotion, les initiatives prises pour rassembler et mener les indigènes à la messe ou encore pour les punir, les autorités coloniales pouvaient y voir une expression de leur « zèle chrétien » (*zelo cristiano*) ou une simple reprise de l'idéal du seigneur chrétien, proche des récits de mérites produits par *corregidores* nouvellement nommés dans les Andes<sup>148</sup>. Mais il s'agissait également de faire reconnaître un pouvoir idéal sur les populations andines, une sorte d'autorité morale et religieuse qui rappelait les fonctions des *curacas* avant la conquête. L'utilisation de ces arguments est un moyen pour les deux *caciques* de réinterpréter sous des formes chrétiennes, des fonctions qu'eux ou leurs parents pouvaient avoir remplies dans les groupes andins avant leur conversion. Les historiens ont souvent insisté sur l'importance de l'investissement dans le sacré dans les stratégies d'adaptation des élites indigènes<sup>149</sup>. Don Gonzalo Taulichusco comme don Felipe Guacra Paucar et son père avant lui investirent beaucoup dans leurs paroisses. Ces investissements permettaient de matérialiser leur présence dans l'espace religieux quotidien de leurs administrés mais aussi de participer directement à l'organisation de la vie religieuse<sup>150</sup>. Ainsi, il n'est pas surprenant que don Felipe Guacra Paucar accordât autant d'importance au fait que sa famille puisse être enterrée dans l'église franciscaine qu'elle avait

---

<sup>147</sup> Voir notamment les informations développées par Pedro (de) Cieza de León, *op. cit.*, 2005.

<sup>148</sup> *Les indios del Perú sobre los corregidores de indios* (1566), AGI,LIMA;121.

<sup>149</sup> Olinda Celestino, *La economía pastoral de las cofradías y el rol de la nobleza india: el valle del Mantaro en el siglo XVIII*, Bielefeld, Univ.-Schwerpunkt Lateinamerikaforschung, 1981 ; Karen Spalding, *Huarocharí. An Andean Society under Inca and Spanish Rules.*, Stanford, Stanford University Press, 1984 ; Paul Charney, *op. cit.*, 2001 ; Norman Meiklejohn, *La Iglesia y los Lupaqs de Chucuito durante la colonia*, Cuzco, Centro de estudios rurales andinos Bartolomé de las Casas, 1988 ; Juan Fernando Cobo Betancourt, « The Reception of Tridentine Catholicism in the New Kingdom of Granada. c. 1550-1650. », Thèse, Cambridge, Cambridge University, 2014 ; Frédéric Duchesne, « L'Ajustement indien. Les villages du Coropuna (Arequipa, Pérou) au 18e siècle. », Thèse, Paris, Université de Paris III, Sorbonne Nouvelle. Institut des Hautes Études sur l'Amérique Latine, 2008, 481 p. ; Gabriela Ramos, *Death and Conversion in the Andes. Lima and Cuzco, 1532-1670*, University of Notre Dame Press., Notre Dame, 2010.

<sup>150</sup> Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010a.



contribuée à construire<sup>151</sup>. Ces investissements fonctionnaient comme des outils pour adapter leur statut, leur pouvoir et leur légitimité au sein des groupes andins tout en se conformant aux nouvelles normes sociales et culturelles introduites par les Espagnols. Avec ces pratiques, ils imitaient également l'ethos nobiliaire des anciens conquistadors et officiers royaux qui jugeaient leur honneur et leur crédit selon leur propres normes sociales. Elles permettaient donc de s'intégrer aux élites coloniales de Lima et Jauja. Il en va de même pour les œuvres de charité qu'ils financèrent, comme l'hôpital et le moulin fondés par don Gonzalo à la Magdalena et destiné aux pauvres de son *caciczgo*<sup>152</sup>. A priori ces fondations s'inscrivaient tout à fait dans les pratiques de la charité chrétienne. Mais elles n'étaient pas non plus étrangères aux sociétés andines. Nous avons déjà expliqué que les liens de solidarité qui sous-tendaient le fonctionnement des groupes andins s'incarnaient notamment dans les *sapci* dont l'administration incombait aux *curacas* selon le principe de réciprocité qui les engageait vis à vis de leurs tributaires<sup>153</sup>. Aussi, on comprend que la pratique de la charité ait pu être assimilée rapidement, notamment par les *caciques* et *principales*, pour qui elle ne constituait finalement qu'une nouvelle forme de l'expression des liens qui les unissaient aux populations qu'ils administraient. Cette conception de la charité liée aux liens de réciprocité entre seigneur et tributaires se retrouve dans le testament de don Gonzalo<sup>154</sup>. Ce dernier prévoit plusieurs dispositions en faveur des habitants de la Magdalena, comme la vente ou la mise en culture de terres à leur profit. Mais loin d'être des dons sans conditions, le *cacique* expliqua que leurs bénéficiaires devaient servir à payer les tributs ou à soutenir les pauvres du groupe. Ces dispositions charitables n'étaient pas seulement qu'une simple imitation des élites chrétiennes espagnoles, elles répondaient aussi au besoin des *caciques* de reformuler leurs pouvoirs, leurs fonctions et leur légitimité parmi les populations andines et leur permettaient de réactualiser certaines pratiques de réciprocité anciennes.

La volonté de matérialiser sa présence visuellement dans les paroisses et de réactualiser sous de nouvelles formes le lien seigneurial qui unissait le *cacique* à son *ayllu* ou au groupe administré se reflète aussi dans la géographie des investissements. Don Gonzalo Taulichusco, comme son père ou son frère avant lui, investit seulement dans des structures religieuses locales, situées dans la paroisse associée au *repartimiento* qu'il administrait. Ses investissements suivirent ainsi les transformations de l'espace religieux auxquels les membres de son *caciczgo* furent exposés. Don Gonzalo commença par financer et participer à la vie religieuse de la paroisse de Santa Ana, dans

---

<sup>151</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16; *Registro de oficio y partes : Libro de Reales disposiciones* (16/08/1563-17/07/1572) AGI,LIMA,569,L.11,f. 129r et 122r bis.

<sup>152</sup> *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2,f. 62r

<sup>153</sup> Jan Szemin'ski, « Guaman Poma's Descriptions of Inca Government Agencies. », *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His Nueva corónica.*, Chicago, Rolena Adorno et Ivan Boserup (ed.), 2015 ; José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2015.

<sup>154</sup> Testamento de don Gonzalo Taulichusco (1562), AGN,Protocolo82,f.605r-611v, retranscrit et publié dans Guillermo Lohmann Villena, *Revista del AGN, segunda epoca*, N.7, p.267-275.

la ville de Lima, auxquels les habitants de son *cacicazgo* étaient rattachés<sup>155</sup>. Mais la création du *pueblo* de Magdalena s'accompagna de celle de la nouvelle paroisse de San Damián. Les investissements matériels de don Gonzalo se recentrèrent donc sur la nouvelle paroisse. En changeant de paroisse, don Gonzalo changea aussi les principaux bénéficiaires de ses investissements. Lorsqu'il fréquentait une paroisse administrée par des dominicains, il participait au fonctionnement et au ravitaillement du couvent dominicain. La paroisse de San Damián étant administrée par des franciscains, ils devinrent les seuls bénéficiaires des dons de don Gonzalo. Les liens qu'il conserva avec les dominicains se cantonnaient à l'administration de terres qu'il leur avait fournies avant le déménagement de la paroisse, mais il ne leur laissa rien de plus dans son testament par exemple. La logique de ses investissements était donc exclusivement associée à la vie paroissiale de ses administrés, malgré son ancienne proximité avec les dominicains qui l'avaient éduqué et converti. Il décida ainsi de se faire enterrer devant l'autel principal de l'église paroissiale et réalisa différents dons en faveur de la fabrique<sup>156</sup>. Même s'il possédait une maison dans le centre de Lima et qu'il semble avoir entretenu quelques relations avec les dominicains, l'essentiel de ses activités servit la paroisse du village de la Magdalena<sup>157</sup>.

On observe un phénomène très similaire dans le cas de don Felipe Guacra Paucar. On sait que ce dernier finança deux confréries à Lurinhuanca, celle de Purísima Concepción et celle de Nuestro Amo. Il y investit des pâturages et du bétail ovin<sup>158</sup>. Les autres investissements dont nous avons pu trouver la trace se focalisaient également sur la paroisse associée au *repartimiento* de Lurinhuanca<sup>159</sup>. Le fait que don Gonzalo et don Felipe investissaient exclusivement dans les paroisses des *repartimientos* qu'ils administraient, alors même qu'ils possédaient par ailleurs des maisons dans la ville de Lima<sup>160</sup> ou entretenaient des relations avec des prêtres et religieux hors de leur paroisse<sup>161</sup>, montrent que l'investissement dans le sacré servait à leurs yeux à renforcer leur légitimité sociale vis à vis groupes auxquels ils appartenaient. Bien qu'ils aient adopté les coutumes espagnoles et chrétiennes, don Gonzalo Taulichusco comme don Felipe Guacra Paucar considéraient toujours les liens de réciprocités entretenus avec les groupes qu'ils gouvernaient comme un aspect important de leur légitimité sociale et politique. En analysant plus en détail les

---

<sup>155</sup> *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2, f. 14v, 19v, 40v et 62r

<sup>156</sup> *Testamento de don Gonzalo Taulichusco* (1562), AGN,Protocolo82,f.605r-611v, retranscrit et publié dans Guillermo Lohmann Villena, *Revista del AGN, segunda época*, N.7, p.267-275.

<sup>157</sup> *Testamento de don Gonzalo Taulichusco* (1562), AGN,Protocolo82,f.605r-611v, retranscrit et publié dans Guillermo Lohmann Villena, *Revista del AGN, segunda época*, N.7, p. 270.

<sup>158</sup> Olinda celestino, *op. cit.*, 1992, p. 101.

<sup>159</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16

<sup>160</sup> *Testamento de don Gonzalo Taulichusco* (1562), AGN,Protocolo82,f.605r-611v, retranscrit et publié dans Guillermo Lohmann Villena, *Revista del AGN, segunda época*, N.7, p.267-275; *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16.

<sup>161</sup> Voir notamment le cas de don Gonzalo et les dominicains de Lima. *Testamento de don Gonzalo Taulichusco* (1562), AGN,Protocolo82,f.605r-611v, retranscrit et publié dans Guillermo Lohmann Villena, *Revista del AGN, segunda época*, N.7, p.267-275.

modalités de leurs investissements matériels, on remarque que l'appropriation des coutumes chrétiennes était loin de n'être motivée que par la simple imitation des autorités espagnoles ou par la seule espérance de retombées spirituelles ou économiques personnelles. Les dons matériels que don Gonzalo et don Felipe firent pour la vie religieuse de leur paroisse traduisent une conception particulière de l'investissement dans le sacré, s'appuyant à la fois sur l'assimilation des normes chrétiennes espagnoles et sur le maintien d'une certaine forme de réciprocité essentielle au fonctionnement des groupes socio-politique andins.

En obtenant la reconnaissance de leurs mérites, les *caciques* pouvaient espérer l'obtention de grâces royales. Ces privilèges n'étaient souvent que purement symboliques – le droit de monter à cheval ou de porter une épée. Mais ils pouvaient parfois être plus conséquents pour le pouvoir réel du *cacique* comme l'obtention d'une nomination à des fonctions municipales ou militaires ou encore l'attribution d'une rente monétaire. Ainsi, obtenir la reconnaissance de mérites par les tribunaux d'audience ainsi que l'identification comme sujet « méritant » (*benemerito*) de la couronne répondaient à des objectifs de promotion sociale formulés très concrètement par les *caciques* à travers les requêtes. Même si les succès obtenus par don Gonzalo et don Felipe sur ce plan sont peu comparables, ils reçurent néanmoins tous les deux une première validation de leurs mérites par le tribunal d'audience de Lima et l'envoi de leurs requêtes devant le conseil des Indes. Cela signifie que leurs démarches avaient été jugées suffisamment convaincantes pour pouvoir prétendre à l'obtention de grâces royales. La différence de succès obtenus par les deux *caciques* devant le Conseil des Indes peut d'abord s'expliquer par les réseaux sociaux dont chacun bénéficiait pour mener à bien ses démarches. Don Felipe Guacra Paucar obtint par exemple le droit exceptionnel de traverser l'Atlantique et de se rendre en personne devant le conseil des Indes pour présenter les démarches des populations de Jauja. Ce fait rarissime<sup>162</sup> s'explique d'abord par le financement collectif des différents groupes de la vallée de Jauja qui permit la multiplication de procédures longues et coûteuses - de la transcription des *quipus* en *memoriales*, à la réalisation de différentes *informaciones de oficio y partes*. En outre, les populations de Jauja avaient été reconnues par les autorités royales comme des alliés de la première heure et bénéficiaient de nombreux soutiens parmi les conquistadores et leurs descendants, puisque la vallée avait été choisie comme première capitale du Pérou avant le déménagement à Lima. Enfin, il semble aussi que le soutien de *corregidor* de Jauja, Juan de Larrinaga, ne soit pas étranger au succès des démarches de Jauja à Lima. Don Gonzalo n'obtint pas le même traitement et bien qu'il bénéficiât lui aussi de soutiens parmi les élites liméniennes, il se trouvait également pris dans les rivalités entre différents *encomenderos* et officiers municipaux de Lima. De plus, il est évident que du fait

---

<sup>162</sup> Les « indiens » n'avaient pas le droit de voyager en Espagne. Ils pouvaient cependant obtenir une dérogation exceptionnelle décernée directement par les autorités royales. Aussi, les quelques individus qui purent voyager à Madrid se virent accorder un privilège remarquable qui témoigne de l'étendue de leurs réseaux et de leur influence dans la société coloniale. José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2018.

du délitement du groupe de population qu'il administrait, don Gonzalo ne jouissait pas du même pouvoir en tant que *cacique* que les groupes de Jauja. Il jouissait d'un certain prestige et avait un patrimoine foncier conséquent, mais il était loin de pouvoir faire pression sur les autorités coloniales de la même manière que les seigneurs de Jauja.

La différence de considération que leurs *informaciones* respectives reçurent peut aussi s'expliquer par les stratégies de représentation très différentes pour lesquelles don Gonzalo et don Felipe optèrent. Don Felipe, fonda une grande partie de sa légitimité en tant qu'élite andine sur ses qualités de *ladino* et sa connaissance du système juridique colonial. Don Felipe Guacra Paucar et son père don Gerónimo, insistèrent avant tout sur leur éducation chrétienne, leur capacité à imiter les Espagnols et plus généralement, leur mode de vie très hispanisé devant les différentes institutions qu'ils fréquentèrent<sup>163</sup>. Par exemple, ils ne présentèrent que des témoins Espagnols dans leur *información de oficio y partes*. Ainsi, dans les démarches de la famille Guacra Paucar, c'est la volonté de chercher dans la société coloniale et dans la culture introduite par les Espagnols de nouvelles formes de légitimité sociale, au-delà de leur statut de seigneurs indigènes qui est mise en avant. À l'inverse, don Gonzalo insista sur son statut de *cacique* et sur sa représentation comme « seigneur naturel ». Si la majorité des témoins qu'il présenta sont espagnols, on y trouve également d'autres *caciques* et surtout, certains des tributaires dont il avait la charge qui témoignèrent sur son « bon gouvernement » (*buen gobierno*)<sup>164</sup>. Les deux *caciques* eurent donc des manières très différentes de se mettre en scène, bien qu'ils aient tous les deux été *ladinos*, et qu'ils accordaient encore de l'importance à certaines formes de légitimité sociale andines. Leurs stratégies de représentation suggèrent qu'ils ne vivaient et n'estimaient pas leur hispanisation de la même manière. Ils n'avaient pas la même approche de leur rôle en tant que *caciques* et seigneurs chrétiens.

Un autre élément peut aussi expliquer que les *informaciones de oficio y partes* présentées par don Gonzalo et don Felipe ne reçurent pas la même attention de la part des autorités espagnoles : les requêtes formulées. Celles de don Gonzalo et don Felipe ne touchaient pas de la même manière au maintien de l'ordre colonial. Don Felipe demandait essentiellement des privilèges personnels, symboliques, qui n'impliquaient pas une réelle transformation d'un ordre établi. Quand l'une de ses requêtes fut jugée excessive, elle fut modifiée, comme son souhait d'obtenir une *encomienda* que le *fiscal* du Conseil des Indes et le roi préférèrent remplacer par l'octroi d'une rente de 500 pesos annuels<sup>165</sup>. En revanche, don Gonzalo demande un nouveau

---

<sup>163</sup> *Información de don Felipe Guacra Paucar* (1560-1563), AGI,LIMA,205, N.16.

<sup>164</sup> *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2.

<sup>165</sup> *Registro de oficio y partes : Libro de Reales disposiciones* (16/08/1563-17/07/1572). AGI,LIMA,569,L.11,f.122r.

calcul du tribut et surtout la restitution de terres et biens accaparés par le *cabildo* de Lima<sup>166</sup>. Bien que le roi tranchât en faveur de don Gonzalo, expliquant que le *cabildo* avait abusé de ses pouvoirs, don Gonzalo n'obtint finalement que la restitution de quelques terres (et non toutes celles qu'il réclamait)<sup>167</sup> et la sentence ne fut jamais appliquée. Ses demandes touchaient aux intérêts de différentes élites espagnoles installées à Lima et portaient atteinte à l'ordre établi entre le *cabildo* et les officiers de la Vice-royauté. La décision royale dans le cas de don Gonzalo illustre parfaitement la pratique de gouvernement de la couronne dans ses territoires d'outre-mer, jonglant constamment entre les intérêts de différents acteurs pour maintenir un équilibre et laissant une grande part d'autonomie aux différentes administrations afin de favoriser les négociations et accommodations locales<sup>168</sup>. Les autorités royales ne pouvaient déceintement pas rejeter la requête légitime de don Gonzalo, qui plus est un allié et sujet « méritant » de la couronne. Cependant, en accédant à l'intégralité de ses demandes, elles risquaient de mécontenter certains *encomenderos* et officiers espagnols puissants à Lima. La décision royale constitua donc un entre-deux, un compromis acceptable. Sa non-application une fois arrivée au Pérou illustre la capacité des autorités vice-royales et municipales à contourner une décision royale qui contrevenait aux intérêts d'acteurs locaux.

Dans les récits et déclarations associées à leurs démarches en justice, don Gonzalo Taulichusco et don Felipe Guacra Paucar tissaient un lien évident entre leur représentation comme chrétiens, leur légitimité de seigneurs et leur statut social. Il est évident qu'ils comprenaient leur investissement dans l'évangélisation, comme un moyen de négocier leur statut et leur légitimité dans une société en construction et comme des outils pour adapter certaines coutumes préhispaniques essentielles pour maintenir leur légitimité en tant que seigneurs aux yeux des populations autochtones. La comparaison des cas de don Gonzalo et don Felipe est intéressante car elle met en évidence les limites de la reformulation pour leur autorités indigènes : la négociation s'arrêtait quand elle remettait en cause l'ordre colonial.

## 2. Participer à l'accommodation des pratiques religieuses dans les villages

Lorsque l'on confronte les actions de don Gonzalo ou de don Felipe Guacra Paucar dans leurs paroisses avec les déclarations qu'ils présentèrent en justice, il apparaît qu'ils cherchèrent à

---

<sup>166</sup>*Información don Gonzalo* (1555), AGI,LIMA,204,N.22; *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2.

<sup>167</sup>*Registro de oficio y partes: Libro de Reales disposiciones*. AGI,LIMA,567,L.8,f.38.

<sup>168</sup>Gonzalo Lamana, *Domination without Dominance: inca-spanish encounters in Early colonial Peru*, Durham, Duke University Press, 2008 ; Jos Javier Ruiz Ibáñez et Jean Frédéric (trad. ). Schaub, « Les acteurs de l'hégémonie hispanique, de monde à la péninsule ibérique. », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 69e année (4), (2014), p. 927-954 ; Pedro (ed.). *Cardim, Polycentric monarchies : how did early modern Spain and Portugal achieve and maintain a global hegemony?*, Eastbourne, Portland, Sussex Academic Press, 2012.

négocier la reconnaissance d'une conception particulière de l'organisation de la vie religieuse et du maintien de l'ordre dans les paroisses, en accentuant notamment le rôle qui leur était attribué. Cela transparait dans un premier temps à travers la représentation de comportements à peine légaux comme des signes de leur qualité de seigneurs chrétiens.

Dans les *informaciones de oficio y partes* des deux hommes, la punition publique et physique des indigènes est présentée comme preuve de leur rectitude morale et de l'aide essentielle qu'ils apportaient aux prêtres. Même s'il est possible que les deux *caciques* n'aient pas su que le roi avait interdit de telles pratiques, il est peu probable que les officiers ou les clercs qui les assistaient et surtout, que les membres du tribunal de l'audience de Lima, n'aient pas été au courant. Et pourtant, les punitions décrites par les deux *caciques* dans leurs démarches furent tacitement acceptées comme des attestations valables leur exemplarité chrétienne, puisque la validation de leurs mérites par le tribunal attribua à leurs déclarations le statut de « *verdaderas* » (vraies). Le même phénomène se produisit lorsque don Gonzalo affirma qu'il s'occupait de catéchiser les villageois et se chargeait de la nomination des prêtres<sup>169</sup>. Si ses déclarations et celles de ses témoins sont vraies, don Gonzalo jouait un rôle dans la paroisse qui sortait largement du cadre légal déterminant les fonctions des *caciques*, ce qui implique l'existence d'une certaine accommodation avec les franciscains de San Damián mais aussi avec son *encomendero*, don Francisco de Ampuero.

Il est impossible de déterminer dans quelle mesure les déclarations contenues dans les *informaciones de oficio y partes* de don Gonzalo reflètent des pratiques réelles ou relèvent davantage de l'exagération. Mais, finalement, la vérité ne compte pas tellement dans ce type de procédures. Ce qui est important c'est que ce genre de comportements, qui pouvaient par ailleurs être considérés comme suspicieux par certaines autorités espagnoles et sortaient très largement du cadre légal, était non seulement présenté comme des preuves valables de la capacité des *caciques* en tant que chrétiens mais était aussi repris par les autorités espagnoles qui témoignèrent pour eux, y compris par les prêtres eux-mêmes. Ce type de propos, dans la bouche des autorités religieuses, traduit le caractère commun des processus d'accommodations et d'adaptations dans l'évangélisation des populations indigènes dans la seconde moitié du XVIe siècle. De plus, l'acceptation de ces déclarations par le tribunal de l'audience de Lima puis par le Conseil des Indes, agit comme une validation supplémentaire du comportement des *caciques*. La validation en Justice de tels propos témoigne de la relative indifférence des autorités royales et vice-royales vis à vis de certaines pratiques initiées par les élites andines, dans la mesure où celles-ci ne constituaient pas une menace concrète au projet d'évangélisation ni à l'ordre colonial.

---

<sup>169</sup> *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2, f.12v

Ainsi, les déclarations de don Gonzalo Taulichusco et don Felipe Guacra Paucar révèlent leur volonté de négocier la pratique du christianisme dans leurs paroisses ainsi que de réévaluer leur rôle dans l'évangélisation de leurs administrés. La négociation, lorsque l'on examine les pratiques acceptées dans les récits et surtout dans les déclarations des témoins, semble avoir été possible à l'échelle de la paroisse, entre les *caciques* et les religieux en charge de leur encadrement. Mais la validation des documents et l'obtention par les deux *caciques* de réponses royales accédant en partie à leurs requêtes confirme que même à l'échelle de la monarchie, la négociation des pratiques religieuses apparaissait comme normale et était acceptée dans une certaine mesure. Les *caciques* avaient la possibilité d'être des acteurs religieux et de prendre part publiquement à l'évangélisation des populations andines, y compris en agissant en dehors du cadre légal défini par la couronne. Cependant, les négociations que les *caciques* pouvaient entreprendre restaient essentiellement circonscrite à l'échelle locale. Elles se faisaient au cas par cas et se bornaient souvent à une reconnaissance purement symbolique, généralement liée à la possibilité d'augmenter leur présence dans l'espace religieux public pour leur permettre d'affirmer leur statut social auprès des populations andines. Cependant, toutes limitées qu'elles soient, ces négociations semblent avoir été essentielles pour les *caciques*, notamment pour assurer la reformulation de leur légitimité sociale et politique après la colonisation.

Dans les années 1560, la négociation des pratiques religieuses est largement facilitée par l'absence de politiques d'évangélisation homogènes. L'absence de définition claire de ce que devait « être » un *cacique* chrétien et du comportement qui en était attendu, se traduit par le manque de formules et de normes communes lorsque l'on compare les déclarations des *caciques* sur leurs pratiques religieuses à celles beaucoup plus stéréotypées sur leur participation militaire et économique à la conquête des territoires andins. L'absence de formulation type permit aux *caciques* avec l'aide différents auxiliaires, de construire des représentations plus personnelles de leur comportement en tant que chrétiens qui rendent plus immédiatement compte de leur compréhension spécifique de l'évangélisation et de la religion chrétienne que dans les documents postérieurs.

### 3. Investir pour la postérité et construire une réputation chrétienne au-delà des paroisses

Les démarches *d'informaciones de oficio y partes* étaient longues et coûteuses, et avaient des résultats extrêmement variables. Il est donc impossible de comprendre l'engouement des *caciques* de cette période pour ces démarches par la seule possibilité d'obtenir des privilèges. Mener des procédures en justice était d'abord l'occasion pour les deux hommes de s'acquitter des devoirs qu'ils avaient vis-à-vis des groupes qu'ils gouvernaient. Don Felipe a fondé en très grande partie sa légitimité en tant qu'élite indigène et que *cacique* sur la pratique juridique et judiciaire grâce à ses qualités d'*indio ladino*. Cependant, lorsque les deux *caciques* présentaient leur comportement

chrétien idéalisé devant la justice, il nous semble qu'ils cherchaient également une forme de reconnaissance nouvelle, qui n'impliquait pas forcément des retombées pragmatiques immédiates.

Le thème du seigneur chrétien n'est pas abordé dans toutes leurs démarches. Don Gonzalo fit à peine référence au christianisme dans sa première *información de oficio y partes* en 1555 et le thème ne fut que très brièvement abordé dans l'interrogatoire<sup>170</sup>. En revanche, l'argument devint central dans son *información* de 1559<sup>171</sup>. De même, dans les *memoriales* que don Felipe présenta lors de sa défense face aux accusations de Rodrigo Cantos de Andrada, les arguments fondés sur les qualités de « bon chrétien » du *cacique* n'intervinrent qu'à partir des documents présentés en 1572, plus d'un an après le début du procès en 1570<sup>172</sup>. Lorsque l'on compare ces documents aux autres rassemblés pour cette période, les déclarations de don Felipe et don Gonzalo font figures d'exceptions. En effet, sur l'ensemble des démarches en justice consultées pour la période 1540-1570, nous avons trouvé très peu de *caciques* ou *principales* recourant à l'identification comme chrétiens. De plus, les quelques récits que nous avons trouvés arguent avant tout du baptême, de la conversion et du mariage des requérants. Mais des discours aussi fournis et développés que ceux de don Gonzalo et de la famille Guacra Paucar sont exceptionnels, même s'ils ne sont pas isolés<sup>173</sup>. De manière générale, l'identification comme chrétien ne semble pas avoir constitué un prérequis de la représentation du sujet méritant pour les élites andines à cette période, comme pouvaient l'être la description des services militaires ou financiers dans la conquête ou l'acquittement des tributs. Ainsi, il est nécessaire de s'interroger sur l'intérêt d'une telle identification pour les *caciques*.

On pourrait d'abord considérer qu'il s'agissait d'une stratégie visant à augmenter le potentiel de persuasion des récits présentés. Cependant, si don Felipe et don Gonzalo obtinrent effectivement une sorte de première victoire par la validation de leurs démarches par les juges de l'audience de Lima, le succès final de leurs requêtes fut très différent. En outre, il existe des exemples de démarches réalisées par des élites andines ayant utilisé l'argument de leur pratique du christianisme qui n'obtinrent pas pour autant la validation par les tribunaux et inversement, d'autres victorieuses sans recourir au thème. Il est donc délicat de déterminer dans quelle mesure l'utilisation de la rhétorique du bon chrétien a réellement contribué au relatif succès des deux *caciques*. Pour mieux mesurer l'intérêt de don Gonzalo Taulichusco et don Felipe Guacra Paucar

---

<sup>170</sup> *Información don Gonzalo* (1555), AGI,LIMA,204,N.22;

<sup>171</sup> *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2

<sup>172</sup> "Testimonio del negocio de don Felipe de Jauja". Waldemar Espinoza Soriano, *op. cit.*, 1972., p. 403-404.

<sup>173</sup> On peut citer par exemples les *memoriales* ou *informaciones* de certains nobles incas, ou ceux de la noblesse Charka. *Memorial don Alonso Ynga Atahualpa* (1564-1587), AGI,LIMA,472; *Memorial de don Melchor Carlos Ynga* (1602-1607), AGI,LIMA,472; *Probanza de don Fernando Ayavire Cuysara* (1583-1594), AGI,CHARCAS,45.



à mettre en scène leur christianisme devant les autorités coloniales, il faut réfléchir sur les usages des procédures juridiques et judiciaires par les *caciques* coloniaux et les avantages socio-politiques qu'ils pouvaient leur apporter, au-delà du seul espoir d'obtenir justice. Les travaux sur la relation des populations andines avec le système juridique colonial et souvent souligné son rôle comme outils d'expression et de négociation<sup>174</sup>. Nous venons d'ailleurs de voir que l'usage de la procédure comme lieu de la négociation est indéniable dans les cas de don Gonzalo Taulichusco et don Felipe Guacra Paucar. Néanmoins, nous pensons que les démarches en justice offraient beaucoup plus aux nobles indigènes que la possibilité de faire entendre ponctuellement et temporairement leur « voix ».

Étant donné la nature bureaucratique du fonctionnement de la monarchie espagnole et l'extrême formalisation des procédures, il est nécessaire de prendre en compte le rôle des archives administratives pour comprendre l'engouement des populations indigènes pour le système juridique colonial. Présenter un récit devant la justice coloniale c'était s'offrir la possibilité d'inscrire un portrait construit et idéal d'une partie de sa vie sur le papier et dans les archives, de manière presque immuable et valable sur la longue durée. La mise par écrit des déclarations, leur formalisation et leur classification dans les archives permettait ainsi de laisser une trace de ses actions, ayant acquis une valeur juridique par leur normalisation dans les procédures. Qui plus est, les récits, témoignages et preuves étaient avalisés par les autorités et donc acceptés comme « vrais ». Une démarche légale, une fois transcrite dans un document écrit, pouvait être réutilisée. Les possibilités de l'inscription juridique et de la constitution de registres offertes par le système juridique hispanique furent appropriées et utilisées relativement rapidement par les élites andines. En effet, les usages et fonctions du document juridique tels que les concevaient les Espagnols n'étaient pas si différents de la pratique des *quipus*. L'inscription de transactions, investissements ou donations dans les *quipus* était un élément essentiel du fonctionnement administratif et juridique des sociétés andines<sup>175</sup>. Aussi, les *caciques* et *principales* comprirent rapidement la valeur du document écrit conservé dans des archives dans le fonctionnement administratif du gouvernement colonial. Ils comprirent son caractère d'attestation, possiblement mobilisable à l'avenir. La fonction du document écrit dans la culture juridique et administrative hispanique

---

<sup>174</sup> Voir par exemple Brian P. Owensby, *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico.*, Stanford, Stanford University Press, 2011 ; Renzo Honores, « « La asistencia jurídica privada a los señores indígenas ante la real audiencia de Lima. 1522-1570 » », <http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2003/HonoresRenzo.pdf>, 2003 ; Judith Francis Zeitlin et Lillian Thomas, « « Spanish Justice and the Indian Cacique : Disjunctive Political Systems in Sixteenth-Century Tehuantepec » », *Ethnohistory*, 3, 39 (1992), p. 285-315 ; Jacques Poloni-Simard, « Los indios ante la justicia. El pleito como parte de la consolidación de la sociedad andina. », *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes.*, Lima, 2005, p. 177-188 ; Susan Kellogg et Ethelia Ruiz Medrano, *Negotiation within Domination. New Spain's Indian Pueblos Confront the Spanish State.*, Boulder, University Press of Colorado, 2010.

<sup>175</sup> Frank Salomon, *Los quipocamayos el antiguo arte del khipu en una comunidad campesina moderna*, Lima, IFEA, IEP, 2006 ; José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2015 ; Carmen Beatriz Loza, *op. cit.*, 1998.

donne une nouvelle dimension aux stratégies de mise en scène des élites andines comme chrétiennes devant les juridictions coloniales. La validation des récits et déclarations comme « véridiques » après leur formalisation par les procédures était une façon d'obtenir la reconnaissance officielle d'une réputation de chrétiens, pouvant ensuite servir les futures entreprises ou litiges des élites andines. Les démarches en justice étaient donc des outils avec lesquels les *caciques* construisaient leur crédit ou *fama* dans la société coloniale.

Les procédures en justice, notamment celles de reconnaissance de mérites et de noblesse, s'appuyaient sur la reconnaissance de la réputation et du crédit social d'un requérant (*fama*) autant, si ce n'est plus, que sur les preuves en elles-mêmes<sup>176</sup>. Les récits et les *memoriales* servaient donc à mettre en scène la réputation chrétienne des *caciques* dans les procédures. L'importance de la réputation et du crédit dans le choix des investissements dans le sacré n'est pas spécifique aux élites andines, de même que la représentation idéalisée comme chrétien est directement empruntée aux démarches de l'*hidalguia*. Cependant, il est clair que tous les *caciques* andins ne percevaient pas encore le poids de la réputation chrétienne pour le crédit social des individus dans les sociétés hispaniques. Don Gonzalo et don Felipe Guacra Paucar reprirent dans une certaine mesure l'idée de lignage noble et chrétien, ainsi que l'idée d'hérédité de l'honneur propres à la culture juridique de la noblesse hispanique. Don Gonzalo tint à mentionner les services de son père et de son frère et insista sur leur conversion rapide<sup>177</sup>. Don Felipe Guacra Paucar s'appuya sur l'*información* de son père pour faire reconnaître ses propres qualités chrétiennes. Ce processus permet d'inscrire le *cacique* dans une nouvelle sorte de généalogie. Il n'était bien sûr pas encore question de construire de véritables lignages pieux comme dans les documents du XVIIIe siècle. Il s'agissait plutôt d'imiter l'attitude des élites espagnoles dans la construction de leur réputation chrétienne en reprenant notamment les codes de l'hérédité et de l'honneur (*honra*) du lignage.

Mais si don Gonzalo, don Felipe et don Gerónimo Guacra Paucar font partie des quelques rares seigneurs andins qui avait compris l'importance de la pratique de la religion chrétienne dans la légitimité sociale et l'hérédité de l'*hidalguia*, ils avaient une compréhension très spécifique de la notion de « crédit » qui s'inscrit dans la continuité de certaines normes sociales préhispaniques. L'idée de *fama* dans les déclarations des deux *caciques* est originale car elle ne s'appliquait pas seulement à la famille ou aux parents directs. La réputation chrétienne qu'ils tentèrent de construire impliquait aussi, dans une certaine mesure, le ou les groupes andins auxquels ils appartenaient. La dimension collective de la réputation construite par les deux *caciques* à travers leurs différentes démarches se comprend d'autant mieux lorsque l'on considère qu'elles

---

<sup>176</sup> Tamar Herzog, *La administración como un fenómeno social. La justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1995.

<sup>177</sup> *Información don Gonzalo* (1559), AGI,LIMA,205,N.2, f. 2v.

pouvaient constituer des tentatives de reformulation des liens de réciprocité essentiels au fonctionnement social et économique des groupes andins. L'exemplarité et les mérites du *cacique*, les services engagés dans l'évangélisation et la conquête, rejaillissent sur les groupes administrés puisqu'ils découlaient de leurs efforts collectifs. L'honneur et le mérite, même s'ils étaient incarnés par la figure exceptionnelle du *cacique* plaignant, étaient bien présentés comme collectifs. D'abord, l'exemplarité du *cacique* bénéficiait au groupe en lui permettant de s'élever hors de son état « barbare ». De plus, les efforts fournis par les *caciques* impliquaient toujours les biens collectifs et les individus du groupe entier, notamment pour la construction des églises et le soutien matériel apporté aux clercs. Par conséquent, c'est le groupe qui bénéficiait de la reconnaissance de son *cacique* comme « sujet méritant » par la couronne. D'ailleurs, il est clair, en lisant les déclarations des deux *caciques*, que les récits ont été créés en amont collectivement et que, la reconnaissance comme « méritant » n'est pas pensée au seul bénéfice du *cacique*. Reste que, dans le cas de Gonzalo, ce sont bien les objectifs et résultats collectifs qui primèrent dans la démarche, alors que don Felipe profita davantage de sa position de médiateur de la « réputation » des groupes du *repartimiento* pour son bénéfice personnel, ce qui fut interprété comme une rupture de contrat par les populations de Jauja<sup>178</sup>.

De fait, les stratégies de représentation des élites andines en justice avaient un double objectif : un pratique, obtenir justice ou négocier une situation donnée et un plus symbolique, se construire une réputation au sein de la société coloniale. Ainsi, les démarches en justice des deux *caciques* doivent être entendues comme complémentaires de leurs stratégies d'adaptation par l'investissement et l'activité religieuse à l'échelle locale. Cette complémentarité est plus visible dans le cas de don Felipe Guacra Paucar. Don Felipe et sa famille avaient investi dans différentes structures religieuses pour renforcer leur visibilité et leur légitimité dans le *repartimiento* qu'ils administraient. La volonté de la famille Guacra Paucar de matérialiser sa présence par l'investissement s'illustre clairement dans l'importance que don Felipe accordait à leur enterrement dans l'église qu'ils avaient financée pour les franciscains. C'est le seul investissement que don Felipe mentionne dans son *información de oficio y partes* en 1563. S'il le fit, c'est parce que les bénéfices sociaux et symboliques que sa famille espérait en retirer étaient menacés. Don Felipe tenta, à travers la construction d'une image de chrétien idéal et en capitalisant sur celle créée par son père quelques années plus tôt de contourner un obstacle local par la reconnaissance royale. Dans le cas de don Gonzalo, la technique fut un peu différente. Dans sa première *información*, don Gonzalo ne mentionna pas sa vie chrétienne. Dans la seconde, la mise en scène du *cacique* comme chrétien exemplaire participait de la reconfiguration de sa défense et du choix de jouer sur l'argument du comportement chrétien exemplaire pour souligner davantage le caractère injuste de la « misère » dont lui et ses administrés étaient victimes. Même si les objectifs

---

<sup>178</sup> José C. de la Puente Luna, *op. cit.*, 2015.

finaux étaient différents, dans les démarches de don Gonzalo et de la famille Guacra Paucar l'enregistrement de représentations idéalisées comme chrétiens participait à la création d'une réputation officiellement approuvée et qui pouvait être réutilisée pour appuyer des stratégies locales de négociations tout en augmentant le crédit qu'ils s'étaient construits dans les villages.

Don Gonzalo Taulichusco et don Felipe Guacra Paucar comprenaient tous les deux l'importance de la réputation de chrétiens dans la société coloniale. Mais ils comprirent aussi qu'une réputation seulement construite à l'échelle du village, fondées sur des investissements matériels et une dévotion publique, ne suffisait pas à conserver leur statut face à des autorités concurrentes toujours plus nombreuses. Être reconnu comme sujet méritant et assurer une réputation de chrétienté sur le long terme en utilisant le système juridique colonial était un avantage considérable. Ainsi, don Gonzalo et don Felipe, comme d'autres caciques et *principales*, virent dans l'approbation et l'inscription de leurs investissements et comportements dans les archives, une manière d'assurer la postérité de leur réputation. Un récit fondant la réputation de bon chrétien et validé par les juges du tribunal d'audience de Lima, ou mieux par le conseil des Indes, pouvait être réutilisé a posteriori, par exemple dans d'autres démarches légales. Si don Felipe Guacra Paucar put se permettre de ne faire qu'allusion à sa réputation de bon chrétien tout en attaquant la moralité du *cacique* de Huarochiri qu'il accusait de concubinage en 1572<sup>179</sup>, c'est aussi parce qu'il avait obtenu la reconnaissance de ses mérites chrétiens par la validation de son *información de oficio y partes* en 1563. Dans l'*información* de son père qu'il présenta en Espagne en 1563, on trouve un autre indice de cet usage des procédures en justice. Don Gerónimo Guacra Paucar, pour justifier sa réputation de bon chrétien, présenta une question étrange dans son interrogatoire : « bien qu'il ait été visité et que l'on ait [enquêté] publiquement et secrètement sur lui pour savoir comment il vivait on ne lui a jamais reproché quoique ce soit qui ne soit pas de bons chrétiens »<sup>180</sup>. Don Gerónimo utilisa le verdict de précédentes visites pour attester de son exemplarité chrétienne.

Les deux *caciques* comprirent l'intérêt d'inscrire un récit maîtrisé et sélectif de leurs comportement en tant qu'élites chrétiennes dans un document issu d'une procédure en justice, conservé dans les archives des administrations coloniales. Les investissements et comportements qu'ils déclaraient au cours des procédures étaient ainsi figés et réutilisables pour établir leur réputation et leur crédit (*fama*) au-delà de leurs paroisses. Les *caciques* transformaient ainsi des stratégies d'adaptation et de négociation locales en une réputation officialisée par l'écrit et la validation des officiers royaux, dont les bénéfiques s'inscrivaient sur le long terme. C'était un

---

<sup>179</sup> *Testimonio del negocio de proceso de don Felipe Guacra Paucar* Publié dans Waldemar Espinoza Soriano, *op. cit.*, 1972, p. 398-406.

<sup>180</sup> «aún que ha sido visitado y hecho [visita] publica y secreta para saber cómo vivía nunca se ha hallado contra él cosa que no sea de buen cristiano». *Información de don Felipe Guacra Paucar (1560-1563)*, AGI,LIMA,205, N.16, f.12v.

moyen d'assurer la postérité de leur réputation chrétienne et de négocier leur identification comme sujets de la monarchie catholique.

## Conclusion

À première vue, don Gonzalo Taulichusco et don Felipe Guacra Paucar avaient opté pour des stratégies d'adaptation à la société coloniale légèrement différentes. Don Felipe construisit son pouvoir en jouant sur son hispanisation, devenant un médiateur incontournable des procédures en justice des populations de la vallée de Jauja. Dans son récit de mérite de 1563, ce sont ces aspects qui furent soulignés. À l'inverse, don Gonzalo bien que *ladino*, conserva une définition de son rôle en tant que seigneur plus en continuité avec les formes de légitimité précoloniales. Cela se reflète dans ses démarches à travers le poids qu'il accordait à la représentation des intérêts collectifs de son *cacicazgo* parmi les mérites énoncés. Cependant, lorsque l'on analyse plus en détail leurs pratiques d'investissement matériel et de dévotion ainsi que les procédés rhétoriques sur lesquels ils construisirent leur identification comme chrétiens, ses différences doivent être nuancées.

Leur interprétation de l'évangélisation, de l'investissement dans le sacré ou du rôle d'un *cacique* dans la vie religieuse des paroisses ont des points communs. Malgré des investissements matériels importants, les deux *caciques* insistèrent davantage sur un investissement moral, en arguant de leur respect de normes chrétiennes et de leur volonté de les faire respecter. Ils ne se présentèrent pas devant les tribunaux comme de simples *indios* convertis, mais comme des seigneurs chrétiens et des acteurs essentiels de l'évangélisation dans les groupes indigènes. Leurs pratiques d'investissement sont relativement proches de celles des élites espagnoles, mais leurs motivations et le sens qu'il leur donnaient relèvent de véritables processus d'hybridation. En outre, dans les déclarations des deux hommes, l'opposition entre un passé païen et un présent chrétien est purement rhétorique. Lorsqu'ils abordent leur vie religieuse, ils mêlent des comportements introduits par les clercs avec des coutumes et des normes sociales plus anciennes et spécifiques à leurs groupes indigènes.

Les récits de don Gonzalo et don Felipe permettent donc d'aborder les pratiques religieuses et culturelles comme un continuum d'attitudes. Leurs déclarations illustrent le caractère simpliste d'une opposition entre des *caciques* dont les stratégies d'adaptation seraient fondées sur l'hispanisation et d'autres qui conserveraient des comportements plus « traditionnels » et « andins ». Les stratégies des deux *caciques*, bien que différentes, ne sont pas diamétralement opposées. Il est en réalité très difficile d'identifier de réelles ruptures avec les pratiques sociales préhispaniques. En outre, la confrontation des cas de don Gonzalo et don Felipe révèle que l'identification comme *caciques* chrétiens restait confuse. Ce flou s'explique par l'absence d'attentes précises de la part des autorités coloniales et se manifeste dans les récits de don Gonzalo

et don Felipe par une interprétation très peu normalisée de l'investissement dans le sacré et des obligations d'un chrétien en général.

La comparaison des exemples de don Gonzalo Taulichusco et de don Felipe Guacra Paucar révèle des compréhensions similaires de la conversion et de l'investissement dans les pratiques chrétiennes. Leurs activités dans les paroisses leur permettaient de se construire une légitimité d'élites et de reconfigurer, voir revitaliser, leur autorité seigneuriale à l'échelle des villages. Dans un second temps, la mise en scène dans le cadre de procédures en justice de morceaux choisis de leurs comportements leur permettait de figer un portrait idéalisé de leur identité comme seigneurs chrétiens. L'importance que don Gonzalo comme don Felipe accordaient à la construction de leur réputation de chrétiens devant les autorités royales est centrale pour comprendre les motivations de leur affiliation au projet colonial et évangéliste des autorités espagnoles. Il ne s'agissait pas seulement d'adapter leurs fonctions de seigneurs naturels, mais d'une réelle opportunité de négocier leur intégration comme élites chrétiennes dans la monarchie catholique.

## Chapitre 9 Dénoncer l'hétérodoxie et l'immoralité : *caciques* et *principales* face à la redéfinition de la normalité chrétienne, 1620-1645

En 1617, le *cacique* du *pueblo* de San Miguel de Ullucmayo, don Juan Caxa Atoc, est accusé de pratiques idolâtres et de sorcellerie<sup>1</sup>. Plusieurs *principales* confient au visiteur d'extirpation que le *cacique* sollicite les services d'un officiant préhispanique pour lui lire les augures et sacrifier aux *huacas* pour s'assurer la réussite de ses démarches judiciaires. Le *cacique* est également accusé d'organiser le culte aux *mallquis* de son *ayllu* et de dissimuler différentes momies. Don Juan Caxa Atoc avait déjà été condamné pour idolâtrie quelques années auparavant. Cette fois, le visiteur se montre moins clément. Il établit que le *cacique* perpétue sciemment des rituels idolâtre et l'accuse d'être lui-même un sorcier (*hechicero*). Don Juan Caxa Atoc a beau se défendre, les arguments qu'il met en avant ne convainquent ni le visiteur, ni les autorités du tribunal ordinaire de l'évêché de Lima auprès desquelles il fait appel. Il a pourtant recours à des arguments très classiques, largement utilisés par ses homologues pour être identifiés comme chrétiens depuis les années 1540.

L'inefficacité de la défense de Juan Caxa Atoc s'explique par la transformation des attentes des autorités cléricales vis-à-vis du comportement des populations indigènes. La promotion d'un nouveau modèle chrétien inspiré de la réforme tridentine s'accompagne dans les territoires andins d'une véritable relecture du passé préhispanique, sélective et mise au service de l'évangélisation<sup>2</sup>. Ce processus s'accompagne de la réévaluation par le clergé des pratiques indigènes<sup>3</sup>. Certaines sont classifiées comme des coutumes, c'est-à-dire comme des pratiques légitimes relevant de droits consuetudinaires<sup>4</sup>, d'autres sont réprimées comme des infractions à la moralité ou au dogme chrétien. Cette réévaluation des coutumes indigènes s'accompagne d'une responsabilisation croissante des indigènes<sup>5</sup> et alimente la construction d'un nouvel ennemi: « le mauvais chrétien ». À l'inverse du « barbare » ou du « gentil », le mauvais chrétien vit parmi les indigènes convertis et met en péril l'ordre dans les *pueblos* par son immoralité ou par ses croyances.

---

<sup>1</sup> *Causa criminal de hechicero seguida contra don Juan caxa Atoc, curaca de Ullucmayo* (1617), AAL,hechiceria,LEG1,5.

<sup>2</sup> Voir les travaux de : Monica Barnes, « Catechisms and confesionarios. Distorting mirrors of Andean societies. », *Andean cosmologies through time. Persistence and emergence*, Bloomington, Robert V. H. Diver, Katherine E. Seibold and John H. McDowell, 1992, p. 67-94 ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003a ; Irene Silverblatt, *Modern Inquisitions: Peru and the colonial origins of the civilized world.*, Duke University Press., Durham, 2004a ; Kenneth Mills, *Idolatry and its enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750.*, Princeton, Princeton University Press, 1997a ; Juan Fernando Cobo Betancourt, *op. cit.*, 2014a.

<sup>3</sup> Nicholas Griffiths, *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru.*, Norman, University of Oklahoma Press, 1996a ; Monica Barnes, *op. cit.*, 1992.

<sup>4</sup> À ce sujet, voir Caroline Cunill et Rossend Rovira Morgado, « “Lo que nos dejaron nuestros padres, nuestros abuelos”: retórica y praxis procesal alrededor de los usos y costumbres indígenas en la Nueva España temprana. », *Revista de Indias*, LXXXI, 282 (2021), p. 283-313.

<sup>5</sup> Kenneth Mills, « “Bad Christians in colonial Peru” », *Colonial Latin American Review*, 5, 2 (1996a), p. 183-218 ; Monica Barnes, *op. cit.*, 1992.

Dans ce contexte de réformes, les stratégies argumentatives utilisées par les *caciques* et *principales* s'adaptent à partir des années 1610-1630. Les *caciques* et *principales* ne peuvent plus se contenter de rappeler la conversion volontaire de leurs ancêtres ou de vanter leur assiduité à la messe et au catéchisme. Il devient essentiel de reprendre les discours de l'Église sur la *policia cristiana* et la moralité chrétienne, mais surtout d'illustrer sa capacité à distinguer entre les coutumes indigènes et les mœurs « barbares ». La faculté à dénoncer les « mauvais chrétiens » devient alors un élément central de l'identification des *caciques* et *principales* comme des élites. La popularité de cet argument ne se limite pas aux seules régions concernées par les visites d'extirpation d'idolâtrie. Cela suggère que le processus de *self-christianisation* qui touche les populations indigènes à partir des années 1610-1620 n'est pas le seul fait des procédures d'extirpation<sup>6</sup>. Par exemple, les mesures d'encadrement du clergé séculier comme la multiplication des visites pastorales permettent aussi aux populations indigènes de se familiariser avec les nouvelles attentes de l'Église. Ces procédures, tout en diffusant les nouveaux discours sur les coutumes indigènes et les *indios andinos*, offrent aussi des outils aux populations indigènes pour construire leur propre compréhension de la « moralité » chrétienne et de la légitimité des élites coloniales. La multiplication des procédures en justice initiées par des élites indigènes pour dénoncer de mauvais chrétiens n'est pas seulement le reflet d'une prise de conscience sur les « erreurs » de leurs pairs. Elle doit également être analysée à la lueur de la popularisation de l'identification comme chrétiens dans les démarches en justice des élites indigènes. Pour Juan Carlos Estenssoro Fuchs, les populations indigènes, par nécessité, construisent leur identification comme chrétiennes en opposition avec la figure de l'idolâtre diffusée par les discours des clercs, lors des campagnes d'extirpation d'idolâtrie mais aussi dans le cadre des outils d'évangélisation publiés dans la première moitié du XVIIe siècle. La nécessité de se distinguer des « idolâtres » est d'autant plus impérieuse pour les *caciques* et *principales* qu'elle conditionne la reconnaissance par les autorités espagnoles de leur capacité et de leur légitimité.

Depuis les années 1560, les *caciques* andins sont communément accusés d'exercer une mauvaise influence sur les populations indigènes et de nuire à leur conversion. Dans ce contexte, la dénonciation des mœurs et des pratiques de l'autre comme immorales ou idolâtres permet aux élites indigènes d'établir une forme de légitimité conforme aux nouvelles attentes du clergé et des autorités royales. La défense de l'orthodoxie s'impose progressivement comme un outil de la culture nobiliaire des élites indigènes<sup>7</sup>. Cependant, les dénonciations formulées par les *caciques* et *principales* s'appuient rarement sur la mobilisation du vocabulaire spécifique à l'idolâtrie ou même aux péchés et à la transgression religieuse. Comment expliquer cette absence alors même que l'idolâtrie et la superstition sont des

---

<sup>6</sup> Une proposition formulée par : Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997a ; Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996a.

<sup>7</sup> Il s'agit là d'un phénomène courant dans les royaumes chrétiens. Franck Mercier, « La noblesse contre les sorcières: vengeance privée ou défense de la foi? L'exemple des Sauveuses dans la Vauderie d'Arras. », *Le Salut par les armes. Noblesse et défense de l'orthodoxie, XIIIe-XVIIe.*, Rennes, 2011, p. 69-80 ; Franck Mercier et Ariane Boltanski, *op. cit.*, 2011.



éléments déterminants dans l'identité que le clergé andin assigne aux populations andines ? Dans quel contexte les *caciques* et *principales* ont-ils recours au vocabulaire spécifique de l'idolâtrie ? L'idolâtrie constitue-t-elle une forme d'hétérodoxie particulière du point de vue de la noblesse indigène ?

Pour répondre à ces questions, nous analyserons dans ce chapitre deux procès de la première moitié du XVIIe siècle. Le premier est un procès de succession pour le *cacicazgo* du village de San Pedro de Otuyo, opposant l'ancien *cacique* don Juan Gualpa au *cacique interino* don Juan Aroni. Il est réalisé entre 1627 et 1629 devant le tribunal de l'audience de La Plata (Charcas) et contient les traces d'un premier litige de 1619-1622<sup>8</sup>. Le second est un dossier rassemblant plusieurs procédures initiées par le *cacique principal* don Cristóbal Yacapoma contre le *cacique principal* du village voisin d'Ocros, don Rodrigo Flores Cajamalqui, entre 1640 et 1645<sup>9</sup>. Les deux dossiers opposant des *caciques*, ils permettent d'interroger les motivations qui poussent des nobles indigènes à recourir à l'accusation de « mauvais chrétiens » dans le cadre de rivalités politiques. Les *caciques* accusés remplissent a priori tous les critères du seigneur chrétien, mais sont pourtant tenus pour « barbares », « idolâtres » et même « tyrans » par d'autres élites indigènes, par une partie de leurs sujets et par le clergé de la région. La comparaison de ces dossiers permet donc d'observer l'influence des réformes des années 1580-1610 sur la compréhension de l'ordre et de la légitimité des *caciques* à l'échelle locale. Il n'est pas pertinent de chercher à y distinguer le « chrétien » du « préhispanique »<sup>10</sup>. En effet, les dossiers témoignent tous deux de l'intérêt des *caciques* et *principales* à conserver un large éventail de pratiques religieuses et culturelles. La comparaison de ces procédures nous permet donc de questionner l'intérêt qu'ils avaient à perpétuer des rituels collectifs ou privés directement empruntés aux religions andines et les conditions auxquelles ces pratiques restaient acceptables. Inversement, en interrogeant les bénéficiaires que d'autres *caciques* pouvaient retirer de la dénonciation, ces procédures apparaissent aussi comme les témoins d'épisodes décisifs pour la transformation de la culture politique des populations des *pueblos* d'Otuyo et d'Ocros.

## I. *Caciques* « exemplaires » et « mauvais chrétiens » : luttes de pouvoir des *pueblos* aux tribunaux

Les deux procès que nous avons choisis d'étudier opposent des *caciques* en conflits depuis plusieurs années. Le premier dossier est un ensemble de procès réalisés entre 1622 et 1629, opposant don Juan Gualpa et son fils, *caciques* héréditaires du *pueblo* d'Otuyo, à un groupe de *yanaconas* soutenant un certain don Juan Aroni. Après avoir été destitué en 1622, don Juan Gualpa initie un procès de succession en 1627 devant le *corregidor* de Porco qui le transmet à l'audience de La Plata. Don Juan Gualpa obtient finalement gain de cause et récupère son titre. Le second dossier rassemble plusieurs démarches contre

---

<sup>8</sup>Juan Gualpa Orquetoyo contra don Juan Aroni sobre el *cacicazgo* de Otuyo (1622-1629), ABNB, EC1629, 10.

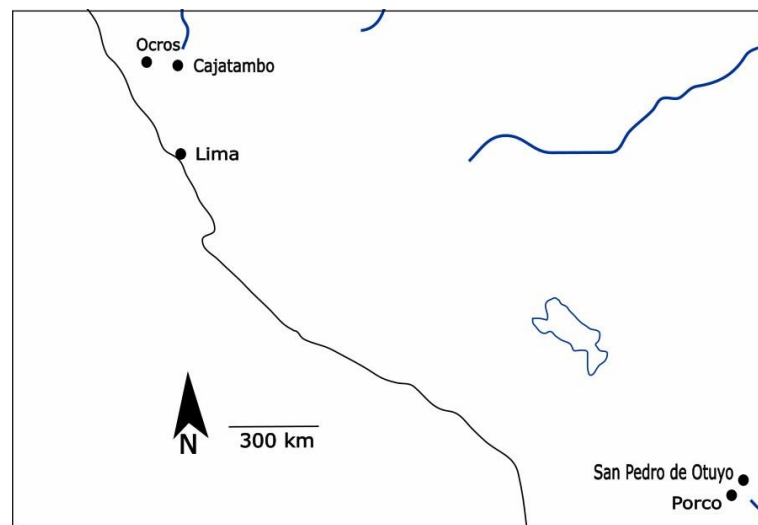
<sup>9</sup>Causa criminal seguida por denuncia de don Cristóbal Yacapoma contra don Rodrigo Flores Cajamalqui *cacique principal* de santo domingo de Ocros (1641-1645), AAL, Capítulos, LEGXI, 1.

<sup>10</sup> Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997a.

*cacique principal* du *pueblo* d'Ocros entre 1640 et 1645. Don Cristóbal Yacapoma, *cacique principal* du *pueblo* voisin de Cochabamba, accuse don Rodrigo Flores Cajamalqui, de différents abus en se rendant dans un premier temps devant l'audience royale de Lima en 1640. Face à un premier échec, don Cristóbal se tourne vers le vicaire de Gorgor et accuse don Rodrigo de pratiques idolâtres en 1641. Après avoir enregistré sa plainte et différents témoignages, le vicaire demande à l'archevêché de Lima l'autorisation de mener une visite d'extirpation. La visite est cependant repoussée au printemps 1644. Après la visite, don Rodrigo Flores Cajamalqui, emprisonné et dont les biens ont été saisis, fait appel et finit par obtenir une absolution ainsi que la condamnation pour calomnie de don Cristóbal Yacapoma. Dans les deux exemples, la dénonciation des pratiques immorales ou relevant de l'idolâtrie et la caractérisation des *caciques* accusés comme des « mauvais chrétiens » est le point culminant de rivalités plus anciennes.

### 1. Des *pueblos* secoués par des rivalités politiques

Le *pueblo* d'Otuyo, dans le *corregimiento* de Porcos et de ceux d'Ocros, Chilcas et Cochabamba, dans la province de Cajatambo, s'organisent autour de modèles de gouvernement très différents. Néanmoins, les conflits qui les agitent au début du XVII<sup>e</sup> siècle traduisent la remise en cause de ces modèles établis au cours du XVI<sup>e</sup> siècle.



Carte 4. Localisation des *pueblos* d'Ocros et de San Pedro de Otuyo. E. Guyau.

#### 1.1. Le *cacicazgo* d'Otuyo, une création coloniale

Le procès de succession pour le titre de *cacique* du *pueblo* de San Juan de Otuyo<sup>11</sup>, est l'un des plus anciens procès civils trouvés dans les archives boliviennes. Don Juan Gualpa Orquetoyo et son fils, don Juan Quispi, se rendent devant le *corregidor* de Porco en 1628 pour réclamer la succession du *cacicazgo* d'Otuyo au titre de l'hérédité. Le précédent *corregidor* de Porco, don García de Padecedez Ulloa, avait pourtant décidé de destituer don Juan Gualpa à la suite d'une plainte et d'une enquête réalisées entre 1619 et 1622. Il avait nommé à sa place un certain don Juan Aroni. Le fils de don Juan Gualpa étant

<sup>11</sup> Juan Gualpa Orquetoyo contra don Juan Aroni [...] (1622-1629), ABNB, EC1629, 10.

mineur au moment de la décision du *corregidor*, il n'avait pas pu le remplacer et fut seulement nommé *segunda persona*. Don Juan Gualpa semble avoir préféré attendre le changement de *corregidor* quelques années plus tard pour faire appel de la décision à la fin de l'année 1627. Don Juan Aroni réclame alors la confirmation de son titre au nouveau *corregidor* qui face à la situation décide de transférer la requête à l'audience de La Plata en septembre 1628. Il obtient finalement gain de cause en avril 1629. Il s'agit donc d'un procès de succession plutôt rapide, mais qui s'inscrit dans un conflit s'étalant sur une dizaine d'années.

Le *pueblo* d'Otuyo se trouve sur l'altiplano bolivien, au carrefour entre les routes commerciales qui relient les différentes mines argentifères de la région à la Plata. Il se situe donc dans une région de forte mobilité sociale et d'intense activité économique<sup>12</sup>. En outre, l'altiplano bolivien était peuplé par un patchwork ethnique avant la colonisation espagnole<sup>13</sup>. On y trouvait différents groupes indigènes appartenant aux ethnies aymaras regroupées dans la confédération Charka comme les Quillacas, les Pacajes ou encore les groupes Yamparaes de Yotola s'y côtoient<sup>14</sup>. Les travaux archéologiques suggèrent que la région accueillait également plusieurs colonies de *mitmaq\** incas<sup>15</sup>. Cela semble avoir été le cas des populations du *cacicazgo* d'Otuyo. Don Juan Gualpa Orquetuyo explique que le gouvernement des terres et des populations d'Otuyo avait été confié à son père par le capitaine Juan Tapia Miamo venu s'installer avec plusieurs militaires et nobles incas au début du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup>. À l'arrivée des Espagnols, Juan Tapia était encore à la tête du groupe et avait « acquit [les terres d'Otuyo] comme ses biens [...] la *chacara* de san Joan de Notuyo que peupla ledit mon père et se naturalisa avec les huit indiens qui vinrent de cette manière en sa compagnie depuis la ville du Cuzco et à leur compagnie furent ajoutés et agrégés d'autres indiens de différents *pueblos* et lieux »<sup>17</sup>. Cette transaction semble avoir permis d'assurer l'autonomie de la colonie par rapport aux autres groupes politiques de la région. La création du *cacicazgo* d'Otuyo est donc passée, dans un premier temps, par une acquisition foncière.

---

<sup>12</sup> Paula Zalgasky, « La mita de Potosí: una imposición colonial invariable en un contexto de múltiples transformaciones (siglos XVI-XVII; Charcas, virreinato del Perú). », *Chungara, revista de Antropología Chilena.*, 46, 3 (2014), p. 375-395.

<sup>13</sup> Sur ces questions et sur l'organisation territoriale complexe de la région voir notamment les travaux rassemblées dans la confédération Qaraqara et Charka. Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *Qaraqara-Charka: Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas, siglos XV-XVII: historia antropológica de una confederación aymara*, Lima et La Paz, Fife, IFEA, PLural, St Andrews University Press, 2006.

<sup>14</sup> Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006. Thérèse Bouysse-Cassagne, *La identidad aymara: aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*, La Paz, HISBOL-IFEA, 1987

<sup>15</sup> Patrice Lecoq, « La ocupación de los valles de yura y los alrededores de Potosí durante los periodos intermedios tardío y Inka, a la luz de nuevos descubrimientos arqueológicos. », *Textos Antropológicos*, 14, 2 (2003), p. 105-132.

<sup>16</sup> ABNB, EC1629, 10, f.1r

<sup>17</sup> «adquirió [las tierras de Otuyo] por sus bienes [...] la chacara de san Joan de Notuyo a donde pobló el dicho mi padre y se naturalizo con los ochos yndios que así vinieron en su compañía de la ciudad del cuzco y a su compañía fueron juntamente y agregando otros yndios de diferentes pueblos y lugares». ABNB, EC1629, 10, f.1r

C'est cette transaction qui permit dans un second temps l'octroi d'un statut politique au groupe par les autorités coloniales<sup>18</sup>.

Les négociations à l'origine de la création du *cacicazgo* d'Otuyo sont radicalement différentes de celles qui sont le plus couramment observées dans les Andes coloniales. De fait, l'histoire du *cacicazgo* d'Otuyo le distingue d'autres formes plus couramment étudiées, ce qui rend le procès de succession d'Otuyo d'autant plus intéressant. La stratégie adoptée par le groupe d'Otuyo et par Juan Tapia s'adapte parfaitement au contexte local<sup>19</sup>. Face à l'extrême éclatement des populations aymaras, à leur mobilité saisonnière dans le cadre de la *mita* minière mais aussi de l'exploitation des différents étages écologiques de la cordillère et du peuplement en archipel, don Juan Tapia et les *mitmaq* incas de Otuyo construisent leur identité en tant que groupe politique sur l'ancrage territorial et le modèle de propriété foncière espagnol. Pour se créer une identité de « naturelles » et « originarios » et légitimer leurs prétentions à la reconnaissance comme groupe politique autonome, leurs représentants achètent des terres et les lèguent à leurs successeurs. À la mort de Juan Tapia, les *mitmaq* d'Otuyo ont non seulement réussi à sécuriser la possession de terres mais aussi à exister de manière autonome dans l'espace politique du *corregimiento* de Porco grâce à la création d'un *cacicazgo* original. Don Juan Gualpa explique que le *cacicazgo* d'Otuyo a grandi en agrégeant des populations issues d'autres *ayllus* installés dans la région. On sait par exemple que son rival, don Juan Aroni, a bénéficié du soutien des élus du *cabildo du pueblo* mais aussi de populations décrites comme *yanaconas* pleinement intégrées à sa vie politique<sup>20</sup>. Mais la construction originale du *cacicazgo* d'Otuyo s'accompagne de contraintes pour que le seigneurs restent légitimes. Ils doivent composer avec les prétentions politiques des seigneurs aymaras voisins, mais aussi avec les pressions toujours plus fortes sur la main d'œuvre et les ressources indigènes liées à la proximité avec les mines de Potosí et Porco. De surcroît, étant donné la nature récente et composite du groupe politique d'Otuyo, il leur était difficile de s'appuyer sur les outils traditionnellement mobilisés par la noblesse indigène comme la mémoire ancestrale collective ou les relations de solidarités liées aux parentèles.

---

<sup>18</sup> D'ailleurs dans le testament de don Juan Tapia, les terres d'Otuyo sont listées comme des propriétés individuelles, léguées à don Francisco Toma. Don Juan Tapia n'est jamais présenté comme *cacique*. Le premier *cacique* du groupe est don Francisco Toma, le père de don Juan Gualpa Orquetoyo, qui a obtenu le titre après une requête auprès du *corregidor* de Porco. ABNB, EC1629, 10, f. 4v-15r

<sup>19</sup> Les incas n'étaient pas en position de force dans la région au moment de la conquête espagnole. Les mallkus de la confédération Charca s'allièrent rapidement aux Espagnols pour récupérer les pouvoirs qu'ils avaient en partie perdu sous domination inca et réussirent à négocier la reconnaissance de nombreux privilèges ainsi que la conservation et la reformulation d'une partie de leurs organisations socio-politiques. Notamment à travers le partage de la charge d'*alcalde mayor* de la province de Charca ou celle de capitaine de la *mita* minière de Potosí. Les principales familles des ethnies composant la confédération Charca se partagent donc l'essentiel des pouvoirs politiques et des fonctions de gouvernement sur les populations indigènes de la région et cherchent à étendre leur souveraineté jusque dans la première moitié du XVIIe siècle. Dans ce contexte, les quelques groupes de *mitmaq* incas avaient peu de chance de faire reconnaître leur existence politique en plaçant le droit coutumier.

<sup>20</sup> ABNB, EC1629, 10, f. 17r.

La nature du *cacicazgo* d'Otuyo implique de nouer des liens avec les autorités coloniales espagnoles. Ce que don Juan Tapia et don Francisco Toma parvinrent à faire en participant activement à la campagne militaire contre les populations Chiriguanes<sup>21</sup>. Leur successeur eut moins de succès. Don Juan Gualpa Orquetuyo explique avoir été dépossédé de son *cacicazgo* sous prétexte qu'il était « indio viejo e incapaz »<sup>22</sup>. Le *corregidor* don Garcia de Padecedez de Ulloa nomme à sa place don Juan Aroni, dont les origines ne sont jamais clairement exposées au cours des différentes procédures composant le dossier. On sait seulement que le *corregidor* avait procédé à sa nomination sur les conseils de plusieurs « indios viejos y principales » d'Otuyo appartenant notamment à un groupe de *yanaconas*. On sait également grâce à la copie de sa nomination par le *corregidor* qu'il est fils d'un *cacique* habitant la région. Don Juan Aroni se présente lui-même comme « don Juan Aroni Guana Guaracoata ». Cette formulation peut suggérer son appartenance à l'*ayllu* Guaracoata, rattaché à la *parcialidad* Urinsaya du *repartimiento* de Macha. Sa nomination à la tête du *cacicazgo* d'Otuyo, bien qu'éloigné des terres habituellement habitées par les populations de Macha, peut s'inscrire dans le cadre des stratégies d'expansion d'une partie des élites d'Urinsaya, cherchant à étendre leur influence dans la région dès la fin du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>23</sup>. Il est possible, que même si don Juan Aroni n'appartenait pas forcément à l'*ayllu* Guaracoata, son usage du nom fasse référence à un ancêtre partagé par les *ayllu* de Macha et son *ayllu* d'origine. Nous manquons cependant de documents pour confirmer ou infirmer ces différentes hypothèses. Ce qui est certain, c'est que don Juan Aroni apparaît au cours du procès comme une personnalité extérieure aux *mitmaq* qui accompagnaient originellement don Juan Tapia et qu'il est issu d'un autre lignage régional.

Quoi qu'il en soit, les origines de don Juan Aroni ne gênaient pas une grande partie des résidents d'Otuyo et le recours à la justice royale semble avoir été la seule chance qu'avait don Juan Gualpa de récupérer son titre. En plus d'avoir bénéficié du soutien de différents *principales* et élus d'Otuyo, don Juan Aroni s'était également largement investi dans les activités du village, notamment dans la confrérie d'Otuyo et la fabrique paroissiale<sup>24</sup>. Cela lui permit de s'assurer une solide réputation dans le *pueblo*. Don Juan Aroni avait réussi à nouer des relations cordiales avec don García de Padecedez Ulloa, le *corregidor* qui l'avait nommé. Le *protector* qui le défend nous apprend qu'il aurait même réussi à renégocier la répartition des tributs et des contingents de *mita*, permettant aux indigènes ayant fui le

---

<sup>21</sup> ABNB, EC1629, 10, f. 1r.

<sup>22</sup> ABNB, EC1629, 10, f. 1v.

<sup>23</sup> Le phénomène a été documenté par Thérèse Bouysse Cassagne. Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006, p. 272. Même si les terres d'Otuyo se situent loin de celles du groupe de Macha, elles sont dans la sphère d'influence de celles du groupe Chaqui. Or, les travaux de Thérèse Bouysse Cassagne suggèrent que les deux groupes revendiquaient une appartenance généalogique commune. Dans une pétition de 1616, on apprend que l'*hilacata* de l'*ayllu* de Guaracoata de Macha s'appelle don Geronimo Soto Aroni. Le nom « Aroni », pourrait donc effectivement suggérer une origine liée à un des *ayllus* rattachés aux *pueblos* de Chalqui ou de Macha. *Ibid.*, p. 782-783.

<sup>24</sup> ABNB, EC1629, 10, 24r

village de revenir<sup>25</sup>. Même s'il s'agit très certainement d'une exagération, ce témoignage illustre une réalité : malgré son extériorité au groupe des *mitmaq* d'Otuyo, don Juan Aroni parvint à s'imposer comme *cacique* légitime aux yeux d'une partie des indigènes du village.

La situation du *cacicazgo* d'Otuyo est particulièrement intéressante pour questionner la transformation et la reformulation des critères de légitimité des élites indigènes au début du XVII<sup>e</sup> siècle. Bien que les *caciques* d'Otuyo et la famille de Juan Gualpa aient appuyé l'essentiel de leur légitimité sur l'appropriation d'outils juridiques espagnols, les nouveaux discours introduits par les réformes de l'évangélisation offrent à leurs concurrents les clefs rhétoriques et juridiques pour rebattre les cartes du pouvoir et juger la capacité des *caciques* en poste. Les conflits qui agitent le *pueblo* d'Otuyo de 1619 à 1629 rendent compte de la fragilité des modèles de gouvernement en place et de la nécessité constante pour les *caciques* de reformuler leurs pratiques de légitimation pour contenter les populations indigènes tout en conservant le soutien des officiers et des clercs.

### 1.2. La région de Cajatambo, terre d'idolâtrie ?

La région de Cajatambo est une région rurale au peuplement relativement dispersé et à l'économie essentiellement pastorale et agricole<sup>26</sup>. Elle est peuplée par différents groupes indigènes, les deux principaux étant d'ascendance Huaris et Llacuazes<sup>27</sup>. Le *corregimiento* de Cajatambo comprend 13 *pueblos*, chacun associé à une cure spécifique<sup>28</sup>. Plusieurs des villages coloniaux de Cajatambo accueillent des populations bi-ethniques, associant *ayllus* Llacuazes et Huaris. C'est le cas des trois *pueblos* dont il est question lors du procès d'idolâtrie qui nous intéressent : Ocros, Chilcas et Cochas. Les *ayllus* Llacuazes semblent pourtant avoir gardé une certaine prépondérance dans la vie politique de ces *pueblos*<sup>29</sup>. C'est très net dans les trois villages dans lesquels le *cacique principal* don Rodrigo Flores Cajamalqui semble bénéficier d'une très large autorité. Cajamalqui est le descendant direct de l'un des principaux *ayllus* Llacuazes des *punas* (hauteurs) de Cajatambo<sup>30</sup> et même s'il n'est en théorie que le *cacique principal* du *pueblo* d'Ocros, il apparaît au cours du procès que son influence s'étend bien au-delà.

---

<sup>25</sup> Juan Gualpa Orquetoyo contra don Juan Aroni sobre el *cacicazgo* de Otuyo (1622-1629), ABNB, EC1629, 10, f. 24v.

<sup>26</sup> Pour une présentation plus détaillée de la région voir Pierre Duviols, *Procesos y Visitas de Idolatrías. Cajatambo, siglo XVII.*, Pontificia Universidad Católica del Perú et IFEA., Lima, 2003.

<sup>27</sup> Les Huaris sont les populations les plus anciennement installées dans la zone et les Llacuazes, semblent être arrivés depuis le sud peu avant l'expansion de l'empire inca. Les Llacuazes se sont étendus depuis les hauteurs de la cordillère vers l'est afin d'installer des colonies sur les différents étages écologiques andins.

<sup>28</sup> Juan Carlos García Cabrera, *op. cit.*, 1994.

<sup>29</sup> Pierre Duviols, *op. cit.*, 1986, p. 121-124.

<sup>30</sup> Pierre Duviols a proposé une généalogie du *cacique* en s'appuyant sur les visites d'extirpations des années 1620 et il semble que don Rodrigo Cajamalqui ait été communément reconnu comme le descendant d'une incarnation de la divinité du tonnerre Libiac appelée Carhua Huanca. Sa famille était extrêmement respectée avant l'arrivée des Espagnols et son grand-père, répondant lui aussi au nom de Rodrigo Cajamalqui, se trouvait à Cajamarca au moment de la prise d'Atahualpa par Francisco Pizarro. *Ibid.*, p. 125.

Entre 1641 et 1645, il s'oppose dans plusieurs procédures judiciaires à un autre *cacique principal* de la région: don Cristóbal Yacapoma, *cacique principal* de Cochas. Les deux *caciques* ont a priori le même statut au regard des autorités espagnoles. Cependant, il apparaît très vite qu'ils ne jouissent ni de la même autorité, ni du même prestige auprès des indigènes du *corregimiento*. Le *pueblo* d'Ocros regroupe 560 tributaires pour une population de plus de 1500 personnes en 1629, soit un peu plus d'une dizaine d'année avant le début du procès<sup>31</sup>. Nous n'avons pas trouvé les chiffres pour le village de Cochas, mais on sait que la cure qui y était associée comptait un peu moins de 200 paroissiens vers 1660<sup>32</sup>. Les chiffres que nous avons étant postérieurs à la grande épidémie de peste qui frappa la région dans les années 1620, ils peuvent être considérés comme relativement représentatifs des écarts de populations entre les deux villages au moment du procès se tenant entre 1641 et 1645. En tenant compte de la chute démographique drastique qui touche la région au début du XVIIe siècle, on peut estimer que les populations rattachées au *cacicazgo* de don Rodrigo Flores Cajamalqui et réduites dans le village d'Ocros et ses annexes correspondaient à une seigneurie de type *guaranga* au minimum<sup>33</sup>, quand celles placées sous l'autorité de don Cristóbal Yacapoma auraient constitué une *pachaca* ou au mieux, avant la chute démographique, une *pisapachaca*. Dans tous les cas, le décalage entre la taille des seigneuries des deux *caciques* s'accompagne de réelles différences d'autorité.

Plusieurs indices dans le procès soulignent l'ascendant de don Rodrigo Flores Cajamalqui et de son *ayllu* sur ceux des *pueblos* voisins. D'abord, don Rodrigo Flores Cajamalqui a la capacité de mobiliser de la main d'œuvre provenant des *ayllus* rattachés à d'autres *pueblos* que le sien, notamment dans le cadre de l'organisation du travail communautaire et collectif. Don Cristóbal l'accuse en effet d'organiser des sacrifices et des festivités dans les champs avoisinant Ocros, Don Rodrigo et la majorité des témoignages enregistrés lors de la visite permettent d'établir que ces rassemblements réunissaient des populations des *ayllus* d'Ocros, mais aussi de Chilcas et Cochas pour entretenir le système d'irrigation commun aux différents villages. En outre, l'une des principales « sorcières » dénoncées par don Cristóbal, Ynés Pecta aussi dénommée Chuquillaxsa, déclare être originaire de l'*ayllu* Guayllacayas dans la *doctrina* de Caxacuay et avoir été envoyée au service personnel de don Rodrigo pour un an dans le cadre de ce qu'elle désigne comme une forme de *mita*<sup>34</sup>. C'est également le cas d'une autre femme accusée par don Cristóbal, Inés Mayhuay, venant du même *ayllu*<sup>35</sup>. Il s'agit vraisemblablement de services personnels s'inscrivant dans le cadre des relations de services hiérarchisés entre les différents *ayllus* Llacuazes des alentours d'Ocros. Inés Pecta explique s'être occupée de tâches domestiques dans la maison du *cacique*, mais aussi l'avoir soigné « *al uso gentilico* » et avoir assisté sa mère dans des

---

<sup>31</sup> Voir à ce sujet les chiffres compilés par Pierre Duviols à partir de la visite de Vázquez de Espinosa en 1629. Pierre Duviols, *op. cit.*, 2003, p. 138.

<sup>32</sup> Voir *Ibid.*

<sup>33</sup> Manuel Burga, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas.*, Instituto de Apoyo Agrario., Lima, 1988, p. 342.

<sup>34</sup> AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 128v et 129r.

<sup>35</sup> AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 19r-v

activités décrites comme de la sorcellerie (« *hechicería* » et « *hechizos* »)<sup>36</sup>. Ensuite, le procès illustre l'autorité réelle dont don Rodrigo Flores Cajamalqui jouit sur les indigènes des *cacicazgos* voisins, prêts à témoigner en sa faveur contre leur propre *cacique*, don Cristóbal Yacapoma. Certains, avaient pourtant soutenu sa plainte devant le vicaire en 1641, mais ils reviennent tous sur leur déposition lors de la procédure d'appel de don Rodrigo Flores Cajamalqui. Beaucoup vont même jusqu'à soutenir la demande de destitution de Cristóbal Yacapoma, assurant avoir été soudoyés et menacés pour qu'ils mentent devant le visiteur. Don Rodrigo Flores Cajamalqui avait donc suffisamment d'influence pour que les indigènes de Cochas se retournent contre leur propre *cacique*, qui bénéficiait pourtant de l'appui du vicaire.

À l'inverse du *cacicazgo* d'Otuyo, les structures de gouvernement indigène des *pueblos* d'Ocros, Chilcas et Cochas dans la région de Cajatambo ont donc des caractéristiques plus courantes dans les Andes. Cajatambo se situe dans le nord de l'actuel département de Lima, sur le versant ouest de la cordillère des Andes. La région est connue en raison des violentes campagnes d'extirpation d'idolâtrie qui s'y déroulèrent entre 1617 et 1663<sup>37</sup>. L'intensité de ces visites s'explique en grande partie par la proximité géographique avec le siège de l'archevêché de Lim. Cette situation place de nombreux clercs dans de fortes relations de clientélisme et de dépendance vis à vis des archevêques qui firent de l'extirpation leur cheval de bataille<sup>38</sup>. Certains clercs se servent alors de la lutte contre l'idolâtrie l'extirpation pour accélérer leur carrière ou pour se débarrasser des *caciques* gênant<sup>39</sup>. Ce fut le cas dans le cadre de différentes procédures visant le *cacique principal* du *pueblo* de Ocros, don Rodrigo Flores Cajamalqui.

En effet, l'autorité et les richesses de don Rodrigo Flores Cajamalqui suscitent des tensions avec différents curés de Cajatambo. Les travaux de John Charles ont par ailleurs souligné l'implication de don Rodrigo Cajamalqui en tant qu'*apoderado* dans différentes plaintes des groupes Llacuazes de Cajatambo contre le curé Juan Celis de Padilla, à partir des années 1636<sup>40</sup>. Don Rodrigo s'oppose à Juan

---

<sup>36</sup> AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 35r.

<sup>37</sup> Les procès de Cajatambo ont souvent été étudiés, notamment ceux liés aux visites d'extirpation menées dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, sous l'archevêque Pedro de Villagómez. John Charles, *Allies at odds. The Andean Church and Its Indigenous Agents, 1583-1671.*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010a ; Pierre Duviols, *op. cit.*, 1971 ; Pierre Duviols, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrias y hechicerías Cajatambo, siglo XVII.*, Centro de Estudios Rurales Andinos « Bartolome de las Casas », Cuzco, 1986 ; Sabine McCormack, *Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru.*, Princeton, Princeton University Press, 1991 ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997a ; Juan Carlos Garcia Cabrera, *Ofensas a Dios. Pleitos e injurias Causas de idolatrias y hechicerías. Cajatambo, XVIIe-XIXe*, Cuzco, Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas, 1994. Cependant, celui qui nous intéresse a moins retenu l'attention, les études se penchant généralement plutôt sur la visite de Fernando de Avendaño et de Noboa dans les années 1620 et entre 1646 et 1654. Il a néanmoins été publié dans Juan Carlos Garcia Cabrera, *op. cit.*, 1994. Nous avons pu consulter le document original dans les archives arzobispales de Lima : *Causa criminal seguida por denuncia de don Cristóbal Yacapoma contra don Rodrigo Flores Cajamalqui cacique principal de santo domingo de Ocros (1641-1645)*, AAL, Capítulos, LEGXI, 1.

<sup>38</sup> Pierre Duviols, *op. cit.*, 1971.

<sup>39</sup> Pierre Duviols, *op. cit.*, 1986 ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997a.

<sup>40</sup> John Charles, *op. cit.*, 2010, p. 122-127.



Celis de Padilla pendant plus de 15 ans et le conflit entre les deux hommes ne prend fin qu'avec la promotion du clerc en 1652. Mais l'influence de Cajamalqui attise aussi la rivalité d'élites indigènes plus modestes comme don Cristóbal Yacopoma. L'attitude de don Rodrigo vis à vis de don Cristóbal Yacopoma et la question de leurs juridictions respectives sont au cœur du conflit opposant les deux hommes<sup>41</sup>. Les procès témoignent en effet de plusieurs du *cacique* de Cochas pour intégrer le lignage de don Rodrigo. En effet, don Cristóbal avait d'abord recherché une alliance matrimoniale avec la famille Cajamalqui en demandant la main d'une nièce du *cacique*<sup>42</sup>. Par suite d'un refus, il tente de rejoindre la famille du *cacique principal* par des moyens détournés à travers une cérémonie d'adoption clandestine. Il aurait été surpris en pleine nuit dans l'église du *pueblo* d'Ocros avec une veille femme en train de procéder à un rituel d'adoption. La veille femme était une veuve sans descendance de l'*ayllu* de don Rodrigo. Ce dernier est donc alerté par le sacristain de l'église et sermonne durement don Cristóbal le lendemain sur la place publique avec l'aval du curé d'Ocros<sup>43</sup>. Cet épisode est présenté comme un signe de la jalousie de don Cristóbal par les témoins de don Rodrigo. Essuyant un nouvel échec et une humiliation, les épisodes de tensions avec don Rodrigo Cajamalqui se multiplient, car don Cristóbal cherche à affirmer sa propre autorité en faisant respecter sa juridiction sur les terres de son *pueblo*. Par exemple, il fait tuer le bétail de don Rodrigo lorsque celui-ci empiète sur les terres de son *cacicazgo*. Face à l'autorité et au prestige de don Rodrigo Cajamalqui, don Cristóbal finit par tenter une approche judiciaire d'abord auprès du tribunal d'audience, puis en faisant une alliance avec Felipe de Medina, vicaire et curé de Gorgor.

Dans la région de Cajatambo, notamment dans les *pueblos* de Ocros et Cochas, l'exercice d'une charge de *cacique* se superpose à des hiérarchies seigneuriales, des relations d'autorité et de pouvoir qui reprennent en partie des structures précoloniales. La situation est donc très différente de celle d'Otuyo. La confrontation des deux dossiers permet donc de souligner que les négociations des *caciques* avec les autorités coloniales et la diversification de leurs activités en tant qu'élites indigènes ont pu générer des modèles de gouvernement très différents. Au début du XVIIe siècle pourtant, les deux modèles étudiés ici sont confrontés à des crises politiques similaires, nées de la rencontre entre les ambitions d'élites indigènes rivales avec les nouvelles préoccupations des autorités coloniales.

## 2. Des conflits politiques qui aboutissent à la dénonciation de « mauvais chrétiens »

Les accusations d'idolâtrie, ou de mœurs « barbares » et immorales portées à l'encontre de don Juan Gualpa Orquetoyo à partir de 1619 et de don Rodrigo Flores Cajamalqui à partir de 1641,

---

<sup>41</sup> À partir de l'interrogatoire que don Rodrigo Flores Cajamalqui présente en 1645. AAL, Capítulos, LEGXI, 1, à partir de 130v.

<sup>42</sup> Voir probanza de don Rodrigo du 2 mars 1645. Avec des témoignages précis sur les différentes étapes du conflit entre les deux *caciques* et les différentes tentatives de médiations engagées avant la procédure judiciaire. AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 130r- 166r.

<sup>43</sup> Voir par exemple le témoignage du *fiscal* d'Ocros. AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 67v-68r.

s'inscrivent dans une longue série de conflits qui remettent en cause les modèles de gouvernement établis au cours du XVI<sup>e</sup> siècle. Quels est le profil des *caciques* accusés et de quoi les accuse-t-on réellement ? Qui sont leurs opposants et pour quelles raisons et dans quel cadre ont-ils recours à ce genre de dénonciations ?

### 2.1. *Les accusés : deux caciques ladinos issus de lignées reconnues par les Espagnols*

Don Juan Gualpa Orquetoyo est destitué de son *cacicazgo* à la suite d'une plainte l'accusant d'être un « tyran de mauvaise vie et coutumes »<sup>44</sup>. D'après la copie de la sentence prise par le *corregidor* en 1622, certains *principales* et membres du *cabildo* accusaient don Juan de dilapider les ressources du *pueblo* pour financer des fêtes, des banquets et des beuveries<sup>45</sup>. Le *cacique* aurait en outre eu l'habitude de consommer trop d'alcool et de ne pas respecter ses obligations de chrétiens. La défense de don Juan Aroni au cours du procès de succession de 1627 nous en apprend un peu plus. Don Juan Gualpa aurait inscrit comme *yanaconas* des tributaires du *pueblo* en échange de services personnels et de travail non salarié. L'arrangement n'est pas nouveau en 1619, mais il devient caduc lorsque le *cacique* décide de prélever des tributs au groupe<sup>46</sup>. Don Juan Aroni explique bien sûr que ces pratiques fiscales abusives lèsent le trésor royal, mais aussi qu'elles nuisent à la bonne évangelisation des indigènes qui seraient tenus occupés et « cachés ». Il semble donc que le conflit qui oppose don Juan Gualpa Orquetoyo à ses administrés soit lié à la gestion des tributs et de la main d'œuvre. La dénonciation de ses coutumes « barbares » et immorales sert surtout de prétexte et vient étoffer sa caractérisation comme tyran. Pour se défendre, don Juan Gualpa Orquetoyo accuse lui aussi don Juan Aroni d'immoralité en lui imputant des relations incestueuses<sup>47</sup>.

Les accusations qui visent don Rodrigo Cajamalqui sont d'une toute autre nature. La procédure entamée par don Cristóbal devant le vicaire vise non seulement à faire destituer don Cajamalqui mais aussi, à le faire excommunier pour idolâtrie. Don Cristóbal Yacapoma accuse don Rodrigo Flores Cajamalqui d'avoir organisé ce qu'il désigne comme une cérémonie de cinq jours, rassemblant différents *ayllus* du *repartimiento* autour de sacrifices en l'honneur de la divinité Libiac. Les différents témoignages recueillis par la défense de don Rodrigo désignent quant à eux le rassemblement comme coutumier. Il se faisait dans le cadre du nettoyage annuel du système d'irrigations par les *ayllus* des *pueblos* d'Ocros, Chilcas et Cochabambas. Quant aux sacrifices, ils expliquent qu'il s'agissait en réalité d'une grande chasse organisée afin d'alimenter le banquet habituellement organisé par don Rodrigo Flores Cajamalqui pour fêter la fin du travail<sup>48</sup>. Plusieurs anthropologues et historiens ont mis en avant les

---

<sup>44</sup> « tyrano de mala vida y costumbre ». ABNB, EC1629, 10, f. 17r

<sup>45</sup> ABNB, EC1629, 10, f. 17r et 24r-v.

<sup>46</sup> ABNB, EC1629, 10, f. 24v.

<sup>47</sup> ABNB, EC1629, 10, f. 1v.

<sup>48</sup> Voir les réponses à la question 4 à partir du feuillet 128v.

différentes croyances et les rituels corporatifs qui intervenaient dans ce genre d'activités collectives<sup>49</sup>. On sait par exemple que dans la région de Cajatambo comme dans celle voisine de Huarochirí, les systèmes d'irrigation (*puquios* et *acequias*), étaient étroitement liés au culte des ancêtres fondateurs des *ayllus* à qui on attribuait la paternité des sources et la mise en culture des champs. En outre, dans le cas de populations LLacuazes, la superposition est encore renforcée par l'importance de la figure de Libiac dans le paysage sacré. Si Libiac est associé au tonnerre, il est aussi associé à la pluie qui accompagne l'orage et au ruissellement des eaux porteuses de vie<sup>50</sup>. Don Rodrigo Cajamalqui n'est pas seulement accusé d'avoir organisé des rituels collectifs pour honorer une divinité ancestrale liée à Libiac<sup>51</sup>. Don Cristóbal Yacopoma affirme également qu'il avait caché lors des précédentes visites d'extirpation des idoles, un *mallqui* et des *hechiceras*, parmi lesquelles sa propre mère<sup>52</sup>. Don Rodrigo Flores Cajamalqui n'est pas seulement accusé d'être un idolâtre, il est aussi présenté comme un *dogmatizador de idolatria*<sup>53</sup>. En parallèle de ces graves accusations, Cristóbal Yacopoma accuse également le *cacique* de concubinage et d'inceste<sup>54</sup>.

Les accusations formulées dans les deux procédures, bien que n'étant pas de même gravité aux yeux de l'Église, partagent une caractéristique essentielle qui justifie la confrontation des deux dossiers. Les pratiques incriminées, loin d'être secrètes ou dissimulées, avaient été publiquement tolérées. Mais dans le cadre de nouvelles rivalités politiques, elles finissent par être dénoncées comme « mauvaises » et suspectes. La confrontation des deux procès offre donc des éléments intéressants pour comprendre le type de contextes dans lesquels les accusations d'idolâtrie ou d'immoralité sont utilisées par des élites indigènes et à quelles conditions elles peuvent effectivement aboutir à la condamnation ou à la destitution d'un *cacique*.

Tournons-nous à présent vers le profil des accusés. Les deux *caciques* partagent un certain nombre de points communs. Don Juan Gualpa Orquetoyo et don Rodrigo Flores Cajamalqui ont bâti leur autorité et leur légitimité en tant que seigneurs sur des outils similaires. Les deux hommes sont *ladinos* et ont développé grâce à leur éducation chrétienne, des réseaux sociaux et des relations de clientèle auprès de différentes élites espagnoles. Don Rodrigo Flores Cajamalqui a par exemple été élève

---

<sup>49</sup> José Luís Martínez Cereceda, *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor.*, PUCP., Lima, 1995; Susan E. Ramírez, *To feed and be fed: the cosmological bases of authority and identity in the Andes*, Stanford, Stanford University Press, 2005 ; Sabine McCormack, *op. cit.*, 1991.

<sup>50</sup> Pierre Duviols, *op. cit.*, 1986, p. 106-107.

<sup>51</sup> Divinité liée à la foudre et proche de la figure d'Illatapa. Pierre Duviols, *op. cit.*, 1986.

<sup>52</sup> Dans les dépositions qu'il fait en 1640 devant l'audience, don Cristóbal Yacopoma mentionne des statuettes utilisées pour rendre un culte aux ancêtres. AAL,Capitulos,LEGXI,1, à parti de f. 88r. Mais dans celles qu'il fait devant le vicaire et visiteur don Felipe de Medina en 1641, il parle d'une momie et d'un *mallqui*. À partir de f. 25r

<sup>53</sup> Yacopoma accuse le *cacique* d'avoir « ocultado » lors d'une première visite d'extirpation dans les années 1620 des idoles mais aussi sa mère et les autres *hechiceras* du village. Don Rodrigo n'était pas encore *cacique* à cette époque, c'est son oncle qui occupait la fonction pendant la première visite d'extirpation. AAL,Capitulos,LEGXI,1, f. 25r et v.

<sup>54</sup> AAL,Capitulos,LEGXI,1, f. 25v-26r.

au collège jésuite du Cercado de Lima<sup>55</sup>. Lors de son séjour au collège, il acquiert une solide réputation chez les jésuites et noue des relations durables. Il est par exemple resté en contact avec Fernando de Avendaño, jésuite chargé de la visite de Cajatambo en 1618<sup>56</sup>. L'inventaire de saisie des biens de don Rodrigo révèle en outre qu'il possédait une importante bibliothèque dans laquelle on trouve de nombreux ouvrages de dévotion, mais aussi des ouvrages juridiques et des compilations légales<sup>57</sup>.

Don Rodrigo Flores Cajamalqui peut aussi compter sur d'autres soutiens parmi les élites locales et régionales. D'abord, il bénéficie au cours du procès de nombreux témoignages fournis par les élites municipales d'Ocros et celles du *repartimiento* de Chilcas qui accusent don Cristóbal Yacapoma d'avoir cherché à soudoyer les indigènes de leur juridiction devant le vicaire lors de sa visite d'idolâtrie<sup>58</sup>. Ensuite, don Rodrigo peut aussi compter sur le soutien du *corregidor* de Cajatambo qui tranche en sa faveur dans le premier procès intenté par Cristóbal Yacopoma puis fournit les documents nécessaires pour appuyer les différentes requêtes de don Rodrigo auprès de l'archevêque afin de suspendre la visite du vicaire<sup>59</sup>. Même si le *corregidor* n'intervient pas directement en faveur de Cajamalqui, il est clair qu'il ne fait rien pour faciliter la procédure du vicaire. Don Felipe de Medina, affirme par exemple avoir demandé l'assistance du *corregidor* Francisco del Dos, lors de la reprise de sa visite en mai 1644<sup>60</sup> et explique avoir eu pour seule réponse, une lettre de son *teniente* à Cochabamba s'excusant de ne pouvoir l'assister en raison des difficultés de sa femme à accoucher<sup>61</sup>. Le *corregidor*, quant à lui, ne donne aucune suite. Par ailleurs, le curé d'Ocros semble avoir laissé le *cacique* agir à sa guise dans la paroisse (en acceptant qu'il surveille le sacristain et l'accès à l'Église par exemple)<sup>62</sup>. En outre, don Rodrigo peut compter sur le soutien de personnalités renommées hors de la seule région de Cajatambo, comme le Capitaine don Fernando de Castilla Altamirano<sup>63</sup>, chevalier de l'ordre de Saint-Jacques ou encore quelques prélats de Lima<sup>64</sup>. Il bénéficie surtout du soutien du père Luís de Teruel de la Compagnie de Jésus et du recteur de l'ordre à Lima, Miguel de Salazar, qui témoignent tous deux en sa faveur devant le vicaire général de l'archevêché en 1645<sup>65</sup>.

Don Juan Gualpa ne semble pas avoir possédé une bibliothèque ou des réseaux comme ceux de don Rodrigo Flores Cajamalqui. Il maîtrisait néanmoins lui aussi parfaitement le castillan et la plainte qu'il

---

<sup>55</sup> Voir les témoignages entre f. 130r et f. 166r.

<sup>56</sup> Fernando de Avendaño apparaît à plusieurs reprises comme cosignataire des plaintes et pétitions déposées par le protector de don Rodrigo Cajamalqui devant le vicaire général et l'archevêque de Lima.

<sup>57</sup> AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 12v.

<sup>58</sup> AAL, Capítulos, LEGXI, f. 65 r-v et f. 68r-71r.

<sup>59</sup> Causa criminal seguida por denuncia de don Cristóbal Yacopoma contra don Rodrigo Flores Cajamalqui cacique principal de santo domingo de Ocros (1641-1645), AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 3. Voir aussi la mention de l'envoi des documents au vicaire général de Lima en f.42v.

<sup>60</sup> *Ibid.*, f. 51v-52r.

<sup>61</sup> *Ibid.*, f. 51r et v

<sup>62</sup> *Ibid.*, f. 67v.

<sup>63</sup> *Ibid.*, f. 151 r -152r

<sup>64</sup> Comme le sacristain de la Cathédrale de Lima, Francisco Rodriguez Santos. *Ibidi.*, f. 153v-155r. Ou encore, le prêtre Geronimo de Antesana. *Ibidi.*, f. 155v-157r.

<sup>65</sup> *Ibid.*, f. 152r-153v

présente seul devant le *corregidor* de Porco, signale qu'il maîtrisait au moins en partie les références et les discours légaux des autorités royales. En outre, il insiste sur l'éducation chrétienne et hispanisée de son fils, don Juan Quispi. Don Juan Gualpa avait de bonnes relations avec le *corregidor* de Porco avant l'arrivée de don García Padecede de Ulloa. Il semble que le nouveau *corregidor* ait tout simplement voulu redresser la fiscalité du village en s'appuyant sur les *yanaconas* mécontents.

Au-delà de la valorisation de la *latinidad* les deux hommes perpétuent certaines pratiques de gouvernement et des relations de pouvoir propres aux coutumes indigènes locales. Par exemple, ils ont tous les deux recours au service personnel gratuit des indigènes. Don Juan Gualpa avait notamment pris l'habitude de faire travailler gratuitement les populations qu'il déclarait comme *yanaconas* pour surveiller une partie du bétail légué par don Juan Tapia<sup>66</sup>. Don Rodrigo Flores Cajamalqui a lui aussi recours au service personnel et au travail non rémunéré par des indigènes de son *ayllu*. En plus des travaux domestiques évoqués plus haut, il semble avoir fait garder ses troupeaux et travailler une partie de ses terres par des indigènes d'Ocros et de Chilcas. Bien que les deux hommes utilisent la main d'œuvre indigène, il est clair que leur légitimité à le faire n'est pas perçue de la même manière par les groupes qu'ils administrent. D'un côté, les indigènes d'Ocros, de Cochabamba et de Chilcas décrivent les différents travaux qu'ils réalisent pour don Rodrigo Cajamalqui comme des coutumes liées au fonctionnement normal des *ayllus*, au même titre que les travaux collectifs réalisés chaque année pour nettoyer les systèmes d'irrigation<sup>67</sup>. De l'autre, les *yanaconas* d'Otuyo dénoncent les services personnels exigés par Juan Gualpa comme des abus.

La légitimité de don Rodrigo Flores Cajamalqui à réclamer des services personnels aux indigènes ne repose pas seulement sur son statut héréditaire. Le *cacique* a conservé des formes de réciprocité de services assurant la redistribution d'une partie des richesses produites par le travail du groupe. Don Cristóbal Yacopoma accuse par exemple le *cacique* d'organiser des banquets somptueux pour les indigènes. La situation est en réalité plus complexe. Les différents témoignages réunis à la demande de don Rodrigo en 1645, confirment que certains *ayllus* réduits dans les villages d'Ocros, de Chilcas et de Cochabamba bénéficiaient d'un banquet organisé par le *cacique principal* après le nettoyage du système d'irrigation collectif. L'investissement de don Rodrigo dans des banquets associés à ces activités est loin de constituer un acte « charitable ». Cela lui permettait de s'acquitter de ses propres obligations envers le groupe tout en réaffirmant son statut de seigneur à travers la performance de sa prodigalité<sup>68</sup>. À l'inverse, don Juan Gualpa ne semble pas avoir perpétué de formes de réciprocité pour les services reçus

---

<sup>66</sup> ABNB, EC1629, 10, f. 17r.

<sup>67</sup> Voir par exemple le témoignage de Domingo Paucar, de Martín Jurado ou de Pablo Guaman à partir du feuillet 130. AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 130r.

<sup>68</sup> Ariel Jorge Morrone, « Legitimidad, genealogía y memoria en los Andes Meridionales : los Fernández Guarachi de Jesús de Machaca (Pacajes, siglos XVI-XVIII) », *Memoria Americana*, 18, 2 (2010), p. 211-237.

par les indigènes. Au contraire, il rompt le contrat de service avec les *yanaconas* en leur prélevant des tributs mais aussi en utilisant les ressources de la confrérie du *pueblo* à son seul bénéfice<sup>69</sup>.

Les deux *caciques* accusés d'être de mauvais chrétiens étaient bien établis dans la société coloniale et bien entourés. Loin de rejeter frontalement les institutions de l'Église ou des *pueblos*, ils avaient construit leur statut et leur autorité en s'appuyant sur les outils introduits par les Espagnols et avaient construits des réseaux de soutiens avec d'autres acteurs du pouvoir colonial. Mais si les capacités de *ladinos* de don Rodrigo semblent lui avoir permis de se construire une solide réputation auprès des indigènes de Cajatambo, ce n'est pas le cas de don Juan Gualpa. Le succès différent des deux hommes s'explique en grande partie par leur capacité à développer des formes de relations de clientélisme avec les autorités coloniales mais aussi à maintenir un certain consensus au sein des populations qu'ils administrent à travers la perpétuation de relations de services.

## 2.2. Des rivaux en quête de légitimité

À Otuyo, don Juan Gualpa Orquetoyo perd son *cacicazgo* face à don Juan Aroni. Pour Juan Gualpa, don Juan Aroni est un « parvenu de mauvaise vie »<sup>70</sup> et un étranger au *cacicazgo* qui bénéficierait seulement du soutien de l'ancien *corregidor*. En réalité don Juan Aroni semble avoir tiré parti des tensions au sein du *cacicazgo* d'Otuyo. Il est clair que les *alcaldes* d'Otuyo et certains *yanaconas* étaient en désaccord avec la gestion des ressources, de la main d'œuvre et des tributs de don Juan Gualpa. Ils se tournent alors vers le *corregidor* en l'absence d'autres possibilités de dialogue ou de négociation. Le *corregidor* ayant décidé d'accéder à la requête des *alcaldes*, il explique avoir réuni différents représentants des « *yanaconas* » du *pueblo* et leur avoir demandé de voter pour la personne qui leur semblait le plus apte à les gouverner. Sur 19 personnes, 13 votent pour don Juan Aroni<sup>71</sup>. Don Juan Aroni sécurise ensuite sa position en réclamant la reconnaissance de son titre de *cacique* officiellement par la juridiction royale en 1622 et une nouvelle fois en 1627, devant le nouveau *corregidor*. Cette seconde démarche prouve néanmoins que la situation devait avoir changé dans le *cacicazgo* d'Otuyo. Il est donc possible que don Juan Aroni ait perdu une partie de ses soutiens. Le *corregidor* en place en 1622 a donc pu avoir davantage d'influence sur l'issue de la démarche que ne le laisse transparaître son compte-rendu, dans lequel il se présente logiquement comme neutre, à l'écoute des indigènes. On peut aussi supposer qu'une partie des élites d'Otuyo qui avaient soutenues don Juan Aroni n'étaient plus entièrement acquises à sa cause. Par exemple, on ne trouve aucune intervention visible des *alcaldes* en sa faveur dans le procès de 1628, alors qu'ils avaient pourtant réclamé la destitution de Juan Gualpa Orquetoyo.

Don Juan Gualpa et don Juan Aroni représentent deux modèles de *cacicazgos* qui divisent le *pueblo* d'Otuyo. De fait, don Juan Aroni puis don Juan Gualpa sollicitent tous les deux, alternativement,

---

<sup>69</sup> ABNB,EC1629,10, f. 17r.

<sup>70</sup> «advenedizo de mala vida», ABNB,EC1629,10, f. 1v

<sup>71</sup> ABNB,EC1629,10, f. 17v

l'arbitrage de la juridiction royale et la justice du *corregidor*. L'absence de *statuts quo* sur la légitimité des deux hommes apparaît également dans les arguments légaux qu'ils mobilisent. D'un côté, don Juan Gualpa peut prétendre au *cacicazgo* par succession et au nom des droits légués à son père par voie testamentaire par don Juan Tapia. De l'autre, don Juan Aroni peut faire à la fois valoir ses capacités, sa nomination au détriment de don Juan Gualpa par le *corregidor* et le soutien qu'il a reçu au moins un temps de la part d'une partie des habitants. Puisque chaque camp a des arguments convaincants et juridiquement valables, le recours à l'argument du « mauvais chrétien » s'impose comme un outil nécessaire. Don Juan Aroni y a recours dès 1622 avec l'aide des *alcaldes* dans la plainte visant don Juan Gualpa. Mais don Juan Gualpa n'hésite pas non plus à s'en servir dans son appel de 1628 en accusant à son tour don Juan Aroni de mœurs immorales.

Dans le procès visant don Rodrigo Flores Cajamalqui aussi les arguments relevant au manquement à des devoirs chrétiens et à l'absence de moralité sont introduits par don Cristóbal Yacopoma après plusieurs années de conflits. Don Cristóbal Yacopoma dispose lui aussi de qualités et d'atouts pouvant assurer sa légitimité tant à l'échelle locale qu'aux yeux des autorités espagnoles. Il est lui aussi *ladino* et possède vraisemblablement des troupeaux conséquents lui assurant un revenu confortable, ce qui explique qu'il peut se permettre de multiplier les procédures sur plusieurs années. Il est d'ailleurs confiant en ses ressources et sa capacité à imposer son autorité puisqu'il n'hésite pas à tenir tête à don Rodrigo à plusieurs reprises et à l'attaquer en justice. Cependant, il est clair que si don Cristóbal est un *cacique ladino* relativement puissant, il ne dispose pas des mêmes ressources que le *cacique principal* d'Ocros, que ce soit en termes de biens immobiliers et mobiliers ou même de soutiens parmi les autorités coloniales. Don Cristóbal se tourne alors vers les institutions de justice. Il se rend d'abord devant le tribunal de l'audience de Lima en novembre 1640 pour accuser don Rodrigo d'abus et de violence sur différents indigènes<sup>72</sup>. Le *fiscal* de l'audience de Lima ordonne au *corregidor* Francisco del Dos de réaliser une enquête dans le *pueblo* d'Ocros. En juin 1642, ce dernier conclut que les accusations de don Cristóbal Yacopoma sont infondées, puisqu'il est incapable de fournir des preuves ou des témoignages<sup>73</sup>. Si don Cristóbal ne fournit pas de témoins lors de l'enquête du *corregidor*, c'est vraisemblablement qu'il est occupé à préparer une dénonciation d'idolâtrie et une visite d'extirpation avec l'aide du vicaire Felipe de Medina. En effet, avant même le verdict du *corregidor* don Cristóbal Yacopoma dépose une plainte devant Felipe de Medina, vicaire et curé du *pueblo* de la Concepción de Gorgor, détaillant les différentes pratiques idolâtres encouragées, perpétuées et enseignées par don Rodrigo Flores Cajamalqui et sa mère<sup>74</sup>.

Ce n'est pas un hasard si don Cristóbal se présente devant le curé et vicaire de Gogor, Felipe de Medina en 1641. En 1642, le vicaire Felipe de Medina ainsi que Francisco de Herrera (*fiscal* de la

---

<sup>72</sup> AAL,Capitulos,LEGXI,1, f. 87r-90v.

<sup>73</sup> AAL,Capitulos,LEGXI,1, f. 90v-91v.

<sup>74</sup> AAL,Capitulos,LEGXI,1, à partir de f. 25r.

cathédrale qui reçoit les différentes requêtes de don Rodrigo à Lima), apparaissent aux côtés de Juan Padilla de Celis dans un procès qui l’oppose à don Rodrigo Flores Cajamalqui<sup>75</sup>. Même si Juan Padilla de Celis lui-même n’intervient jamais dans la procédure visant don Rodrigo Cajamalqui à partir de 1641, il est clair que la participation de Felipe de Medina s’inscrit dans le contexte plus large de tensions judiciaires entre les clercs de la région et les *ayllus* Llacuazes<sup>76</sup>. Les tensions entre les Llacuazes et Celis donnent d’ailleurs lieu à une visite pastorale entre 1646 et 1654<sup>77</sup>, qui atteste certaines violences corporelles dont les indigènes accusaient le prêtre, sans que celui-ci soit condamné pour autant<sup>78</sup>. Si, don Rodrigo Flores Cajamalqui parvient à se sortir du procès pour idolâtrie initialement conduit par Felipe de Medina, Celis sort vainqueur des différentes batailles judiciaires et on ne sait pas ce qu’il advient du *cacique*.

Bien que s’inscrivant dans des contextes très différents, les deux procès ont des similitudes. Les procédures s’appuient sur des rivalités anciennes entre des élites indigènes défendant des modèles de gouvernement et de légitimité différents. Même si la nature et la gravité des accusations auxquelles don Juan Gualpa et don Rodrigo Cajamalqui font face sont dissimilaires, le recours à la dénonciation des comportements immoraux et hétérodoxes relève de stratégies judiciaires pensées sur le long terme. Examinons à présent comment ces accusations sont utilisées dans les deux dossiers.

## II. Les méfaits des « mauvais chrétiens » : entre citation des discours de l’Église et interprétations conflictuelles de l’autorité des *caciques*

Une grande partie des arguments utilisés dans les deux procédures repose sur l’identification de l’adverse comme « mauvais chrétien ». Mais ces accusations recouvrent des comportements variés. Dans les dossiers provenant d’Otuyo et d’Ocros, les accusations visant à caractériser le « mauvais chrétien » sont intimement liées à la thématique du mauvais gouvernement. Les deux dossiers posent donc la question du poids des critères d’immoralité et de mauvais exemple pour déterminer la légitimité des *caciques*. Par ailleurs, malgré la reprise des discours et préoccupations des autorités coloniales, les comportements dénoncés comme immoraux ou hétérodoxes varient au sein d’une même procédure, voire parfois au fil des dépositions d’un même *cacique*. Il est donc essentiel de se demander dans quelle mesure les différents acteurs d’un même procès partagent une vision commune de ce qui constitue une contravention aux devoirs des *caciques* en tant que sujets chrétiens.

---

<sup>75</sup> Pierre Duviols, *op. cit.*, 2003 ; John Charles, *op. cit.*, 2010a.

<sup>76</sup> Juan Celis de Padilla était par exemple très proche de Pedro de Villagómez, archevêque de Lima entre 1640 et 1671. John Charles, *op. cit.*, 2010, p. 124-125.

<sup>77</sup> Monique Alaperrine Bouyer, « Les procès de Cajatambo: lieu de rencontre de deux cultures. », *América. Cahiers du CRICCAL*, 13, (1993), p. 21-37.

<sup>78</sup> John Charles, *op. cit.*, 2010a, p. 123.



## 1. Caciques immoraux et « costumbres antiguas »

Les *alcaldes* du *pueblo* d’Otuyo en 1619 et don Juan Aroni en 1627 représentent don Juan Gualpa comme un mauvais *cacique* et un mauvais chrétien parce qu’il perpétue des coutumes « barbares » et en raison de ses excès personnels. Il est notamment accusé d’être violent et disposer des indigènes et des ressources de la paroisse à sa guise. Don Juan Gualpa Orquetoyo a également deux vices : un goût prononcé pour l’alcool et le luxe. Don Juan Aroni et les témoins imputent à ces deux vices les manipulations de tributs et l’exploitation de la main d’œuvre indigène mais aussi la dilapidation des ressources transmises par Juan Tapia. Ils expliquent que le *cacique* est « le plus souvent occupé à se saouler et gaspille à cet effet les biens de sa communauté qui sont réservés aux pauvres et qu’il dépense pour ces dites fêtes et beuveries »<sup>79</sup>. En plus, ils accusent don Juan Gualpa de dépenser les ressources collectives pour organiser des banquets et beuveries collectives dans le secret de sa demeure. Il est clair que pour don Juan Aroni, le problème n’est pas tant qu’il commette des péchés. C’est plutôt que ses habitudes nuisent à l’exercice de ses fonctions. Don Juan Aroni ajoute qu’ « il est nécessaire de reconnaître sa sédition dans l’exercice dudit *cacicazgo* [...] il n’a pas à dissiper ladite communauté comme l’ont fait ledit don Juan Gualpa ou ses prédécesseurs »<sup>80</sup>. Il reproche également à Juan Gualpa de s’être servi dans les biens fonciers et le bétail légués par Juan Tapia au profit de la confrérie et des « pauvres et infirmes du *pueblo* »<sup>81</sup>. Les accusations de don Juan Aroni et des *alcaldes* d’Otuyo mélangent parfaitement les motifs empruntés aux discours sur la « tyrannie » des seigneurs préhispaniques. Sans en reprendre explicitement tous les termes, elles s’inscrivent dans la lignée des stratégies rhétoriques opposant « barbares » et « gentils » préhispaniques à la police et la moralité apportées par la conversion au christianisme. En insistant autant sur les vices individuels de don Juan Gualpa que sur son incapacité à assurer la prospérité du *pueblo*, don Juan Aroni et ses soutiens font preuve d’une bonne compréhension des attentes des officiers devant lesquels ils se présentent.

Don Juan Gualpa Orquetoyo reproche lui aussi à don Juan Aroni d’avoir des mœurs immorales, notamment de consommer trop d’alcool, et d’entretenir plusieurs maîtresses, dont certaines seraient des relations incestueuses. À l’inverse des accusations de Juan Aroni et des membres du *cabildo*, les comportements qu’il attribue à son rival ne sont pas problématiques parce qu’ils impactent directement le bien-être des indigènes, mais seulement parce qu’ils transgressent les lois de l’Église ou les recommandations des prêtres. Ils suffisent donc à justifier de l’illégitimité du nouveau *cacique*. Aux « vices » de don Juan Aroni, don Juan Gualpa oppose les qualités de son fils, don Juan Quispi qui « a plus de 25 ans, [est] *ladino* dans la langue espagnole et sait lire et écrire »<sup>82</sup>. Quand don Juan Aroni

---

<sup>79</sup> “esta el más del tiempo ocupado en borracheras en que gastaba los bienes de su comunidad deviendo ser para los pobres y que les hechaba derramas para las dichas fiestas y borracheras”, *Ibid.*, f. 17r

<sup>80</sup> “su sedición en el dicho *cacicazgo* se ha de entender [...] no ha de disipar la dicha comunidad como le ha hecho el dicho don Juan Gualpa y sus antecesores”. ABNB, EC1629, 10, f. 24r

<sup>81</sup> “pobres y infirmes del pueblo”, *ibid.*, f. 24r.

<sup>82</sup> “tiene más edad de veinte y cinco años *ladino* en la lengua española y que sabe leer y escribir”, *Ibid.*, f. 1v

reproche au *cacique* d'être illégitime parce qu'il nuit au *pueblo*, don Juan Gualpa lui répond que lui-même est illégitime à cause de son absence d'exemplarité morale.

L'abus d'alcool ou les pratiques sexuelles immorales et incestueuses sont les arguments les plus communément utilisés par les *caciques* et *principales* pour caractériser le mauvais chrétien et font directement écho aux vices que les clercs et juristes espagnols attribuaient aux indigènes des Andes<sup>83</sup>. En outre, dans les territoires dépendants de l'archevêché de la Plata, la consommation ritualisée de psychotropes et d'alcool retint particulièrement l'attention du clergé et sa répression joua un rôle central dans les différentes expériences de police du comportement indigène et de lutte contre l'idolâtrie<sup>84</sup>. Ce n'est donc pas un hasard de les retrouver dans cette procédure. On peut d'ailleurs douter de la véracité de ces accusations puisqu'aucune n'est justifiée ou démontrée au cours des procès. Il s'agit vraisemblablement davantage d'emprunts purement rhétoriques aux discours des autorités de la région. Les deux camps s'appuient sur des arguments similaires pour identifier leurs ennemis comme « mauvais chrétiens », sans toutefois que ces dénonciations aient les mêmes implications sur la définition de la légitimité d'un *cacique*. Cependant, dans le cas du dossier d'Otuyo, les mœurs des *caciques* ou même la potentielle survivance de pratiques et coutumes suspectes comme les banquets et les beuveries collectives supposément organisées par don Juan Gualpa Orquetuyo retiennent peu l'attention des magistrats. Le *corregidor* qui reçoit la plainte des *alcaldes* d'Otuyo en 1622, retient essentiellement contre don Juan Gualpa qu'il a manipulé les *padrones* pour frauder les tributs et que sa mauvaise gestion du groupe a entraîné un appauvrissement et un dépeuplement du village. Ce ne sont pas les mœurs de don Juan Gualpa qui justifient sa destitution.

L'absence relative d'intérêt des officiers des tribunaux royaux pour les mœurs immorales se vérifie dans les procédures de don Cristóbal Yacopoma et don Rodrigo Flores Cajamalqui. L'audience et le *corregidor* n'accordent pas la même importance que le vicaire aux accusations de Yacopoma sur la « superstition » de don Rodrigo Cajamalqui. Yacopoma est conscient de cette réalité, puisqu'il a adapté son discours et la teneur de ses accusations aux juridictions devant lesquelles il se présente. Ses accusations ne sont pas les mêmes devant le tribunal de l'audience et devant le vicaire. Lors de sa première plainte devant le tribunal de l'audience royale de Lima, don Cristóbal n'accuse pas don

---

<sup>83</sup> Monica Barnes, « Catechisms and confesionarios. Distorting mirrors of Andean societies. », *Andean cosmologies through time. Persistence and emergence*, Bloomington, Robert V. H. Diver, Katherine E. Seibold and John H. McDowell, 1992, p. 67-94.

<sup>84</sup> La question de l'ébriété est centrale dans les différents écrits réfléchissant aux méthodes pour maintenir les indigènes en *policia cristiana* et pour comprendre la « persistance » de l'idolâtrie, notamment chez les jésuites. Carmen Salazar Soler, « Embriaguez y visiones en los Andes. Los jesuitas y las "borracheras" indias en el Perú. XVIe-XVIIe. », *Borrachera y Memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes.*, Lima, Saignes Thierry (comp.), 1993. Mais dans l'archevêché de Charcas, la lutte contre l'ébriété est la préoccupation principale du clergé et occupe la très vaste majorité des discussions, des visites et des procès impliquant la cure des âmes indigènes. Thierry Saignes, « De la borrachera al retrato: los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas). », *Revista Andina*, 5 (1987), p. 139-170 ; Tristan Platt, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris, *op. cit.*, 2006 ; Josef M. Barnadas, « Extirpación de Idolatrias en Charcas : Legislacion y acción de la iglesias (1622-1634) », *Anuario de estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, 10, (2004), p. 79-118.

Rodrigo d'être idolâtre. Les arguments qu'il utilise sont relativement proches de ceux mobilisés par don Juan Aroni contre don Juan Gualpa Orquetoyo. Il décrit don Rodrigo Cajamalqui comme un seigneur violent, abusif et dépensier. Il lui reproche de donner un mauvais exemple aux indigènes en accumulant les maîtresses et les relations incestueuses et en refusant de dénoncer les amitiés de sa mère avec une certaine Chuquillaxa, décrite comme une « grande sorcière idolâtre et enchanteresse »<sup>85</sup>. Même si le comportement de don Rodrigo Flores Cajamalqui nuit au bien-être des populations d'Ocros, il n'est pas question dans cette première plainte de présenter directement le *cacique* comme l'instigateur des cultes idolâtres. La première plainte de don Cristóbal Yacapoma et celle de don Juan Aroni reprennent les principaux vices et péchés prêtés aux populations andines dans les manuels de confession publiés après le troisième concile de Lima. On y retrouve aussi une partie des reproches communément adressés aux *caciques* dans le cadre des réformes du gouvernement des populations indigènes à partir des années 1560, notamment l'usage disproportionné de la violence ou l'organisation de banquets et de beuveries collectives.

Les mœurs imputées aux *caciques* présentés comme de mauvais chrétiens ont donc des points communs, notamment parce que les deux procès piochent dans les mêmes références pour se plier à la vision que les autorités coloniales avaient des cultures indigènes dans les années 1620 à 1650. La consommation immodérée d'alcool altérant le jugement, les mœurs sexuelles légères, excessives ou incestueuses, étaient souvent avancés comme des arguments justifiant la surveillance et la discipline nécessaire des indigènes, incapables de vivre seuls en *policia cristiana*<sup>86</sup>. Mais dans les déclarations des *caciques*, ces excès ne sont pas forcément associés à l'idée de transgression ou d'immoralité chrétienne. Ils sont plutôt présentés comme le signe d'un gouvernement tyrannique en s'appuyant sur les discours des autorités coloniales stigmatisant les *caciques* depuis le règne de Francisco de Toledo. De fait, le « mauvais chrétien » dans les deux procédures est avant tout un individu dont les mœurs sont incompatibles avec ses fonctions.

## 2. *Cacique* idolâtre et *dogmatizador*

La différence principale entre les deux dossiers étudiés tient au crédit accordé par les autorités coloniales aux activités rituelles dénoncées. Don Juan Aroni accuse don Juan Gualpa d'organiser des banquets et des beuveries collectives. Il est difficile malheureusement d'en savoir plus sur la manière dont ces fêtes ont été décrites, étant donné que nous ne disposons que du résumé de la plainte par le *corregidor*. Cependant, il est clair que les *alcaldes* et Juan Aroni, même s'ils ne le précisent pas, étaient conscients des suspicions qui pesaient sur ce genre de pratiques et de leur caractère répréhensible. Même si l'attitude de l'Église vis-à-vis des banquets et de la consommation collective d'alcool reste ambiguë au cours de la période coloniale, ces activités étaient couramment identifiées comme des vecteurs

---

<sup>85</sup> « gran bruja y dolatra y echicera », AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 25r

<sup>86</sup> Voir par exemples : José (de) Acosta, *De procuranda indorum salute.*, 1588; Historia Natural y Moral de las Indias, 1590 ; Pablo José de. Arriaga, *La extirpación de la idolatria en el Perú*, 1621.

d'idolâtrie depuis les écrits de Polo de Ondegardo et ceux des jésuites sur les religions indigènes<sup>87</sup>. Pourtant, les accusations d'Aroni ne retiennent pas l'attention des autorités coloniales, alors qu'elles constituent un des éléments centraux de l'enquête du vicaire à Ocros. La comparaison des deux procédures nous enjoint donc à questionner la spécificité des « délits » des individus identifiés comme des « dogmatizadores » ou des « hechiceros ». À partir de quand et dans quel contexte le *cacique* mauvais chrétien cesse de n'être qu'une figure immorale pour devenir un idolâtre ?

### *2.1. Cristóbal Yacapoma et don Rodrigo Flores Cajamalqui : deux expériences des campagnes d'extirpation*

Dans ses différentes plaintes, don Cristóbal Yacapoma utilise le vocabulaire mais aussi les catégories de l'idolâtrie utilisés par le clergé andin; ce qui traduit une certaine familiarité avec la notion. Le premier facteur pouvant expliquer cette familiarité est l'expérience d'une première visite d'idolâtrie, réalisées en 1618. De manière générale, les stratégies judiciaires employées par don Cristóbal comme par don Rodrigo traduisent la familiarité des deux hommes avec les procédures de lutte contre l'idolâtrie. En effet, lors de la visite des années 1620 ils avaient pu s'accoutumer aux attentes de clercs, les discours qu'ils tenaient sur les croyances et religions andines, mais aussi avec les étapes de la procédure et leurs différents acteurs.

Lors de la première visite de la province de Cajatambo en 1618 don Rodrigo Flores Cajamalqui n'est pas encore *cacique*. Ce sont son oncle et son père qui reçurent le jésuite don Fernando de Avendaño. La visite se passe sans encombre et Fernando de Avendaño ne trouve aucun élément justifiant d'entamer une extirpation et un procès<sup>88</sup>. Le père et l'oncle de Rodrigo Cajamalqui avaient en effet indiqué au visiteur les différentes momies et statues qui servaient au culte aux ancêtres. Elles auraient ensuite toutes été brûlées<sup>89</sup>. Cette première expérience, en plus de consolider les relations entre les jésuites et la famille de don Rodrigo Cajamalqui, lui permet d'intégrer le fonctionnement de la collecte des preuves dans ces procédures. Don Rodrigo Flores Cajamalqui est conscient de la nécessité pour le vicaire de réaliser une visite, afin de collecter des preuves matérielles et orales de l'idolâtrie après le dépôt de plainte. Il sait que cette étape est essentielle non seulement à l'extirpation mais surtout à l'incrimination des *dogmatizadores*. Même si l'enquête est souvent à charge et tient plus de la formalité, elle reste une étape importante pour donner à la visite sa valeur juridique. Don Rodrigo Cajamalqui fait donc en sorte d'empêcher le bon déroulement de l'enquête en mettant le tribunal de l'évêché de Lima et celui de l'audience en concurrence<sup>90</sup>.

---

<sup>87</sup> Carmen Salazar Soler, *op. cit.*, 1993 ; Carmen BERNAND et Serge GRUZINSKI, *De l'idolâtrie : une archéologie des sciences religieuses*, 1988.

<sup>88</sup> John Charles, *op. cit.*, 2010a.

<sup>89</sup> Voir le témoignage du jésuite Luis de Teruel en faveur de don Rodrigo Flores Cajamalqui. AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 153r. Voir aussi les travaux qui reviennent sur les précédentes visites d'extirpation : John Charles, *op. cit.*, 2010a ; Pierre Duviols, *op. cit.*, 2003 ; Juan Carlos Garcia Cabrera, *op. cit.*, 1994.

<sup>90</sup> AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 1v-8r.

D'abord, il réclame devant l'audience royale de Lima de rappeler à l'évêque qu'une enquête du *corregidor* visant don Rodrigo a déjà été menée<sup>91</sup>. Il est évident que cette démarche avait peu de chances d'aboutir, l'évêque ayant tout à fait le droit de commander lui-même une enquête à son vicaire, notamment parce que les accusations formulées devant le vicaire n'étaient pas tout à fait les mêmes que celles de la plainte déposée par Cristobal Yacapoma devant le tribunal de l'audience. Cette manœuvre avait plutôt pour but de ralentir la procédure de visite et de compromettre la collecte de preuves matérielles potentielles pour faciliter la défense de don Rodrigo. De ce point de vue, c'est un succès total. Pendant trois ans, le vicaire ne peut pas procéder à son enquête. Une fois que le vicaire obtient le droit de procéder à sa visite et de faire arrêter le *cacique* et les « sorcières » d'Ocros et après l'enregistrement des interrogatoires fin avril 1644, don Rodrigo et son *protector* demandent à faire enregistrer sa confession. L'enregistrement de la confession du *cacique* permet de faire avancer la procédure vers une nouvelle étape : l'appel des accusations et la présentation des témoins de don Rodrigo. Il est essentiel pour don Rodrigo et son *protector* que ses témoins soient entendus, notamment parce qu'ils avaient réussi à retourner ceux présentés par Cristóbal Yacapoma en 1641 comme en 1644. Le vicaire Felipe de Medina voit venir les difficultés et tente de retarder la défense de don Rodrigo en réclamant son transfert dans la prison de Gorgor, prétextant devoir s'absenter pour assumer ses fonctions de curé<sup>92</sup>. Sa requête est rejetée et Medina disparaît du reste de la procédure. L'attitude du vicaire qui avait pourtant défendu si ardemment la visite, s'explique par son échec dans la collecte ainsi que la débandade des différents témoins de don Cristóbal Yacapoma à laquelle s'ajoutent des accusations de corruption et de violences<sup>93</sup>. Continuer la procédure devient risqué pour sa carrière. L'archevêché retire officiellement l'affaire à Medina et nomme à sa place le curé de Ticllos qui réentend tous les témoins de 1641 et de mai 1644<sup>94</sup>. Tous reviennent sur leurs déclarations. La principale « victime » de don Rodrigo et de sa mère identifiée par le vicaire, Pedro Cura, explique même avoir été obligé de réciter une déposition préparée par Medina et son curé. Il est évident que don Rodrigo ne réalise par ses différentes dépositions et démarches judiciaires seul. L'intervention du *protector de indios* de l'audience royale de Lima Lorenzo de Benavides est déterminante. En outre, on apprend au cours du procès qu'il est soutenu par différents jésuites et qu'il reçoit des conseils du précédent visiteur d'idolâtrie, le jésuite Fernando de Avendaño ainsi que de Francisco Bolaños, juriste diplômé de l'Université de Salamanque<sup>95</sup>.

Les procédés utilisés par Cristóbal Yacapoma pour parvenir à ses fins sont très différents mais démontrent aussi qu'il n'est pas étranger à la procédure de visite d'idolâtrie et à ses différents enjeux

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, f.2r et v.

<sup>92</sup> AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 61v.

<sup>93</sup> Un certain don Gerónimo de Tolosa, collecteur des taxes des indigènes de la Sierra pour le compte de l'*hacienda* du *regidor* de Lima, se présente spontanément devant le vicaire dès mai 1644 pour rapporter plusieurs cas de corruption que don Cristobal Yacapoma aurait perpétrés pour obtenir les témoignages de la plainte de 1641. AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 55 r et v. D'autres allégations similaires apparaissent dans le reste du procès. AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 65 r et v et 128r et suivantes.

<sup>94</sup> *Ibid.*, f. 113r.

<sup>95</sup> *Ibid.*, f. 64r.

dans l'archevêché de Lima. Lui aussi exploite à son avantage les rivalités et complémentarités qui existaient entre juridiction royale et juridiction ecclésiastique. Face à l'échec de sa première démarche devant les autorités royales, il se tourne vers le vicaire, qui plus est devant Felipe de Medina. Il avait sûrement été avisé de la sensibilité des autorités cléricales locales à la dénonciation de l'idolâtrie et aux tensions qui préexistaient entre l'entourage de Juan Celis de Padilla et don Rodrigo Flores Cajamalqui. Il est peu probable qu'il ait choisi tout seul de se rendre directement auprès de Felipe de Medina. Le curé de Cochabamba a pu jouer un rôle d'entremetteur entre les deux hommes. Il est plusieurs fois mentionné par les témoins au cours de la procédure, même s'il n'y apparaît pas directement. Don Cristóbal Yacapoma a donc su se présenter comme un allier intéressant pour le vicaire et lui présenter un projet judiciaire faisant écho aux tensions politiques locales et à ses ambitions personnelles.

En outre, don Cristóbal Yacapoma retient de ses différents contacts avec les visiteurs ecclésiastiques et curés de la région de Cajatambo les qualités valorisées et attendues des *caciques* par le clergé local. Il met en avant ses propres qualités de *ladinos*, d'abord en apparaissant sans interprète. Ensuite, il intègre à plusieurs reprises des dessins de croix dans ses signatures<sup>96</sup>. En outre, il est clair que don Cristóbal Yacapoma avait intégré certains discours et notions clefs de la culture juridique du clergé andin. Il mentionne régulièrement la « superstition » de don Rodrigo Cajamalqui et sa mère. Plus encore, face à don Rodrigo Flores Cajamalqui connu pour ses nombreuses démarches judiciaires contre les clercs de la région, don Cristóbal explique : « je présente ma plainte grossièrement comme un individu qui n'a jamais fait aucun procès et qui n'a pas accès à l'assistance de *letrados* ou de *procuradores* et qui est pauvre »<sup>97</sup>. Cette déclaration ne relève pas seulement d'une identification stratégique comme *persona miserabilis*. Elle lui permet également de souligner son humilité, une qualité attendue des *indios* convertis par le clergé andin<sup>98</sup>, tout en soulignant son respect pour les clercs puisqu'il ne leur a jamais cherché querelle contrairement à don Rodrigo<sup>99</sup>.

Cette expérience commune des procédures d'extirpation d'idolâtrie peut expliquer la rapidité avec laquelle le crime est introduit dans l'accusation ainsi que l'attitude des deux *caciques* face à la justice. Pour autant, cela ne signifie pas que les deux hommes partagent la même interprétation de ce qui est acceptable dans une société chrétienne. La première visite, plus qu'une expérience de catéchisme,

---

<sup>96</sup> Voir par exemple en f. 25v.

<sup>97</sup> « hago mi acusación bruta como persona que no e tenido pleito ninguno y por estar en parte a donde no ay letrados ni procuradores a quien arrimarle y ser tan pobre ». *Ibid.*, f. 64r.

<sup>98</sup> Kenneth Mills, « "Bad Christians in colonial Peru" », *Colonial Latin American Review*, 5, 2 (1996), p. 183-218 ; Monica Barnes, *op. cit.*, 1992 ; Regina Harrison, *Sin and confession in colonial Peru: Spanish quechua penitential texts 1560-1650.*, University of Texas Press., Austin, 2014.

<sup>99</sup> Les travaux de Kenneth Mills rappellent d'ailleurs qu'à partir de 1640, dans le cadre de la seconde vague de visites d'extirpation dans l'archevêché de Lima, certains prélats réclamaient un durcissement des mesures de répression face aux individus qui manifestaient ouvertement leur irrespect pour l'Église et leur absence de gratitude face aux enseignements des clercs. Pour ces derniers, les indigènes ne pouvaient être qu'humiles face aux clercs et toutes attitudes de résistance ou de défense face au visiteur d'extirpation dénotait un sentiment de rébellion. Voir le chapitre 5 de Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997a.

apparaît surtout comme un moment d'apprentissage des outils et des enjeux politiques et judiciaires de la lutte contre l'idolâtrie dans l'archevêché de Lima.

## 2.2. La caractérisation des crimes dans le procès d'Ocros et leur évolution

La précision des dénonciations de don Cristóbal Yacapoma interroge. En effet, dès la plainte de 1641 devant le vicaire il accorde une attention particulière à la description et à la finalité pratique et les croyances associées aux rituels qu'il prête à la mère de don Rodrigo Flores Cajamalqui, doña Inés Yarotanta. Par exemple, Yacapoma déclare que la mère de don Rodrigo pratique des sortilèges et enchantements pour lui assurer de bons augures dans ses démarches judiciaires<sup>100</sup>. Cette association entre pratiques et croyances ainsi que la précision sur la finalité des rituels dès le dépôt de plainte est assez rare dans les dénonciations réalisées par des élites indigènes. On peut raisonnablement penser qu'il ait intégré certaines spécificités du crime d'idolâtrie ou les éléments que recherchaient les clercs pour le caractériser lors de la première visite réalisée par Fernando de Avendaño en 1622. Néanmoins, lorsque l'on compare la plainte déposée devant l'audience de Lima et celle enregistrée par le vicaire quelques mois plus tard, l'intervention de ce dernier fait peu de doute.

Dans sa première plainte en 1640, don Cristóbal Yacapoma explique devant le tribunal de l'audience de Lima que don Rodrigo Flores Cajamalqui « consent que sa mère réalise des sacrifices [...] à ses progéniteurs » et que cette dernière « jette des sorts et a jeté des sorts sur plusieurs personnes »<sup>101</sup>. Il l'accuse aussi de se rendre « dans un *pueblo* ancien [...] pour adorer les statues de ses ancêtres »<sup>102</sup>. Ce sont les seules connexions avec des activités idolâtres qu'il impute à don Rodrigo. Les activités dont il l'accuse, bien qu'il assure qu'elles sont publiquement « connues », relèvent de pratiques religieuses essentiellement privées, impliquant le *cacique* et sa proche famille. Elles sont transformées dans la plainte de 1641 qui introduit d'importantes nouveautés et surtout, des crimes beaucoup plus graves. Don Cristóbal accuse alors don Rodrigo Flores Cajamalqui d'avoir organisé une procession et d'avoir envoyé des indigènes réaliser des sacrifices en faveur de la *huaca* du mont Racion, vraisemblablement une *huaca* associée à Libiac ou son descendant Carhua Huanca – ancêtre fondateur des *ayllus* LLacuazes d'Ocros<sup>103</sup>. Yacapoma explique en outre devant le vicaire que le *cacique* garde secrète une momie et couvre les activités de sa mère et de ses « élèves », puisqu'il les héberge afin de pouvoir les faire sortir discrètement du village lors des visites<sup>104</sup>. Les relations qu'il entretient avec les pratiques de sa mère changent elles aussi significativement d'une plainte à l'autre. En 1641, don Rodrigo ne fait que les tolérer. En 1644, sa mère est présentée comme la principale sorcière du *pueblo* mais surtout, elle agit sous les ordres de son fils. La plainte et les témoignages présentés par Yacapoma décrivent plusieurs

---

<sup>100</sup> AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 25r et v.

<sup>101</sup> “consiente a su madre se haga sacrificios [...] a sus progenitores” y “encanta y a encantado a muchas personas”, AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 88r.

<sup>102</sup> “a un pueblo viejo [...] a adorar a los estatutos de sus antepasados”, *Ibid.*, f. 88v.

<sup>103</sup> Pierre Duviols, *op. cit.*, 2003.

<sup>104</sup> L'information intervient dans l'interrogatoire conduit par Medina en 1644, dans la seconde question. f. 16v.

cérémonies réalisées par la mère du *cacique*, doña Inés Yarotanta et par Inés Pecta présentée comme « bruja hechizera » sur un autre sommet proche du *pueblo*. Don Cristóbal accuse d'ailleurs les deux femmes d'avoir pratiqué plusieurs ensorcellements et d'avoir tenté de tuer un certain Pedro Cura qui les aurait surprises en pleine cérémonie. Ainsi, les violences décrites par don Cristóbal Yacapoma devant le tribunal de l'audience, se transforment en tentatives de meurtre par enchantement. En plus d'être représentés comme *dogmatizadores*, don Rodrigo et sa mère sont également décrits comme des perpétuateurs des rituels et des croyances préhispaniques. Ils apparaissent conscients de leurs crimes et pires, ne montrent aucun signe de repentance. La plainte de Yacapoma s'achève en signalant que le crime du *cacique* est d'autant plus grave qu'il est « une personne de premier ordre parmi les indiens et dont ils s'accoutumeront à imiter l'exemple si aucun remède n'est trouvé »<sup>105</sup>. Il reprend comme don Juan Aroni les différents éléments des discours sur l'importance de l'imitation des élites vertueuses pour maintenir les indigènes en *policia cristiana*.

La plainte présentée à Felipe de Medina en 1641 introduit non seulement des accusations présentant don Rodrigo comme *dogmatizador* de l'idolâtrie dans le village d'Ocros, mais elle fourmille également de précisions sur les lieux, le matériel utilisé dans les rituels ainsi que leur finalité. La précision des témoignages et de la plainte signale une importante préparation en amont. Don Cristóbal Yacapoma ne se contente pas de signaler des pratiques potentiellement idolâtres, il présente au vicaire un dossier qui explicite les modalités, nomme les acteurs et décrit précisément les finalités et la localisation des différents rituels. Il répond presque d'emblée aux principales interrogations d'une visite d'extirpation et facilite le travail du vicaire-visiteur. L'influence du vicaire et sa très probable implication dans la préparation de la plainte de Yacapoma transparaît d'ailleurs dans quelques détails apportés à la plainte de 1641 par rapport à celle déposée devant l'audience de Lima. Par exemple, les objets et idoles utilisés dans le culte aux ancêtres changent.

Dans la seconde plainte, le *mallqui* est un « cuerpo gentilico », c'est à dire une momie, alors que dans la première, il s'agissait de statues. La seconde plainte adopte une représentation du *mallqui* plus proche des formes généralement recherchées par le clergé de la région de Lima<sup>106</sup>. Pourtant il semble que dans la région de Cajatambo, et notamment chez les populations LLacuazes, deux formes de culte aux ancêtres coexistaient. L'ancêtre principal, le héros fondateur de l'*ayllu* principal du groupe, ainsi que ses frères et fils étaient vénérés sous la formes de pierres oblongues appelées *huanucas*, souvent de tailles humaines et placées à l'entrée des villages ou aux abords des puits et canaux d'irrigation<sup>107</sup>. Mais

---

<sup>105</sup> «una persona que es la primera entre los indios a cuyo ejemplo si no se remedia los demás se acostumbraran a hacer lo mismo», *Ibid.*, f. 25v.

<sup>106</sup> Notamment celles décrites par José (de) Acosta, *op. cit.*, 1588. Ou Pablo Josef de Arriaga, *Extirpación de las idolatrías del Peru* (1622).

<sup>107</sup> Ces informations ont été accumulées pendant la première visite d'extirpation. Pierre Duviols, *op. cit.*, 1986, p. 103. Il s'agit d'ailleurs de pratiques très fréquentes chez les différentes populations de la région, huaris comme llacuazes et plusieurs visites d'extirpation mentionnent ces statues. *Ibid.*, p. 102-104.



on trouve également des traces d'ancêtres momifiés chez les LLacuazes d'Ocros et Chilcas<sup>108</sup>. Il n'est donc pas complètement aberrant que don Cristóbal Yacapoma ait changé ses accusations d'une plainte à l'autre. Ce qui est plus suspect, c'est que les deux formes de cultes ne sont jamais mentionnées en même temps au cours d'une même plainte ou d'un même interrogatoire. Le lieu des activités liées au culte des ancêtres non plus n'est pas le même dans les deux plaintes. Dans un premier temps, Yacapoma localise les activités du *cacique* dans l'ancien *pueblo* nommé Orcon, puis dans sa plainte devant le vicaire, comme un culte privé, caché au sein de la maison du *cacique*. Ces différents ajustements peuvent s'expliquer par la nécessité de justifier la réalisation d'une visite d'extirpation contre don Rodrigo. En effet, le jésuite Fernando de Avendaño avait déjà visité l'ancien *pueblo* en 1618. Il était donc nécessaire de situer les idoles et les activités rituelles ailleurs, en insistant sur leur potentielle occultation par don Rodrigo Flores Cajamalqui. Cependant, dans l'interrogatoire de Medina relançant la procédure au printemps 1644, l'idée que le culte aux ancêtres serait situé dans l'ancien *pueblo* réapparaît.

Ce retournement s'explique lorsque l'on considère qu'entre 1641 et 1644 Medina n'est pas resté inactif. Plusieurs témoins de don Rodrigo rapportent ses tentatives de collecte de preuves et ses interrogatoires corsés pour localiser le *mallqui*<sup>109</sup>. Par exemple, après la saisie des biens de don Rodrigo au printemps 1644, Medina aurait fait fouiller toutes les possessions de don Rodrigo sans jamais le trouver. Il fit arrêter un vieil homme et une vieille femme décrits comme des membres de l'*ayllus* de don Rodrigo Flores Cajamalqui (une tante et un oncle) pour les soumettre à un interrogatoire violent et humiliant. Il les fait interroger nus, dans l'ancien village et fait convoquer les habitants d'Ocros, toujours en vain. Felipe de Medina ne trouve donc aucune preuve matérielle ou de témoignages attestant d'un culte public ou privé à un *mallqui* ou à une *huaca*. Si Medina revient à la première version de Yacapoma, un culte dans l'ancien *pueblo* passant par l'adoration de statues en pierre, c'est qu'elle devient la plus vraisemblable à ce stade de l'enquête. Medina n'a rien trouvé en fouillant les différentes maisons et terres de don Rodrigo Cajamalqui, mais note que la très vaste majorité des indigènes qui témoignent gardaient la mémoire du lieu où étaient localisés les ancêtres dans l'ancien *pueblo*, quand bien même les *huanca*s ou les *mallquis* n'y seraient plus.

L'ajout d'éléments au cours de la visite et la transformation des idoles ou des lieux recherchés, traduisent l'association de Felipe de Medina et du *cacique principal* de Cochas dans la fabrication des preuves et des crimes imputés à don Rodrigo Flores Cajamalqui et à sa mère. Par exemple, lors de la visite, don Cristóbal Yacapoma présente le témoignage d'un certain Pedro Cura, victime supposée des ensorcellements de doña Inés<sup>110</sup>. Dans son témoignage, Pedro Cura affirme qu'il aurait confisqué des objets à la mère du *cacique* et sa complice, mais ne les décrit jamais. Ils ne seront d'ailleurs jamais présentés. En plus du témoignage de Pedro Cura, une lettre du curé de Cochas est également remise au

---

<sup>108</sup> Pierre Duviols, *op. cit.*, 1986, p. 104.

<sup>109</sup> AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 173r et suivantes.

<sup>110</sup> AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 31r-34r.

vicaire. Elle n'est pas lue en public, mais son contenu est repris dans l'interrogatoire guidant l'enquête de Felipe de Medina. Cet interrogatoire, formé à partir des déclarations de Pedro Cura et de la lettre du curé de Cochas, évoque pour la toute première fois un épisode censé refléter une sentence divine frappant les indigènes qui avaient soutenu l'idolâtrie du *cacique*, notamment les deux *principales* qu'il aurait envoyés sur le mont Racion. Les deux hommes seraient tombés gravement malades peu après être rentrés avant de mourir dans d'atroces souffrances.

En effet, la région fut touchée par une épidémie de peste au moment des faits décrits, c'est à dire pendant et après la première visite d'idolâtrie des années 1620<sup>111</sup>. Dans l'interrogatoire et la lettre attribuée à Pedro Cura, l'histoire des deux *principales* insiste sur la notion de punition divine et confère presque au récit une valeur d'*exemplum*<sup>112</sup>. Il est ensuite repris dans tous les témoignages enregistrés par le vicaire. Les récits reprennent d'ailleurs tous l'idée de repentance des deux hommes au seuil de la mort. La structure de ces récits et les thématiques qu'ils permettent d'aborder traduisent l'influence de clercs dans la procédure. Ils recentrent à la fois les accusations sur don Rodrigo et dédouanent les indigènes qui auraient pris part aux rituels en les présentant comme des misérables tout en fonctionnant comme une valeur de mise en garde pour les autres indigènes assistant à la procédure. Cet épisode semble avoir été inventé de toute pièce. Devant le vicaire qui remplace Medina, don Pedro Cura revient sur ses déclarations et avoue avoir menti et signé la lettre présentée en 1641 sous la contrainte après des menaces du vicaire, de son *cacique* et du curé de Cochas.

Le procès et la visite instruits par Medina contre don Rodrigo Flores Cajamalqui tiennent donc essentiellement sur le témoignage oral de Yacapoma et celui de Pedro Cura dont l'authenticité est douteuse, ainsi que sur une poignée de témoins<sup>113</sup>. Il en ressort une description des pratiques idolâtres reposant essentiellement sur la répétition des éléments de l'accusation et sur la citation de motifs rhétoriques empruntés aux discours de l'Église. On ne trouve en revanche aucun éléments précis et contextuels documentant la spécificité des cultes et des rituels imputés à don Rodrigo. Par exemple, la *huaca* adorée par les indigènes d'Ocos est toujours désignée sous le nom de Libiac. Or la visite de 1620 établit qu'il ne s'agit pas de Libiac lui-même, mais de l'un de ses fils, Carhua Huanca, considéré comme l'ancêtre fondateur de l'*ayllu* principal de la *parcialidad hanan* du *repartimiento* d'Ocos. Il est peu probable que don Cristóbal ait ignoré le nom du principal ancêtre des groupes Llacuazes d'Ocos, Chilcas et Cochas, notamment parce que nous avons vu qu'il est évident qu'il reconnaissait le prestige du lignage auquel appartenait don Rodrigo. Pourquoi ne pas mentionner son nom? En outre, le manque de précisions sur la forme du culte aux ancêtres dénoncé par Yacapoma interpelle. Pourquoi parler de *mallquis*, quitte à entretenir l'ambiguïté sur la forme de celui-ci (momie ou statue), plutôt que de

---

<sup>111</sup> AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 59r.

<sup>112</sup> AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 31r-34r.

<sup>113</sup> Quatre témoignages en 1641, présentés par Yacapoma. Aucun ne se présente à nouveau lors de la visite et 2 autres sont présentés comme témoins pour répondre aux questions de Medina en 1644.

désigner le rôle des *huancas* dans le culte aux ancêtres de la région ? Il semble que la plainte de Yacapoma associe quelques éléments relativement vagues sur les rituels et croyances locales à une série de mots clefs et de formules stéréotypées directement empruntés aux discours que les clercs tenaient sur les croyances et rituels religieux locaux.

En conséquence, il est toujours délicat au cours de la procédure de distinguer entre les accusations qui s'appuient sur une part de réalité et celles qui relèvent de la fabrication. Il est certain que don Rodrigo accordait encore beaucoup d'importance à certains rituels collectifs préhispaniques associés au calendrier agricole et religieux des groupes LLacuazes ainsi qu'à la perpétuation de la mémoire des ancêtres de son *ayllus*. En outre, la très vaste majorité des témoins conservent la mémoire des anciens lieux de culte aux *huancas* liées à Libiac et certains témoins de don Rodrigo admettent même qu'il possède effectivement un autel chez lui, sans en préciser l'usage et tout en l'identifiant comme un chrétien assidu<sup>114</sup>. Les accusations formulées par Yacapoma sont vraisemblables, mais leur nature changeante et les différentes accusations de corruption qui parsèment le procès laissent supposer qu'elles sont exagérées et adaptées pour les besoins des clercs impliqués. La vérité se situe très probablement à mi-chemin entre les deux versions, comme souvent dans ce genre de procès. Les démarches opposants don Cristóbal Yacapoma et don Rodrigo Flores Cajamalqui illustrent les conclusions de María Marsilli sur l'importance des politiques cléricales et de la valorisation de l'extirpation de l'idolâtrie dans la carrière des prêtres pour expliquer les poursuites<sup>115</sup>. Sans l'intervention intéressée de Medina et son active participation à la préparation des récits et à la fabrication des témoignages et des preuves, le procès aurait rapidement été enterré face aux demandes répétées du tribunal d'audience et à la première absolution de don Rodrigo par le *corregidor* qui avait en outre décidé de condamner Yacapoma à la réclusion à vie au monastère de Santa Clara pour mensonge et calomnie.

La confrontation des dossiers d'Otuyo et d'Ocros permet de conclure que même si les *caciques* qui accusent et ceux qui se défendent emploient les mêmes codes rhétoriques et empruntent aux mêmes discours de l'Église, ils ont des définitions extrêmement différentes de leur devoirs en tant que chrétiens, de la moralité ou encore de l'orthodoxie. Les reproches adressés à l'adversaire sont stéréotypés mais changeants et mêlent différentes infractions aux devoirs du chrétien de gravité très variable. Cette constatation s'applique également aux juges et clercs intervenant dans les procédures. Ils ont eux aussi une compréhension relativement floue de ce qui constitue une infraction religieuse ou une attitude immorale. La détermination de la gravité des crimes du mauvais chrétien repose surtout sur les agendas des juges intervenant dans les procédures et sur leurs propres attentes quant à leur issue. Ainsi, l'organisation de banquet et de beuveries par Juan Gualpa est considérée comme un exemple de son

---

<sup>114</sup> AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 136v-137r

<sup>115</sup> María Marsilli, « "Missing Idolatry: Mid-Colonial Interactions between Parish Priests and Indians in the Colonial Diocese of Arequipa." », *Colonial Latin American Historical Review*, 13, 4 (2004), p. 399-421 ; María Marsilli, « God and Evil in the Gardens of the Andean South », Thèse, Atlanta, Faculty of the Graduate School of Emory University, 2002a, 213 p.

immoralité et comme une simple contravention à ses devoirs de chrétiens, elle n'implique pas de sanctions spécifiques et n'attire que très peu l'attention des autorités de l'audience. Il en va de même dans les premières accusations formulées par don Cristóbal Yacapoma, le *corregidor* enquêtant davantage sur la question de la main d'œuvre que sur les activités de la mère de don Rodrigo ou sur leurs pratiques religieuses. Les accusations formulées par don Cristóbal ne sont interprétées comme des infractions religieuses graves, relevant de l'idolâtrie, qu'à partir du moment où ses velléités contre don Rodrigo rencontrent les intérêts d'une partie du clergé local, soucieux de se débarrasser du *cacique* déjà gênant tout en satisfaisant des ambitions personnelles. La définition du « mauvais chrétien » et celle de la gravité de ses crimes dépendent donc du contexte politique, religieux et social régional. Cela permet aux *caciques* d'avoir recours dans leurs accusations à des représentations du mauvais chrétiens polysémiques, variables et adaptables à différents contextes judiciaires.

### III. Dénonciation des mauvais chrétiens et reconfiguration de la culture politique dans les *pueblos* d'Otuyo et d'Ocros

De nombreuses études se sont centrées sur la manière dont les *caciques* réagirent face à la redéfinition de l'orthodoxie coloniale au début du XVIIe siècle<sup>116</sup>. Peu se sont en revanche interrogées plus globalement sur les raisons qui pouvaient pousser certaines élites indigènes à accepter ces changements et surtout à participer à la dénonciation et à la destruction de coutumes et des rituels collectifs qui conditionnaient pourtant une partie de leurs pouvoirs dans les sociétés indigènes. En s'intéressant à la participation des *indios ladinos* aux procès et visites d'extirpation d'idolâtrie, John Charles a souligné les bénéfices sociaux que ces individus pouvaient en retirer auprès des autorités espagnoles<sup>117</sup>. Cependant, les seuls bénéfices accordés par les élites espagnoles ne suffisent pas à expliquer l'engouement de la noblesse indigène pour la dénonciation des « mauvais chrétiens ». En effet, les procès engagés auprès des autorités royales ou ecclésiastiques, et à fortiori les visites d'extirpation, s'accompagnaient généralement d'une remise en question radicale des pratiques et des normes du pouvoir dans les communautés indigènes. Ces procédures étaient donc très invasives et il est nécessaire de réfléchir à la manière dont elles impactaient la légitimité des *caciques* et *principales* accusés, mais aussi celles des accusateurs.

#### 1. Le Mauvais chrétien, un ennemi polysémique

La dénonciation des « mauvais chrétiens » participe à la diffusion et à l'appropriation auprès des populations indigènes des nouveaux discours du clergé sur les « *indios andinos* » et à la politique de

---

<sup>116</sup> La question des *caciques* ayant assisté dans les campagnes d'extirpation n'est pas nouvelle, mais est souvent plus rapidement traitée. Pierre Duviols, *op. cit.*, 1971 ; Pierre Duviols, *op. cit.*, 1986 ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997a ; Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996a ; Nicholas Griffiths et Fernando Cervantes, *Spirituals encounters : Interactions between Christianity and Native Religions in Colonial America.*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1999 ; María Marsilli, *op. cit.*, 2004 ; María Marsilli, *op. cit.*, 2002a.

<sup>117</sup> John Charles, *op. cit.*, 2010a.

constitution d'un catholicisme indigène<sup>118</sup>. La nécessité d'approprier la nouvelle rhétorique et les outils judiciaires de l'Église pour illustrer la capacité à reconnaître les coutumes légitimes des pratiques « barbares », accélère l'affiliation volontaire au christianisme. Cependant, ce processus dans les pueblos d'Otuyo et Ocos se déroule dans le cadre de conflits qui remettent en question des modèles de gouvernement vieux de près d'un siècle. Par conséquent, même si les deux procédures étudiées utilisent des outils rhétoriques similaires, les figures de « mauvais chrétiens » qui en ressortent sont extrêmement polysémiques puisqu'elles reposent sur la défense de différentes interprétations du rôle et de la légitimité des *caciques*.

### 1.1. Des interprétations différentes de la moralité et de l'orthodoxie ?

Au début du XVIIIe siècle, l'Église andine insiste encore sur l'importance de l'exemplarité des clercs pour lutter contre l'idolâtrie dans les Andes<sup>119</sup>. Puisque les « mauvais religieux » sont encore blâmés pour les échecs de l'évangélisation, la responsabilité des indigènes n'est pas systématiquement recherchée lors des visites ou de procès d'extirpation. On retrouve cette approche de la moralité dans le procès visant don Juan Gualpa Orquetoyo. Les mœurs immorales du *cacique* sont mises sur le compte de son incapacité à discerner entre des coutumes anciennes et des pratiques incompatibles avec son identité de chrétien<sup>120</sup>. À partir des années 1640 et dans le cadre de la seconde vague de campagnes d'extirpation, la question de la responsabilité change de camp. Les autorités ecclésiastiques responsabilisent davantage les accusés indigènes pour leur immoralité et leurs erreurs religieuses. Dans ce cadre, la moralité est de plus en plus présentée comme condition essentielle de la conversion des indigènes et conséquemment, de leur identification comme chrétiens<sup>121</sup>.

Ce changement de ton est visible dans le procès fait à don Rodrigo Flores Cajamalqui mais aussi aux différentes indigènes accusées d'assister sa mère dans ses activités de « sorcière ensorceleuse » (*bruja hechicera*). L'intentionnalité des actes qui leur sont imputés est considérée comme acquise dès le premier interrogatoire du vicaire-visiteur. Felipe de Medina part du principe que les infractions sont intentionnelles parce que don Rodrigo et sa mère sont accusés d'avoir dissimulé leurs pratiques lors du passage du premier visiteur. D'autre part, ils sont dénoncés par un autre *cacique*, *ladino* et bon chrétien, preuve que l'évangélisation a été efficace. Par ailleurs, du point de vue de l'Église, les bénéfices offerts par l'évangélisation place les populations indigènes dans une position de nécessaire gratitude et de dépendance face aux clercs puisqu'il s'agit de corriger leur propension naturelle à l'erreur<sup>122</sup>. L'attitude

---

<sup>118</sup> Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997a ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003a ; Irene Silverblatt, *op. cit.*, 2004a ; Silverblatt Silverblatt, *Moon, sun and witches: gender ideologies and class in INca and Colonial Perú*, Princeton University press., Princeton, 1987.

<sup>119</sup> Par exemple, le jésuite José de Acosta pointait du doigt le manque de formation mais aussi de moralité des clercs comme un des facteurs expliquant la survivance de pratiques rituelles et croyances préhispaniques en 1588. José (de) Acosta, *op. cit.*, 1588. Voir aussi sur ces questions : Pierre Duviols, *op. cit.*, 1971 ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1996a.

<sup>120</sup> ABNB, EC1629, 10, f. 17v et 24r

<sup>121</sup> Kenneth Mills, *op. cit.*, 1996a ; Monica Barnes, *op. cit.*, 1992 ; Regina Harrison, *op. cit.*, 2014.

<sup>122</sup> Kenneth Mills, *op. cit.*, 1996a.

défensive de don Rodrigo Flores Cajamalqui et ses différents actions judiciaires pour bloquer la visite d'extirpation sont pointées du doigt comme incompréhensibles et inacceptables par Felipe de Medina puis par le *fiscal* de l'archevêché de Lima. Mais si don Rodrigo Flores Cajamalqui tient tête aux autorités cléricales lors de son procès, ce n'est pas seulement qu'il est persuadé de ne pas être idolâtre et d'être un bon chrétien. C'est surtout qu'il bénéficie du soutien des jésuites qui justifient son identification comme un *cacique* chrétien, exemplaire et capable. Cela illustre la persistance de débats au sein du clergé de la région de Lima et l'absence de consensus sur les coutumes et les comportements acceptables chez un *cacique*<sup>123</sup>. Cette absence de consensus est d'autant plus explicite dans le procès contre don Rodrigo Cajamalqui qu'aucune preuve matérielle de l'idolâtrie n'est apportée ou trouvée par Felipe de Medina. Les rituels et pratiques changent donc de nature et de supports au grès des témoignages et le flou règne sur la réalité des pratiques religieuses du *cacique principal* d'Ocros.

Si l'on se fie aux déclarations de don Rodrigo et ses soutiens, ils sont persuadés que le *cacique principal* fait plus que le nécessaire pour remplir son rôle de seigneur chrétien. Tous soulignent son implication assidue dans la vie de sa paroisse et son comportement irréprochable en public et sa réputation dévote. L'interrogatoire fourni pour son appel en mai 1644 détaille les importants investissements qu'il a réalisés pour la décoration de l'église d'Ocros, ou encore son contrôle continu de l'assiduité des indigènes au catéchisme et à la messe. Don Rodrigo rappelle également sa propre dévotion, en soulignant notamment qu'il se confesse et communie avec régularité<sup>124</sup>. La défense de don Rodrigo Flores Cajamalqui est somme toute similaire à celle de don Juan Gualpa Orquetoyo quelques années plus tôt. Lui aussi cherche à établir sa réputation dévote en s'appuyant sur le témoignage des élites espagnoles de la région. Comme le *cacique principal* d'Ocros, il insiste sur ses mœurs hispanisées et sur l'éducation religieuse reçue par une partie de sa famille. Contrairement à don Rodrigo Flores Cajamalqui, don Juan Gualpa Orquetoyo ne peut pas se prévaloir d'une formation auprès des jésuites. En revanche, il insiste beaucoup sur l'éducation reçues par son fils au sein des institutions de l'ordre à La Plata<sup>125</sup>.

Il existe néanmoins une différence de taille dans les stratégies défensives des deux hommes. Don Rodrigo reconnaît avoir péché par adultère, contrairement à don Juan Gualpa qui nie l'entière des accusations. Ce faisant, le *cacique principal* d'Ocros montre qu'il maîtrise la notion de péché chrétien, mais aussi qu'il est conscient de la nécessité de les confesser et de faire acte de contrition puis de pénitence. Admettre l'une des accusations formulées par don Cristóbal Yacapoma lui permet ensuite de

---

<sup>123</sup> Plusieurs listes visant à faciliter l'identification de l'idolâtrie ont bien été publiées. Mais les travaux de Nicholas Griffiths ont bien souligné qu'il s'agissait surtout d'établir une liste de matériel et d'objets à détruire plutôt que de permettre d'identifier les croyances et des rites. De fait, les réponses de l'Église étaient souvent inadaptées pour identifier de réelles continuités de culte dans les groupes andins. Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996a.

<sup>124</sup> AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 128r

<sup>125</sup> ABNB, EC1629, 10, f. 1v et 2r.

rejeter son identification comme idolâtre. Dans la pétition présentée par son protecteur devant Medina en janvier 1644, on peut lire :

« *Mon client est prêt à se soumettre et présenter sa défense dans l'intérêt de la connaissance de dieu et l'application de la sainte foi catholique sans admettre les superstitions ou l'idolâtrie de sorte que s'il a péché en certaines choses en tant qu'homme et pour tout le reste il n'a jamais commis d'infraction et cela est faux* »<sup>126</sup>.

Le protecteur fait adopter au *cacique* une position beaucoup plus humble que lors des pétitions précédentes. Lors de sa confession devant Medina, don Rodrigo conserve cette posture en acceptant de reconnaître ses « vraies » fautes en tant que chrétiens, tout en niant les accusations d'idolâtrie.

Les deux procédures illustrent cependant les limites des discours de l'Église sur la moralité chrétienne. À partir des années 1610, l'immoralité des indigènes est souvent conçue comme la perpétuation de coutumes préhispaniques volontairement dissimulées. Dans les discours des *caciques* des deux procès en revanche, les « mauvaises mœurs » sont pour la plupart publiques et connues, voir acceptées par les anciennes autorités coloniales. Ainsi, les *caciques* intervenants dans les procédures, accusateurs comme accusés, revendiquent tous leur capacité à déterminer qu'elles sont les coutumes acceptables dans un contexte chrétien alors même que les curés auraient échoué. On peut d'ailleurs noter l'absence des prêtres de paroisses dans les deux procédures. Le curé d'Ocros avait pourtant sermonné don Rodrigo sur ses activités idolâtres<sup>127</sup>. Néanmoins, les différents témoignages qui s'accumulent au cours du procès nuancent largement l'épisode. D'abord, le sermon n'était pas adressé à don Rodrigo en particulier. Ensuite, le curé semble être resté relativement muet face aux activités de don Rodrigo. Les témoignages suggèrent qu'il était présent lorsque don Rodrigo avait sermonné don Cristóbal Yacapoma sur le parvis de l'église après que ce dernier eut pratiqué une cérémonie d'adoption en pleine nuit<sup>128</sup>. Les banquets organisés par don Rodrigo lors du nettoyage des systèmes d'irrigation étaient par ailleurs connus et publics. Enfin, don Rodrigo demandait des comptes au sacristain de l'église paroissiale, sans que le curé n'intervienne ou ne s'en inquiète. Dans le procès entre don Juan Aroni et don Juan Gualpa le curé est complètement absent, y compris dans le compte-rendu du *corregidor* qui ne le mentionne même pas au cours de son enquête.

L'absence des prêtres en charge des paroisses dans les deux dossiers, semble indiquer que si les pratiques de don Juan Gualpa ou don Rodrigo Flores Cajamalqui posent problèmes, c'est surtout que des autorités rivales les critiquent pour faire valoir d'autres modèles de comportements en tant que *caciques*. Ces rivaux s'appuient alors sur la dénonciation de coutumes comme « non chrétiennes » et

---

<sup>126</sup> “mi parte esta presto a satisfacer y dar sus descargos y beneficiar que en quanto al conocimiento de Dios y la aplicación de la santa fe católica sin admitir supersticiones ni ydolatria de forma que aun que en otras cosas faltase como pecador y como hombre en quanto a los demás no a dilinuido y es falso”. AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 98v

<sup>127</sup> AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 59r

<sup>128</sup> AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 67v-68r ou f. 70v.

« anciennes » pour parvenir à leurs fins. Mais dans les deux procédures le cœur du problème se situe bien dans l'absence de consensus autour des modèles de gouvernement mis en place par les *caciques* accusés. Pourtant, les deux procédures reflètent davantage la cohabitation d'interprétations différentes des droits et des devoirs des *caciques* dans les paroisses indigènes en tant qu'élites chrétiennes. Elles illustrent également la précarité de l'acceptation comme normales des pratiques religieuses reposant sur l'entrelacement de rituels chrétiens et locaux. Elles nous permettent donc de réfléchir sur les facteurs sociaux et politiques qui pouvaient conduire au rejet de pratiques longtemps acceptées comme chrétiennes au sein des paroisses indigènes par les autorités coloniales comme par les populations indigènes elles-mêmes.

### 1.2. Une polysémie avantageuse ?

Les accusations formulées par les *caciques* et *principales* andins catégorisaient le plus souvent le comportement de leurs adversaires avec les expressions vagues de « mauvais chrétiens », « mauvaises mœurs » ou « mœurs barbares ». C'est le cas ici, y compris dans celles de don Cristóbal Yacapoma dans sa première plainte en 1640. Pourtant, les différents *caciques* impliqués sont *ladinos* eux-mêmes ou bénéficient de soutiens parmi les autorités espagnoles susceptibles de les assister dans la formulation de leurs accusations et de leurs plaintes. Pourquoi donc, n'ont-ils pas recours au vocabulaire utilisé par les clercs ou les magistrats pour caractériser les transgressions aux lois et à la religion chrétienne ?

En confrontant les deux ensembles de procédures, on se rend compte que si la polysémie du mauvais chrétien peut-être en partie imputée à l'absence de consensus au sein du clergé régional, elle est aussi entretenue par les stratégies argumentatives des élites indigènes. Entretenir la confusion la nature réelle des crimes et délits commis ainsi que sur leurs liens des croyances et coutumes pouvant relever de l'idolâtrie présente des avantages. Accuser quelqu'un d'être un mauvais chrétien plutôt que de le caractériser d'emblée comme idolâtre ou sorcier offre d'abord plus de liberté dans le choix de la procédure comme de la juridiction. Cela permet à don Juan Aroni de se présenter devant la juridiction du *corregidor* et de centrer l'enquête sur le principal grief que ses soutiens avaient à l'encontre de don Juan Gualpa : la mauvaise gestion des ressources collectives. Pareillement, don Cristóbal Yacapoma présente d'abord don Rodrigo Flores Cajamalqui comme un mauvais chrétien devant l'audience de Lima. Son principal objectif était d'obtenir sa destitution dans le cadre de différents sur la répartition de l'autorité entre les deux *caciques* et autour de l'organisation de la *mita*. Accuser don Rodrigo d'être un mauvais chrétien permet à Cristóbal Yacapoma d'avancer un large éventail d'arguments pour justifier de son incapacité à être un « bon cacique » : son immoralité, son laxisme vis à vis des pratiques de sa mère, sa violence envers les populations indigènes, mais aussi son recours aux services personnels et son irrespect des juridictions des autres *caciques*.

Présenter un rival comme « mauvais chrétien » peut également s'avérer intéressant dans la mesure où l'accusation permet de souligner une multitude de comportements et de les relier à l'idée de



transgression religieuse; un argument qui parle autant aux officiers des juridictions royales qu'aux clercs. L'identification d'un rival comme un « mauvais chrétien » permet de discréditer un adversaire sans être sommé de présenter des preuves. En effet, l'accusation repose surtout sur une liste stéréotypée de coutumes identifiées par les autorités coloniales comme « indias ». Cela peut suffire quand la personne accusée ne possède pas les ressources suffisantes pour se défendre. La stratégie fonctionne encore mieux dans le cadre des procédures sommaires, notamment utilisées par don Juan Aroni et Juan Gualpa entre 1627 et 1629. En 1622 les accusations de don Juan Aroni et des *alcaldes* d'Otuyo fonctionnent surtout parce que don Juan Gualpa Orquetoyo ne bénéficie pas des ressources suffisantes pour se défendre et non pas parce que des preuves irréfutables auraient été apportées. Il est en effet relativement facile de se défendre face à ce genre d'accusation stéréotypée quand l'accusé possède les bons réseaux et les bons outils juridiques. C'est ce qui explique l'échec de la première plainte déposée par don Cristóbal Yacapoma devant le tribunal de l'audience de Lima. En effet, don Rodrigo n'a aucun mal à se présenter comme *ladino* et *cristiano* devant la cour de Lima et fait jouer son crédit auprès du *corregidor* auquel est confiée l'enquête. Il est en revanche beaucoup plus délicat de se défaire d'une accusation d'idolâtrie, notamment en raison de la forme de la procédure de visite qu'elle entraîne.

La procédure qui concerne Cajamalqui dure près de quatre ans et ce, malgré les ressources financières, sociales mais aussi culturelles des *caciques* d'Ocros. Cependant, si accuser un rival d'idolâtrie peut s'avérer être une stratégie plus efficace, elle comporte aussi des inconvénients pour le plaignant qui peuvent expliquer pourquoi la plupart des *caciques* et *principales* lui préfèrent celle de mauvais chrétien, y compris lorsqu'ils sont familiers des procédures et du vocabulaire liés à l'extirpation. D'abord une accusation d'idolâtrie n'offre pas la même flexibilité juridictionnelle que celle de « mauvais chrétien ». Ensuite, elle aboutit à une procédure spécifique, longue, invasive et coûteuse pour les populations indigènes obligées de loger et nourrir le visiteur et ses associés. L'enquête pour accumuler des preuves, implique aussi la destruction des idoles utilisées par les populations locales ainsi que l'intervention d'autorités cléricales dans les affaires internes des *pueblos*. Ainsi, loin d'assurer le règlement des conflits, la procédure pouvait en susciter de nouveaux. Don Cristóbal devait être conscient de ces différents paramètres, ayant déjà assisté à une visite d'extirpation. Or, il avait déjà du mal à imposer son autorité face à don Rodrigo Flores Cajamalqui au sein de son propre *repartimiento*. Il prenait lui aussi des risques avec cette procédure. D'autant que, comme nous l'avons vu, plusieurs témoins mettent en doute l'exemplarité chrétienne de don Cristóbal en l'accusant de corruption mais aussi d'avoir réalisé une cérémonie d'adoption parodiant un baptême en pleine nuit<sup>129</sup>. Il est certain que le soutien apporté par le vicaire et dans une moindre mesure par le curé de Cochas jouèrent un rôle bien plus important dans les actions de don Cristóbal que la seule intervention dans la préparation des accusations. Ils lui offrirent un prestige et une autorité qu'il avait du mal à acquérir auparavant.

---

<sup>129</sup> AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 67v-68r

Le recours à une accusation vague comme celle de « mauvais chrétien » plutôt qu'à celle d'idolâtrie peut aussi s'expliquer par l'usage que les *caciques* des deux procédures ont du système judiciaire colonial. Nous avons vu que les plaintes de Cristóbal Yacapoma et Juan Aroni n'interviennent qu'après d'autres tentatives de médiations, et ont surtout pour objectif de remédier à des conflits et des rivalités liées à l'organisation de la vie politique locale. Il n'est pas réellement question de défendre la religion catholique en tant que telle ou de s'offusquer des pratiques et des croyances des adversaires. Dans les deux procédures il s'agit surtout de déconstruire la légitimité du rival. La véracité des crimes et délits dénoncés aux rivaux importe peu, à partir du moment où ils sont crédibles. En reprenant les principales attentes et représentations des autorités coloniales sur les populations indigènes des Andes et leurs religions, les différentes parties se mettent en scène comme des *caciques* à l'écoute de l'Église et ayant saisi les enjeux politiques et sociaux de l'évangélisation. Représenter l'autre comme un mauvais chrétien stéréotypé suffit.

Dans la plupart des documents de notre corpus, les accusations suivant la rhétorique du mauvais chrétien se règlent sur le modèle des procédures opposant Juan Aroni et Juan Gualpa Orquetoyo. L'échange de pétitions et *memoriales*, voir la présentation de quelques témoins suffisent généralement à apaiser les tensions. Par conséquent, la dénonciation de l'idolâtrie n'est pas un outil courant dans la résolution des conflits entre élites indigènes. La comparaison des deux procédures nous permet alors de questionner la spécificité de l'accusation d'idolâtrie du point de vue des élites indigènes.

### 1.3. Perpétuer ou dénoncer « l'idolâtrie » : quels enjeux pour la légitimité des *caciques*

Dans les deux dossiers, il n'existe pas de consensus sur ce qui relève de l'orthodoxie et de sa transgression. Dans les procédures agitant Ocos entre 1641 et 1645, l'absence de consensus autour des pratiques « transgressives » ou acceptables est particulièrement visible dans la manière dont les différentes parties décrivent les rituels collectifs organisés à l'occasion du nettoyage des canaux.

Les travaux collectifs autour des systèmes d'irrigation avaient des liens avec des rituels corporatifs et des croyances préhispaniques, l'ancêtre mythique du groupe, Carahua Huanca, étant associé à la fertilité et à l'eau comme source de vie<sup>130</sup>. Cependant, il est difficile de trancher sur leur véritable nature au moment du procès, à cause des témoignages qui se contredisent sans cesse mais aussi de l'omniprésence de la corruption, de la menace et des rapports de domination dans les différents interrogatoires. Pour don Rodrigo Flores Cajamalqui et ses témoins (y compris les jésuites) ce genre de rituels collectifs ne constitue pas des pratiques idolâtres ou dangereuses. Il s'agit des coutumes établies dans le fonctionnement politique et social des différents *ayllus* rattachés à la *parcialidad* de don Rodrigo Cajamalqui. D'ailleurs, Cajamalqui et ses soutiens réfutent la caractérisation comme idolâtrie au prétexte que le rituel ne s'adresserait ni aux *huacas*, ni aux *mallquis*<sup>131</sup>. Don Rodrigo Flores Cajamalqui,

---

<sup>130</sup> Pierre Duviols, *op. cit.*, 1986, p. 106-107.

<sup>131</sup> Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996a.

*ladino* et fils d'un *cacique* ayant lui-même assisté une visite d'extirpation, était nécessairement conscient de l'importance que les visiteurs accordaient à l'identification des *huacas* et des *mallquis* et à leur poids dans la caractérisation des rituels comme idolâtres. Il est donc impossible de savoir dans quelle mesure les rituels dénoncés par Yacapoma avaient bel et bien une dimension religieuse. Don Rodrigo aurait pu brillamment réussir à les « cacher » en insistant sur leurs autres intentionnalités et leur association à des festivités catholiques. Même si une très grande majorité d'indigènes confirment ses propos, on peut douter de sa bonne foi puisqu'il avait largement l'autorité et les réseaux nécessaires pour acheter ses témoins et qu'il avait dépensé beaucoup de ressources pour faire retarder la visite du vicaire.

S'il est difficile d'établir si oui ou non don Rodrigo Cajamalqui perpétuait un culte à Libiac ou à Carhua Huanca, il est clair qu'il revendiquait publiquement leur ascendance pour établir sa légitimité auprès des habitants d'Ocros, Chilcas et Cochabambas. On se trouve ici face à un exemple de ce que Brian Owensby et Richard Rosse désignent comme des *creative misunderstandings*<sup>132</sup>. Don Rodrigo Cajamalqui et ses prédécesseurs avaient réussi à reformuler différentes pratiques de culte ancestral de manière à les rendre acceptables pour les précédents clercs et visiteurs d'extirpation. Ils ne les dissimulaient pas. D'ailleurs, on note le décalage flagrant entre les accusations de Yacapoma et du visiteur insistant sur le secret d'une partie des activités religieuses de don Rodrigo et les témoignages enregistrés au cours de la procédure qui font tous état de la publicité et de la notoriété des rituels, qu'ils soient ou non qualifiés d'idolâtres. La défense de don Rodrigo Cajamalqui illustre le décalage entre l'interprétation de l'orthodoxie chrétienne par le vicaire et ses soutiens à l'archevêché et celle d'une large partie des populations des *pueblos* d'Ocros et Chilcas, mais aussi de certains jésuites qui continuent à le défendre. Cela ne veut pas dire que don Rodrigo et ses administrés mènent une double-vie religieuse<sup>133</sup>. Au contraire, rituels chrétiens et rituels collectifs liés au culte des ancêtres se mêlent dans le calendrier religieux des villages d'Ocros, Cochabambas et Chilcas. Sabine McCormack résume parfaitement la situation : « l'autorité sacrée se transmettait d'une génération à l'autre publiquement » et le culte rendu aux ancêtres restait dans la région de Cajatambo une forme de « religion publique » (*public religion*)<sup>134</sup>.

Pour une large partie des populations d'Ocros, Cochabambas et Chilcas, ces différents rituels n'avaient rien de problématiques. Don Rodrigo Cajamalqui et sa famille les pratiquaient depuis l'arrivée des Espagnols et continuèrent à le faire après une première visite d'idolâtrie. Don Cristóbal Yacapoma lui-même usait de rituels qui pouvaient être considérés comme hétérodoxes, comme la cérémonie

---

<sup>132</sup> Brian P. Owensby et Richard J. (eds. ). Ross, *Justice in a New world. Negotiating legal intelligibility in British, Iberian and Indigenous America [Format Kindle-ebook]*, New York University Press., New York, 2018.

<sup>133</sup> Sabine McCormack décrit la situation comme une « juxtaposition » des cultes et des rituels. Sabine McCormack, *op. cit.*, 1991. La notion d'entrelacement nous semble juste, notamment dans le cas de don Rodrigo Flores Cajamalqui qui semble avoir pratiqué des rituels chrétiens comme des rituels collectifs mobilisant la mémoire mythologique ancestrale de sa parcialidad de manière complètement publique.

<sup>134</sup> « sacred authority was handed on from one generation to the next in public ». Sabine McCormack, *op. cit.*, 1991.p. 432.

d'adoption qu'il pratiqua dans l'église paroissiale du village en pleine nuit, reprenant certains codes du baptême chrétien. D'ailleurs, si don Cristóbal Yacapoma dénonce le rôle des *mallquis* situés dans l'ancien village de Purumamarca ou Orcon, c'est qu'il est lui-même conscient de leur efficacité pour légitimer la prééminence de l'*ayllu* de don Rodrigo Flores Cajamalqui. Cette croyance et les différentes coutumes qui y sont associées ne deviennent problématiques qu'à partir du moment où elles nuisent à ses prétentions dans le *repartimiento*. Ce sont l'action judiciaire de Cristóbal Yacapoma dans les années 1640, motivée par des intérêts politiques et économiques puis son appropriation par le vicaire qui transforment définitivement les termes de la compréhension de ces rituels à Ocros. En exposant les continuités préhispaniques des rituels collectifs organisés par don Rodrigo Flores Cajamalqui, don Cristóbal Yacapoma ne remet pas seulement en cause la légitimité de ce dernier en tant que chrétien, il contribue également à mettre en question la place des rituels collectifs préhispaniques dans la vie sociale et politique des groupes indigènes des trois *pueblos*.

Finalement, les deux procès offrent un point de vue similaire sur l'importance du comportement individuel pour déterminer la légitimité d'un *cacique*. Il est clair que pour les différents *caciques*, la distinction entre religion privée et publique ne rentre pas en compte dans la définition du « bon » comportement chrétien. Don Rodrigo, comme don Cristóbal, ont bien saisi le caractère subversif de la croyance en autre chose que la Trinité Chrétienne et savent que les rituels, même privés, liés à ces croyances sont répréhensibles. Mais don Juan Aroni également. Il ne reproche pas seulement à don Juan Gualpa de boire en public, il dénonce aussi comme des signes de son incapacité, des comportements décrits comme privés : la consommation excessive et quotidienne d'alcool ou la multiplication de maîtresses. Dans les deux procédures donc, il n'est fait aucune distinction entre pratiques ou rituels privés et public. Toutes les transgressions aux lois chrétiennes sont présentées comme répréhensibles et surtout, comme des preuves de l'incapacité des individus à légitimement assumer un rôle politique et administratif dans les groupes indigènes. Mais la définition des lois que l'on ne doit pas transgresser varie d'un témoignage à l'autre. Chaque procédure mélangeant des accusations relevant de méconduites personnelles et de rituels plus ou moins collectifs, il est difficile de déterminer si l'accusation d'idolâtrie a un statut réellement spécifique dans la manière de sanctionner l'illégitimité.

Il existe bien une différence de taille entre les deux procédures liée à la qualification d'une pratique comme une forme d'idolâtrie. Il s'agit de la place que prennent dans les accusations les questions de la responsabilité et de l'intentionnalité des accusés. En effet, dans le procès opposant Juan Gualpa Orquetoyo et Juan Aroni, les deux hommes se prêtent des comportements immoraux reflétant leur attachement à des coutumes « barbares » mais sans déterminer qu'il y a une intention de transgresser volontairement et consciemment les lois chrétiennes. En revanche, dans le procès opposant don Cristóbal Yacapoma et don Rodrigo Flores Cajamalqui, la question de l'intention de la transgression est omniprésente. Don Rodrigo n'est pas seulement accusé d'être idolâtre en public, il est aussi accusé de pratiquer son idolâtrie en étant pleinement conscient de transgresser les lois chrétiennes. L'importance

de l'intentionnalité dans la qualification de la gravité du crime apparaît aussi dans la confession de don Rodrigo Cajamalqui. Dans sa confession, don Rodrigo reconnaît certains des comportements qui lui sont reprochés, notamment l'adultère et le concubinage. Cependant, il explique qu'il n'était pas averti des liens de parenté qui l'unissaient à ses deux maîtresses. Il ne nie pas l'accusation d'inceste, mais a donc bien saisi l'importance de se défendre d'avoir commis des crimes en ayant eu conscience de leur immoralité. Le procès de Cajatambo offre le portrait de deux *caciques* qui avaient intégré la différence entre l'individu qui pêche par manque d'éducation et celui qui le fait en conscience. En revanche, cette idée n'apparaît pas dans les procédures engageant les différents prétendants au *cacicazgo* d'Otuyo qui associent seulement l'immoralité à une question d'incapacité presque « naturelle ». Le *cacique* n'est donc pas responsable de ses erreurs, commises essentiellement par manque d'éducation.

Le recours à l'accusation d'idolâtrie par Yacapoma ne reflète pas une meilleure compréhension des discours de l'Église sur l'orthodoxie ou l'hétérodoxie. Elle reflète en revanche une meilleure intégration du poids de l'intentionnalité dans la caractérisation des délits et crimes par le clergé. En outre, la confrontation des deux dossiers indique que le choix d'accuser une autre élite indigène d'idolâtrie s'accompagne de conséquences beaucoup plus lourdes pour la redéfinition de la culture politique et des pratiques de gouvernement indigènes. Don Cristóbal a recours à l'accusation d'idolâtrie car cela lui permet de se débarrasser des rituels et critères de légitimité basés sur la mémoire collective qui favorisaient don Rodrigo dans la vie politique et sociale d'Ocros et sa région. Il a donc plus à gagner de la procédure de visite d'idolâtrie qui permet de redéfinir les critères de la légitimité politique à Cajatambo. La visite et le procès contre don Rodrigo Cajamalqui sont donc bien plus que des moments de catéchèses pour les *caciques* et indigènes d'Ocros. Ces sont aussi des moments confrontations violentes entre des définitions différentes de la légitimité des élites indigènes<sup>135</sup>. L'accusation d'idolâtrie est donc loin d'être un choix anodin et peut même être à double tranchant pour l'accusateur.

## 2. Au-delà des « mauvais chrétiens », différentes conceptions de la légitimité sociale et politique dans les *pueblos*

Les deux dossiers démontrent bien qu'entre les années 1620 et 1650, la transgression des lois chrétiennes et des recommandations des curés deviennent des arguments attestant l'incapacité et l'illégitimité à gouverner. Lus dans cette perspective, les portraits de *caciques* mauvais chrétiens illustrent les effets communs des nouveaux discours de l'Église andine sur la culture politique des sociétés indigènes. Cela n'empêche pourtant pas les *caciques* impliqués dans les procès d'Otuyo et d'Ocros de ne pas partager la même interprétation de leur rôle dans la vie des paroisses ainsi que de leurs devoirs en tant que chrétiens.

---

<sup>135</sup>Nicholas Griffiths, *op. cit.*, 1996a.

## 2.1. *Illégitimité, immoralité et suspicion religieuse*

Dans les deux procédures la définition de ce qui est moral et chrétien se fait essentiellement à travers l'opposition aux pratiques, comportements et individus dénoncés. De fait, les vices prêtés par les *caciques* à leurs rivaux servent de prétextes pour souligner leur propre attachement à l'Église et à la défense de l'orthodoxie, sans passer par une représentation exhaustive des services et mérites accumulés dans le cadre de leur dévotion. Cette caractéristique extrêmement courante dans les discours des populations indigènes au XVIIe siècle, traduit le poids des pratiques et des discours de condamnation des coutumes indigènes par le clergé andin dans l'appréhension de l'orthodoxie par les populations indigènes. En définissant le chrétien à travers la dénonciation de ce qui ne l'est pas, les *caciques* des deux procédures ne font qu'imiter les outils les plus utilisés par l'Église andine pour lutter contre l'idolâtrie : la condamnation dans les sermons, l'insistance sur la pratique de la confession et de la pénitence.

Dès lors, les dénonciations à l'origine des deux procès traduisent la transformation des critères pour définir la légitimité d'une autorité parmi les populations indigènes. Elles témoignent d'une nouvelle compréhension de l'exemplarité chrétienne. Il ne s'agit plus seulement de remplir des obligations collectives avec assiduité. Il faut également se soumettre à une discipline individuelle, c'est à dire manifester un engagement personnel envers l'Église et dieu. Dans les procédures de la fin du XVIe siècle et jusqu'aux années 1610-1620, l'exemplarité des élites indigènes se mesure essentiellement sur leur participation publique aux activités collectives des paroisses. Dans les procédures étudiées dans ce chapitre, la seule réputation ou la pratique ostentatoire du christianisme ne suffisent plus à être identifié comme un chrétien digne d'exercer une forme d'autorité sur les populations indigènes. Il est désormais essentiel de prouver la moralité de ses mœurs, y compris privées ou de justifier de sa dévotion personnelle soit par la représentation de sa charité envers les indigènes, soit par l'investissement dans les institutions des paroisses.

Yacapoma et Aroni expliquent que la moralité et la conversion de leurs rivaux sont douteuses car ils ne donnent aucun signe de dévotion réelle et de soumission aux lois de dieu dans leurs activités publiques comme dans leur vie personnelle. Cajamalqui entend bien les doutes que don Cristóbal Yacapoma émet sur sa dévotion personnelle et se défend en vantant ses nombreux investissements au profit de la paroisse, mais aussi sa dévotion personnelle et la possession d'images saintes. En revanche, il rejette catégoriquement tous les abus et l'immoralité que lui attribue don Cristóbal Yacapoma. Cela reviendrait à reconnaître que ses pratiques de gouvernement et de légitimation liées à la mobilisation de la mémoire ancestrale du groupe ne sont pas acceptables dans le nouvel ordre chrétien. Dans les déclarations de Juan Gualpa aussi, l'exemplarité et la capacité sont teintés de discours chrétiens. Mais pour lui, ce ne sont pas la moralité ou la charité qui priment pour déterminer la capacité à gouverner mais plutôt l'éducation, la maîtrise des codes de la noblesse espagnole et la réputation du lignage. En réalité, il s'appuie sur des critères promus par les autorités coloniales au cours des décennies précédentes

et progressivement délaissés au profit de la dévotion, de la moralité individuelle et la réputation du lignage.

Mais la moralité des *caciques* accusés de rompre l'ordre chrétien des *pueblos* ne se mesure pas seulement à travers les critères et les normes définies par l'Église. Dans les deux dossiers, le *cacique* est également accusé d'être un « mauvais chrétien » parce qu'il ne respecte pas ses engagements vis à vis des indigènes, présentés comme des misérables. Ainsi, les comportements dénoncés par don Juan Aroni ou don Cristóbal Yacapoma ne sont pas seulement répréhensibles parce qu'ils sont immoraux. Ils conduisent aussi le *cacique* à ne plus remplir certaines de ses fonctions essentielles dans les *pueblos*. Pareillement, Yacapoma accuse d'abord don Rodrigo Cajamalqui d'utiliser la main d'œuvre indigène sans la payer pour faire garder ses troupeaux personnels et de la gérer de manière autoritaire. Il lui reproche de ne pas respecter l'autorité et la juridiction des autres *caciques* et surtout, de ne pas lui permettre de bénéficier des services personnels qui lui sont dus par ses propres administrés<sup>136</sup>. Les agissements de Cajamalqui ne semblent pas avoir été perçus comme des abus par la majorité des habitants d'Ocos, Chilcas et Cochas. Ce qui signifie que le *cacique principal* avait réussi à conserver des moyens de légitimation efficaces auprès des indigènes que ce soit à travers la remobilisation de la mémoire mythologique ancestrale du groupe, ou à travers la redistribution de ressources notamment lors de banquets que don Cristóbal décrit comme des cérémonies idolâtres. En revanche, don Juan Gualpa ne semble pas avoir réussi. Juan Aroni et ses soutiens l'accusent de pratiques très similaires à celles de don Rodrigo. Mais il est perçu comme illégitime par une majorité des indigènes d'Otuayo, parce qu'il ne fait pas circuler les richesses accaparées et les utilise pour sa consommation personnelle.

Quelques que soient les comportements dénoncés, ils sont toujours intrinsèquement liés à la question plus vaste de la capacité des *caciques* à préserver leur légitimité vis à vis des groupes indigènes qu'ils administrent. Ce que les deux procédures illustrent ce sont donc des conflits liés à différentes manières de concevoir le rôle et les droits des *caciques* dans les *pueblos*. Ce type de conflit n'est pas nouveau. Cependant, les politiques de l'Église andine et les discours sur le passé et les capacités « naturelles » des *indios andinos* introduisent de nouveaux critères et de nouveaux outils pour définir la capacité et la légitimité. A travers la relecture du passé et la catégorisation de nouvelles coutumes indigènes comme barbares ou idolâtres, l'Église andine participe directement à radicaliser les conflits entre élites indigènes en leur prêtant de nouvelles armes rhétoriques et judiciaires. Le « mauvais chrétien », apparaît comme un outils rhétorique efficace pour mobiliser l'intervention des autorités ecclésiastiques ou civiles et réformer l'organisation des pouvoirs dans les *pueblos de indios*.

---

<sup>136</sup> Yacapoma explique par exemple que Cajamalqui monopolise toutes les terres de « la hacienda de la comunidad » pour y faire paître ses troupeaux de bovins, d'ovins mais aussi des champs de maïs qu'il fait entretenir par les indigènes du *repartimiento*. Il exagère visiblement quand on regarde les témoignages dans le procès, mais il est clair que Cajamalqui avait la main sur les biens collectifs, qu'il entendait gérer et répartir. AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 89v.

## 2.2. Des modèles de gouvernement et de légitimité en pleine mutation

La vie paroissiale et les investissements matériels et personnels des *caciques* apparaissent dans les deux dossiers comme l'un des principaux espaces de rivalité entre les différentes élites indigènes. Don Cristóbal Yacapoma estime que don Rodrigo a outrepassé ses fonctions en surveillant l'accès à l'église paroissiale d'Ocros et en réclamant des comptes au sacristain. Il lui reproche également de s'être substitué au curé en le sermonnant à propos de sa présence dans l'église paroissiale en pleine nuit. Ce qui dérange vraiment Yacapoma, ce ne sont pas tellement les entorses de don Rodrigo à la juridiction du curé mais plutôt le prestige et l'autorité qu'il en retire auprès des populations d'Ocros. Dans le procès opposant don Juan Gualpa et don Juan Aroni aussi, la question des limites du rôle des *caciques* dans la gestion de la paroisse est centrale. Les deux hommes s'accordent sur le fait que le *cacique* puisse administrer les troupeaux transmis par le défunt curé à la fabrique. Cependant ils n'ont pas la même définition de leurs obligations vis à vis des autres paroissiens et du statut de ces biens dans le groupe. Don Juan Aroni et les *alcaldes* les considèrent comme des biens collectifs, don Juan Gualpa, comme des biens privés, associés à la possession d'un *cacicazgo*, défini comme une propriété transmise par voie testamentaire<sup>137</sup>.

Il est clair que les modèles de gouvernement issus de la synthèse entre coutumes locales et normes introduites par le pouvoir colonial mis en place par les prédécesseurs de Juan Gualpa Orquetoyo et don Rodrigo Flores Cajamalqui ne satisfont plus ni les autorités coloniales, ni une partie des indigènes. Ainsi, don Juan Gualpa agit selon des modèles qui ne correspondent ni aux attentes des indigènes du *pueblo* ni à celles du *corregidor* en poste en 1619. En revanche, elles conviennent aux autorités de l'audience de Lima qui tranchent en sa faveur. Don Rodrigo Flores Cajamalqui quant à lui, parvient à maintenir son autorité auprès des indigènes de Cajatambo. Cependant, il est mis en difficulté, par la promotion d'un nouveau modèle de *cacique* chrétien incarné et défendu par Yacapoma, correspondant aux attentes d'une autre partie du clergé de la région. Malgré des interprétations différentes du rôle et des qualités du seigneur chrétien, aucun des *caciques* impliqués ne rejettent complètement des formes de légitimité et des pratiques d'autorité empruntées à des coutumes indigènes plus ou moins anciennes, y compris ceux qui accusent leurs rivaux d'être de mauvais chrétiens. Les deux procédures illustrent donc l'entrelacement profond entre rituels et pratiques culturelles andines et chrétiennes sous des formes diverses.

L'entrelacement entre coutumes locales et de nouveaux critères de légitimité produit parfois des interprétations différentes de la légitimité des *caciques*. Cette situation transparaît clairement dans la manière dont les populations d'Otuyo et de Cajatambo appréhendent l'ancestralité et l'hérédité. Don Juan Gualpa Orquetoyo et son fils ne descendent pas directement du fondateur du *cacicazgo*, don Juan Tapia. De fait, l'hérédité de la charge du *cacicazgo* d'Otuyo n'est pas liée à une transmission familiale.

---

<sup>137</sup> ABNB, EC1629, 10, f. 24r.



Le modèle de succession que don Juan Gualpa défend comme légitime devant les autorités royales associe la transmission de droits par voie testamentaire et la promotion de critères ethniques. Don Juan Gualpa s'appuie logiquement sur le testament du fondateur du *cacicazgo*, don Juan Tapia, qui avait transmis ses possessions à son père<sup>138</sup>. En outre pour attester la noblesse et la capacité de son lignage, il met en avant les origines incas de sa famille et son affiliation au groupe de *mitmaq* à l'origine du *cacicazgo*. Cela lui permet de s'approprier une représentation du lignage et de l'hérédité des honneurs proches de ceux de la culture juridique et nobiliaire espagnole tout en s'appuyant sur l'imaginaire des officiers de l'audience royale, valorisant la noblesse des familles incas de Cuzco<sup>139</sup>. Mais il s'agit également de rappeler les origines ethniques du groupe ayant fondé le *cacicazgo*<sup>140</sup>. Ne pouvant compter sur un *ayllu* conventionnel, don Juan Gualpa allie à la fois modèle de succession héréditaire espagnol et reconceptualisation des formes d'appartenance collective indigènes autour de la promotion de distinctions ethniques.

Dans le *cacicazgo* d'Otuyo, le rapport entre « ancêtre » fondateur du groupe et sa territorialité est extrêmement fort. La fondation étant relativement récente, le groupe garde la mémoire du général inca à l'origine de la colonie. Même si cet ancêtre est trop récent pour être traité comme un *mallqui*, il reste un point de référence pour l'identification d'une partie des élites d'Otuyo. À cette conception de la légitimité les individus prenant le parti de don Juan Aroni opposent eux aussi un ensemble de critères empruntés à différents systèmes culturels et juridiques: la prodigalité du *cacique* et la réciprocité des services se mêlent à l'idée de charité, d'exemplarité morale et de protection des « misérables ». Les indigènes semblent néanmoins avoir accepté que le bétail laissé par Juan Tapia à la confrérie d'Otuyo soit géré plus ou moins officiellement par les différents *caciques*. Par exemple, don Juan Aroni défend son bilan face aux prétentions de don Juan Gualpa en expliquant avoir restauré les troupeaux et augmenté leur rendement<sup>141</sup>. Néanmoins, pour une partie de la population d'Otuyo et les élus du *cabildo*, l'intervention des *caciques* dans la gestion des troupeaux n'était pas inconditionnelle et devait bénéficier au groupe.

On observe un phénomène similaire dans le procès opposant don Cristóbal Yacapoma et don Rodrigo Cajamalqui. La relation de don Rodrigo Flores Cajamalqui aux ancêtres de son *ayllu* et la légitimité qu'ils lui procurent sont au cœur de son procès. Don Cristóbal et le vicaire Felipe de Medina ne parviennent pas à réunir des preuves matérielles attestant la continuité du culte aux *mallquis* et *huacas* dans le *repartimiento* d'Ocros<sup>142</sup>. Néanmoins, la visite et le procès prouvent que les indigènes gardaient

---

<sup>138</sup> ABNB,EC1629,10, f. 4v-15r.

<sup>139</sup> David T. Garrett, *Shadows of the Empire. The Indian Nobility of Cuzco 1750-1825*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 ; Gonzalo Lamana, *op. cit.*, 2008.

<sup>140</sup> *Juan Gualpa Orquetoyo contra don Juan Aroni sobre el cacicazgo de Otuyo* (1622-1629), ABNB,EC1629,10, f. 1r.

<sup>141</sup> ABNB,EC1629,10, f. 24v

<sup>142</sup> Plusieurs témoins de don Rodrigo, présentés en 1645, affirment que le visiteur s'en est pris à la tante du *cacique*, Cecilia Tauta et à un autre vieil homme. Il les aurait fait monter dans l'ancien village nus, les aurait frappés et

le souvenir des différents lieux de culte à Libiac et ses descendants et qu'ils avaient en partie conservé la mémoire mythologique et collective des différents *ayllus* composant les pueblos d'Ocros, Chilcas et Cochabambas. Don Rodrigo ne revendique évidemment pas ouvertement sa généalogie ancestrale face au vicaire, aux clercs ou même aux officiers royaux qui interviennent dans les différentes procédures, pour éviter de corroborer les accusations de Yacapoma. Mais il est clair qu'il préservait les hiérarchies, les relations de pouvoirs et les obligations sociales et politiques qui régissaient les relations entre les différents *ayllus* des *pueblos* d'Ocros, Chilcas et Cochabambas. Les rituels corporatifs permettant la perpétuation de ces hiérarchies et de la mémoire collective du groupe constituaient donc un des outils sur lesquels le *cacique principal* d'Ocros fondait sa légitimité et les accusations formulées par don Cristobal ont un fond de vérité, bien qu'elles soient certainement exagérées.

Il est évident que don Rodrigo Cajamalqui accorde de l'importance à la mobilisation de pratiques de légitimation ancrées dans le culte des ancêtres mythiques du groupe, mais aussi dans les rapports de réciprocité de services. Cela ne l'empêche pas de valoriser le capital social apporté par son éducation au collège jésuite de Lima ainsi que par son implication publique et son investissement dans la paroisse d'Ocros. Les témoins de don Rodrigo Flores Cajamalqui décrivent longuement les différents investissements matériels qu'il a réalisés pour décorer l'église paroissiale : notamment des retables et un buste de la vierge couronné d'argent<sup>143</sup>. Mais il aurait également participé à christianiser l'espace urbain en faisant décorer certaines rues de tableaux à l'effigie de leurs saints éponymes<sup>144</sup>. Yacapoma a lui aussi un temps valorisé le rôle de l'appartenance à l'*ayllu* de l'ancêtre principal pour établir sa légitimité et son pouvoir, puisqu'il a essayé par divers moyens d'être rattaché au lignage de don Rodrigo Cajamalqui. Face à ses échecs, il décide de dénoncer l'ambiguïté des principaux mécanismes sur lesquels don Rodrigo Cajamalqui fonde son autorité et tente ainsi de modifier les critères de la légitimité en sa faveur. Il privilégie alors une approche de la légitimité embrassant l'idéal de moralité et d'exemplarité publique diffusé par le clergé andin. Mais s'il insiste sur l'irréprochabilité de ses croyances c'est que l'argument lui permet de rompre avec des pratiques de légitimation liée à la mémoire mythologique et collective des *ayllus* qui ne lui étaient pas favorables.

Les nouvelles politiques d'évangélisation et de lutte contre l'idolâtrie et les discours qui les accompagnent participent à homogénéiser en apparence les références mobilisées par les élites indigènes dans leurs procédures en justice. Néanmoins, elles contribuent aussi à diversifier les stratégies des élites indigènes pour justifier et définir leurs pouvoirs et leur prestige au sein des groupes qu'elles gouvernent.

---

aurait menacé de les brûler. Voir réponses à la question 7 à partir de f. 173r. Pedro Cura, présenté par Yacapoma et Medina en 1641 comme la principale victime de don Rodrigo, nie toutes ses déclarations à partir de l'arrivée de Rodrigo de Sigura et explique même devant le vicaire général avoir été enfermé en 1641 dans l'Église, sans eau ni nourriture, par Felipe de Medina. Et s'être caché lors de la reprise de la procédure de visite en 1644 pour éviter un traitement similaire. F. 176r.

<sup>143</sup> Voir par exemples AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 134v-135r ou 148r.

<sup>144</sup> Notamment un tableau représentant saint Pierre dans la rue San Pedro du pueblo d'Orcos. AAL, Capítulos, LEGXI, 1, f. 148v.

Elles introduisent de nouvelles manières de penser le passé préhispanique et la capacité et offrent de nouveaux outils pour envisager les relations sociales et politiques entre élites et paysans indigènes.

### 2.3. *La figure du mauvais chrétien et l'identification des caciques comme élites*

La dénonciation des « mauvais chrétiens » s'impose aux *caciques* et *principales* comme un outil efficace pour défendre différentes conceptions de la répartition des pouvoirs au sein des *pueblos*. Elle permet de défier le consensus qui bénéficiait à certaines familles caciquales depuis un siècle. La représentation de l'autre comme un ennemi de l'orthodoxie et un danger pour la *policia cristiana* permet de critiquer une situation locale en des termes plus susceptibles de persuader les autorités coloniales. Ces bénéfices concrets peuvent expliquer l'engouement des *caciques* et *principales* pour l'usage la dénonciation des « mauvais chrétiens », plutôt que la dénonciation des « idolâtres ».

En effet, dénoncer l'idolâtrie était loin d'être un acte anodin ou une stratégie judiciaire comme une autre. Pourtant, les *caciques* et *principales* de la région de Charcas qui apparaissent dans notre corpus, même s'ils ne parlaient que très rarement d'idolâtrie, avaient bien intégrés l'importance de corriger les mœurs « barbares » ou les « coutumes anciennes » et immorales des élites coloniales. Nous avons vu qu'ils accusaient aussi régulièrement leurs *caciques* de bafouer la morale chrétienne, mais également leurs curés de manquer à leurs fonctions en raison de leur laxisme envers les comportements de certains *caciques* ou élus municipaux. Les politiques diocésaines et les intérêts carriéristes ou dévotionnels des prêtres ont été souligné à très juste titre pour expliquer les déséquilibres géographiques et les vagues d'extirpation. Notre analyse comparée des procédures souligne qu'il est essentiel de prendre également en compte l'intérêt et l'engouement que pouvait susciter la dénonciation des potentiels « idolâtres » et « dogmatizadores » chez les élites indigènes. Par exemple, c'est essentiel pour comprendre pourquoi Yacapoma ne s'est pas directement rendu devant le vicaire pour accuser Cajamalqui, alors qu'il était déjà familier des visites d'extirpations.

Dénoncer les « mauvais chrétiens », c'est d'abord protéger sa propre réputation. C'est un moyen pour les élites indigènes de s'adapter face à l'augmentation des discours et des suspicions à leur égard<sup>145</sup>. Cela permet d'attester sa bonne volonté vis à vis des nouvelles politiques coloniales. Ceci explique pourquoi le motif s'invite dans les stratégies rhétoriques des élites indigènes, dans des procédures en justice extrêmement diverses. En dehors des procès civils ou criminels, on trouve aussi le motif dans des procédures de justice distributive et toutes sortes de pétitions présentées aussi bien devant les tribunaux ecclésiastiques que royaux. Dénoncer l'immoralité ou les coutumes suspectes d'un rival peut aussi permettre de masquer ses propres activités. C'est le cas de Cristóbal Yacapoma dont la sincérité chrétienne avait été publiquement mise en doute par don Rodrigo, devant les indigènes et le curé d'Ocros. Mais c'est également une technique couramment utilisée dans le cadre de défenses dans une

---

<sup>145</sup> Le processus de dénigrement des *caciques* avait commencé dans les années 1560 et avait accompagné les réformes de Francisco Toledo.

procédure judiciaire. C'est ce que fait don Rodrigo Flores Cajamalqui en reconnaissant l'adultère incestueux qui lui est imputé. Cet aveu lui permet de montrer qu'il est capable de distinguer entre les coutumes acceptables ou non dans une société chrétienne. En outre, en utilisant des procédés rhétoriques pour désigner d'autres indigènes comme de « mauvais chrétiens », les *caciques* et *principales* pouvaient mobiliser de nouvelles formes de légitimité comme les notions d'exemplarité chrétienne, de *policia cristiana*, de dévotion ou de moralité. Dénoncer les « mauvais chrétiens » peut donc s'avérer pertinent dans le cadre de stratégies de promotion sociale et politique locales, comme pour don Cristóbal Yacapoma par exemple.

Dénoncer certaines coutumes ou comportements comme incompatibles avec le christianisme permet, par effet de miroir, de construire sa légitimité en s'identifiant aux politiques de l'Église. Dans les territoires dépendants des archevêchés de Lima et La Plata, la figure du « mauvais chrétien » s'impose à partir de la fin des années 1610 comme un outil essentiel dans la manière dont les *caciques* et *principales* construisent leur réputation et leur crédit. Elle leur offre de nouveaux outils de distinction et d'identification valorisés par les autorités coloniales. Enfin, l'utilisation de la catégorie de « mauvais chrétiens » dans les démarches en justice plutôt que l'usage d'accusations plus spécifiques liées à la transgression religieuse a un avantage supplémentaire : elle peut s'appliquer à des populations non *indias* contrairement à celles d'idolâtrie. Les *caciques* et *principales* s'appuient donc sur ce motif pour négocier la répartition des pouvoirs au sein des *pueblos*, mais aussi face aux curés et aux *corregidores*. Les outils judiciaires et rhétoriques introduits par l'Église andine dans le cadre des réformes du clergé et des méthodes d'évangélisation jouent donc un rôle capital dans le renforcement de l'affiliation des *caciques* et *principales* à la monarchie catholique. Soit parce qu'ils les contraignent à revoir leurs pratiques de gouvernement et de légitimation à travers des procédures punitives, soit parce qu'ils leur offrent des outils pour repenser la répartition des honneurs au sein des groupes indigènes.

## Conclusion

L'analyse comparée des démarches opposants les élites indigènes dans les *pueblos* d'Ocros et d'Otuyo montre que malgré l'homogénéisation des outils d'évangélisation et des discours du clergé sur les coutumes et le passé des populations andines, les formes que devait prendre le catholicisme indigène en pratique sont encore floues au début du XVIIe siècle. Les normes définies dans le cadre de l'application des recommandations des diocèses sont extrêmement contextuelles, de même que la catégorisation de coutumes culturelles ou rituelles indigènes comme acceptables ou hétérodoxes. Ainsi, à Otuyo et Ocros, les différentes politiques de l'Église andine au début du XVIIe siècle ont surtout pour effet de mettre en compétition différentes compréhensions du chrétien et de l'orthodoxe. Cette situation n'est pas seulement le fait des pratiques des populations indigènes, mais aussi de l'ambivalence des autorités espagnoles. Les autorités royales d'abord ne donnent pas toujours suite aux accusations

d'immoralités ou d'hétérodoxie. Les clercs ensuite, ne partagent pas toujours la même définition de ce qui constitue une pratique idolâtre et n'ont donc pas la même tolérance vis-à-vis des coutumes indigènes.

La diffusion de nouveaux discours sur les coutumes indigènes et l'introduction de nouveaux critères pour juger de la dévotion et de la qualité de la conversion poussent les *caciques* et *principales* à transformer et reformuler leurs anciennes pratiques de gouvernement et de légitimation. Le poids des nouvelles politiques de l'Église se reflète donc dans les stratégies des *caciques*, plus normalisées qu'auparavant. Les quatre *caciques* étudiés dans ce chapitre revendiquent leur identification comme des élites chrétiennes en arguant de leur investissement dans le maintien de la *policia cristiana* au sein des *pueblos* et de leur capacité à distinguer entre des pratiques hétérodoxes et immorales et des coutumes indigènes acceptables dans un espace christianisé. Insister sur le respect des structures de la vie paroissiale devient incontournable, de même que s'y investir. Elles se transforment donc en espaces de rivalité entre élites indigènes.

La dénonciation des mauvais chrétiens et l'appropriation des discours de l'Église sur la distinction entre coutumes indigènes et « mœurs barbares » est l'un des principaux facteurs de normalisation des discours des *caciques* et *principales* au cours du XVIIe siècle. Cependant, la comparaison des dossiers d'Otuyo et d'Ocos éclaire les limites de l'influence et de la portée des discours de l'Église assignant aux *indios* un statut de néophyte et une propension « naturelle » à l'idolâtrie. Les déclarations des *caciques* étudiés dans ce chapitre illustrent les difficultés de l'Église andine à établir des normes pour caractériser l'idolâtrie et construire un catholicisme indigène. Même si certains motifs et certaines idées se retrouvent dans les différentes procédures, il est clair que les *caciques* concernés n'entendent pas la même chose derrière la notion de « chrétien » ou d'« orthodoxe ». Des conceptions différentes de ce qui est ou n'est pas chrétien cohabitent au sein des *pueblos*, y compris dans des régions ayant subies des visites d'extirpation. En outre, chaque *cacique* défend aussi différentes conceptions des critères qui définissent les élites indigènes comme chrétiennes et légitimes. Ainsi, la comparaison des deux dossiers illustre parfaitement la diversification des manières d'être et d'agir en *cacique* et des critères d'identification comme élite chrétienne au cours du XVIIe siècle.

La polysémie des catégories de « chrétien », « barbares » et « idolâtre » permet à différentes élites indigènes de prendre part à la dénonciation des ennemis intérieurs à la chrétienté andine. De fait, l'absence de définition claire de l'orthodoxie permet aussi indirectement de susciter l'adhésion des *caciques* et *principales* aux projets de l'Église. Elle leur offre de nouveaux outils pour déterminer la légitimité et contribue largement à la christianisation de la culture politique des sociétés indigènes. Tant et si bien, qu'à partir des années 1660, les discours qui avaient servis à homogénéiser les critères de légitimité au sein des groupes indigènes, sont alors utilisés pour critiquer les représentants de l'ordre colonial, indigène comme espagnols.

## Chapitre 10. Revendiquer sa place au sein de la noblesse coloniale : la famille Sirpa face à la transformation des *pueblos* de Viacha et Caquiaviri, 1704-1744

A partir de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, le système colonial mis en place sous la dynastie des Habsbourg est de plus en plus critiqué dans les Andes. Plusieurs nobles *indios* ou *mestizos*, dénoncent l'injustice du traitement des populations indigènes dans la société coloniale, mais également leur catégorisation comme néophytes après deux siècles de colonisation<sup>1</sup>. Le décalage entre l'idéal universaliste de la monarchie catholique et le traitement réel des indigènes comme des chrétiens de « seconde zone »<sup>2</sup>, génère des incompréhensions notamment parmi les lignages les plus prestigieux de la noblesse indigène des villes de Cuzco ou Lima qui expriment leur mécontentement à travers de vastes campagnes légales relayées à Madrid<sup>3</sup>. Mais des *caciques* et *principales* issus de lignages plus modestes critiquent aussi les limites juridiques qui leur sont imposées au nom de leur catégorisation comme néophytes.

La critique des contradictions internes aux politiques de l'Église andine est progressivement intégrée à la culture politique de la noblesse andine entre les années 1680 et 1730. On en trouve de nombreux exemples dans les procédures en justice dénonçant les abus et le manque d'exemplarité des représentants du roi et de l'Église. A partir de cette période, le « mauvais chrétien » dénoncé par les *caciques* et *principales* est très différent de celui que l'on trouve dans les plaintes du XVII<sup>e</sup> siècle. Il n'est plus identifié par des mœurs « barbares », mais plutôt à travers des comportements abusifs dans l'administration des tributs et des ressources des *pueblos*, ou par le recours à la violence physique et/ou aux injures publiques. Les dénonciations visent des représentants de l'ordre, censés garantir la protection des *indios*, mais qui nient leurs droits et manquent de l'exemplarité nécessaire à les maintenir en *policia cristiana*. Le « mauvais chrétiens » n'est donc plus un néophyte dont la conversion est douteuse, mais plutôt un individu incapable de se comporter conformément à son rang et à ses responsabilités dans la société coloniale.

---

<sup>1</sup> Kenneth Mills, « “Bad Christians in colonial Peru” », *Colonial Latin American Review*, 5, 2 (1996b), p. 183-218 ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad*, Lima, Institut Français d'Études Andines, 2003b ; Alcira Dueñas, *Indians and Mestizos in the « Lettered City »*. *Reshaping Justice, Social Hierarchy, and Political Culture in Colonial Peru*, University Press Colorado., Boulder, 2010.

<sup>2</sup> Kenneth Mills, *Idolatry and its enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750.*, Princeton, Princeton University Press, 1997b ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003b ; Irene Silverblatt, *Modern Inquisitions: Peru and the colonial origins of the civilized world.*, Duke University Press., Durham, 2004b.

<sup>3</sup> David T. Garrett, *op. cit.*, 2005 ; Scarlett O'Phelan Godoy, *Mestizos reales en el virreinato del Perú : indios nobles, caciques y capitanes de mita*, Lima, Fondo editorial del congreso del Perú, 2013 ; Alcira Dueñas, *op. cit.*, 2010 ; Sophie Mathis, « Une figure de la première globalisation de l'Amérique espagnole: Vicente Mora Chimo. », Thèse, Poitiers, Université de Poitiers, 2008, 554 p.

A partir des dernières décennies du XVII<sup>e</sup> siècle, le comportement vertueux, public comme privé, apparaît donc comme un critère de légitimité largement partagé dans la culture politique des *pueblos*. Cette christianisation de la légitimité politique est à double tranchant pour la noblesse indigène, car de plus en plus de tributaires s'en emparent pour dénoncer leurs *caciques*. Cette situation engendre de nouvelles difficultés pour certaines familles de la noblesse indigène qui peinent à justifier leur position et leur pouvoir au sein des groupes indigènes et font face à plusieurs difficultés dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle.

D'abord, l'édit de 1697 oblige les *caciques* et *principales* à démontrer la légitime possession de leurs *cacicazgos* à travers le modèle de la *limpieza de sangre* et les force à mobiliser plus systématiquement les codes de la noblesse castillane<sup>4</sup>. Il menace donc le statut des familles les plus récentes ou les plus modestes qui ne peuvent pas prouver l'ancienneté de leur lignage. De surcroît, la rapide transformation démographique et économique de certains territoires andins à l'orée du XVIII<sup>e</sup> siècle fragilise l'autorité et les pouvoirs des élites indigènes. L'expansion des économies urbaines et des grandes exploitations agricoles de types *haciendas* ou *estancias* s'accompagnent d'un accroissement des besoins en main d'œuvre. Les nouvelles pressions exercées sur les *pueblos* engendrent une mobilité accrue des paysans indigènes, soucieux de se soustraire au statut de tributaire<sup>5</sup>. A l'orée du XVIII<sup>e</sup> et avant même les principales réformes fiscales et administratives des Bourbons, la position de nombreux *caciques* est fragile.

Bien que riche, l'historiographie interrogeant la transformation des comportements sociaux et culturels de la noblesse indigène au XVIII<sup>e</sup> siècle a encore des zones d'ombres. Les études se

---

<sup>4</sup> Alcira Dueñas, *op. cit.*, 2010; Carolina Jurado, «“Descendientes de los primeros”. Las probanzas de méritos y servicios y la genealogía cacical. Audiencia de Charcas, 1574-1719», *Revista de Indias*, LXXIV, 261 (2014), p. 387-422; David Cahill, « Nobleza, identidad y rebelión: Los incas nobles del Cuzco frente a Túpac Amaru. 1778-1782. », *Hisórica*, 27, 1 (2003), p. 9-49; David T. Garrett, *Shadows of the Empire. The Indian Nobility of Cuzco 1750-1825*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005; David T. Garrett, « “His Majesty’s Most Loyal Vassals”. The Indian Nobility and Tupac Amaru », *The Hispanic American Historical Review*, 84, 4 (2004), p. 575-617 ; María Rostworowski de Diez Canseco, « Los ascendientes de Pumacahua », *Ensayos de historia andina I: élites, etnias, recursos.*, Lima, 2005, p. 89-102 ; Pierre Ragon, *Les généalogies imaginaires: ancêtres, lignages et communautés idéales, XVIe-XXe siècle.*, Publications des Universités de Rouen et du Havre., Mont-Saint-Aignant, 2007 ; María Elena Martínez, *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico.*, Stanford University Press., Stanford, 2008.

<sup>5</sup>Jürgen Golte, *Repartos y rebeliones: Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial.*, Instituto de Estudios Peruanos., Lima, 1980; Paul Charney, *Indian Society in the Valley of Lima, Peru (1532-1824)*, Lanham, University Press of America, 2001; Karen Spalding, *Huarochirí. An Andean Society under Inca and Spanish Rules.*, Stanford, Stanford University Press, 1984 ; Sarah Albiez-Wieck, « Indian migrants negotiating belonging. “Peticiones de cambio de fuero:” in Cajamarca, Peru, 17th-18th century. », *Colonial Latin American Review*, 26, 4 (2017), p. 483-508 ; Jacques Poloni-Simard, *La Mosaïque indienne. Mobilité, stratification sociale et métissage dans le corregimiento de Cuenca du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, EHESS., Paris, EHESS, 2000 ; Luis Miguel Glave *et al.*, *Compendio de historia económica del Perú. Tome II- Economía del período colonial temprano*, Lima, Banco Central de Reserva del Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 2009.

concentrent très souvent sur les mêmes régions<sup>6</sup> et les mêmes documents, notamment les procédures de reconnaissance de noblesse et de mérites<sup>7</sup>. Or ces documents se trouvent surtout dans les archives de Lima, Cuzco ou Madrid, mais sont beaucoup moins nombreuses dans les archives couvrant les territoires de l'audience de La Plata (Charcas). Par conséquent, si les travaux sur les territoires de l'audience de La Plata sont nombreux pour la période 1760-1780 en raison des conflits qui agitent la région, peu ont interrogé les effets de l'édit royal de 1697 sur le comportement de la noblesse.

Pourtant, les procès civils et criminels produits dans les territoires de l'audience de la Plata au début dans la première moitié du XVIIIe siècle témoignent bien des transformations importantes dans la culture nobiliaire des élites indigènes. Dans ces territoires aussi la multiplication des plaintes contre des dépositaires du pouvoir royal, des clercs ou encore des *caciques* identifiés comme de « mauvais chrétiens » traduit la crise des modèles de gouvernement indirects mis en place à la fin du XVIe siècle. On trouve également dans de nombreuses procédures en justice de *caciques* ou *principales* de la région des discours critiquant la catégorisation systématique des *indios* comme des néophytes et revendiquant les mêmes droits que le reste de la noblesse de l'empire. Avant même les principales réformes fiscales et économiques des Bourbons, souvent évoquées pour expliquer les soulèvements indigènes de la seconde moitié du XVIIIe siècle<sup>8</sup>, la subordination des populations indigènes à des officiers et des clercs espagnols au nom de leur statut de néophyte et de leur « nature » idolâtre, est largement critiquée dans les territoires de l'audience de La Plata, comme dans ceux de l'audience royale de Lima<sup>9</sup>.

C'est pourquoi, pour conclure ce travail, nous avons choisi de nous intéresser à deux ensembles de procès ayant secoué les *pueblos* de Caquiaviri et Viacha dans le *corregimiento* de Pacajes entre 1704 et 1744<sup>10</sup>. Cette région au sud du Lac Titicaca connaît de profonds

---

<sup>6</sup> Ce sont surtout les régions de Lima et celles où les descendants des panacas incas sont majoritaires qui ont retenu l'attention. Cette situation est assez logique lorsque l'on tient compte des documents majoritairement utilisés dans ces études, les *probanzas* et *informaciones* de mérites et certains memoriales extensifs présentés directement au Conseil des Indes, très largement produits dans les deux grands centres urbains de Lima et Cuzco.

<sup>7</sup> Alcira Dueñas, *op. cit.*, 2010 ; David T. Garrett, *op. cit.*, 2004.

<sup>8</sup> Arrigo Amadori, *Negociando la obediencia. gestión y reforma de los virreinos americanos del Conde-Dunque de Olivares (1621-1643)*. Jürgen Golte, *op. cit.*, 1980; Scarlett O'Phelan Godoy, *Un siglo de rebeliones anticoloniales: Perú y Bolivia (1700-1783)*, Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas, 1988; *El Perú en el siglo XVIII: la era Borbónica*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999 ; Sinclair Thomson, « “Cuando sólo reinasen los indios”: Recuperando la variedad de proyectos anticoloniales entre los comuneros andinos (La Paz, 1740-1781). », *Argumentos*, 19, 50 (2006), p. 15-47.

<sup>9</sup> David T. Garrett, *op. cit.*, 2005; Sergio Serulnikov, *Subverting colonial authority: challenges to Spanish rule in eighteenth-century southern Andes*, Durham, Duke University Press, 2003; Sergio Serulnikov, *op. cit.*, 1996.

<sup>10</sup> Los indios de Caquiri contra su gobernador Francisco Sirpa sobre varios capítulos pidiendo se le suspenda (1709-1719), ABNB, EC1719,23; Capítulos seguidos contra don Francisco Sirpa (1712-1718),



bouleversement démographiques, économiques et politiques entre les années 1680 et 1740. Les procès visent différents *caciques* appartenant à la famille Sirpa; une famille de la noblesse Pacaxa qui se partage les principaux *cacicazgos* dans les deux *pueblos*. Néanmoins, loin de collaborer pour faire face aux critiques et difficultés de gouvernement, les membres de la famille sont en concurrence pour l'accès aux ressources des *pueblos*. Le cas de la famille Sirpa est donc particulièrement intéressant puisque pour accumuler les charges et les titres au profit de leurs descendants directs, les différents *caciques* de la famille optent pour des stratégies de gouvernement très différentes.

De fait, les procédures entreprises contre eux par les tributaires ou les *corregidores* éclairent la coexistence de différentes interprétations des fonctions, des droits mais aussi de la place du *cacique* dans le gouvernement des *pueblos*. Dans ce chapitre, nous tenterons donc d'analyser comment les *caciques* de la famille Sirpa justifient et défendent leur statut social et politique dans le *corregimiento* de Pacajes dans leurs démarches en justice. Nous verrons alors que les démarches des *caciques* de la famille Sirpa témoignent non seulement de la volonté d'une reconnaissance sociale similaire au reste de la noblesse andine, mais également de la remise en cause des structures de gouvernement héritées des réformes de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle.

## I. Transformations sociales et rivalités politiques dans les *pueblos* de Caquiaviri et Viacha

Le *corregimiento* de Pacajes se situe au sud du lac Titicaca dans la région de la Paz. Établi sur l'axe commercial reliant les mines de métaux précieux à la ville de Cuzco, c'est l'un des poumons économiques de l'empire espagnol. Au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, la région fait face à un manque de tributaires qui menace les différentes activités minières, agricoles et artisanales sur lesquelles reposait son économie. En plus, de fournir en main d'œuvre les mines de Potosi et Porco, les habitants du *corregimiento* se spécialisèrent dans l'élevage de bétail et la production de laine. Cette situation génère des conflits juridiques et politiques dans les *pueblos* de Caquiaviri et Viacha entre 1704 et 1744, en partie dus à l'intervention croissante des *corregidores* dans la gestion de la main d'œuvre et des ressources indigènes.

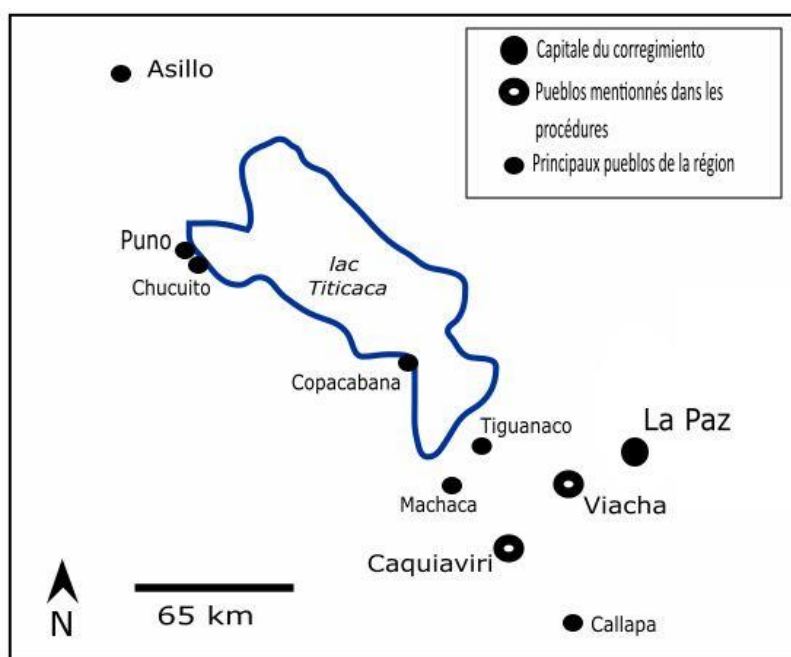
### 1. La situation dans le *corregimiento* de Pacajes au début du XVIII<sup>e</sup> siècle

Le *corregimiento* de Pacajes fondé dans les années 1570 regroupe différents groupes socio-politiques indigènes se reconnaissant de l'ethnie Pakaxa. Quatre grandes familles caciquales s'y partagent les titres et les *cacicazgos*. Chacune a une sphère d'influence organisée autour de quatre

---

ABNB,EC1718,53; Querella de Ana Zirpa gobernadora de Viacha contra Francisco Xavier Losa corregidor por injurias (1742-1744), ABNB,EC1744,32.

*pueblos* centraux<sup>11</sup>. La famille qui nous intéresse ici, celle des Sirpa, est à la tête des groupes organisés autour du *pueblo* de Caquiaviri, capitale du *corregimiento*. Ce groupe est majoritairement réparti sur deux *pueblos* correspondant à peu près aux deux *parcialidades* préhispaniques : le *pueblo* de Caquiaviri correspondant à la *parcialidad* Urin ; celui de Viacha associé à la *parcialidad* Hanan. Jusqu'à la fin du XVIe siècle, Caquiaviri et ses seigneurs étaient à la tête de l'ensemble des groupes Pakaxa, ce qui justifie le choix de Caquiaviri comme capitale de *corregimiento*<sup>12</sup>. Ce n'est plus le cas au début du XVIIIe siècle, et la famille Sirpa, bien que parmi les plus riches et les plus influentes de la région, partage le pouvoir avec les familles à la tête des autres groupes Pakaxa, notamment avec les *caciques* du *pueblo* de Jesús de Machaca.



Carte 5. La région du Lac Titicaca et de La Paz au XVIIIe siècle. E. Guyau

La noblesse Pakaxa s'est largement transformée à partir des années 1590. Le redécoupage et la confiscation de terres dans le cadre de la mise en place des *reducciones* ainsi que l'introduction des fonctions de capitaines de *mita* et d'*alcalde mayor* de la province ont permis à des *ayllus* auparavant subordonnés dans les hiérarchies locales de s'affirmer. De fait, les familles à la tête des principaux *cacicazgos* ne sont plus directement liées avec les principaux lignages en place à l'arrivée des Espagnols. Les rivalités entre les différentes familles à la tête des *ayllus* continuent tout au long du XVIIe siècle, face à la rapide transformation des activités et des communautés

<sup>11</sup> Roberto Choque Canqui, « Caciques de la provincia de Pacajes y la religiosidad cristiana. », *Incas e indios Cristianos.*, Lima, 2002, p. 331-345.

<sup>12</sup> Ariel Morrone, « No todos los caciques fueron mallku. Mediación política truncada en los corregimientos de Pacajes y Omasuyos (audiencia de Charcas, 1570-1630). », *Diálogo andino*, 50 (2016), p. 207-217 ; Ariel Morrone, « Estrategias estatales y liderazgo étnico en el corregimiento de Pacajes (1538-1620). », in *Aportes multidisciplinares al estudio de los colectivos étnicos Surandinos. Qaraqara-Charka Reflexions a tres años después.*, Ana María Presta (ed.), Lima, 2013.

indigènes en lien avec les économies minières du sud. Si bien que, même si le *corregimiento* de Pacajes conserve depuis le XVIe siècle son organisation en quatre groupes, ils sont radicalement transformés au début du XVIIIe siècle<sup>13</sup>.

Parcialidades	Hanansaya Pueblo de Viacha  Cacique principal don Pedro Sirpa		<b>Urinsaya</b> Pueblo de Caquiaviri  Cacique principal don Francisco Sirpa, puis don Antonio Sirpa cacique interino (1709-1719)	
Ayllus principaux	<b>Laura</b> = ou Hanan Viacha dans les démarches  Cacique don Pedro Sirpa Segunda persona Simon Cusi	Miraqa = ou Urin Viacha dans les démarches  Cacique Esteban Mercado puis Ana Sirpa. Segunda persona Leonardo Condori	<b>Chaco</b> Cacique don Antonio Sirpa puis Andrés Sirpa à partir de 1709	Collana
Ayllus mineurs	<b>Collana</b> = Pedro et Ana Sirpa (Avant son mariage)  Mahacollana Pucriata Tuso Tuli Lanca Guayba Luque	Piqui Cari Mapa Aypa Tarva Limpis	<b>Chaco</b> = don Diego, don Francisco, don Antonio et don Andrés Sirpa.  Guanco Yrapi Colque Limpes Yngas Mitmes	Collana Tintoca Calla Mahacollana Sapana Maqui Limpis

Tableau 3. L'organisation des ayllus de Caquiaviri et l'appartenance des différents acteurs des procédures étudiées<sup>14</sup>. En gras : les ayllus et parcialidades en position dominante dans la succession aux cacicazgos au début du XVIIIe siècle.

Au début du XVIIIe siècle, le groupe Pakaxa de Caquiaviri s'articule autour de deux *parcialidades* : celle d'Urinsaya organisée autour du *pueblo* de Caquiaviri et celle d'Hanansaya, autour du *pueblo* de Viacha. Au moment des procès qui nous occuperont dans ce chapitre, les membres de la famille Sirpa se partagent les *cacicazgos* principaux de deux *parcialidades* (voir tableau ci-dessus). Cette situation résulte de jeux d'alliances matrimoniales leur ayant permis non seulement de contrôler les principaux *ayllus* de la *parcialidad* Urin, mais aussi d'accéder à des fonctions dans ceux de la *parcialidad* Hanan. Il est clair que les charges les plus convoitées par les Sirpa sont celles d'Urinsaya, notamment le titre de *cacique principal* du *pueblo* de Caquiaviri. En effet, le *cacique* à la tête du *pueblo* de Caquiaviri semble avoir joui du statut le plus élevé dans les hiérarchies locales<sup>15</sup>. Ainsi, les procès intentés au titulaire du *cacicazgo principal* de la *parcialidad* Urin, don Francisco Sirpa, reçoivent le soutien de *caciques* et *principales*

<sup>13</sup> Les travaux d'Ariel Morrone ont souligné la transformation des principaux lignages Pakaxa tout au long des XVIe et XVIIe siècles. Ariel Morrone, op. cit., 2013.

<sup>14</sup> Tableau réalisé à partir du travail d'Ariel Morrone sur le XVIIe siècle (Ariel Morrone, op. cit., 2013, p. 347.) et complété avec les informations contenues dans les documents étudiés dans ce chapitre.

<sup>15</sup> Ariel Morrone, op. cit., 2013.

d'Hanansaya qui dénoncent son influence sur les terres, les troupeaux et la main d'œuvre dans leur propres *parcialidad*<sup>16</sup>. La *parcialidad* Urin est donc celle où les conflits de succession sont les plus violents au début du XVIIIe siècle.

La *parcialidad* Urin, s'organise autour de deux *ayllus* principaux, Collana et Chaco, divisés en sept *ayllus* mineurs. En 1700 ce sont les membres de l'*ayllu* principal Chaco qui sont en position dominante dans la succession aux *cacicazgos*. Entre 1704 et 1719, le *cacicazgo* est aux mains de don Francisco Sirpa qui a succédé à son père, don Diego Sirpa. Cependant, la succession à don Diego génère des tensions au sein de l'*ayllu* Chaco. Son frère don Antonio Sirpa et son neveu don Andrés, affirment en effet que le titre de *cacique* doit leur revenir. Don Antonio étant *cacique* de l'*ayllu* principal Chaco à la mort de son frère, ses prétentions sont légitimes. D'ailleurs, sa légitimité semble avoir été reconnue par une partie du groupe, puisqu'en 1704, don Francisco est obligé de se rendre devant l'audience royale de la Plata pour faire valider ses droits de succession. En réponse, don Antonio et don Andrés Sirpa entament un procès criminel en 1709 devant le *corregidor*, puis un procès de succession en 1718 devant le tribunal de l'audience de Lima.

Du côté d'Hanansaya, la succession aux *cacicazgos* est elle aussi compliquée mais pour des raisons très différentes. Le *pueblo* de Viacha est divisé en 2 *cacicazgos* principaux, désignés comme Urin et Hanan Viacha dans la procédure. Ces deux « *parcialidades* » semblent correspondre aux deux *ayllus* principaux de la moitié Hanan du groupe Pakaxa de Caquiaviri (voir tableau ci-dessus). Le *cacicazgo principal* d'Hanan Viacha est dirigé par la famille Sirpa et celui d'Urin Viacha par la famille Mercado, liée par alliance matrimoniale à la première. Il est difficile d'établir si l'un des *cacicazgos* a l'ascendant sur l'autre dans les années 1740 avec les documents que nous avons trouvés. Mais le *cacique principal* d'Hanan Viacha, don Pedro Sirpa, est l'interlocuteur privilégié du *corregidor*<sup>17</sup>. En 1742, le *cacicazgo principal* de Urin Viacha est occupé par une femme, doña Ana Sirpa. Doña Ana a accédé au *cacicazgo* à la mort de son mari, don Esteban Mercado, qui l'a nommée pour le remplacer par voie testamentaire. Doña Ana ne semble pas avoir rencontré d'opposition particulière au sein de la noblesse locale, notamment parce qu'elle gouverne avec ses fils, appelés à lui succéder afin de maintenir la répartition des *cacicazgos* entre les deux familles. En revanche, le *corregidor* s'oppose à la succession. Il fait destituer la *segunda persona* de la *cacique* pour nommer à sa place un certain don Pedro Andrian Sirpa, appartenant à l'*ayllu* du *cacique principal* d'Hanan Viacha. Si le *corregidor* ne s'en prend pas directement à doña Ana, c'est qu'il ne semble même pas l'avoir reconnue comme *cacique*

---

<sup>16</sup> ABNB, EC1719,23, f. 2v-6r.

<sup>17</sup> Il s'agit également de l'*ayllu* de la très large majorité des *caciques* de Viacha au cours du XVIIe siècle. Ariel Morrone, *op. cit.*, 2013.

d'Urin Viacha. Le procès établit qu'il refuse systématiquement d'interagir avec elle dans l'exercice de ses fonctions.

Les *caciques* de la famille Sirpa font partie des principaux propriétaires terriens et éleveurs du *corregimiento*. Ils se sont spécialisés dans l'élevage d'ovins<sup>18</sup>. L'inventaire des biens saisis au *cacique principal* don Francisco Sirpa sur quatre de ses propriétés en 1709<sup>19</sup>, révèle qu'il possédait un cheptel de 1496 moutons, 420 lamas femelles et 100 mâles, 25 alpacas mâles et 63 femelles. Mais il avait également 63 vaches et taureaux, une dizaine de mules et 2 chevaux. En plus de ces *estancias*, on sait que don Francisco Sirpa avait d'autres exploitations agricoles qui ne sont malheureusement pas recensées dans le procès. Lorsqu'il devient *cacique principal* de Caquiaviri, don Francisco possède quantité d'*estancias* et d'exploitations agricoles dans le *corregimiento* de Pacajes, mais aussi aux abords du Lac Titicaca, de la ville de la Paz, dans les *yungas*<sup>20</sup> et même jusque dans la vallée d'Arequipa<sup>21</sup>.

On en sait un peu moins sur les activités des autres membres de la famille Sirpa. Il apparaît cependant qu'ils avaient des pratiques économiques et sociales similaires à celles de don Francisco. D'abord, son oncle et son cousin, don Antonio et don Andrés Sirpa, possédaient eux aussi de vastes troupeaux et des terres dans différentes localités du *corregimiento* et autour du *pueblo* de Tiwanaku<sup>22</sup>. Don Andrés Sirpa par exemple, possède aussi plusieurs exploitations pastorales avec des troupeaux de plusieurs centaines de bêtes, puisqu'il accuse don Francisco Sirpa de lui avoir extorqué 133 brebis réparties sur ses *estancias* de Pucsani, Suvimujo et la Paz<sup>23</sup>. Du côté du *pueblo* de Viacha aussi, les *caciques* issus de la famille Sirpa sont engagés dans des activités pastorales<sup>24</sup>. Les membres de la famille Sirpa sont donc à la tête d'exploitations conséquentes, en particulier les descendants directs des *caciques* principaux de Urinsaya. Ils accordent énormément d'importance à leurs exploitations et c'est l'un des principaux points de tensions au sein des *ayllus* et de la famille.

En dehors de leurs activités économiques, on sait que tous les *caciques* qui apparaissent dans les procédures sont *ladinos*. Ils évoluent au sein de réseaux de sociabilité constitué d'autres propriétaires terriens, de *caciques* des rives sud du lac, mais aussi de clercs, d'officiers ou d'*hidalgos* résident à la Paz. Par exemple, la *cacique principal* doña Ana Sirpa, est proche des

---

<sup>18</sup> Ariel Morrone, *op. cit.*, 2013 ; Roberto Choque Canqui, *op. cit.*, 2002.

<sup>19</sup> ABNB, EC1719,23, à partir de 45r.

<sup>20</sup> On manque d'informations précises sur leurs localisations. Mais elles sont mentionnées dans les procédures par les témoins. ABNB, EC 1718, 53, f. 18r-23v.

<sup>21</sup> Los indios de Caquiri contra su gobernador Francisco Sirpa sobre varios capítulos pidiendo se le suspenda (1709-1719), ABNB, EC1719,23, f. 45r-47v.

<sup>22</sup> ABNB, EC1719,23, f. 1-2.

<sup>23</sup> ABNB, EC1719,23, f.1 et 2 et témoignage de Matheo Gualpa, f. 2v-3r.

<sup>24</sup> Ariel Morrone, *op. cit.*, 2013 ; Sinclair Thomson, *op. cit.*, 2006 ; Roberto Choque Canqui, *op. cit.*, 2002.

*caciques* de Tiawanaku<sup>25</sup>, mais aussi de la famille Muñoz<sup>26</sup> -des propriétaires espagnols installés dans le *corregimiento*-, ou encore de *vecinos* de la Paz comme Juan Bermudes<sup>27</sup>. Don Francisco Sirpa quant à lui, est proche de différents membres du clergé de la région de la Paz<sup>28</sup> et de certains officiers de l'audience de la Plata, comme Francisco Xavier de Terrassas<sup>29</sup> qui intervient comme son avocat en 1718, ou encore de Francisco Xavier Losa qui devient *corregidor* de Pacajes quelques années plus tard<sup>30</sup>. Une partie de la famille Sirpa gouverne en étroite collaboration avec le clergé local. C'est le cas de don Francisco<sup>31</sup> et de doña Ana<sup>32</sup>. La proximité que les deux *caciques* développent avec les curés de leur paroisse leur permet de bénéficier de l'intervention et de la protection du clergé de la Paz lors des procès, et même dans le cas de don Francisco de l'intervention de l'archevêque de la Plata<sup>33</sup>.

De surcroît afin de préserver leur statut social et d'augmenter leur patrimoine foncier, les *caciques* de la famille ont contracté des alliances matrimoniales avec d'autres élites indigènes de la région ou avec des propriétaires espagnols de la Paz. Ainsi, le père de don Francisco, don Diego Sirpa, s'est marié avec une certaine Petronila Velasco, membre d'une famille d'origine espagnole installée à la Paz et possédant différentes exploitations agricoles près du *pueblo*. Leur fils don Francisco est néanmoins identifié comme « indio » par les autorités de l'audience de La Plata et par les populations indigènes de la région, tout au long des procès. Pourtant, l'identification du rival comme « métisse » est un mécanisme courant dans les procès de succession de cette période; les *mestizos* étant en théorie écartés des *cacicazgos*<sup>34</sup>. L'absence d'identification de don Francisco comme *mestizo* par ses rivaux, suggère que les mariages entre indigènes et Espagnols étaient courants dans la région. De son côté, don Francisco s'est marié avec doña Paxi Pati, fille du *cacique principal* de Tiwanaku, ce qui lui a permis d'étendre ses activités bien au-delà du *corregimiento* de Pacajes. En outre, don Francisco marie son fils et l'une de ses filles aux héritiers de la famille Hinojosa, une famille occupant différents postes dans les cabildos du *pueblo* de Caquiaviri et possédant quelques concessions minières à Potosi. L'alliance entre don Francisco et la famille dépasse les seuls intérêts financiers, puisque Diego Hinojosa, *alcalde* du *pueblo* de Caquiaviri, est également l'un de ses principaux soutiens lors des procès.

---

<sup>25</sup> Querrela de Ana Zirpa gobernadora de Viacha contra Francisco Xavier Losa *corregidor* por injurias (1742-1744), ABNB, EC1744, 32, f. 3v.

<sup>26</sup> ABNB, EC1744, 32, f. 13.

<sup>27</sup> ABNB, EC1744, 32, f. 15r.

<sup>28</sup> ABNB, EC1719, 23, f. 20r.

<sup>29</sup> ABNB, EC1718, 53, f. 54r.

<sup>30</sup> ABNB, EC1718, 53, f. 20r.

<sup>31</sup> ABNB, EC1719, 23 et ABNB, EC1718, 53

<sup>32</sup> ABNB, EC1744, 32

<sup>33</sup> ABNB, EC1719, 23, f. 19r-20r

<sup>34</sup> Loi 6 "que los caciques no sean mestizos" (1576). Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del Rey Don Carlos II, (1590-1660), Livre 6, Titre 7.

La famille Sirpa a fondé son autorité et sa réputation sur un mélange d'activités économiques et d'alliances matrimoniales avec les familles de *caciques* et de propriétaires de la région. Certains entretiennent également des relations de services et d'entraide avec le clergé régional et local. Les membres de la famille Sirpa sont donc de bons exemples des *caciques* et élites indigènes métisses du début du XVIIIe siècle. Hispanisés et complètement intégrés aux réseaux économiques et politiques de la région, mais continuant à valoriser les titres, honneurs et pouvoirs liés aux fonctions de *caciques*. Les tensions liées à la succession aux différents *cacicazgo* du groupe Pakaxa de Caquiaviri ne sont pas seulement l'expression de rivalités intrafamiliales ou entre *ayllus*. Elles se superposent à de véritables difficultés de gouvernement liées à l'intervention des *corregidores* et au mécontentement des groupes indigènes.

## 2. Les conflits de succession dans le groupe Pakaxa de Caquiaviri

Les crises de succession qui secouent les *pueblos* de Caquiaviri et Viacha résultent d'abord des difficultés démographiques et économiques de la région<sup>35</sup>. La population du *corregimiento* chute continuellement à partir des années 1680<sup>36</sup>. Le premier facteur de cette chute est la mobilité géographique et sociale croissante des populations indigènes face aux pressions liées à la *mita* et au développement des *haciendas* et *estancias*<sup>37</sup>. La province est également frappée par une épidémie de peste à la fin des années 1710<sup>38</sup>, suivie dans les années 1730-1740 d'une série de mauvaises récoltes. En parallèle, le développement des *estancias* et *haciendas* dans la région engendre de nouvelles pressions sur la main d'œuvre indigène ainsi que des accaparements de terres indigènes; phénomènes auxquels participent activement certains membres de la famille Sirpa. En outre, l'expansion des activités agricoles à Caquiaviri et à Viacha s'accompagne de l'intervention de plus en plus agressive des *corregidores* dans la gestion des *pueblos*. Les *caciques* des *pueblos* de Caquiaviri et Viacha doivent donc faire face aux appétits des *corregidores* et des Espagnols de leur entourage tout en gérant les problèmes liés au dépeuplement des *pueblos*.

### 2.1. Les conflits dans le pueblo de Caquiaviri

Entre 1704 et 1719, la *parcialidad* Urinsaya du groupe de Caquiaviri est secouée par des tensions internes à la famille Sirpa. Francisco Sirpa, fils du précédent *cacique*, fait face à plusieurs procès menés par son oncle et son cousin, don Antonio et don Andrés Sirpa. L'affaire qui commence comme un banal conflit de succession, évolue rapidement en véritable crise politique,

---

<sup>35</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, « Del ayma a la hacienda: cambios en la estructura social de Caquiaviri. », *Estudios bolivianos en homenaje a Gunnar Mendoza.*, La Paz, 2014.

<sup>36</sup> Ariel Morrone, *op. cit.*, 2013.

<sup>37</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *op. cit.*, 2014 ; Ariel Morrone, *op. cit.*, 2013 ; Roberto Choque Canqui, *op. cit.*, 2002.

<sup>38</sup> Cole, Jeffrey A., *The Potosí Mita 1573-1700. Compulsory Indian labor in the Andes*, Stanford University Press, Stanford, 1985, pp. 105-122

impliquant la majorité des acteurs du gouvernement du *pueblo*, du *corregimiento* et même, l'intervention de l'archevêché et de l'audience royale de la Plata.

Du point de vue des autorités coloniales, don Francisco Sirpa remplissait pourtant tous les critères du parfait prétendant au poste de *cacique*. En plus de ses relations cordiales avec les propriétaires espagnols et de ses investissements au profit du clergé régional, il était *ladino* et lettré. Don Francisco Sirpa est connu pour avoir possédé une bibliothèque et une collection d'art privées parmi les plus impressionnantes de la région<sup>39</sup>. L'inventaire des biens confisqués après son incarcération sur ordre du *corregidor* en 1790, révèle qu'il détenait de nombreuses peintures, parmi lesquelles des portraits de différents saints, mais aussi un portrait du roi Charles II et un autre représentant les armes de Castille<sup>40</sup>. Don Francisco avait donc la réputation d'être un chrétien dévot et royaliste<sup>41</sup>. Il n'a donc aucun mal à obtenir un avis favorable de l'audience de Lima pour succéder à son père au titre de *cacique* du *pueblo* de Caquiaviri en 1704.

Pourtant si don Francisco Sirpa est un candidat idéal pour les autorités de l'audience, c'est loin d'être le cas pour une partie du *pueblo* de Caquiaviri, appuyé par le *corregidor* Juan Murillo. Dès l'été 1709, son cousin don Andrés Sirpa se présente devant le *corregidor* pour leur intenter un procès criminel. Il réclame sa destitution en faveur de son père en l'accusant de différents abus dans l'administration des tributs et sur les habitants du *pueblo*. Don Andrés et son père don Antonio mènent plusieurs plaintes collectives contre don Francisco Sirpa, toutes reçues et instruites par Juan Murillo entre 1709 et 1712. Puis, les plaintes sont transmises au tribunal de l'audience de la Plata, dont l'un des *protectores* ouvre un procès criminel au nom des indigènes de Caquiaviri en 1718<sup>42</sup>. En parallèle, don Andrés ouvre également un procès de succession devant le même tribunal en 1718<sup>43</sup>.

Don Francisco Sirpa est donc visé par plusieurs plaintes entre 1709 et 1718. Certaines, déposées au nom des habitants de Caquiaviri, d'autres au nom de don Andrés et don Antonio Sirpa. Toutes les procédures visant don Francisco reprennent les mêmes accusations et partagent les mêmes arguments. Les différents témoignages et plaintes accusent don Francisco d'imposer des services personnels aux tributaires du *pueblo* en les faisant travailler gratuitement sur ses *estancias* ou en les obligeant à transporter ses productions sur les marchés de la Paz et dans ses

---

<sup>39</sup> Roberto Choque Canqui, « Ayllus de la Marka de Qaqayawiri », *Estudios Bolivianos*, 6 (1998), p. 1-73 ; Teresa Gisbert, *El Paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina.*, Plural UNSLP., La Paz, 1999, p. 168.

<sup>40</sup> Los indios de Caquiri contra su gobernador Francisco Sirpa sobre varios capítulos pidiendo se le suspenda (1709-1719), ABNB,EC1719,23, à partir de f. 45.

<sup>41</sup> Notamment auprès du clergé de la région qui intervient plusieurs fois en sa faveur au cours du procès. ABNB,EC1719,23, f. 11r, f. 19r-20r.

<sup>42</sup> Los indios de Caquiri contra su gobernador Francisco Sirpa sobre varios capítulos pidiendo se le suspenda (1709-1719), ABNB,EC1719,23.

<sup>43</sup> capítulos seguidos contra don Francisco Sirpa (1712-1718), ABNB,EC1718,53.



propres *pulperías*<sup>44</sup>. Don Francisco mobiliserait également des hommes et des femmes pour son service domestique ou pour celui du curé et de la paroisse<sup>45</sup>. De surcroît, il est accusé d'avoir transféré des terres collectives à la fabrique de la paroisse<sup>46</sup> et de prélever des taxes à des personnes normalement exemptées<sup>47</sup>. Selon différentes plaintes, il se livrerait également à des *repartos* d'eau de vie, produite grâce à des vignes de la région d'Arequipa, et de laine provenant de ses *estancias*<sup>48</sup>.

Il est évident que don Andrés et don Antonio s'appuient sur le mécontentement de plusieurs élites politiques de la région et des habitants du *pueblo* pour mener leurs démarches. Ils peuvent également compter sur le soutien du *corregidor* qui prend rapidement leur parti. Dès juin 1709, Juan Murillo fait emprisonner don Francisco Sirpa dans la prison royale de Caquiaviri en l'accusant de manipuler les tributs et d'avoir falsifié l'acte de nomination de 1704. Il transfère alors sa fonction de *gobernador* à don Andrés Sirpa et nomme don Antonio *cacique interino* de Caquiaviri. Le *corregidor* voit dans les démarches une opportunité d'affirmer son autorité et de renforcer ses pouvoirs sur les ressources de Caquiaviri. Don Francisco bénéficiait en effet de soutiens de poids auprès du clergé mais aussi de différents propriétaires terriens de la région.

Don Antonio Sirpa et son fils peuvent également compter sur le soutien d'une partie des *principales* d'Urin et d'Hanan<sup>49</sup>. On peut relever l'intervention de *caciques* et *principales* appartenant à Hanansaya et notamment des principaux représentants de son *ayllu* le plus prestigieux, l'*ayllu* Laura<sup>50</sup>. Plusieurs membres de la famille Mamani concentrant les fonctions de gouvernement dans le *pueblo* de Jésus de Machaca, soutiennent également la démarche. Ces différents nobles indigènes reprochent à don Francisco de leur confisquer du bétail pour grossir ses propres troupeaux, au prétexte qu'il s'agit de bêtes appartenant aux ressources collectives de la *parcialidad*<sup>51</sup>. De nombreux témoignages concordent à ce sujet et les confiscations sont dénoncées par la noblesse, mais aussi par les tributaires du *cacique*<sup>52</sup>. On peut en déduire que don Antonio et don Andrés bénéficient d'un certain prestige auprès des indigènes de Caquiaviri, puisqu'ils persuadent plusieurs d'entre eux de témoigner contre leur puissant *cacique*. Ces

---

<sup>44</sup> ABNB,EC1719,23, f. 25r-28v.

<sup>45</sup> ABNB,EC1719,23, f. 25r-28v.

<sup>46</sup> ABNB,EC1718,53, f. 10r-12r.

<sup>47</sup> *Capítulos seguidos contra don Francisco Sirpa (1712-1718)*, ABNB,EC1718,53, f. 7r-8r; *Los indios de Caquiri contra su gobernador Francisco Sirpa sobre varios capítulos pidiendo se le suspenda (1709-1719)*, ABNB,EC1719,23, f. 25r-28v.

<sup>48</sup> ABNB,EC1719,23, f. 25r-28v.

<sup>49</sup> ABNB,EC1718,53

<sup>50</sup> ABNB,EC1719,23, f. 23 et f. 39

<sup>51</sup> ABNB,EC1719,23, f. 2r-6r.

<sup>52</sup> ABNB,EC1719,23

tributaires expliquent d'ailleurs avoir cherché de l'aide auprès du curé de Caquiaviri, avant de soutenir la démarche de don Andrés Sirpa<sup>53</sup>.

La faction qui se forme autour de don Antonio et don Andrés Sirpa contre don Francisco regroupe des individus aux motivations diverses. L'étendue des alliances et des réseaux qu'ils mobilisent contre don Francisco permet d'évaluer l'ampleur de ses activités agricoles et commerciales ainsi que le pouvoir qu'elles lui procuraient à l'échelle régionale. D'ailleurs, si don Francisco s'attire les foudres d'une large partie de la noblesse et des populations Pakaxa, il est très loin d'être isolé. Don Francisco peut lui aussi compter sur deux alliés de poids à Caquiaviri : l'*alcalde mayor* Diego Eugenio de Hinojosa<sup>54</sup>, mais surtout le curé. L'alliance entre les trois hommes dans la gestion des affaires du *pueblo* est d'ailleurs souvent pointée du doigt par les tributaires qui témoignent<sup>55</sup>. Elle permet à don Francisco de lutter un temps face aux actions judiciaires entreprises par son oncle et son cousin. Par exemple, le *protector* qui représente les indigènes de Caquiaviri en 1718, accuse don Diego Eugenio Hinojosa *alcalde mayor* et son frère d'avoir refusé de publier les *autos* de l'audience de la Plata demandant à don Francisco de s'expliquer face à des accusations de corruption<sup>56</sup>. Le curé de Caquiaviri conseille don Francisco au cours des procédures et lui fait bénéficier de ses réseaux au sein du clergé de l'archevêché de la Plata dès août 1709<sup>57</sup>. Il a même aidé don Francisco à faire appel devant le tribunal ordinaire de l'archevêché. Malheureusement, la procédure a disparue des archives. Il y est seulement fait référence lorsque que les indigènes de Caquiaviri font appel à un *protector* de l'audience de la Plata en 1718. Le *fiscal* estime que le *cacique* doit être poursuivi et condamné contre l'avis rendu par l'archevêché qui avait donné raison à don Francisco<sup>58</sup>.

Le conflit de succession qui secoue le *pueblo* de Caquiaviri à partir de 1704 et d'abord lié aux tensions internes à la famille Sirpa. Cependant, il évolue en une remise en cause beaucoup plus large du modèle de *cacicazgo* défendu par don Francisco. Une partie des actions reprochées au *cacique* relevaient de pratiques communes à de nombreux nobles indigènes de notre corpus. Par exemple que le transfert des ressources collectives dans les fabriques ou les arrangements entre *caciques* et curé dans l'attribution de main d'œuvre et de ressources étaient des pratiques relativement fréquentes. De même, les services personnels rendus au *cacique*, bien qu'interdits

---

<sup>53</sup> *Capítulos seguidos contra don Francisco Sirpa* (1712-1718), ABNB, EC1718, 53, f. 10.

<sup>54</sup> La famille Hinojosa est proche de celle don Francisco Sirpa, notamment à travers des alliances matrimoniales. Il s'agit d'une autre famille indigène puissante de la région, possèdent notamment différentes concessions minières à Potosi. Ariel Jorge Morrone, « Mujeres cacicales en el tablero colonial. Familia, parentesco y poder étnico en el lago Titicaca (1580-1750). », *Andes*, 29, 1 (2018), en ligne.

<sup>55</sup> ABNB, EC1718, 53, f. 1, 10-12r et lettre du *protector* en f. 27r qui accuse l'*alcalde* de ne pas avoir publié les *autos* et mesures prises par le *corregidor* contre don Francisco Sirpa.

<sup>56</sup> ABNB, EC1719, 23, f. 27r.

<sup>57</sup> ABNB, EC1719, 23, f. 28v.

<sup>58</sup> ABNB, EC1719, 23, f. 19r-20r.

par les lois royales<sup>59</sup>, sont encore courants dans certaines régions des Andes au XVIIIe siècle. Il est donc clair que les différentes plaintes adressées à don Francisco Sirpa ne sont pas le fruit d'une réaction face à des « nouveautés » comme l'affirment don Antonio et don Andrés, mais bien plus le rejet d'un modèle de *cacicazgo* ancien qui ne fait plus consensus.

Malgré la gravité des plaintes formulées contre don Francisco Sirpa, les autorités de l'audience de la Plata finissent par le rétablir dans son *cacicazgo* en 1719 et admonestent le *corregidor*, Juan Murillo, pour les frais excessifs qu'il demande lors de ses visites et sa propre pratique abusive du *reparto*. Juan Murillo n'est pas destitué en 1719 et on ne sait pas exactement quand il quitte son poste de *corregidor*. En revanche, on sait qu'en 1740, il est remplacé par l'un des *vecinos* de la Paz, don Francisco Xavier Losa. Si le nouveau *corregidor* avait soutenu don Francisco Sirpa lors de ses différents procès, ce n'est pas le cas d'un autre membre de la famille, doña Ana, *cacique principal* du *pueblo* de Viacha.

## 2.2. *Le pueblo de Viacha et les tensions au sein de la parcialidad Hanansaya.*

Entre 1740 et 1744, le *pueblo* de san Augustín de Viacha est à son tour secoué par une série de conflits. En 1742, doña Ana, *cacique principal* d'Urin Viacha, fait le voyage jusqu'à la Plata pour porter plainte contre son *corregidor*, don Francisco Xavier Losa. Elle dénonce ses *repartos* de mules et de vêtements auprès de tributaires de Viacha. Ensuite, elle lui reproche d'imposer des travaux non rémunérés aux tributaires et de ne pas respecter la législation sur les tributs. Il aurait notamment refusé de lui délivrer un reçu pour l'année 1741 afin de prélever les tributs une seconde fois<sup>60</sup>. Enfin, elle dénonce les mauvais traitements réservés à sa *segunda persona*, don Leonardo Condori y Castro, ainsi que la nomination illégitime de don Pedro Adrian Sirpa en tant que *cacique interino* à sa place. Don Pedro Adrian est un proche du *cacique principal* d'Hanan Viacha, don Pedro Sirpa. Les deux hommes n'interviennent jamais directement dans le procès et leurs relations avec le *corregidor* restent relativement floues. Mais le choix de don Francisco Xavier Losa laisse supposer une proximité, ou du moins, de bonnes relations avec l'autre *cacique principal* de Viacha.

Face aux difficultés qu'elle rencontre avec le *corregidor*, doña Ana décide de solliciter l'intervention des officiers de l'audience de la Plata. Elle porte deux fois plainte. En octobre 1742, elle réclame l'ouverture d'un procès civil contre don Francisco Xavier Losa. Après quelques mois sans réponse, elle finit par avoir recourt aux services du *protector* Simon Narciso de Valencuela et formule une seconde plainte, plus complète. À la suite de quoi, doña Ana et sa *segunda persona* don Leonardo, mobilisent le soutien de différents *principales* de Hanan Viacha qui écrivent à l'audience à la fin de l'année 1742. Le *fiscal* de l'audience ordonne alors la restitution de sa charge

---

<sup>59</sup> Voir notamment la Loi X "Que los caciques paguen jornales a los indios que trabajaren en sus labranças", in *Recopilación de las Leyes de Indias*, Livre 6, Titre 7.

<sup>60</sup> ABNB, EC1744, 32, f. 8r.

à don Leonardo, réclame la réalisation d'une *información* sur les agissements de don Francisco Xavier Losa et mandate le *corregidor* de Larecaja dans le *pueblo* de Viacha le 2 février.

En 1742, les tensions entre les élites d'Urin Viacha et don Francisco Xavier Losa ne sont pas nouvelles. Elles remontent à l'époque où don Esteban Mercado, mari de doña Ana, était encore en vie. Plusieurs témoignages dans le procès soulignent en effet que le précédent *cacique* avait refusé d'appliquer les *repartos* du *corregidor*<sup>61</sup>. D'après les différentes déclarations de doña Ana, il semble que cette décision remonte à quatre ans avant le début de l'enquête de l'audience, c'est-à-dire en 1738 ou 1739. Le *cacique* s'était justifié en arguant des difficultés des économiques du *pueblo*. Au moment où doña Ana se présente devant le tribunal de l'audience de la Plata en 1742, don Francisco Xavier Losa cherchait à monter un dossier judiciaire contre la famille Mercado depuis déjà plusieurs mois. La *segunda persona* du *cacique* don Pedro Sirpa, Simon Cusi, affirme le 20 novembre 1743, dans le cadre de l'enquête commandée par le tribunal de l'audience de la Plata que le *corregidor* l'avait menacé de l'emprisonner s'il ne témoignait pas contre « don Esteban Mercado et ses fils *caciques* dudit *pueblo* de l'autre *parcialidad* en disant qu'ils louaient des terres et usurpaient les tributs »<sup>62</sup>. On peut donc se demander pourquoi le *corregidor* ne cherche pas à obtenir des témoignages compromettants sur la nouvelle *cacique*. En réalité, ses actions semblent indiquer qu'il refusait tout simplement de reconnaître le statut de *cacique* à doña Ana. Les interactions des élites d'Urin Viacha avec le *corregidor* décrites dans le dossier passent exclusivement par l'intermédiaire de don Leonardo Condori, *segunda persona*, ou des fils de la *cacique*. Le *corregidor* cherche donc à profiter de la mort du *cacique principal* pour se débarrasser de la famille Mercado et réattribuer les *cacicazgos* aux Sirpa d'Hanan Viacha, vraisemblablement plus accommodants avec ses activités.

Toutefois, doña Ana bénéficie d'un large soutien parmi les élites indigènes de Viacha. Le gouvernement de la moitié Urin et aux mains de la famille Mercado depuis plusieurs générations et revient à doña Ana à partir de 1740. La *cacique* gouverne avec ses fils, témoignant de son désir de conserver la répartition des *cacicazgos* principaux entre les deux familles dominantes de Viacha. La situation convient à la majorité des élites du groupe et le procès illustre une certaine solidarité entre les deux moitiés du *pueblo*. Doña Ana peut ainsi compter sur le soutien de nombreux *principales* d'Hanan Viacha qui témoignent contre le *corregidor*. Elle reçoit également le soutien actif du curé de Viacha. Ce dernier n'intervient pas directement mais agit en sous-main pour soutenir la *cacique*. Par exemple, dès le lendemain de l'arrivée du *corregidor* mandaté par l'audience, doña Ana lui demande de suspendre son enquête. Elle explique que :

---

<sup>61</sup> ABNB,EC1744,32, f. 7v, f. 16v et f. 23.

<sup>62</sup> “don estevan mercado y sus hijos caciques de dicho pueblo de la otra parcialidad diciendo que arrendaban tierras y usurparon tributos”, ABNB,EC1744,32, f. 16v.

« pour l'instant, grâce à l'intervention de certaines personnes animées de bonnes intentions soucieuses de notre quiétude et parmi elles notre curé de paroisse, nous avons trouvé un terrain d'entente et pour cette raison, nous ne souhaitons pas présenter de témoins »<sup>63</sup>.

Il semblerait que le curé ait négocié un accord à l'amiable avec le *corregidor*. Cependant, l'accord n'a visiblement jamais vu le jour et l'enquête a bien lieu à partir du 12 février 1743. Doña Ana présente alors un interrogatoire reprenant les principales accusations contenues dans ses plaintes de 1742 et mobilise ses réseaux auprès des Espagnols *vecinos* de Viacha et de la Paz pour témoigner. En outre, le curé semble avoir aussi fait ouvrir une seconde procédure contre don Francisco Xavier Losa auprès du tribunal ordinaire de l'évêché de la Paz. La procédure a disparue, mais l'interrogatoire enregistré le 10 février 1743 a été versé au dossier de l'enquête du *corregidor* de Larecaja. On retrouve parmi les témoins, les Espagnols qui se présentent à Viacha quelques jours plus tard devant le *corregidor*, mais également Simon Cusi, *segunda persona* du *cacique principal* d'Hanan Viacha.

Contrairement à la situation dans le *pueblo* de Caquiaviri une trentaine d'années plus tôt, les difficultés rencontrées par doña Ana sont avant tout dues à l'intervention du *corregidor*. Toutefois, forte de ses soutiens dans le *pueblo* de Viacha et en l'absence d'intervention en faveur de don Francisco Xavier Losa, doña Ana Sirpa obtient une confirmation de son titre de *cacique* et de ses fonctions de *gobernador* par le tribunal de l'audience le 29 novembre 1743<sup>64</sup>. Ses autres plaintes restent cependant en suspens et don Francisco Xavier Losa ne semble pas avoir été inquiété. Avec l'aide d'un nouveau *protector*, elle formule donc une dernière requête auprès du tribunal de l'audience au début de l'année 1744, restée sans suite.

Les difficultés rencontrées par la famille Sirpa au début du XVIIIe sont un exemple assez représentatif des crises politiques auxquelles doivent faire face les grands lignages de *caciques* dans la région de la Paz. L'expansion des activités agricoles et mercantiles intensifient les rivalités pour l'accès aux terres et aux ressources des *pueblos de indios* et place les principaux lignages de *caciques* dans des situations délicates. En effet, les *caciques* de la famille Sirpa sont alors contraints à jongler entre leurs propres intérêts économiques, ceux de leurs alliés espagnols et leurs fonctions dans les *pueblos*.

---

<sup>63</sup> “ por ahora, respeto de que por interposiciones de algunas personas de buena intención deseosos de nuestro sosiego y entre ellos nuestro cura párroco, nos hallamos amistados por cuyo motivo tenemos a bien no presentar testigos “. ABNB, EC1744, 32, f.8v.

<sup>64</sup> ABNB, EC, 1744. 32, 19v-21v.

## II. Une même famille, différentes conceptions du gouvernement et de la légitimité

Pour les membres de la famille Sirpa contrôler les *cacicazgos* de Caquiaviri et Viacha est essentiel. Ils leur assurent une autorité sur la main d'œuvre, nécessaire à leurs propres activités agricoles mais aussi au maintien de bonnes relations avec les autres propriétaires de la région. Par conséquent, les procès auxquels ils font face. Ils expriment surtout le rejet des modèles de gouvernement établis par certains membres de la famille. La confrontation de la situation dans les *pueblos* Viacha et Caquiaviri permet donc d'aller au-delà du constat classique d'une crise de l'autorité des *caciques* et d'éclairer la pluralité des compréhensions des devoirs, des droits et de la légitimité des élites indigènes.

### 1. Différentes interprétations du pouvoir des *caciques*

Les procès et les conflits qui agitent le groupe Pakaxa de Caquiaviri permettent de réfléchir à la recomposition des modèles de gouvernements indirects dans les *pueblos* au début du XVIIIe. La répartition des pouvoirs résultant des réformes de la fin du XVIIe siècle est à bout de souffle dans le *corregimiento*. Dans le cas des deux *pueblos* étudiés, le gouvernement reposait surtout sur la collaboration entre les *corregidores*, les *caciques* et les curés. Le contexte économique régional au début du XVIIIe siècle, offre l'opportunité aux *corregidores* de s'appuyer sur le mécontentement des populations locales pour mener des politiques plus interventionnistes. Les *caciques* de la famille Sirpa adoptent alors des positions différentes.

#### 1.1. Faire face aux difficultés économiques des *pueblos*

La raréfaction des tributaires dans la région du Lac Titicaca, génère des tensions au sein des *pueblos*, d'autant que les quotas de tribut et de *mita* n'ont presque pas bougés depuis le début du XVIIe siècle<sup>65</sup>. À Caquiaviri, les indigènes se plaignent des exigences de don Francisco Sirpa et lui reprochent de ne pas tenir compte de la chute de la population dans le prélèvement des tributs<sup>66</sup>. Ils l'accusent de taxer des enfants et des pauvres, normalement exemptés<sup>67</sup>. Don Francisco se défend en expliquant qu'il a y été contraint par le manque de tributaires. Mais les habitants de Caquiaviri l'accusent aussi de participer directement au dépeuplement du *pueblo* en imposant ce qu'ils désignent comme des « *mitas* » abusives, poussant les survivants à la fuite<sup>68</sup>. Bien que l'on retrouve ici un motif rhétorique très fréquent dans les plaintes des populations indigènes et que les effets des services personnels demandés par le *cacique principal* sont possiblement exagérés, il est clair que la chute de la population est un problème tangible dans le *corregimiento* de Pacajes

---

<sup>65</sup> Même la visite générale de 1683-1684 commandée par le vice-roi don Melchor de Navarra y Rocafull, ne débouche sur aucun recalcule significatif malgré la chute démographique. Nicolás Sánchez Albornoz, *Indios y Tributos en el Alto Perú.*, IEP., Lima, 1978, p. 85-100.

<sup>66</sup> Voir interrogatoire questions 1 et 5, ABNB, EC1719,23, f. 25r-28v.

<sup>67</sup> ABNB, EC 1718, 53, f. 17r et 41r.

<sup>68</sup> Voir interrogatoire question 6, 10 et 11, Ibid.

dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Le problème touche aussi le *pueblo* de Viacha où ce n'est pas la *mita* qui pose le plus de problèmes, mais bien le poids des tributs. Doña Ana et ses fils assurent avoir demandé plusieurs fois au *corregidor* de recalculer les contributions des tributaires, sans succès<sup>69</sup>. Doña Ana affirme même que les indigènes de Viacha ont tellement de mal à payer les tributs que « pour couvrir les taxes ils en sont venus à voyager pour se mettre au service de particuliers pour un petit salaire se contraignant à souffrir »<sup>70</sup>.

Le manque de main d'œuvre et la situation critique des *pueblos* contribuent à générer des tensions au sein de la noblesse indigène et notamment des familles engagées dans des activités pastorales et agricoles. Don Antonio et don Andrés Sirpa ne dénoncent pas les agissements du *cacique principal* don Francisco Sirpa par soucis pour le bien-être des paysans de Caquiaviri. L'économie pastorale est au cœur des tensions entre les deux branches de la famille. En effet, la plainte déposée par don Andrés Sirpa devant l'audience de la Plata en 1718 insiste avant tout sur le fait que don Francisco se soit servi dans les cheptels de son oncle et de son cousin<sup>71</sup>. Si la succession aux *cacicazgos* génère de telles tensions à Caquiaviri et Viacha, c'est que leurs habitants sont convoités en tant que force de travail et que consommateurs. De fait, la question de l'accès à la main d'œuvre n'est pas qu'un sujet de rivalité entre élites indigènes. Elle suscite aussi des tensions avec les *corregidores* et les curés.

En parallèle de leurs exploitations agricoles, différents propriétaires de la région développent des activités mercantiles. À la recherche de nouveaux marchés, les *corregidores* et certains *caciques* du *repartimiento* semblent avoir eu régulièrement recours à la pratique du *reparto de bienes*. Le *reparto* est une pratique ancienne, dont on trouve des traces dès la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Cependant, avec la raréfaction des populations indigènes, les *repartos* sont largement critiqués par les tributaires et génèrent des concurrences entre les différentes dépositaires du pouvoir colonial. À l'époque des premières tensions à Caquiaviri, il n'existe pas vraiment de législation autour de cette pratique. Les Bourbons tentèrent de l'interdire en 1713, avant de chercher à l'encadrer et la fiscaliser en 1751<sup>72</sup>. Don Francisco Sirpa et le *corregidor* don Juan Murillo sont tous les deux accusés de les pratiquer, tout comme le *corregidor* don Francisco Xavier Losa.

Les *caciques* ont du mal à conserver la main sur la gestion des ressources et de la main d'œuvre indigène, face aux autres élites indigènes et face à l'intervention des *corregidores* qui

---

<sup>69</sup> ABNB, EC1744,32, f. 8r.

<sup>70</sup> «para cubrir sus tasas se han visto ejecutados a practicar viajes sirviendo a particulares por muy tenue salario e forzándose al sufrimiento». ABNB, EC1744,32, f.3r.

<sup>71</sup> ABNB, EC1719,23, f.1 et 2

<sup>72</sup> Jürgen Golte, *op. cit.*, 1980 ; Rodolfo Pastor, « El repartimiento de mercancías y los alcaldes mayores novohispanos : un sistema de explotación, de sus orígenes a la crisis de 1810. », in *El gobierno provincial en la Nueva España, 1570-1787.*, Woodrow Borah (coord.), México, Universidad Nacional autónoma de México.

s'appuient sur le mécontentement des tributaires. Mais ce n'est pas seulement le bras de fer avec le *corregidor* qui permet d'expliquer les difficultés des *caciques* dans la famille en ce début de XVIII<sup>e</sup> siècle. Leurs propres pratiques de gouvernement sont également sources de tension.

### 1.2. Différents modèles de gouvernement

Les différents *caciques* impliqués dans les procès de Caquiaviri et Viacha n'entendent pas leurs fonctions, leurs droits et leurs devoirs de la même manière. Don Francisco Sirpa considère que les fonctions qu'il occupe sont avant tout des droits héréditaires qui lui accordent des privilèges sur la main d'œuvre et les ressources de Caquiaviri. Ainsi, en 1704, lorsqu'il réclame le *cacicazgo* auprès de l'audience royale de la Plata, il le fait au nom de « l'arrêté qui favorise dans l'ordre de la succession entre les ascendants et descendants et enfants naturels face aux légitimes »<sup>73</sup>. Les déclarations présentées par ou pour de don Francisco insistent avant tout sur les obligations du *cacique* envers le pouvoir royal; notamment l'acquittement des tributs et veiller au bon état de la paroisse. Pour don Francisco, le rôle du *cacique* dans les *pueblos* est donc essentiellement de s'acquitter des obligations administratives dues au souverain. Les tributaires n'ont aucune place dans l'argumentation présentée pour le compte de don Francisco Sirpa. Il ne semble donc pas avoir estimé nécessaire de rendre des comptes aux indigènes pour établir sa légitimité, alors même qu'il est accusé de différents abus par une partie de ses tributaires.

A l'inverse, pour doña Ana Sirpa, les fonctions de *cacique* et de *gobernador* engagent également à l'assistance aux indigènes. Pour défendre sa capacité dans ses fonctions, elle affirme non seulement participer au paiement des tributs, mais présente également la lutte contre les *repartos* comme un acte de charité<sup>74</sup>. Par exemple, le *cacique* ne représente jamais les services ou les actions concrètes qu'il avait réalisé au bénéfice direct des habitants de Caquiaviri. Quand don Francisco Sirpa cherche à remplir les quotas coûte que coûte tout en réclamant des services personnels aux indigènes qu'il estime lui revenir par seul droit de succession, doña Ana Sirpa et son défunt mari se positionnent encore auprès des paysans comme des protecteurs face aux pressions exercées par le *corregidor*, en demandant la révisions des tributs mais aussi en s'opposant aux *repartos*. De son côté, don Antonio Sirpa s'appuie sur une stratégie similaire à celle de doña Ana en assistant les tributaires mécontents dans leurs démarches en justice afin d'obtenir leur soutien dans ses procédures contre don Francisco Sirpa. Cette position est purement opportuniste, puisqu'elle ne l'empêche pas de s'allier avec le *corregidor* contre les intérêts des indigènes, puisque ce dernier est condamné pour ses *repartos* et différentes abus en 1719.

Au-delà du poids différent que les *caciques* accordent à la préservation de relations de services avec leurs tributaires, ils ont également des approches différentes du gouvernement et de

---

<sup>73</sup> «la ordenanca que prima el orden de la sucesión entre los ascendientes y descendientes e hijos naturales concurriendo con los legitimos de ellos». ABNB,EC 1704,43, f. 1r.

<sup>74</sup> ABNB,EC, 1744. 32, f. 4v.



la répartition des pouvoirs dans les *pueblos*. Don Antonio Sirpa n'entend pas seulement récupérer le titre de *cacique* des *ayllus* Chaco et Collana de Caquiaviri. Après avoir été nommé *cacique interino* par le *corregidor* en 1709, il réclame rapidement que la fonction de *gobernador* soit transmise à son fils, don Andrés. Don Andrés semble d'ailleurs avoir assumé bien plus que les seules fonctions de *gobernador*. En effet, c'est lui qui se rend devant l'audience de la Plata pour ouvrir un nouveau procès contre don Francisco en 1718. Selon les témoins de don Francisco, don Andrés est extrêmement actif dans le gouvernement de Caquiaviri et ne se contente pas de seconder son père. De fait, dans le modèle de gouvernement mis en place pendant l'incarcération de don Francisco, don Antonio occupe un rôle essentiellement symbolique. C'est le *gobernador*, son fils, qui remplit la majorité des fonctions administratives et représentatives du groupe. Pour justifier cette situation, don Antonio explique qu'il est « vieux et fatigué »<sup>75</sup>. Mais il est clair que cela lui permettait de sécuriser la place de *cacique* pour son fils, s'ils parvenaient à faire destituer don Francisco.

Dans les deux *cacicazgos* composants le *pueblo* Viacha aussi, la pratique du gouvernement est collégiale et collaborative. L'organisation politique des *cacicazgos* du *pueblo* conserve la fonction de *segunda persona*. De son côté, Ana Sirpa opte pour un autre type de gouvernement collégial. Elle s'appuie elle aussi sur ses proches parents en déléguant une partie de la gestion des tributs à ses fils. Mais elle associe également d'autres familles de la noblesse indigène du *pueblo* en confiant de réelles responsabilités à Leonardo Condori y Castro, *segunda persona*. Ce dernier est chargé de la collecte des tributs<sup>76</sup>. Ses fils, en revanche semblent plutôt avoir supervisé le recensement des populations et assistent leur mère dans ses interactions avec le *corregidor*<sup>77</sup>. Ce modèle de gouvernement collégial, plus complexe, peut s'expliquer par la position originale de doña Ana. En effet, même si on peut relever plusieurs exemples de femmes *caciques* dans la région, la situation était loin d'être normale au début du XVIIIe siècle<sup>78</sup>, en atteste le refus du *corregidor* de reconnaître sa légitimité. Doña Ana avait hérité du *cacicazgo* par nomination testamentaire de son mari. Il est donc fort possible que, dans un souci de consensus comme pour assurer la transmission du *cacicazgo* à ses fils, doña Ana les ait associés à ses fonctions.

Le gouvernement collégial pratiqué par doña Ana diffère sur deux points de celui de Antonio et Andrés Sirpa. D'abord, il s'agit d'une véritable répartition des tâches. Doña Ana conserve des fonctions d'intermédiation juridiques et judiciaires qui lui permettent d'ailleurs d'apparaître légitime auprès des autres nobles du *pueblo*, mais aussi des tributaires. En outre, il apparaît clairement à travers les différents réseaux de témoins qu'elle mobilise, que doña Ana était la

---

<sup>75</sup> ABNB, EC 1718, 53, f. 13r.

<sup>76</sup> ABNB, EC, 1744. 32, f. 23r.

<sup>77</sup> ABNB, EC, 1744. 32, f. 4r-v.

<sup>78</sup> Ariel Jorge Morrone, *op. cit.*, 2018.

principale interlocutrice du curé et des propriétaires espagnols. Ses fils ne font que l'assister dans ses fonctions et interviennent face au *corregidor* qui refuse visiblement de reconnaître son statut. La seconde différence entre les deux modèles réside dans le poids accordé à la légitimité conférée par la nomination par des représentants de la couronne. La fonction de *segunda persona* est un vestige de hiérarchie seigneuriale andine. Il ne s'agit pas d'une fonction reconnue dans le droit des Indes, mais seulement par les autorités locales. La nomination des *segundas personas* pouvait dépendre directement des choix du *cacique* en poste, mais il semble que dans le *pueblo* de Viacha au début du XVIIIe siècle, la fonction était devenue héréditaire comme celle de *cacique*<sup>79</sup>. La fonction de *gobernador* en revanche, est octroyée à travers la nomination par des officiers royaux, *corregidores*, *oidores* ou vice-roi. Dans ce cadre, le choix de répartition des pouvoirs opéré par don Antonio Sirpa permet de sécuriser son alliance avec le *corregidor* tout en préparant la succession de son fils. En revanche, celui choisi par doña Ana laisse plus de place aux autres familles de la noblesse de Viacha.

De son côté don Francisco Sirpa opte pour un modèle de gouvernement beaucoup plus centralisé. Il ne semble pas avoir délégué ses pouvoirs et assure les fonctions *cacique* et de *gobernador*<sup>80</sup>. Par ailleurs, don Francisco entend gérer de manière autoritaire les ressources collectives et la main d'œuvre du *pueblo*. Par exemple, il apparaît au cours du procès qu'il administre lui-même les châtiments corporels aux indigènes avec l'aval du curé mais aussi de l'*alcalde mayor*<sup>81</sup>. Sa conception des fonctions de *caciques* ne laisse pas de place à l'ingérence du *corregidor*, mais elle ne laisse pas beaucoup de place non plus aux autres populations indigènes, y compris au reste de la noblesse locale et aux membres de sa famille. Ensuite, sa gestion des ressources collectives du village crée des tensions car elle ne s'adapte pas assez à la nouvelle démographie de la région et aux difficultés économiques qui frappent les tributaires. Don Francisco Sirpa n'apparaît plus comme un intermédiaire efficace et légitime pour le *corregidor*, ni pour une partie des élites indigènes et des tributaires. Seul le clergé régional et les officiers de l'audience lui donnent raison. Le modèle de concentration des pouvoirs défendu par don Francisco Sirpa est donc largement critiqué dans le *corregimiento* au début du XVIIIe siècle.

L'examen comparé des procédures, démontre que ce ne sont ni l'institution du *cacicazgo* ni même la légitimité de la famille Sirpa qui sont critiquées lors de ces conflits, mais plutôt des modèles de gouvernement particuliers. La plupart des membres de la famille Sirpa privilégient en premier lieu des modèles de gouvernement servant le développement de leurs activités agricoles

---

<sup>79</sup> Les élites du *pueblo* de Viacha qui prennent la défense de la *segunda persona* de doña Ana, don Leonardo Condori y Castro, insistent sur le fait qu'il avait légitimement hérité de sa charge. Ils rejettent d'ailleurs la décision du *corregidor* de le remplacer par un principal présenté comme « extérieur » au groupe. ABNB, EC, 1744. 32., f. 26r et 32rv.

<sup>80</sup> Il occupait déjà la fonction du vivant de son père et la conserve lorsqu'il est confirmé dans la succession à son *cacicazgo*. ABNB, EC, 1704.43, f. 2r.

<sup>81</sup> ABNB, EC 1718, 53, f. 10r-12v.

ou mercantiles et délaissent les pratiques de légitimation liées à la réciprocité de services avec les *ayllus* qu'ils administrent. Seuls les *caciques principales* d'Urin Viacha, doña Ana et don Esteban Mercado maintiennent certaines formes de solidarité et de relations de services avec les autres élites indigènes et leurs tributaires. Toutefois, quel que soit le modèle de gouvernement choisi, les *caciques* de la famille Sirpa considèrent avant tout leurs *cacicazgos* comme des fonctions administratives et un outil parmi d'autres pour établir leur position en tant qu'élites dans la région. Ainsi, le cas des membres de la famille Sirpa reflète aussi une forme de « dépouillement de l'institution caciquale des connotations aristocratiques que les seigneurs naturels remplissaient auparavant » que Sergio Serulnikov relève dans la province de Chayanta dans la seconde moitié du XVIIIe siècle<sup>82</sup>. Cette situation se reflète dans le choix d'arguments plus individuels pour construire leur réputation en justice.

## 2. Les caciques de la famille Sirpa : des gestionnaires au service du roi

Les procédures étudiées ici sont un peu trop vieilles pour pouvoir être interprétées à travers le prisme des effets de l'édit de 1697. C'est précisément ce qui fait leur intérêt, car les *caciques* de la famille Sirpa ont une approche très hispanisée de la légitimité, de la famille et de l'hérédité alors même que le groupe conserve son organisation en *ayllus/parcialidad*. L'exemple des *caciques* Pakaxa de Caquiaviri et Viacha illustre donc parfaitement la nécessité de distinguer institution caciquale et légitimité des *caciques*<sup>83</sup> pour comprendre la culture politique et les processus d'identification de ces élites indigènes au XVIIIe siècle. La famille Sirpa est une famille caciquale relativement jeune en 1700, puisqu'elle s'est hissée aux plus hautes responsabilités dans le groupe Pacaxa de Caquiaviri à partir de la seconde moitié du XVIIe siècle<sup>84</sup>. Par ailleurs, nous avons vu qu'une partie de ses membres descend de mariages mixtes. Il leur est donc difficile, voire impossible, de défendre leur légitimité aux *cacicazgos* sur la seule démonstration de leur lignage, d'autant plus qu'officiellement les *mestizos* ne peuvent toujours pas accéder au titre<sup>85</sup>. Ainsi, pour se défendre, les membres de la famille Sirpa s'appuient sur l'imitation d'autres codes de la culture nobiliaire hispanique, adaptés à leur propre situation. Ils insistent avant tout sur deux critères : la citation des lois du roi et leur réputation individuelle dans le *corregimiento*.

La question du respect des lois du roi est centrale dans les défenses de doña Ana et de don Leonardo Condori y Castro face au *corregidor*. La *segunda persona* explique avoir été destitué et emprisonné pour avoir « défendu les terres de la communauté de mes indiens des Espagnols

---

<sup>82</sup> “[despojamiento] de la institución caciquil de las connotaciones aristocráticas que los señores naturales habían asumido”. Sergio Serulnikov, *op. cit.*, 2004, p. 90.

<sup>83</sup> Une remarque que nous empruntons à Sergio Serulnikov qui invite à «hacer una clara distinción entre institución caciquil y la legitimidad de los caciques”. Sergio Serulnikov, *op. cit.*, 2004, p. 88.

<sup>84</sup> Ariel Morrone, *op. cit.*, 2016 ; Ariel Morrone, *op. cit.*, 2013.

<sup>85</sup> Loi VI «Que los caciques no sean mestizos », Livre 6, Titre 7 de la *Recopilación de la Leyes de Indias*.

qui résident dans la ville de la Paz, conformément aux lois de ce royaume »<sup>86</sup>. Doña Ana quant à elle, insiste tout au long de la procédure sur sa capacité à respecter l'échéance et le montant des tributs. Même don Francisco Sirpa dont la défense repose essentiellement sur la transmission héréditaire du titre de *cacique*, souligne sa maîtrise du droit des Indes en faisant régulièrement référence à des passages de la *Recopilación de Leyes de las Indias*. Il expose par ailleurs sa familiarité avec le droit castillan et avec les dispositions administratives relatives à son *pueblo*<sup>87</sup>.

Par conséquent, dans les procédures des *caciques* de la famille Sirpa les arguments prouvant la capacité ou l'incapacité des individus à gouverner les *pueblos*, se recentrent autour de questions purement administratives et juridiques. La légitimité politique est avant tout déterminée par la maîtrise et l'application des lois promulguées par les institutions royales. Elle n'est plus du tout déterminée la capacité des individus à incarner une forme d'autorité morale dans les *pueblo*, comme dans les procédures plus anciennes. Le thème de la *policia cristiana* n'est jamais convoqué. Par exemple, don Francisco Sirpa ne mentionne jamais ses activités dans la police des indigènes ni ses actions pour assister le curé. Pourtant, le *cacique* continuait à valoriser l'autorité que lui conférait l'intervention dans la police des paroisses, ou la dénonciation du comportement de ses tributaires et l'administration des punitions corporelles. Plusieurs paysans de Caquiaviri l'accusent en effet d'administrer des châtiments injustes avec l'aval du curé. L'absence des arguments relatifs au maintien de la *policia cristiana*, courants dans les procédures plus anciennes, suggère que les *caciques* les jugeaient inutiles pour établir leur légitimité devant l'audience de la Plata. Par ailleurs, si les *caciques* ne les mettent pas en avant dans leurs stratégies argumentatives, c'est peut-être aussi parce que leur intervention dans l'administration matérielle et morale des paroisses n'était plus considérée comme normale par leurs tributaires. C'est du moins ce que suggère les différentes plaintes contre don Francisco Sirpa.

Les tributaires de Caquiaviri reprochent à don Francisco Sirpa de leur assigner du travail forcé dans ses champs ou au service du curé et de la paroisse. Dans leurs plaintes, le terme employé pour désigner ces corvées est celui de « *mita* »<sup>88</sup>. Pourtant, ils relèvent beaucoup plus de formes de services personnels, interdits dans le droit des Indes<sup>89</sup>. Les habitants de Caquiaviri étaient représentés par un *protector* ou par don Andrés Sirpa, *ladino*, ayant accès aux réseaux de

---

<sup>86</sup> «por haber defendido las tierras del común de mis indios de los españoles que residen en la ciudad de la paz en conformidad con las leyes deste reyno». ABNB, EC, 1744. 32, f. 33r

<sup>87</sup>Il cite par exemple les dispositions relatives à la *mita* et aux *censos* mis en place dans les années 1680 ABNB, EC 1718, 53, à partir de f.54r. Sa défense pousse don Antonio à fournir une copie des *padrones* établis dans le *pueblos* (à partir de f. 64r), mais le tribunal de l'audience conclut qu'il s'agissait d'une visite trop ancienne pour être prise en compte (f. 99v et avis final du fiscal en faveur de don Francisco Sirpa en 101r).

<sup>88</sup> Par exemple un témoin parle de «veinte días de mita para amparo de la Yglesia» ABNB, EC 1718, 53, f. 1v. Le terme de *mita* est également employé dans l'autre procès initié contre don Francisco devant le tribunal de l'audience de la Plata ABNB, EC 1719,23.

<sup>89</sup> Loi X «Que los caciques paguen jornales a los indios que trabajaren en sus labranças», in *Recopilación de las Leyes de Indias*, Livre 6, Titre 7.

son père et à ceux du *corregidor* à la Plata. Le choix du terme de *mita* n'est donc pas une erreur. Il n'est pas anodin, puisqu'il permet d'inscrire la plainte dans un mouvement légal initié dans les années 1680 et porté par des *ladinos* indigènes, des métisses et des créoles pour réclamer l'abolition de la *mita*<sup>90</sup>. Ces revendications trouvent un écho favorable à Madrid, dans le cadre du changement de dynastie et de la volonté des Bourbons d'asseoir leur légitimité en réformant le système colonial mis en place par les Habsbourg. Même si elle ne débouche pas sur de réelles mesures politiques, la critique de la *mita* fait partie de la culture politique commune aux élites politiques et intellectuelles de la vice-royauté du Pérou au début du XVIIIe siècle et est donc susceptible de persuader les juges. De surcroît, l'utilisation du terme *mita* traduit un rejet franc des services personnels rendus aux *caciques* dans le *pueblo* de Caquiaviri. Il nie la possibilité de les qualifier comme des coutumes liées au système de réciprocités de services, comme c'était souvent le cas dans ce type de procédures.

Il est difficile en l'état du procès de déterminer à quel point cette évolution reflète le point de vue des populations indigènes elles-mêmes, ou si elle résulte simplement de l'intervention de don Antonio Sirpa, du *corregidor*, ou même du *protector* de l'audience de la Plata. Quoi qu'il en soit, l'adhésion d'une partie des tributaires de don Francisco à la plainte et leur participation en tant que témoins aux procédures, malgré son emprise politique et économique sur le *pueblo*, illustre une véritable crise des relations entre le *cacique* et les tributaires. Cette crise ne touche pas seulement les membres de la famille Sirpa, des plaintes similaires ont visé d'autres *caciques* Pakaxa dès les années 1690, notamment ceux de la famille Guarachi du *pueblo* de San Jesús de Machaca<sup>91</sup>. Le fait que les *caciques* Sirpa n'insistent plus sur la représentation de leurs mérites en tant qu'autorités morales peut donc s'expliquer par la conjonction de deux phénomènes : leur difficulté réelle à maintenir leur autorité dans les *pueblos* et le développement de leurs activités agricoles et commerciales qui contribue à désolidariser leurs intérêts de ceux des tributaires.

Pourtant même si les membres de la famille Sirpa ne mettent plus en valeur les bénéfices de leur gouvernement au profit des indigènes, la représentation des mérites chrétiens ne disparaît pas de leurs stratégies d'identification en justice. Au contraire, ils prennent davantage de place. Cependant, ils servent avant tout à souligner des qualités individuelles et non plus à illustrer la capacité à incarner un seigneur chrétien. Par exemple, malgré les accusations qui le visent, don Francisco Sirpa se contente d'établir qu'il est tenu en bonne estime par le clergé de la région et les élites de la Paz, à travers le choix de ses témoins et des lettres de recommandation. Si fait, il se contente d'accuser le *protector* représentant les indigènes de Caquiaviri de « laisser éclater son irritation et sa passion, vomissant des injures et des insultes et honteuses contre des personnes

---

<sup>90</sup> Alcira Dueñas, *op. cit.*, 2010.

<sup>91</sup> *Los indios de la comunidad de Jesús de Machaca contra su cacique José Guarachi por agravios* (1690), ABNB, EC1690 42.

sérieuses, appartenant à un ordre militaire et décorée »<sup>92</sup>. Un peu plus loin il explique que « sa calomnie est si mordante que seul dieu peut le juger avec sa justice divine et non les juges »<sup>93</sup>. Il met ici en avant sa connaissance des implications morales et spirituelles du mensonge dans la culture chrétienne, mais il reprend également une thématique extrêmement courante de la littérature coloniale condamnant les méfaits des Espagnols et les abus du système colonial. Le thème de la justice divine annoncée comme issue logique aux abus et aux péchés des *encomenderos* ou *corregidores* a été introduit dès le XVI<sup>e</sup> siècle par les dominicains, puis repris dans la littérature franciscaine<sup>94</sup>. Il se fraye rapidement un chemin dans les procédures et les écrits des élites andines, *indias* ou *mestizas* et connaît un regain d'intérêt dans les démarches du XVIII<sup>e</sup> siècle. Don Francisco Sirpa met donc ici en avant sa maîtrise de cette littérature et de la culture lettrée coloniale. Pour ajouter à la démonstration de sa piété, don Francisco signe en outre toutes ses déclarations avec une croix au-dessus de son nom.

Malgré les discours plus individualisés sur les mérites chrétiens, les *caciques* continuent à s'investir dans les paroisses indigènes. Don Francisco Sirpa et doña Ana. Les deux *caciques* s'appuient encore très largement sur la collaboration avec les curés et investissent dans les activités des paroisses pour construire leur pouvoir à l'échelle des *pueblos*. Pourtant, face à ses tributaires, plutôt que de défendre ses activités en insistant sur les investissements réalisés et leur rôle dans l'évangélisation du village, don Francisco souligne son « amour » pour les « misérables du christ »<sup>95</sup>. Même si doña Ana Sirpa ne semble pas avoir eu les mêmes prétentions que son homologue de Caquiaviri dans l'administration des paroisses et de la justice, elle s'est elle aussi largement impliquée aux côtés du curé. Elle aussi souligne sa dévotion à travers l'insistance sur les vertus d'amour et de charité. Lorsqu'elle affirme avoir payé une partie des tributs avec ses fils, elle explique que c'est la compassion qui a motivé son geste et non ses devoirs de seigneur chrétienne envers les *indios*:

*«ils se dépouillent pour soutenir de nombreux indiens à leur charge avec leurs biens médiocres en leur donnant ce qui correspond à leurs taxes car ils les savent incapables*

---

<sup>92</sup> “prorumpe enojoso y apasionado vomitando injurias y licenciosas impropias y deshonras contra personas graves, cruzadas y condecoradas”. ABNB,EC 1718, 53, f. 31r.

<sup>93</sup> “su mordacidad calumnia de culpa que solo a dios es reservado su juicio divino y no a los jueces humanos”. ABNB,EC 1718, 53, f. f. 31r

<sup>94</sup> Voir à ce sujet Aliocha Maldavsky, « Los encomenderos et l'évangélisation des Indiens dans le Pérou colonial. “Noblesse”, charité et propagation de la foi au XVI<sup>e</sup> siècle », in *Le salut par les armes. Noblesse et défense de l'orthodoxie. XIIIe-XVIIe*, Boltanski Ariane et Mercier Franck (dir.), Rennes, 2011, p. 239-250 ; Aliocha Maldavsky, *Entre Salut et statut. Encomenderos et restitution. Du combat pour la foi à la construction d'un espace chrétien dans les Andes au XVI<sup>e</sup> siècle.*, Mémoire d'habilitation à diriger des recherches, Université Lyon III, Jean Moulin, 2016, 314 p. Pour la reprise de ces thématiques dans les procédures en Justice ou les textes produits par des lettrés andins voir Alcira Dueñas, op. cit., 2010, p. 137-140.

<sup>95</sup> “miserables del cristo”, ABNB,EC1718,53, f. 32 r et ABNB, EC 1719,23, f. 37r.

*de les payer sans risquer que pour les payer ou pour trouver les suppléments ils se condamnent aux souffrances qu'ils expérimentent ou ne meurent à cause de ces dettes»<sup>96</sup>.*

Que traduit donc ce détachement entre représentation des mérites chrétiens de la thématique du seigneur chrétien et plus largement, des activités réalisées dans le cadre du gouvernement des *pueblos* ? Nous avons vu que dans les procédures des *caciques* et *principales* des XVIe et XVIIe siècle, la mise en scène des mérites chrétiens était intimement liée à la volonté plus ou moins consciente des élites indigènes de faire reconnaître une autorité morale sur les groupes indigènes. Il s'agissait de reformuler des critères et des pratiques de légitimation liés à l'administration et à l'intervention dans la vie rituelle et l'identité collective des groupes indigènes. Or, pour la majorité des acteurs locaux impliqués dans les procès de Caquiaviri et Viacha, la figure du *cacique* comme autorité morale garante de la *policia cristiana* n'est plus déterminante pour justifier les droits à posséder leur titre.

Il apparaît que pour une partie des élites indigènes Pakaxa et des habitants de Viacha et Caquiaviri l'identification du *cacique* comme une autorité morale, garante de l'assiduité religieuses et de l'évangélisation des *pueblos* ne faisait plus sens. L'absence de représentation des mérites au service de la *policia cristiana* est un trait commun aux procédures des *caciques* de cette période. Elle s'explique d'abord tout simplement par le recul de la préoccupation pour la lutte contre l'idolâtrie à partir de la fin du XVIIe siècle. Même si quelques campagnes d'extirpation ponctuent le XVIIIe siècle jusqu'aux années 1750, les inquiétudes autour de la conversion « véritable » des « *indios* » cessent de saturer les discours et les décisions politiques de l'Eglise andine<sup>97</sup>. En outre, le dépeuplement contribue à déstructurer les liens d'obligation de service et les sociabilités des *ayllus*. Dans ce cadre, il devient compliqué pour les *caciques* de s'appuyer sur la mémoire ancestrale du groupe ou ses rituels collectifs pour établir leur légitimité. Ils s'en désintéressent donc progressivement.

### 3. Des nobles chrétiens honorables

Dans les discours de la famille Sirpa, le « bon gouvernement » d'un *cacique* et sa capacité sont rapportés à des activités de gestion comptables et administratives. Même si le modèle du *cacique* exemplaire a disparu des discours des membres de la famille Sirpa, il est encore bien présent dans celui des autorités de l'audience de la Plata. De fait, il reste important de mettre en scène leur dévotion ou leur identité chrétienne lorsqu'ils s'adressent à ces officiers. Néanmoins, il ne s'agit plus de mettre en avant des actions concrètes au service des paroisses ou de la police

---

<sup>96</sup> “desfalcándose a si propios suplen de sus cortos vienes a muchos indios de los de su cargo lo correspondiente a sus tazas por reconocerlos imposibilitados sin tropezar en que para cobrarles y reemplazar los suplementos se condenan a las dilaciones que experimentan o por que se mueren algunos de esta especie de deudores”. ABNB, EC, 1744. 32, f.4r-v.

<sup>97</sup> Kenneth Mills, *op. cit.*, 1997b.

des indigènes. Au contraire, il s'agit plutôt de justifier de vertus individuelles, transmises au sein de la famille avec la succession aux honneurs et aux titres ainsi que par l'éducation. Ces vertus, permettent ensuite aux membres d'une même cellule familiale, de prétendre être sensibles à la condition de misérables des « indios ».

Dans les discours tenus par les *caciques* de la famille Sirpa, les vertus et la dévotion chrétiennes sont représentées comme des qualités individuelles qui les poussent à chercher le bien des *indios*, indépendamment du seul exercice de leurs fonctions de *caciques*. Après avoir longuement répondu au *protector* des habitants du *pueblo* de Caquiaviri afin de prouver que les témoignages présentés sont faux et calomnieux, don Francisco Sirpa conclut en expliquant que le *protector* :

« n'a rien prouvé comme cela se voit dans l'agglomération des autos et de longs papiers qui n'ont rien à voir avec l'affaire afin d'augmenter les honoraires [...] [les procédures] ne peuvent plus être menées [...] parce que j'ai prouvé pleinement le bon traitement [...] dont j'ai fait preuve à l'égard de mes sujets »<sup>98</sup>.

En réalité, don Francisco n'évoque jamais avec des exemples concrets la question de son gouvernement au cours des procès. Même ses témoins attestent surtout de sa dévotion chrétienne en soulignant son assiduité dans ses obligations religieuses et sa réputation au sein du clergé local. Ils présentent ces éléments comme des preuves de son incapacité à abuser des misérables et de son amour sincère pour les « *pobres indios* ».

Le discours de doña Ana Sirpa est un peu différent. Dans le cadre de la dénonciation du *corregidor*, la *cacique* reprend l'idée que l'absence de charité envers les indigènes est la marque d'un gouvernement abusif. Dans une pétition présentée en 1742 avec l'aide du *fiscal* de l'audience de la Plata, il est par exemple rapporté que « ledit *corregidor* n'a pas voulu faire réviser les tributs par vengeance [dictée] par sa passion et assurément de ce fait [les indiens] sont dépouillés et sujets à la pratique la moins chrétienne d'être prélevés une deuxième fois »<sup>99</sup>. Le *corregidor* est accusé non seulement de ne pas respecter les lois royales pour s'enrichir sur le dos des « misérables », mais aussi d'user de son pouvoir judiciaire pour les forcer à collaborer. Le manque de charité envers les misérables et le recours excessif aux litiges judiciaires étaient couramment imputés aux

---

<sup>98</sup>«no ha probado cosa alguna como se ve aglomerando en los autos papeles y más papeles longos que no son del caso a fin de aumentar los derechos y proventos [...] [los procesos] no se pueden más librar [...] por cuanto tengo plenamente probado el buen tratamiento [...] que he tenido con mis súbditos». ABNB, EC, 1718,53 F. 32r

<sup>99</sup>«no ha querido dicho corregidor en venganza de su pación darles reviso sin duda por que queden descubiertos y sujetos a la menos cristiana ejecucion de cobrarles segunda ves» ABNB, EC1744,32, f. 3v.



*caciques* dans la littérature coloniale depuis la fin du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>100</sup>. Le *fiscal* les détourne et les applique au *corregidor*, au profit de doña Ana.

L'identification comme élite chrétienne n'est plus dépendante des fonctions d'intermédiation dans les groupes socio-politiques indigènes. La représentation de la dévotion ou des activités d'investissement dans le sacré et de charité servent l'identification des membres de la famille Sirpa comme des nobles chrétiens et non comme des seigneurs exemplaires. Il n'est plus question de souligner les bénéfices collectifs des investissements dans le sacré. Désormais, ce type de pratiques passe plutôt par le patronage des institutions religieuses ou est entendu à travers des approches plus paternalistes du rapport envers les *indios miserables* dans le cadre de l'exercice de la charité, une obligation commune à tous les chrétiens et non plus d'un seigneur chrétien vis-à-vis de ses sujets. Il existe un réel décalage dans la manière dont don Francisco et doña Ana Sirpa agissent dans leurs paroisses en tant qu'élites chrétiennes. Ce décalage apparaît lorsque l'on compare les institutions et les acteurs qui bénéficient de leurs investissements.

Les activités charitables que doña Ana met en avant dans sa procédure, sont encore très liées à ses fonctions de *cacique*. Il s'agit surtout du paiement d'une partie des tributs pour soulager les « pauvres indigènes »<sup>101</sup>. La dimension collective des investissements mis en avant par doña Ana est particulièrement claire lorsqu'elle explique qu'elle n'assiste pas seulement les indigènes dans le paiement de leurs tributs pour les soulager, mais aussi pour qu'ils reviennent habiter dans le village et ne louent plus leurs services sur les *estancias* et *haciendas*. Bien que son discours sur les mérites chrétiens devant les autorités judiciaires soit très individualisé, comme celui des autres membres de la famille Sirpa, il est clair qu'en pratique, doña Ana considérait encore que son rôle de *cacique* impliquait l'assistance aux indigènes tout simplement pour préserver les ressources de la communauté.

Les pratiques d'investissements dans les paroisses et dans les groupes socio-politiques indigènes des membres de la famille Sirpa illustrent des interprétations radicalement différentes de leurs devoirs et de leurs fonctions dans les groupes indigènes. Toutefois, les stratégies argumentatives qui servent leur identification comme chrétiens suggèrent que pour chacun d'entre eux, il n'était plus pertinent de justifier leur légitimité à travers les arguments liés au maintien de la *policia cristiana* ou l'acquittement d'obligation vis-à-vis des indigènes. Les mérites chrétiens sont individualisés et servent à établir le crédit des individus et des familles en dehors de leurs fonctions de *caciques*. Ces déclarations s'inscrivent d'une tendance générale découlant de la

---

<sup>100</sup> Voir par exemples : Polo (de) Ondegardo, *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas (1571)*, Sanmartí., Lima, Urteaga Horacio (ed.), 1916b ; Juan (de) Matienzo, *Gobierno del Perú (1567)*., University of Toronto., Toronto, Buffalo, The Internet Archives, 2010 ; Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno.*, En ligne : <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>., 1615.

<sup>101</sup> ABNB, EC, 1744. 32, f. 4v

valorisation de la culture juridique et nobiliaire hispanique par les élites indigènes. Pour la famille Sirpa, l'appropriation de la culture nobiliaire hispanique est d'autant plus essentielle que les *caciques* rencontrent des difficultés à faire reconnaître leur légitimité dans les *pueblos*.

### III. Des élites chrétiennes face à la transformation de la culture politique dans les *pueblos* de Caquiaviri et Viacha

A partir de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, l'identification en tant que *cacique* ou *principal* chrétien permettait aux élites indigènes héréditaires de justifier leur statut d'intermédiaire dans l'administration des populations indigènes auprès des représentants de institutions espagnoles. Les procès des *pueblos* de Caquiaviri et Viacha illustrent l'essoufflement de ce modèle pour définir la légitimité des élites indigènes héréditaires. Cette situation est d'abord due au contexte économique et social de la région de Pacajes qui les empêche d'exiger des indigènes des services identifiés auparavant comme des privilèges liés à leur position sociale. Elle résulte aussi du décalage croissant entre les critères de légitimité valorisés par les officiers des audiences royales, ceux favorisés par les représentants des institutions coloniales à l'échelle des *pueblos*- notamment les *corregidores* et les curés-, et enfin ceux des populations indigènes elles-mêmes.

#### 1. Défendre la succession filiale : les stratégies de patrimonialisation des *cacicazgos* au sein de la famille Sirpa

Les différents membres de la famille sont encore très attachés au titre de *cacique* ainsi qu'aux charges administratives dans les *pueblos*. Pourtant, entre leurs activités agricoles et les différents réseaux de clientélisme et alliances matrimoniales développés parmi les élites de la région, ils avaient d'autres ressources pour asseoir leur pouvoir dans le *corregimiento* de Pacajes. Il est donc essentiel d'interroger les motifs qui expliquent de telles rivalités pour les titres et fonctions de *cacique*.

##### 1.1. Des audiences aux *pueblos* : des approches inconciliables de la légitimité des *caciques*

Les procédures étudiées nous permettent de confronter les attentes de différents acteurs vis à vis des *caciques*. On peut ainsi comparer le discours officiel des autorités royales concernant les *caciques*, aux critères qui étaient valorisés par les différents acteurs à l'échelle locale et dans le cadre d'un conflit. Dans le cadre des jugements rendus par les officiers de l'audience de la Plata, la capacité et la légitimité du *cacique* sont encore considérés à travers le prisme du « bon gouvernement » entendu comme l'implication dans le maintien de la *policia cristiana* et l'exemplarité morale des individus :

« nous ordonnons que la *segunda persona*, *principales* et autres indiens dudit *pueblo* vous obéissent, respectent et agissent remplissent et exécutent vos ordres et dispositions en tout ce qui ne contredira pas notre sainte foi catholique, lois naturelle et bonnes mœurs

*et police chrétienne faisant en sorte que tous se rendent à la messe sans consentir qu'ils fassent des taqui ou des beuveries ni n'aient d'autres vices »<sup>102</sup>.*

Néanmoins, ce discours relève surtout d'une position rhétorique. Pour preuve, l'intervention de l'archevêque de la Plata en faveur de don Francisco Sirpa attestant de sa moralité, de sa dévotion mais aussi de ses actions au profit de la paroisse n'est pas considérée comme un argument valable par le *fiscal* de la Plata en 1718-1719<sup>103</sup>. En outre, l'interprétation de la capacité dans l'acte de nomination obtenu par doña Ana diffère largement des discours tenus par les *caciques* de la famille Sirpa dans leurs procédures. La fonction de *cacique* n'y est plus guère entendue que dans sa dimension administrative.

L'autre critère valorisé dans l'acte de nomination est celui de l'hérédité. C'est également sur ce principe que l'audience de la Plata justifie de confirmer don Francisco Sirpa dans ses fonctions, en l'absence d'irrégularités dans le paiement des tributs. L'hérédité est également le principal critère mis en avant par les différents membres de la famille pour justifier l'accès aux charges de *caciques*. L'hérédité valorisée dans les démarches par les plaignant comme par les juges de l'audience, se base essentiellement sur les lois de succession castillanes. La succession au titre est considérée comme légitime et juste si elle suit le principe de la succession filiale ou les dispositions établies dans le cadre d'un testament. L'attribution du titre de *cacique* en 1704 puis sa confirmation en 1719 en faveur de don Francisco Sirpa sont justifiées par le fait qu'il est le premier né et l'enfant légitime de don Diego Sirpa<sup>104</sup>. Quant à doña Ana, son accession au *cacicazgo* est validée par le tribunal de l'audience de la Plata parce qu'elle a été nommée par son mari don Esteban Mercado dans le cadre de son testament<sup>105</sup>.

La comparaison des conclusions des juges dans les deux procédures prouve que les officiers de la Plata avaient plutôt tendance à favoriser les principes de succession avec lesquels ils étaient les plus familiers, ceux définis par les lois de Castille. En l'absence de testament, ils avaient tendance à favoriser la succession filiale voir, la primogéniture. Don Francisco Sirpa est conscient des biais de l'audience de la Plata. Dès 1704, sa défense repose entièrement sur la copie de lois de succession en faveur de l'héritage par filiation directe et sur le principe de la primogéniture. Il cite une ordonnance royale dont la référence serait la loi 26 du titre 2 du livre 2. Mais les arguments qu'il avance sont plutôt empruntés à la loi 2 du titre 25 de la seconde partie des *Siete*

---

<sup>102</sup> “mandamos que a la segunda persona, principales y demas indios de dicho pueblo os obedezcan, respetan y actúan cumplan y executen vuestros órdenes y disposiciones en todo aquello que no fuere contrario a nuestra santa fe católica, ley natural y buenas costumbres y policía cristiana haciendo que todos acudan a la doctrina sin consentir que hagan taquies u borracheras ni que tengan otros vicios”. ABNB, EC, 1744. 32, f. 19v-20r.

<sup>103</sup> ABNB, EC 1719, 23, f. 19r-20r.

<sup>104</sup> ABNB, EC, 1704.43; ABNB, EC 1718, 53, f. 101r.

<sup>105</sup> ABNB, EC, 1744. 32

*Partidas*, relative à l'ordre de succession et l'héritage dans le royaume de Castille<sup>106</sup>. La situation est loin d'être nouvelle, les tribunaux d'audience ayant régulièrement favorisé le principe de primogéniture dans les successions parmi les élites indigènes, malgré le fait que ce principe contrevenait parfois aux dispositions royales en faveur de la conservation des pratiques de successions locales. Ce qui est intéressant dans les procès de Caquiaviri et Viacha, c'est que la majorité des *caciques* de la famille Sirpa s'appuie directement sur la citation des lois de Castille pour justifier leur propre légitimité dans la succession. Même don Antonio Sirpa se prête au jeu, puisqu'il prétend au titre de *cacique* en évoquant sur le principe de la nomination par voie testamentaire. Cependant, l'absence de copie du testament ou de mention directe du document dans le reste des démarches suggère qu'il s'agit d'un mensonge<sup>107</sup>.

Bien que l'hérédité, entendue sur le modèle de la succession castillane s'impose parmi les officiers de l'audience de la Plata comme auprès des membres de la famille Sirpa, elle n'est en revanche pas un critère valorisé à l'échelle des *pueblos*. Pour les *corregidores* et pour une partie des habitants de Caquiaviri, l'hérédité n'est plus un critère déterminant dans la légitimité des *caciques*. Dans les deux cas, c'est la capacité qui est mise en avant pour justifier l'acceptation ou le rejet d'un *cacique*. La définition que les *corregidores* et les tributaires ont de la capacité varie elle aussi beaucoup en fonction de leurs propres attentes vis à vis des *caciques*. Dans le cas des procès étudiés ici, elles sont même radicalement opposées y compris lorsqu'ils sont a priori alliés. Les *corregidores* impliqués dans les procès contre don Francisco et doña Ana Sirpa, attendent avant tout des *caciques* qu'ils les assistent dans leurs entreprises mercantiles, ou au moins qu'ils ne gênent pas *leurs repartos de bienes*<sup>108</sup>. Les tributaires eux, épuisés par les famines, les maladies et les tributs, attendent surtout des *caciques* qu'ils limitent les pressions financières liées aux activités des *corregidores*, des curés et des différents exploitants agricoles de la région.

La multiplication des *caciques interinos* au cours du XVIIIe siècle a souvent été interprétée comme le signe du renforcement des pouvoirs des *corregidores* au détriment de l'institution caciquale<sup>109</sup>. Cependant, cela ne permet pas d'expliquer comment certains *caciques interinos*

---

<sup>106</sup> *Juicio seguido por Francisco Sirpa sobre sucesión a su padre en el cacicazgo de Caquiaviri* (1704), ABNB, EC1704,43, f. 2r.

<sup>107</sup> ABNB, EC 1718, 53

<sup>108</sup> Don Juan Murillo est rappelé à l'ordre par le *fiscal* de l'audience de la Plata sur sa pratique de *repartos de bienes*, notamment lors des visites du *pueblo* de Caquiaviri. EC 1718, 53, f° 101r. Quant à don Francisco Xavier Losa, les refus de don Esteban Mercado d'appliquer ses *repartos* sont à l'origine des tensions avec la famille. EC, 1744. 32, f. 32r-v.

<sup>109</sup> Scarlett O'Phelan par exemple, explique que le XVIIIe siècle voit se développer deux types de branches de *caciques* : une branche légitime en raison de son appartenance à des lignages de *caciques*, une branche illégitime introduite par les *corregidores*. Scarlett O'Phelan Godoy, *Kurakas sin Sucesiones. Del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia, 1750-1835*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas., Cuzco, 1997. Des exemples comme celui des démarches judiciaires opposants don Francisco et don Antonio Sirpa invitent à largement nuancer ces distinctions ainsi que le poids de l'hérédité et du lignage dans la reconnaissance de la légitimité des *caciques*.

parvenaient à créer du consensus avec les tributaires et à s'imposer comme des autorités légitimes. D'abord, les *caciques interinos* ne sont pas toujours des « étrangers » et peuvent être choisis parmi les élites indigènes des *pueblos*, en outre il est clair que l'hérédité n'apparaît plus comme un critère de légitimité essentiel pour certains groupes socio-politiques indigènes. Par exemple le recours à un *cacique interino* dans le *pueblo* de Caquiaviri est surtout rendu possible par le mécontentement des indigènes vis à vis de don Francisco Sirpa. Face à la rupture de consensus, l'hérédité n'est plus un critère valide pour assurer à don Francisco la légitimité suffisante pour maintenir son autorité. Toutefois le seul mécontentement des tributaires ne suffit pas à expliquer le recul de la légitimité procurée par l'hérédité et par la mémoire généalogique des *ayllus* dans les groupes Pakaxa de Caquiaviri et Viacha.

L'hérédité est encore avancée comme critère de légitimité important par les membres du *pueblo* de Viacha, toutes catégories sociales confondues et ce, malgré les interventions du *corregidor*. Deux facteurs peuvent expliquer cette situation. D'abord, en prêtant de l'argent et en s'opposant au *corregidor* à la fois dans la pratique du gouvernement et devant les tribunaux, don Esteban Mercado, puis sa femme doña Ana Sirpa réussirent à maintenir leur utilité aux yeux de leurs tributaires. En revanche, don Francisco Sirpa ne peut pas compter sur cet argument. Ensuite, le *pueblo* de Viacha conserve une plus forte structuration politique autour des *ayllus* principaux que celui de Caquiaviri, puisque chacun est encore associé à un *cacicazgo* particulier. Puisque plusieurs *cacicazgos* subsistent, les différentes familles dominantes du groupe restent attachées à la distinction des *ayllus* pour déterminer qui peut prétendre à la possession des titres. L'appartenance à l'un des *ayllus* principaux du groupe conditionne encore l'accès aux différents postes de *caciques* ainsi que les hiérarchies au sein de la noblesse locale. Dans le dossier compilant les démarches de doña Ana Sirpa contre Francisco Xavier Losa, on trouve une lettre rédigée par différents *principales* d'Hanan Viacha pour protester contre la nomination du *cacique interino* Pedro Adrian Sirpa à la place de la *segunda persona* de doña Ana Sirpa. Tous les *principales* appartiennent à la *parcialidad* Hanan Viacha, comme Pedro Adrian Sirpa. Pourtant, ils expliquent que ce dernier est illégitime en tant que *cacique interino* d'Urin Viacha car il est « étranger » aux familles qui s'y partagent habituellement les postes. Même s'il appartient bien aux élites indigènes du *pueblo* de Viacha, il n'est pas légitime à intervenir dans le gouvernement de sa moitié Urin, puisqu'il n'est pas rattaché à son *ayllu* principal et n'est affilié à aucune des familles qui y règnent.

Les *caciques* de la famille Sirpa continuent à revendiquer la possession des *cacicazgos* sur le critère de l'hérédité. Mais si le critère reste pertinent pour les différentes élites du groupe Pakaxa de Caquiaviri, il ne l'est plus nécessairement pour les tributaires des *cacicazgos*. Une partie des membres de la famille reste attachée aux modèles de succession établis avant le début du siècle, basé sur la préservation des hiérarchies internes aux *parcialidades* et à la répartition des

charges entre ses principaux *ayllus*. Cependant, les rivalités internes à la famille Sirpa et au reste de la noblesse se cristallisent autour des exploitations pastorales et des possessions foncières. Cette situation contribue à promouvoir une conception patrimoniale des *cacicazgos* et s'accompagne d'une définition de la famille restreinte, échappant au modèle de l'*ayllu*. Pour don Francisco Sirpa, l'hérédité et la succession passent forcément par l'héritage du père et il fonde sa compréhension de la succession au *cacicazgo* sur les lois d'héritage castillanes. Les autres membres de la famille Sirpa ne vont pas aussi loin dans l'intégration de la conception du lignage et de l'hérédité espagnols. Toutefois, il est clair qu'ils cherchent eux aussi à favoriser la transmission du *cacicazgo* sur le principe de la filiation. C'est très net lorsque l'on revient sur les formes de gouvernement collégiales évoquées plus haut et sur le rôle attribué aux fils. Pour doña Ana, la succession au titre de *cacique* se fait aussi dans le cadre d'une conception nucléaire de la famille. Nommée par son mari alors que ses fils sont encore mineurs, elle les associe à ses fonctions de gouvernement pour qu'ils lui succèdent. C'est également ce que traduit le modèle de gouvernement mis en place par don Antonio pour assurer la transmission de ses titres à son fils. Bien qu'il convoque des coutumes de succession générationnelle dans le procès de succession qu'il entend mener contre don Francisco, don Antonio s'assure que le *corregidor* gratifie son fils du titre de *gobernador* de Caquiaviri et l'associe à l'ensemble de ses activités de *cacique*.

Par conséquent, les membres de la famille Sirpa entendent la transmission des honneurs et des charges liées aux titres de *caciques* et de *gobernadores* dans le cadre de stratégies familiales qui, bien que faisant parfois encore intervenir les hiérarchies entre *ayllus*, ne laissent plus vraiment la place à une conception de la parenté élargie. Tous, même s'ils laissent plus ou moins de place à la collégialité dans l'exercice de leurs fonctions de *caciques principales gobernadores*, entendent la succession au titre et aux fonctions de *caciques* dans le cadre d'un modèle d'hérédité semblable à celui de la transmission patrimoniale familiale établie par les lois castillanes. Les démarches de la famille Sirpa illustrent donc comment les attentes des acteurs de la justice royale favorisent l'intégration des principes d'hérédité castillans par la noblesse andine au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ces rivalités entre les différentes élites indigènes pour l'accès aux ressources, à la main d'œuvre, et aux titres, aboutissent à une individualisation des stratégies sociales et politiques des membres des *ayllus* principaux et à une autonomisation des *cacicazgos* dans le groupe Pakaxa de Caquiaviri<sup>110</sup>. La volonté des différents membres de la famille Sirpa d'autonomiser leur patrimoine impacte considérablement l'organisation politique des groupes Pakaxa de Caquiaviri et Viacha et génère des crises politiques.

---

<sup>110</sup> Il s'agit d'un phénomène très similaire à celui observé par Abercrombie dans la région de Condo Condo. Thomas A. Abercrombie, *Pathways of Memory and Power*, Madison, Wisconsin University Press, 1998.

## 1.2. Les rivalités pour les *cacicazgos*, entre bénéfices économiques et reconnaissance de noblesse

La transmission des *cacicazgos* aux fils est d'autant plus importante que les membres de la famille Sirpa ne recherchent pas seulement le prestige social lié au titre de *cacique*, ils cherchent surtout à sécuriser un accès aux ressources, au marché et à la main d'œuvre indigène, essentiels à la bonne santé de leurs propres activités agricoles. Cela implique que chaque branche de la famille veut patrimonialiser des biens mais aussi des fonctions politiques et économiques, parfois au détriment des autres membres de leurs *ayllus*.

Il est clair que le titre de *cacique* accordait encore un pouvoir économique et social conséquent dans les groupes Pakaxa. Même si la gestion des tributs et de la *mita* était surtout prise en charge par les *gobernadores* du groupe, le *cacique principal*, notamment celui à la tête d'une *parcialidad*, bénéficiait encore d'une autorité conséquente sur les indigènes. Le procès contre don Francisco Sirpa, montre que ce dernier parvenait à mobiliser de la main d'œuvre et du bétail au sein des différents *ayllus* rattachés à la *parcialidad* Hanansaya du groupe de Caquiaviri<sup>111</sup>. À Urin Viacha aussi les *caciques* jouissaient d'un pouvoir important. Notamment grâce à son alliance avec le curé, don Esteban Mercado avait réussi à tenir tête au *corregidor* et refusé d'appliquer ses *repartos* dans son *cacicazgo*. L'autorité conférée par le titre, même si elle apparaît contestée, reste un outil intéressant pour les membres de la famille Sirpa qui sont propriétaires de vastes troupeaux et d'exploitations agricoles.

Toutefois, la bataille pour les *cacicazgos* dans le *corregimiento* de Pacajes n'est pas seulement motivée par des enjeux économiques. Les différents procès montrent que les membres de la famille Sirpa valorisaient encore les distinctions hiérarchiques entre les différents titres de *caciques*, notamment celui de *cacique principal* de *parcialidad*. Le titre de *cacique principal* accordait toujours une autorité particulière au sein de la famille mais aussi au sein des groupes Pakaxa de Viacha et Caquiaviri, en témoigne l'ampleur des ressources et des tributaires mobilisés par don Francisco Sirpa dans les activités dénoncées au cours des procès qui lui sont intentés<sup>112</sup>. Il était donc logiquement convoité par les différents membres de la famille. Don Antonio Sirpa était déjà *cacique* lorsqu'il porte plainte contre son neveu en 1704. Il occupait les fonctions de *cacique* de l'*ayllu* principal Chaco du groupe de Caquiaviri. Mais le titre de *cacique* de l'*ayllu* Chaco ne suffit pas à don Antonio. Cela suggère que malgré la crise des *cacicazgos*, le groupe Pakaxa et ses élites conservaient la valeur symbolique associée aux anciennes hiérarchies seigneuriales.

---

<sup>111</sup> ABNB, EC 1719,23.

<sup>112</sup> ABNB, EC 1718, 53 et ABNB, EC 1719,23.

Si le titre de *cacique principal* suscite un intérêt spécifique, c'est aussi parce qu'il semble avoir augmenté les chances d'être identifié comme *cacique* par les autorités royales, notamment celles de l'audience de la Plata. Bien que les *pueblos* de Caquiaviri et de Viacha conservent des hiérarchies seigneuriales, les seigneurs de moindre rang ne sont pas toujours identifiés comme « caciques » par les officiers de l'audience de la Plata lors des procédures. Par exemple, don Antonio Sirpa se présente comme « *cacique* de l'*ayllu* Chaco » au début des différentes procédures entamées contre don Francisco Sirpa. Un titre qu'il transmet à son fils en 1709 lorsqu'il est nommé *cacique interino* d'Urinsaya. Le *corregidor* désigne les deux hommes comme *caciques*. Pourtant, les officiers de l'audience identifient systématiquement don Antonio comme *cacique interino* et les différents avis rendus par le *fiscal* ne font pas état de son propre titre héréditaire de *cacique* d'*ayllu*. Ils présentent également don Andrés comme fils du *cacique* ou simple *gobernador*, sans tenir compte de son titre de *cacique* d'*ayllu*. Il n'est même pas désigné comme *principal*. Il apparaît donc que les autorités de l'audience ne font pas la distinction entre les différents types de *cacicazgos*. Les *caciques* d'*ayllus*, bien qu'ils soient identifiés comme *caciques* à l'échelle locale, avaient plus de mal à faire reconnaître leur statut devant les autorités de l'audience.

Le titre de *cacique* permettait d'attester sans conteste la noblesse de l'individu face aux officiers royaux et dans une certaine mesure, d'exprimer son rang social dans ce qu'il restait du système d'*ayllus* et de *parcialidades* dans le groupe Pakaxa de Caquiaviri. Ce n'est pas le cas du titre de *gobernador*. Dans les procédures, le terme sert avant tout à désigner les fonctions administratives des individus. Le titre permettait donc de sécuriser le pouvoir politique et économique des différents membres de la famille Sirpa. Les fonctions de *gobernador* sont surtout bien considérées comme un office royal par les *caciques*. Au même titre que les ordres militaires, la mention de la nomination en tant que *gobernador* sert avant tout à rappeler que les qualités de l'individu ont déjà été reconnues et récompensées. Dans les démarches plus anciennes, les fonctions de *caciques* remplissaient un rôle similaire et il était souvent difficile de les distinguer de celles de *gobernador*. Ce n'est plus le cas dans celles des *caciques* de la famille Sirpa. Ils présentent la possession d'un *cacicazgo* sur le modèle d'un titre de noblesse c'est-à-dire comme un signe sanctionnant le statut social des individus. Le titre de *cacique* est présenté comme un droit héréditaire, celui de *gobernador* comme un privilège récompensant les mérites.

En définitive, la définition du *cacicazgo* défendus par les membres de la famille Sirpa emprunte davantage à celle du *mayorazgo* castillan que celle des nobles indigènes des siècles précédents<sup>113</sup>. En premier lieu, ils présentent leurs droits de succession et la passation des honneurs sur le modèle de la filiation légitime et de la primogéniture. Ensuite, le titre de *caciques*

---

<sup>113</sup> Sur la nature des *mayorazgos* castillans voir Bartolomé Clavero, *Mayorazgo. Propiedad feudal en Castilla. 1336-1836*, Madrid, Siglo veintiuno editores, 1974.



et les fonctions associées aux *cacicazgos* comme un ensemble de droits et de devoirs transmis de manière héréditaire et donc, comme une partie du « patrimoine » de leur famille. Enfin, pour justifier leur légitimité à exercer les fonctions accompagnant le titre de *cacique* ils ne mettent plus en avant les relations qui obligent un *cacique* à ses sujets. Ils insistent davantage sur la manière dont la possession du titre les oblige par rapport au roi. Cependant, le *cacicazgo* tel qu'il est défendu par les *caciques* de la famille Sirpa reste très différents des *mayorazgos* castillans. D'abord, même s'il est présenté comme une partie intégrante du patrimoine familial, il n'est pas entendu comme un ensemble de biens, mais plutôt comme un assortiment de charges administratives et de privilèges liées à la gestion des ressources et des populations indigènes<sup>114</sup>. Ensuite, nous l'avons vu, la succession au titre de *cacique* prend encore en compte l'appartenance à un *ayllu* et la conservation des hiérarchies préhispaniques dans les *pueblos* de Viacha et Caquiaviri. Enfin, la possession du titre de *cacique principal* n'est pas qu'une question de prestige. Il s'agit aussi d'un réel enjeu d'autonomie politique et économique face aux *corregidores*.

Malgré la diversification des modèles de gouvernement mis en place par les différents *caciques* de la famille Sirpa, ils partagent des attentes communes vis à vis du titre de *cacique principal*. Ils appréhendent tous le titre et les honneurs qui l'accompagnent comme une partie intégrante de leur patrimoine individuel; patrimoine qu'ils entendent transmettre comme leurs biens, en priorité à leurs descendants directs. C'est ce qui explique les violentes rivalités entre les différentes branches de la famille Sirpa pour accéder aux fonctions les plus prestigieuses. Les procès témoignent donc de l'importance que des *caciques* bien installés parmi les élites de la région continuaient à accorder aux titres et honneurs qui accompagnaient la possession des *cacicazgos*.

## 2. Des nobles chrétiens au service de la monarchie catholique

Le titre de *cacique* est encore extrêmement convoité parce qu'il permet de se distinguer socialement parmi les autres élites coloniales mais aussi de nouer des réseaux de sociabilité avantageux à l'échelle du *corregimiento* malgré les difficultés à maintenir leur légitimité auprès des groupes indigènes. Cependant, les membres de la famille Sirpa n'ont aucune illusion sur la fragilité de leurs pouvoirs au sein des *pueblos*. De fait, leurs démarches en justice témoignent du fait qu'ils cherchaient avant tout à construire leur réputation dans la région à travers les mêmes comportements que les propriétaires créoles et métisses qui y étaient installés. Les pratiques de succession et d'héritage conçues dans le cadre de modèles patrilinéaires et de la filiation directe,

---

<sup>114</sup> Le travail de Rodolfo Aguirre Salvador et Margarita Menegus Bornemann soulignait déjà cette différence comme distinction capitale entre *mayorazgos* et *cacicazgos* de Nouvelle Espagne et des Philippines. Margarita Menegus Bornemann et Rodolfo Aguirre Salvador, *El Cacicazgo en Nueva España y Filipinas*, Mexico, Plaza y Valdés, 2005.

semble donc avoir remplacé l'affiliation aux parentèles étendues des *ayllus*. En outre comme la majorité des *caciques* et *principales* entre 1700 et 1780, les membres de la famille Sirpa revendiquent dans leurs démarches en justice une reconnaissance similaire à celle accordée aux autres élites coloniales. Leurs procédures nous invitent donc plus que jamais à questionner la spécificité des *caciques* en tant qu'élites coloniales en ce début du XVIIIe siècle.

### 2.1. Les *caciques* Sirpa, élites de la « *nación india* » ?

L'historiographie a souvent souligné la multiplication des discours sur la « *nación india* » et le développement d'une culture pan-andine au cours du XVIIIe siècle au sein de la noblesse et des élites lettrées indigènes<sup>115</sup>. À travers la critique des discours de l'Église andine sur la propension naturelle des *indios* à l'idolâtrie et celle de la justification de la colonisation au nom des justes titres<sup>116</sup>, de nombreux *indios* ou *mestizos* revendiquent par ailleurs davantage de privilèges et d'autonomie politique en tant que descendants des seigneurs naturels du royaume (*señores naturales*)<sup>117</sup>. Ces revendications n'impliquent pas nécessairement un rejet de l'autorité de la couronne ou de l'Église. Généralement, elles expriment surtout le rejet de l'identité de néophytes assignée aux indigènes par les autorités coloniales et les frustrations liées à leur traitement différencié au sein de la noblesse de la monarchie.

Une partie de la noblesse andine formule ces revendications en s'appuyant sur la production de généalogie plus ou moins fantasmées, contribuant à revaloriser les origines précoloniales et « *naturales* » de leur famille<sup>118</sup>. Toutefois, le cas de la famille Sirpa nous invite à relativiser le poids l'identification aux *señores naturales* ou *indios originarios* dans la transformation politique et nobiliaire des élites héréditaires indigènes. En effet, les *caciques* de la famille ne ressentent pas le besoin de s'identifier comme *naturales* ou *originarios*. En outre, l'absence totale de référence aux ancêtres dans les procédures de la famille Sirpa constitue une véritable originalité parmi les documents de l'époque. Elle suggère que les *caciques* de la famille Sirpa ne trouvaient pas dans la mémoire généalogique des arguments convaincants pour défendre leur légitimité.

Au-delà de l'absence d'identification à un lignage de *caciques* ou d'*indios*, les motifs rhétoriques et performatifs liés à l'identification volontaire comme « *indio* » sont également absents des démarches de la famille Sirpa. Cette absence est particulièrement nette dans les procédures de doña Ana Sirpa, alors qu'elle fait elle-même les frais de la « mauvaise volonté »

---

<sup>115</sup> Alcira Dueñas, *op. cit.*, 2010 ; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. cit.*, 2003b, p. 497-498.

<sup>116</sup> Alcira Dueñas a par exemple démontré comment certains lettrés andins justifiaient une approche plus inclusive des nouveaux chrétiens en déconstruisant les discours de l'Église ou comment d'autres réinterprétaient l'histoire de la conquête pour signifier la soumission et le respect des incas à la foi chrétienne et à la pratique des *requerimientos*. Alcira Dueñas, *op. cit.*, 2010, p. 102-108 et 162-166.

<sup>117</sup> *Ibid.*, chapitre 6 pp. 151 et suivantes ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1996.

<sup>118</sup> Alcira Dueñas, *op. cit.*, 2010 ; María Rostworowski de Diez Canseco, *op. cit.*, 2005 ; María Elena Martínez, *op. cit.*, 2008.

du *corregidor*. Les déclarations réalisées en son nom n'insistent pas tellement sur les souffrances et l'injustice que les abus du *corregidor* infligent à la *cacique*. Elles cherchent plutôt à démontrer qu'elle est la seule alternative pour les *indios miserables* face à un *corregidor* abusif, non respectueux des lois et dépourvu d'amour ou de charité.

Cette absence d'identification comme *indios* n'est pas qu'un effet des discours, elle découle aussi des pratiques sociales et économiques des *caciques* Sirpa pour qui, les distinctions entre « indios », « mestizos » ou « españoles » n'avaient finalement que peu de sens quotidiennement<sup>119</sup>. Dans ce cadre, pour justifier leur noblesse et leurs pouvoirs devant les autorités royales, les *caciques* Sirpa s'appuient avant tout sur des distinctions sociales et non sur les catégories juridiques et ethniques déterminées par l'administration coloniale, ou sur leur affiliation au groupe ethnique des Pakaxa. Les *caciques* Sirpa cherchaient à être identifiés comme des nobles, chrétiens et loyaux au roi sans revendiquer l'appartenance à un groupe spécifique d'élites *indias* face aux autorités royales.

Contrairement à de nombreuses démarches de la période, les *caciques* de la famille Sirpa ne s'identifient pas à un groupe de « naturales » et n'ont pas recours au critère de l'origine pour justifier leur légitimité à la succession. Seul don Antonio Sirpa fait rapidement usage de l'argument en 1718. Il réclame que les témoins présentés par don Francisco Sirpa soient déclarés irrecevables car « aucun espagnol ou indien venant d'un autre *ayllu* que celui d'Urinsaya ne peut être témoin puisqu'ils ne connaissent pas le gouvernement des *curacas* et *gobernadores* »<sup>120</sup>. Il a donc tenté de faire tomber la défense de don Francisco en s'appuyant sur le critère de l'appartenance à un groupe socio-politique andin, ici la *parcialidad* Urin. A priori donc, l'origine dans la plainte de don Antonio est déterminée par l'appartenance à une parentèle ou un groupe de parentèles. Face à lui, don Francisco Sirpa rejette l'idée que seuls les indigènes des *ayllus* associés à la *parcialidad* Urin puissent juger leur *cacique*. Il explique que cet argument est absurde d'une part parce que les témoins qu'il a présentés résident ou ont résidé dans le *pueblo* de Caquiaviri, et d'autre part parce que ses mérites sont reconnus dans toute la région de la Paz<sup>121</sup>. Ensuite, pour souligner l'hypocrisie de la demande de don Antonio, il signale l'intervention d'un *protector* de l'audience de la Plata dans la procédure et explique « ce principe est contraire à son propre camp [...] parce que ce dernier est espagnol et n'est pas indien du même *ayllu* »<sup>122</sup>.

---

<sup>119</sup> Rappelons par exemple l'absence d'attaque contre don Francisco ou don Diego Hinojosa sur leur origine métisse et plus généralement les mariages interethniques courants au sein des différentes familles de *caciques* de la région. Par ailleurs, les *vecinos* sont fréquents parmi les témoins des différents *caciques* Sirpa, preuves que les populations fréquentant les *pueblos* étaient extrêmement diverses.

<sup>120</sup> «ni español alguno ni yndio que sea de otro ayllu que el de Urinsaya no puede ser testigo por no saber del gobierno de los curacas y gobernadores» ABNB, EC 1718, 53, f. 31 v.

<sup>121</sup> ABNB, EC 1718, 53, f. 32r.

<sup>122</sup> «Este fundamento es contrario de sus mismas razones [...] porque el suso dicho es español y no es indio del mismo ayllu». ABNB, EC 1718, 53, f. 31 v.

La question de l'origine dans la plainte de don Antonio Sirpa, semble de prime abord reposer sur la reconnaissance d'une appartenance à un même groupe socio-politique mais aussi au critère de l'appartenance au groupe des *indios*. La plainte reprend ici la distinction classique entre *república de los indios* et *república de los españoles*, la première étant encore entendue sur le modèle de l'*ayllu* et de la *parcialidad*. Cela pourrait suggérer qu'il défend une ségrégation stricte entre populations indigènes et espagnoles. Néanmoins, le reste de la procédure démontre que l'argument est avant tout opportuniste et sûrement influencé par des conseillers juridiques. D'abord, il n'intervient qu'une seule fois, à un moment où don Antonio est en difficulté après la présentation de témoins soutenant son neveu. Ensuite, on ne trouve aucun autre signe dans le comportement du *cacique* ou dans les autres arguments avancés dans ses déclarations qui suggère qu'il ait réellement valorisé l'appartenance ethnique. Par exemple, don Antonio n'attaque pas son neveu en l'identifiant comme « *mestizo* », alors qu'il aurait pu aisément le faire, c'est d'ailleurs un argument récurrent dans de nombreuses procédures de cette période.

Les différentes élites indigènes des groupes de Caquiaviri et Viacha ne revendiquent pas directement une identification en tant qu' *indias*, ni de forme de distinction sur des critères d'origine (*naturaleza, origen*). En revanche, les membres de la famille Sirpa mentionnent en général leur appartenance à un *ayllu* ou à une *parcialidad* spécifique dans leurs différentes déclarations. Ils utilisent donc encore certains critères d'identification liées aux organisations socio-politiques indigènes. Ces appartenances, sont conçues par certains membres de la famille Sirpa et des autres familles de *caciques* des deux *pueblos*, comme des critères de légitimité importants justifiant le rejet de l'intervention espagnole ou des autres familles dans l'organisation des *cacicazgos*. Nous pouvons rappeler ici l'exemple évoqué plus haut des déclarations des *principales* et *caciques* d'Hanan Viacha contre la nomination de leur congénère, don Pedro Adrian Sirpa au *cacicazgo principal* d'Urin Viacha. Pour les différents *caciques* Sirpa impliqués dans les démarches, l'appartenance se fonde avant tout sur les liens contractés avec les habitants rattachés à un *cacicazgo* soit par la filiation directe, soit par des alliances matrimoniales pour doña Ana ou encore par des liens contractuels bénéficiant à une communauté socio-politique spécifique comme le firent don Estéban Mercado ou don Andrés et don Antonio Sirpa. En revanche, l'identification en tant qu' *indio*, basée sur la revendication d'une origine particulière et ancestrale, n'apparaît jamais au cours des procédures, ni même dans les pratiques des différents acteurs impliqués.

La frontière entre *República de los indios* et *República de los españoles* est purement idéale dans les *pueblos* de Viacha et Caquiaviri. *Indios tributarios, hacendados, vecinos*, et différentes populations paysannes travaillant dans les *estancias* et *obrajes* de la région se côtoyaient quotidiennement. Les différents membres de la famille Sirpa évoluent donc au côté d'élites espagnoles ou *mestizas*. Cette situation, explique en partie le peu de cas qu'ils accordent au statut

d'*indios*, ou à la distinction avec les *mestizos* ou les *españoles* dans leurs procédures et dans la construction de leur identité en tant qu'élites. Mais si à l'échelle locale ces catégories n'empêchent pas les *caciques* de mener leurs activités, elles ont encore du sens pour les autorités royales, *corregidores* ou officiers de l'audience de la Plata. La mixité ethnique des deux *pueblos* ne suffit donc pas à expliquer pourquoi les membres de la famille Sirpa se détournent des arguments propres à la sujétion aux langages de la culture juridique coloniale et aux attentes des autorités espagnoles vis à vis des *caciques*. De surcroît, au cours de leurs démarches en justice, les membres de la famille remettent plusieurs fois en cause les distinctions juridiques et sociales liées à la catégorisation comme « indios » dans la société coloniale. À travers les stratégies argumentatives employées comme par leurs actes devant les tribunaux, les membres de la famille Sirpa revendiquent d'abord leur noblesse et une reconnaissance similaire aux *hidalgos*. Ces revendications reflètent aussi des aspirations politiques, notamment la volonté de réformer le gouvernement idéal des *pueblos* de Caquiaviri et Viacha.

## 2.2. *Revendiquer sa noblesse et critiquer la répartition des pouvoirs dans la república de indios*

En s'appuyant sur la confrontation de textes de clercs, de nobles et de lettrés andins, Alcira Dueñas avance que « la construction par les lettrés andins de leurs propres identités et de celles des Espagnols gravitait autour d'une opposition binaire entre colonisés et colonisateurs »<sup>123</sup>. Les démarches des *caciques* de la famille Sirpa permettent d'apporter de la nuance à cette conclusion et rendent compte de la diversification de discours et des pratiques sociales de la noblesse indigène au XVIIIe siècle. Elles ont en commun avec les textes étudiés par Alcira Dueñas de refuser leur catégorisation comme misérables et néophytes et partagent un même idéal d'une noblesse chrétienne unifiée dans une « monarchie métisse »<sup>124</sup>. Cependant, l'expression de ces revendications dans les déclarations que les *caciques* de la famille Sirpa ne s'appuie pas sur la représentation de droits ou de mérites spécifiques en tant qu'*originarios* ou « indigène ». Elle n'implique pas non plus la réécriture du passé familial. Enfin, leurs discours ne s'appuient pas non plus sur la diabolisation ou l'opposition aux populations appartenant aux autres catégories juridiques et ethniques utilisées par les autorités espagnoles. Pourtant, ils critiquent eux aussi l'hégémonie politique des Espagnols dans le gouvernement colonial et revendiquent une approche plus inclusive de la noblesse dans la monarchie espagnole à travers l'appropriation des discours universalistes de l'Église et de la couronne. Ils remettent même en question la catégorisation des *indios* comme nécessairement misérables.

---

<sup>123</sup> “Indian scholars’ discursive construction of their own identities and those of the Spaniards gravitated around a binominal opposition between colonized and colonizers”. Alcira Dueñas, *op. cit.*, 2010, p. 205.

<sup>124</sup> Juan Carlos Estensoro Fuchs, *op. cit.*, 2003b, p. 498 et suivantes.

Les seules populations que les différents membres de la famille Sirpa identifient comme « indios » au cours de leurs procédures, sont celles qu'ils considèrent comme des misérables : leurs tributaires et les familles placées sous leur juridiction. Les *caciques* de la famille Sirpa ont donc une lecture stricte de l'*indio* comme des *personae miserabiles*. Il est donc logique qu'ils s'excluent de ce groupe. Même s'ils identifient les populations paysannes indigènes comme *miserables* et *indias*, leur interprétation de ce que ce statut implique dans le système judiciaire et dans la société coloniale est légèrement différente de celle des autorités royales. Dans l'un des interrogatoires présentés par don Francisco Sirpa devant le tribunal de l'audience de la Plata en 1718, ce dernier critique l'hypocrisie de l'intervention d'un *protector de indios* pour défendre « el común de los indios » de Caquiaviri. Il argue d'abord de la place de don Antonio et ses proches dans l'orchestration des démarches, accusant au passage certains témoins d'avoir omis de déclarer les liens familiaux qui les unissaient au *cacique* de l'*ayllu* Chaco<sup>125</sup>. Mais il remet aussi en doute l'utilité même de l'intervention d'un *protector* puisque « tout est si public et notoire dans cette province »<sup>126</sup>. Pour don Francisco, les *indios* à l'origine des démarches sont loin d'être des *miserables*, puisqu'ils ont non seulement les ressources économiques, mais aussi les réseaux sociaux et les connaissances nécessaires à leur défense. Il critique donc l'accès automatique des plaignants à des ressources juridiques conçus pour soulager des misérables au nom de leur seule catégorisation comme *indios*<sup>127</sup>.

On trouve une situation similaire dans les démarches de doña Ana. Bien qu'elle joue plus franchement sur la rhétorique des *indios miserables* pour justifier sa plainte et attester ses vertus chrétiennes, doña Ana remet elle aussi en cause l'identification systématique des « indios » comme misérables et le traitement injuste qui en découle alors qu'ils : « font preuve de mérite dans le service de votre Majesté non seulement à travers la vigilance constante et l'ardeur douloureuse qu'ils éprouvent dans le prélèvement des taxes royales mais aussi à travers la loyauté et l'amour qu'ils témoignent au prince »<sup>128</sup>. On trouve dans ce passage un motif qui s'impose au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle dans les procédures des élites indigènes de la vice-royauté du Pérou: la comparaison des mérites des *indios* à la médiocrité et aux vices, des élites espagnoles à qui le roi confie le gouvernement.

Les *caciques* de la famille Sirpa ne s'identifient pas à la catégorie d'*indio*. Au motif qu'ils partagent la culture politique, religieuse et juridique des autres élites de la région, ils s'identifient

<sup>125</sup> ABNB, EC 1718, 53, f. 31r

<sup>126</sup> « todo en esta provincia es tan publico y notorio ». ABNB, EC 1718, 53, f. 31 v.

<sup>127</sup> Don Francisco Sirpa n'est pas le seul à émettre des doutes sur l'objectivité ou l'utilité du *protector de indios*. Il s'agit d'une critique commune à cette période dans les discours de lettrés indigènes, mais aussi de clercs métisses appelant une réforme du système judiciaire colonial. Alcira Dueñas, *op. cit.*, 2010.

<sup>128</sup> « se hallen con el mérito del servicio que hazen a su Magestad no solo en el continuo desvelo y penoso afan que padecen en la cobranza de las reales tasas sino también en el que se merece la lealtad y amor al príncipe ». ABNB, EC, 1744. 32, f. 4r-v

avant tout comme des nobles chrétiens. Ils se présentent comme appartenant à une aristocratie métisse, dans laquelle les catégorisations juridiques, religieuses et ethniques utilisées par l'administration coloniale ne se traduisent pas dans des logiques d'appartenances sociales. Ils défendent une approche plus inclusive de la noblesse coloniale, unie par des honneurs et des mérites similaires en tant que chrétiens exemplaires et fidèles à la couronne. Pour revendiquer un statut de nobles chrétiens à part entière, ils s'appuient sur la démonstration de leurs vertus évoquées plus haut, mais aussi sur celle de leur réputation auprès du clergé et des *vecinos*. L'exemple le plus marquant est bien entendu celui de don Francisco Sirpa. Même si don Francisco ne s'identifie pas comme *mestizo* et qu'il ne mentionne jamais ses origines, il n'hésite pourtant pas à revendiquer l'application des principes de succession et d'héritage définis dans les *Siete partidas*<sup>129</sup> à la transmission du titre et des fonctions de *cacique principal*. Don Francisco revendique donc des droits et un traitement juridique similaire à celui qui s'applique aux *hidalgos* et aux résidents espagnols, alors que le droit des Indes encourage encore les tribunaux royaux à favoriser les coutumes de succession locales.

En outre, pour justifier son identification comme une élite coloniale et tourner en ridicule les attaques de ses adversaires, don Francisco utilise le champ lexical des styles littéraires populaires de l'époque, notamment au théâtre<sup>130</sup>. Avant d'être assisté par un avocat, on trouve une tournure de phrase étrange mais récurrente dans les déclarations de Francisco Sirpa. Pour décrédibiliser ses adversaires, il insiste souvent sur leur incapacité à « comprendre la philosophie ou la métaphysique »<sup>131</sup> relative au conflit ce qui explique qu'« ils désignent comme de la Comédie, farces et nouveautés, mes arguments et mes allégations » sans connaître réellement les lois et les coutumes locales<sup>132</sup>. L'usage des termes « philosophie » et « métaphysique » a peu de sens dans ce contexte. Don Francisco cherche à mettre en scène sa culture lettrée pour justifier d'une meilleure connaissance des lois que ses adversaires, et notamment que le *protector de indios* de l'audience au service d'une partie du village de Caquiaviri.

Au nom de leurs capacités individuelles et de leur réputation à l'échelle de la région, certains membres de la famille Sirpa vont même jusqu'à affirmer avoir plus de légitimité à représenter le roi dans le *pueblos*, que les *corregidores*. Seul don Antonio Sirpa et son fils défendent la légitimité de l'intervention du *corregidor*, ce dernier étant leur principal allié dans le procès contre don Francisco. En revanche, les partis de don Francisco et doña Ana Sirpa se plaignent de son intervention et plaident pour la limitation de ses pouvoirs, au nom de leur propre identification

---

<sup>129</sup> ABNB, EC, 1704.43, f. 2r-v et ABNB, EC 1718, 53, f. 31r

<sup>130</sup> ABNB, EC 1718, 53. Il utilise régulièrement le terme de *comedia*, mais aussi celui d'*entremeses*, une comédie en un acte qui se développe dans le théâtre espagnol à partir du XVI<sup>e</sup> siècle.

<sup>131</sup> « entender de philosophia ni metaphisica ». ABNB, EC 1718, 53, f. 31r et suivantes.

<sup>132</sup> « a mis terminos y alegatos jurídicos los llaman terminos de Comedia, entremeses o novedades » ABNB, EC 1718, 53, f. 31r.

comme des nobles chrétiens vertueux et méritants. Si don Antonio et don Andrés défendent le modèle de gouvernement issu des réformes de la fin du XVIIe; les autres membres de la famille ont plutôt tendance à demander une séparation beaucoup plus stricte des compétences des *caciques* et de celles des officiers royaux dans l'administration des *pueblos*.

Bien que les partis de don Francisco et doña Ana Sirpa ne réclament jamais l'abolition complète des *corregidores*, ils expriment la volonté de réformer le gouvernement de la *República de los indios*. Cette volonté s'exprime d'abord par la dénonciation des *corregidores* comme de mauvais chrétiens. C'est la stratégie que privilégie doña Ana Sirpa et son avocat, Simon Narciso de Valenzuela. Ils présentent notamment les abus du *corregidor* comme motivé par la « haine » (*odio*) et les habitants du *pueblo* de Viacha comme « sujets à la décision la moins chrétienne de leur prélever les tributs une deuxième fois »<sup>133</sup>. Le reste de la plainte insiste plusieurs fois sur la violence du *corregidor* cédant à ses « passions », par opposition à la charité dont doña Ana a fait preuve avec les indigènes<sup>134</sup>. Don Francisco Sirpa adopte une stratégie similaire en accusant le *corregidor*, son oncle et le *protector de indios* de chercher à dépouiller les tributaires de Caquiaviri qui les soutiennent en étirant plus que nécessaire la durée des démarches<sup>135</sup>. Il accuse ainsi ses rivaux d'abuser les habitants du *pueblo* tout en exprimant son inquiétude et son propre amour chrétien à leur endroit. Les deux *caciques* vont plus loin dans leur critique des *corregidores* en suggérant leur incompétence et leur méconnaissance des lois.

Le parti de doña Ana Sirpa cherche à établir que Francisco Xavier Losa a délibérément refusé de donner un reçu pour les tributs de l'année 1741, afin de les prélever une seconde fois et a donc consciemment enfreint les lois du roi<sup>136</sup>. Don Francisco Sirpa puis son avocat, insistent plutôt sur la méconnaissance de la législation royale par Juan Murillo. La défense de don Francisco Sirpa consiste à démontrer que le *corregidor* ne pouvait pas décider de le destituer, car cela contrevenait non seulement à une décision du tribunal de l'audience rendue en 1704 (qu'il fait copier), mais aussi aux lois qui garantissent la succession entre les *caciques* et ajoutent « qu'aucun *corregidor* ne contreviennent à cette disposition »<sup>137</sup>. Lors de ses déclarations devant l'audience de La Plata, don Francisco cite plusieurs passages de ce qu'il désigne comme la « *ley de recopilación* » et aux *leyes de Castilla*<sup>138</sup>. Cette stratégie vise à illustrer la culture juridique du *cacique*, tout en soulignant l'incapacité du *corregidor* qui aurait pris une décision contraire à ces différents corpus juridiques, constituant pourtant des références à la culture juridique coloniale<sup>139</sup>. Les défenses des deux *caciques* visent à retirer aux *corregidores* leur expertise, les rendant inutiles et même

---

<sup>133</sup>«sujetos a la menos cristiana ejecución de cobrarles segunda vez». ABNB, EC, 1744. 32, f. 3v

<sup>134</sup> ABNB, EC, 1744. 32, f. 4v

<sup>135</sup> ABNB, EC 1718, 53, f. 32r-v.

<sup>136</sup> ABNB, EC, 1744. 32., f. 3v et 4r; f. 8r.

<sup>137</sup> ABNB, EC, 1704.43, F. 2v.

<sup>138</sup> ABNB, EC 1718, 53

<sup>139</sup> ABNB, EC 1719, 23, f. 32r-35v.



dangereux dans le gouvernement des *pueblos*. De fait, individuellement, don Juan Murillo et Francisco Xavier Losa sont seulement présentés comme des individus manquant de l'exemplarité attendue d'un dépositaire de l'autorité royale, puisqu'ils abusent des *indios*, manquent à leur devoir d'exemplarité en tant que seigneurs chrétiens et ne connaissent pas la législation royale.

Une partie des élites indigènes qui interviennent dans les procès étudiés dans ce chapitre, entendent donc s'imposer comme les interlocuteurs privilégiés du pouvoir royal face aux *corregidores*. Il ne s'agit plus seulement de dénoncer des abus. Ils critiquent ouvertement la légitimité des *corregidores* à intervenir dans le gouvernement des indigènes en raison de leur incompétence, mais aussi de leur « extériorité » au groupe. Ce genre de revendication est loin d'être exceptionnel à cette période et on le trouve dans de nombreuses autres démarches. Les critiques envers les *corregidores* sont relayées par des clercs et des lettrés auprès des autorités des audiences et même à Madrid<sup>140</sup>. Certains *caciques* et *ladinos* plaident à la même époque pour une abolition des *corregidores* en faveur de la création de nouveaux offices destinés aux métisses ou à la noblesse indigène<sup>141</sup>. Ce n'est évidemment pas le cas ici, mais les *caciques* de la famille revendiquent bien davantage d'autonomie dans le gouvernement des indigènes.

L'exemple des démarches de la famille Sirpa permet donc d'analyser comment, des élites indigènes plus modestes et avec moins d'audience à l'échelle de la monarchie que celles généralement étudiées, développent aussi une critique du système politique et juridique colonial à travers l'intégration des discours sur la *policia cristiana*, la moralité chrétienne. Les *caciques* Sirpa investissent eux aussi à leur manière le fossé entre l'idéal universaliste de la monarchie Catholique et la réalité du traitement des « *indios* » nobles, chrétiens et réputés comme tels par les autorités royales. Les *caciques* réclament un traitement similaire aux *hidalgos*, afin de pouvoir faire respecter leurs privilèges, leurs droits de successions mais aussi leurs droits à gouverner les *pueblos* comme ils l'entendent, sans intervention des *corregidores*. Bien que les *caciques* de la famille Sirpa réclament d'avantage d'autonomie politique et remettent en cause leur discrimination au sein de la noblesse coloniale, il n'est jamais question d'abolir le statut d'*indio*. En effet, ils se mettent en avant comme les individus les plus aptes à gouverner les populations indigènes. Il est donc nécessaire de maintenir le statut des populations tributaires car les *caciques* ont besoin de la *República de indios* pour y exercer des activités politiques.

Les membres de la famille Sirpa ne s'opposent pas non plus par principe à l'intervention du *corregidor* dans le gouvernement des populations indigènes au prétexte qu'ils sont « Espagnols ». Les curés par exemple, sont des alliés valorisés par don Francisco et doña Ana. Ils représentent une forme d'autorité que les deux *caciques* ne prétendent plus incarner, l'autorité morale et

---

<sup>140</sup> Alcira Dueñas, *op. cit.*, 2010, p. 121-127 ; Kenneth Mills, *op. cit.*, 1996b.

<sup>141</sup> Alcira Dueñas, *op. cit.*, 2010, p. 115-119.

spirituelle sur les indigènes. La majeure partie des élites indigènes héréditaires des *pueblos* de Viacha et Caquiaviri prêtent aux curés un rôle particulier et nécessaire au maintien de l'ordre dans les groupes socio-politiques indigènes. Il n'y a donc pas d'opposition de principe aux « Espagnols » dans la critique du système colonial par les *caciques* du *corregimiento* de Pacajes. Les *caciques* de la famille Sirpa s'appuient plutôt sur la reprise du principe de l'idéal de *república de los indios* ainsi que sur les différentes lois royales justifiant la mise en place de structures administratives spécifiques aux indigènes. Mais ils poussent son interprétation à l'extrême, en réclamant la limitation des pouvoirs du *corregidor* à la seule collecte des tributs. Don Francisco et doña Ana Sirpa refusent par exemple que leurs *corregidores* puissent désigner un *cacique* ou juger ses capacités en raison de leur incapacité à incarner la volonté du roi dans les *pueblos*.

Le rejet de la figure du *corregidor* n'implique pas que les différents *caciques* s'entendent sur les modèles de gouvernements pour leurs *pueblos* ni sur le rôle que doivent y jouer les *caciques*. Le modèle défendu par Francisco Sirpa repose en grande partie sur une interprétation des fonctions de *cacique* comme un ensemble de droits héréditaires et familiaux, justifiant une gestion autoritaire des ressources et des tributaires. Doña Ana, sa *segunda persona* et les élites de Hanan et Urin Viacha s'opposent au contraire à l'intervention du *corregidor* sur la base de la perturbation d'un fonctionnement collégial du gouvernement. Quant à don Francisco rejette le *corregidor* sur le principe de la conservation de ses privilèges personnels, doña Ana et les *principales* de Viacha lui reprochent de ne pas respecter les coutumes et les normes du fonctionnement politique du *pueblo* de Viacha.

La manière dont les différents *caciques* de la famille Sirpa décrivent leur rôle et leurs privilèges en tant qu'élites dans la société coloniale, traduisent des interprétations différentes du pacte colonial qui les unit au souverain. Cette situation résulte en partie du décalage entre les discours tenus par la couronne et l'Église depuis plusieurs siècles et la réalité du réservé aux élites indigènes christianisées dans la société coloniale. La compétition accrue pour l'accès à la main d'œuvre fait vaciller l'adhésion aux modèles de gouvernement en place, fondés sur la reconnaissance de l'hégémonie sociale, culturelle et politique espagnole ainsi que sur l'acceptation de la primauté de l'hérédité dans la succession aux *cacicazgos*. Les membres de la famille Sirpa, en cherchant à réformer chacun à leur manière les modèles de gouvernement indirects en place dans les *pueblos* revendiquent d'avantage d'autonomie politique et remettent en cause l'idée d'une hégémonie des Espagnols, au moins à l'échelle de la *República de los indios*. Leurs tributaires quant à eux, en réclamant des comptes aux *caciques*, remettent en question une forme de légitimité ancestrale et héréditaire.

## Conclusion

Dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, la famille Sirpa maintient en partie son autorité sur les *cacicazgos* les plus prestigieux des *pueblos* de Caquiaviri et Viacha. Pourtant, bien qu'elle reste influente, elle s'impose difficilement dans le gouvernement des deux *pueblos*. La critique des *caciques* de Viacha et Caquiaviri est liée aux difficultés économiques créées par le dépeuplement de la région et l'intensification des activités pastorales. Ils n'arrivent plus à concilier leurs intérêts avec ceux des *corregidores* et ceux des paysans indigènes. Mais loin d'entraîner un désintérêt pour les titres et fonctions de *caciques*, la situation contribue à renforcer l'attractivité des *cacicazgos*, en raison des avantages qu'ils offraient pour l'accès à la main d'œuvre et pour l'identification en tant que « nobles » par les autorités royales. Les membres de la famille Sirpa se battent donc farouchement pour accéder aux titres et proposent différents modèles de gouvernement pour les conserver. Certains se reposent sur la collaboration avec les *corregidores*, d'autres s'allient avec les curés. Certains défendent une approche collégiale de l'exercice du pouvoir quand d'autres cherchent à les concentrer. La coexistence de ces différents modèles de gouvernement témoigne d'une absence d'interprétation commune des droits, des devoirs et du rôle des *caciques* dans la *República de los indios*. Cette absence de consensus génère de profonds désaccords entre tributaires, *corregidores*, élites indigènes et officiers de l'audience et conduit les membres de la famille Sirpa à privilégier des sources de légitimité parfois radicalement différentes.

Néanmoins, les stratégies de défense en justice des différents *caciques* Sirpa partagent un certain nombre de points communs qui nous permettent de mieux saisir la culture politique commune à l'ensemble de la famille. La présentation des qualités religieuses ou de la dévotion apparaissent exclusivement comme des comportements individualisés et servent à illustrer la vertu et l'honneur des *caciques* et de leurs plus proches parents. Elles s'accompagnent de la citation des lois royales et castillanes pour justifier les droits héréditaires. Le poids que prennent ces critères dans la définition de la légitimité des *caciques* de la famille Sirpa, n'empêche pas certains de continuer à accorder une attention particulière à la préservation des hiérarchies seigneuriales internes aux *parcialidades* et à leur affiliation aux *ayllus* principaux du groupe. Toutefois, même si les *ayllus* jouent encore un rôle dans la manière dont les membres de la famille Sirpa s'identifient et justifient leur statut dans les *pueblos*, ils n'accordaient plus forcément d'importance à leurs obligations vis-à-vis des autres membres du groupe, ni à la préservation de relations de réciprocité de services.

Bien que les différents *caciques* Sirpa, engagés dans des rivalités intrafamiliales pour accéder aux *cacicazgos*, ne cherchent pas à démontrer leur appartenance à un lignage ou à un groupe ethnique spécifique, on trouve dans leurs discours des similarités avec ceux du reste de la noblesse indigène de la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. À travers la mise en scène de leurs propres vertus

chrétiennes et la dénonciation du comportement violent, malhonnête ou de l'absence de charité des *corregidores*, les membres de la famille Sirpa critiquent à leur manière la distinction entre *nuevos* et *viejos cristianos* qui justifiait l'hégémonie castillane dans le système colonial. En arguant d'une meilleure connaissance des lois du roi et de leurs propres vertus chrétiennes, certains *caciques* de la famille cherchent à faire condamner les *corregidores* et à obtenir davantage d'autonomie dans le gouvernement des *pueblos*.

L'étude des procédures judiciaires de la famille Sirpa, permet de relativiser le poids des batailles légales et de l'édit de 1697 dans la recomposition des critères de légitimité valorisés par les *caciques* et leurs descendants au cours du XVIIIe siècle. Bien que restés à l'écart de ce mouvement comme la majorité de la noblesse indigène, les *caciques* de Viacha et Caquiaviri critiquent à leur manière l'hégémonie politique et culturelle des Espagnols dans les *pueblos*. La critique des *corregidores* ou la revendication de davantage d'autonomie dans le gouvernement des *pueblos* par les *caciques* des familles Sirpa s'appuient sur l'intégration des discours de l'Église sur le rôle de la *policia cristiana* dans l'évangélisation des indigènes. Ainsi, la critique de l'ordre dans les *pueblos* découle de leur certitude à agir comme des élites chrétiennes. Cette certitude rend incompréhensible le décalage entre les discours universalistes de l'Église et de la couronne et la réalité de leur traitement par les représentants de ces mêmes institutions.

Malgré tout, les *caciques* de la famille restent profondément attachés à la monarchie et à l'Église. Ils n'ont aucune volonté de réformer en profondeur le système de gouvernement indirect colonial. Les procès étudiés dans ce chapitre illustrent d'ailleurs que les *caciques* défendent des intérêts bien souvent contraires à ceux de leurs tributaires, y compris lorsqu'ils se battent à priori contre un ennemi commun. Cette disjonction entre les intérêts des *caciques* et ceux des paysans indigènes engendre un profond ressentiment au sein des *pueblos* de Viacha et de Caquiaviri. L'hostilité s'exprime violemment dans le cadre de révoltes qui agitent le groupe Pakaxa de Caquiaviri dans les années 1770 et aboutissent à l'assassinat du *corregidor* ainsi qu'à l'arrestation et à la torture des *caciques* et différents membres des familles Sirpa et Mercado.

\*\*\*\*\*

### Conclusion de la Partie III

Les études de cas constituant cette troisième partie nous ont permis de constater la superposition et l'imbrication de l'espace sacré chrétien qui se construit progressivement dans les Andes entre les XVIe et XVIIe siècle avec des structures sociales, politiques et économiques plus anciennes. Cette constatation n'est pas seulement intéressante pour ce qu'elle nous apprend sur la centralité des négociations locales entre clercs et élites indigènes dans la formation du catholicisme andin. Elle suggère aussi que pour comprendre les formes de dévotions et

d'investissement dans le sacré privilégiés par la noblesse indigène il est nécessaire d'interroger plus systématiquement les similitudes entre culture nobiliaire andine et chrétienne. En effet, dans les Andes comme dans l'Espagne catholique des XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, la justification du statut social et du pouvoir reposait en partie sur l'implication active des élites dans la vie religieuse locale. La similarité entre ces pratiques de légitimation permet d'expliquer l'attrait des nobles indigènes pour l'investissement dans le sacré, mais aussi la longévité des structures politiques et sociales andines dans certains territoires. Cependant, si les structures paroissiales, les confréries ou les activités de dévotions chrétiennes permettent aux *caciques* et *principales* de maintenir leur légitimité dans les *pueblos*, elles promeuvent aussi un modèle de distinction individuel par l'honneur, l'hérédité et le mérite éloigné de ce qui existait dans les Andes.

Les trois études de cas que nous avons choisies permettent de souligner la diversité des choix opérés par la noblesse indigène pour concilier avec plus ou moins de succès ces modèles de légitimité. Elles éclairent la progressivité de la christianisation de la culture politique et juridique des *caciques* et *principales* ainsi que la diversité des facteurs et des acteurs qui contribuent à ce processus. Les exemples sélectionnés permettent de saisir comment la christianisation de la culture nobiliaire des élites indigènes a favorisé la diversification des formes de distinction sociales et de légitimité qu'elles valorisaient. Elles nous permettent de souligner que ce qui au sein de la noblesse indigène au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, ce n'est pas tellement la manière dont les *caciques* et *principales* concevaient la légitimité politique et sociale. C'est plutôt ce qu'ils attendaient de leur identification comme des élites chrétiennes par les autorités coloniales. Cette situation découle en partie de la formation d'une culture nobiliaire chrétienne commune aux élites espagnoles, métisses et indigènes dans les Andes. Mais elle s'explique aussi par les difficultés d'une partie de la noblesse indigène à maintenir son utilité dans le gouvernement colonial. Dans ce contexte, il devient nécessaire pour de nombreux nobles indigènes de réinventer leur légitimité, en s'éloignant du modèle de gouvernement indirect mis en place à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. L'identification comme nobles chrétiens au même titre et selon les mêmes critères que le reste de la noblesse de l'empire offre alors une alternative au modèle du *cacicazgo*.

## Conclusion générale

En remettant en question les croyances, les rituels mais aussi les espaces de vie collectives qui maintenaient la cohésion des *ayllus* et des *parcialidades*, la diffusion du catholicisme dans les Andes influe drastiquement sur l'organisation sociale et politiques des sociétés andines. En effet, l'évangélisation et la christianisation des populations indigènes impliquent leur subordination à un nouvel ordre politique et la diffusion de nouvelles normes sociales. Dans ce contexte, les *caciques* et les *principales* andins sont contraints de repenser leur rôle social, politique et économique au sein des groupes indigènes. L'investissement dans les activités paroissiales, les associations religieuses et les édifices de culte s'impose rapidement comme un outil de légitimation essentiel. D'abord parce qu'il permet aux *caciques* et aux *principales* de se distinguer socialement. Ensuite, parce qu'il permet le maintien de certaines relations de dépendance et de réciprocité de services avec les populations indigènes, tout en répondant aux attentes des autorités coloniales.

Il faut cependant attendre les années 1580 pour que la mise en scène du comportement chrétien s'impose comme un élément incontournable de la manière dont les *caciques* et *principales* se positionnent face aux autorités coloniales. Grâce à une approche diachronique, nous avons pu observer l'implication de la noblesse indigène dans la construction d'un catholicisme hybride dans les territoires des archevêchés de Lima et La Plata. Ce travail illustre également l'attachement profond et durable d'une vaste majorité de la noblesse indigène à la religion catholique<sup>467</sup>. Les discours tenus par les *caciques* et *principales* sur leurs pratiques catholiques dans ces deux territoires évoluent en suivant des logiques similaires, quoique selon des temporalités distinctes. L'attachement que les élites indigènes développèrent pour la nouvelle religion ne reflète pas seulement l'acceptation de nouvelles croyances. Si les *caciques* et les *principales* s'investissent rapidement dans les activités rituelles chrétiennes, dans des confréries ou dans l'entretien des fabriques paroissiales, c'est aussi que ces espaces furent déterminant dans la manière dont ils construisirent leur statut social et justifèrent leur autorité auprès des populations indigènes après la conquête<sup>468</sup>. Par conséquent, la religion chrétienne et l'identification comme chrétien assidu, devinrent des éléments fondamentaux de la manière dont les *caciques* et *principales* justifiaient leur légitimité dans la société coloniale.

---

<sup>467</sup> Une conclusion qui renforce celles de travaux antérieurs. Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad.*, Lima, Instituto Français d'études Andines, 2003; Gabriela Ramos, *Death and Conversion in the Andes. Lima and Cuzco, 1532-1670*, University of Notre Dame Press., Notre Dame, 2010; Juan Fernando Cobo Betancourt, «Los caciques muisca y el patrocinio de lo sagrado en el Nuevo Reino de Granada.», Roberto Di Stefano et Aliocha Maldavsky (dir.), *Invertir en lo sagrado: salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX)*, La Pampa, 2018.

<sup>468</sup> Nous rejoignons donc les conclusions de Gabriela Ramos, *op. cit.*, 2010; Gabriela Ramos, «Ritual, public space and indigenous engagement in colonial Cuzco», *Layered Landscape. Early Modern Religious Space Across Faith and Cultures.*, NELJON Eric et Jonathan WRIGHT, 2017, p. 82-96; Juan Fernando Cobo Betancourt, «The Reception of Tridentine Catholicism in the New Kingdom of Granada. c. 1550-1650.», Thèse, Cambridge, Cambridge University, 2014; Isabel Zalla et Gabriela Caretta, «“Benditos ancestros”: Comunidad, poder y cofradía en Humahuaca en el siglo XVIIIe.», *Boletín Americanista*, año LXI,1, n. 62 (2010), p. 51-72.

La confrontation des stratégies argumentatives utilisées dans les procédures en justice des *caciques* et des *principales* andins avec les formes d'investissement dans le sacré qu'ils privilégiaient à différentes périodes, nous éclaire sur l'évolution des critères valorisés par la noblesse indigène pour établir sa légitimité. Ce travail illustre donc la place grandissante de la référence à la morale, à la dévotion chrétienne et aux discours de l'Église dans la culture politique mais aussi juridique des *caciques* et *principales* andins. Ces différents éléments, eurent un impact sur la manière dont les *caciques* et les *principales* andins se positionnaient comme des élites non seulement face aux autorités coloniales, mais aussi dans leurs groupes d'appartenance indigène. La légitimité politique et sociale revendiquée par les *caciques* et *principales* est progressivement exprimée à travers des critères de moralité et d'exemplarité chrétienne, empruntés aux différents outils et politiques d'évangélisation utilisés après le troisième concile de Lima (1582-83) et le deuxième synode de La Plata (1619).

La christianisation de la manière dont les élites indigènes andines se positionnent comme des élites n'implique pas une totale disparition de critères plus traditionnels. Au contraire, l'étude diachronique des stratégies argumentatives utilisées en justice et des comportements adoptés dans les paroisses, permet de souligner l'entrelacement profond et durable entre culture nobiliaire andine et chrétienne. Jusqu'aux années 1660, la majorité des *caciques* et des *principales* andins de notre corpus, mobilisent avec une grande fluidité des formes de légitimité diverses. Certaines empruntaient directement aux relations de réciprocité et à la mémoire ancestrale des *ayllus* ou *parcialidades*. D'autres, s'appuyaient sur des pratiques de dévotion, de représentation publique et d'investissement dans le sacré chrétien. La manière dont les *caciques* et les *principales* s'identifient comme chrétiens dans le cadre de leurs démarches en justice se normalise au cours de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Toutefois, la multiplication des conflits autour du comportement des *caciques* et des *principales* dans les paroisses après cette date suggère que différentes interprétations de ce qui était acceptable dans l'ordre chrétien des *pueblos* coexistaient, même après l'homogénéisation des outils et des méthodes d'évangélisation. Cette situation est en partie due à l'absence de consensus entre les autorités coloniales et même, de l'Église andine. En effet, si des listes de comportements et de pratiques relevant de l'idolâtrie sont dressées au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, elles sont loin de couvrir l'ensemble des pratiques indigènes<sup>469</sup>. Les élites indigènes ont ainsi une certaine marge de manœuvre pour négocier les normes et pratiques chrétiennes localement. Les alliances entre *caciques*, *principales* et clercs sont donc souvent déterminantes dans la définition de la normalité chrétienne<sup>470</sup>.

Par conséquent, entre les années 1540 et 1780, les procédures en justice des *caciques* et *principales* andins reflètent l'aisance avec laquelle la noblesse andine parvint à intégrer, s'approprier et reformuler

---

<sup>469</sup>Nicholas Griffiths, *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru.*, Norman, University of Oklahoma Press, 1996b.

<sup>470</sup> María Marsilli, « God and Evil in the Gardens of the Andean South », Thèse, Atlanta, Faculty of the Graduate School of Emory University, 2002, 213 p.; John Charles, *Allies at odds. The Andean Church and Its Indigenous Agents, 1583-1671.*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010.

les discours produits dans le cadre des institutions royales et ecclésiastiques sur les « *indios andinos* » pour s'en distinguer et justifier son statut social et politique. Cette capacité d'adaptation s'explique en grande partie par le caractère collectif de nombreuses démarches entreprises par les *caciques* et les *principales*. En outre, il est clair que les nobles andins intégrèrent individuellement les attentes du clergé et des représentants du roi à travers leurs activités dans les paroisses ou grâce à leur proximité avec les élites espagnoles et métisses. Cela dit, les procédures en justice apparaissent également comme des espaces dans lesquels les élites indigènes se familiarisaient avec les discours des autorités coloniales sur les *indios andinos* et ajustaient progressivement leurs stratégies argumentatives. Ainsi, qu'ils soient *ladinos* ou non, les nobles indigènes avaient de nombreuses opportunités pour s'appropriier les codes de la culture religieuse, juridique et politique des institutions et des élites coloniales.

L'identification comme chrétien ne s'impose pas comme une pratique commune auprès des *caciques* et des *principales* par la seule contrainte. Il ne s'agit pas non plus d'un simple mécanisme de réaction face aux discours de l'Église et la Couronne. Si les *caciques* et les *principales* s'approprient rapidement certaines formes d'investissement dans le sacré c'est aussi parce que ces pratiques font échos à des fonctions traditionnellement associées aux élites politiques dans les sociétés andines préhispaniques. Les *caciques* et *principales* trouvent rapidement dans les formes de dévotions chrétiennes et dans certaines formes d'investissement dans le sacré un moyen d'adapter des formes de réciprocité et de mutualité de services au sein des groupes de parenté comme les *ayllus*, *parcialidades*, *guarangas*, ou *pachacas*. En outre, en participant directement à la construction d'un nouvel espace sacré et à l'organisation de ses activités, les *caciques* et les *principales* cherchent parfois à préserver la cohésion des *ayllus* et des *parcialidades* qu'ils administraient et représentaient. Par conséquent, en négociant le tracé des paroisses, en restituant et en investissant des biens dans les fabriques paroissiales, en fondant des confréries avec les ressources des anciens *sapci*, les *caciques* et *principales* andins participent largement à la christianisation des sociétés indigènes.

Les *caciques* et *principales* s'investissent donc activement et très tôt dans les activités des paroisses. Pourtant, si on trouve dès les années 1550 de nombreux exemples de dons à vocation religieuse réalisés par des *caciques* ou des *principales*, il faut attendre la décennie 1620-1630 pour que ces activités soient valorisées dans les stratégies argumentatives utilisées dans leurs démarches en justice. Cette situation s'explique par le rôle différent que les *caciques* et les *principales* de cette période attribuent à leurs stratégies d'investissement dans le sacré et à la mise en scène de leur comportement chrétien dans le cadre de procédures en justice. Ces deux formes d'identification comme chrétiens sont complémentaires. Elles permettent toutes deux aux *caciques* et *principales* de construire leur légitimité et leur crédit (*fama*) dans la société coloniale. Cependant, jusqu'aux années 1620-1630, il apparaît clairement que la noblesse andine faisait une distinction nette entre les comportements et les actes susceptibles de persuader les autorités coloniales et ceux qu'ils valorisaient pour établir leur réputation et leur légitimité à l'échelle locale. Une partie de notre travail a tenté d'éclairer les étapes qui conduisirent à l'homogénéisation des



critères valorisés par les *caciques et principales* pour être identifiés comme des élites chrétiennes à l'intérieur comme à l'extérieur de leurs paroisses. Ce phénomène ne nous renseigne pas seulement sur la transformation de leur rapport au catholicisme. Il nous apprend également beaucoup sur l'évolution de leur culture nobiliaire et politique.

Avant les années 1620-1630, les *caciques* et les *principales* mettaient très peu en avant leurs investissements matériels dans le sacré pour être identifiés comme des élites chrétiennes dans le cadre de leurs démarches en justice. Jusqu'à cette date, on observe une rupture très nette entre les comportements que les *caciques et principales* valorisent pour établir leur réputation chrétienne à l'échelle de leurs différents groupes d'appartenance et ceux mis en valeur devant les autorités coloniales. A l'échelle de leurs paroisses ou de leurs *pueblos*, les *caciques* et les *principales* construisent leur compréhension de la religion chrétienne directement au contact des clercs et dans leurs interactions avec les élites espagnoles, officiers de la couronne ou anciens conquistadors. Ils sont donc nombreux à imiter les pratiques de dons à vocation religieuse de la culture nobiliaire de ces élites espagnoles. Ils intègrent également les enjeux sociaux et politiques liés à l'investissement dans le sacré. Les comportements et les actes mis en avant comme des formes de « mérites » chrétiens dans les procédures en justice à la même période sont extrêmement diverses. De fait, les attentes des autorités coloniales vis-à-vis des populations indigènes converties sont encore très floues. On discerne néanmoins une forme d'homogénéité qui s'explique par l'imitation de la culture juridique nobiliaire castillane et la volonté de s'inscrire dans un lignage chrétien et un petit groupe de « premiers convertis ». Au-delà du baptême et de la conversion volontaire, les quelques activités liées à la vie paroissiale mises en avant par les *caciques et principales* reprennent avant tout le rôle que leur laissaient initialement les curés dans les paroisses, comme la capacité à rassembler les indigènes pour la messe ou l'administration des punitions. D'autres comportements font plus directement écho à la reformulation de pratiques nobiliaires préhispaniques comme le rôle accordé à la direction des processions, ou encore celui de la médiation avec les confesseurs et les prêtres.

Avant les années 1620-1630, la mise en scène du comportement chrétien dans les procédures en justice n'est pas codifiée. Surtout, elle ne rend pas compte de la diversité des formes d'investissement réalisées par les nobles indigènes dans leurs paroisses. La noblesse indigène attend donc des choses différentes de son identification comme élite chrétienne à l'échelle des paroisses ou dans ses interactions avec les autorités coloniales. Dans les paroisses, il s'agit de préserver son statut et sa légitimité à travers la reformulation et la préservation des espaces sacrés avant l'arrivée des Espagnols. Face aux autorités coloniales en revanche, il s'agit avant tout de se distinguer des populations indigènes. D'abord, il est nécessaire de se différencier des *indios* « barbares » ou « Gentils » en imitant la culture nobiliaire des élites chrétiennes. Ensuite, les élites de différents groupes ethniques et régionaux cherchent aussi à affirmer leur identité spécifique pour assurer leur autonomie politique et le regroupement en *repartimientos* ou *pueblos* particuliers.

Les stratégies argumentatives des *caciques* et *principales* andins se complexifient et s'homogénéisent progressivement sous l'effet des politiques de réductions en *pueblos* et du renforcement du contrôle séculier sur l'évangélisation des indigènes. Ces deux processus délimitent plus précisément les fonctions et la place des *caciques* et des *principales* dans le gouvernement des populations indigènes. Ils assignent également aux populations indigènes une nouvelle identité de sujets chrétiens et *indios* du roi. Ils marquent donc un tournant dans leur catégorisation comme *personae miserabiles*, mais surtout comme néophytes éternels à travers leur essentialisation comme idolâtres. Les politiques de municipalisation et les réformes de l'évangélisation entre la fin du XVIe et le début du XVIIe siècle, n'ont pas seulement pour effet de normaliser les arguments utilisés dans les procédures en justice. Elles entraînent aussi la convergence de plus en plus marquée entre les critères valorisés par les *caciques* et *principales* pour établir leur réputation chrétienne à l'échelle des paroisses et face aux autorités coloniales. D'abord, la mise en scène du comportement chrétien s'impose véritablement comme un argument essentiel dans les procédures en justice des *caciques* et des *principales*. Ensuite, face à la multiplication des discours les accusant d'attiser la continuité de rituels et de croyances idolâtres, les *caciques* et les *principales* ne peuvent plus se contenter de rappeler l'ancienneté de la conversion de leur famille. La noblesse andine embrasse alors les discours de l'Église sur la *policia cristiana* et la nécessité de l'exemplarité des élites pour le bon déroulement de l'évangélisation.

Dans ce contexte, les *caciques* et les *principales* mettent en avant leur capacité à identifier les comportements immoraux voir hétérodoxes, mais surtout leur engagement dans l'application des lois du roi et de l'Église. Ils définissent alors leur légitimité selon des termes très proches de l'idéal du seigneur chrétien propre aux sociétés catholiques d'Europe occidentale. Dans un premier temps, l'idéal du seigneur chrétien défendu par les *caciques* et *principales* andins passe presque exclusivement par la dénonciation des « mauvais chrétiens » et la démonstration de sa familiarité avec les lois de l'Église. Puis progressivement, il s'exprime aussi à travers la mise en avant des pratiques de patronage, de dons et de charité. L'investissement dans le sacré, mais aussi les vertus et les pratiques de dévotions individuelles sont de plus en plus intégrés par les *caciques* et les *principales* comme des éléments constitutifs du comportement attendu des élites chrétiennes dans la société coloniale et donc, comme des facteurs déterminant l'honneur et le crédit des individus à chaque niveau de la société. Les stratégies argumentatives des *caciques* et des *principales* s'accordent avec leur comportement dans les paroisses.

A partir des années 1680, cet idéal du seigneur chrétien, les discours sur la *policia cristiana* et les obligations des sujets chrétiens sont utilisés pour critiquer les élites espagnoles, puis le modèle de gouvernement indirect et les limitations imposées aux populations indigènes. En effet, à travers les procédures administratives et judiciaires de plus en plus fréquentes<sup>471</sup>, les *caciques* et *principales* se familiarisent avec les obligations juridiques et morales des clercs et des officiers qui les encadrent. Dans

---

<sup>471</sup> Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *op. Cit.*, 2003 ; Kenneth Mills, « “Bad Christians in colonial Peru” », *Colonial Latin American Review*, 5, 2 (1996), p. 183-218.

la seconde moitié du XVIIe siècle, les plaintes qui se multiplient à leur égard se contentent de souligner leur immoralité ou leurs vices. Il s'agit surtout de pointer leur incapacité à incarner l'idéal d'exemplarité véhiculé par l'Église depuis le début du XVIIe siècle. Mais à partir des années 1680, on trouve également des discours de plus en plus critiques sur la catégorisation de l'ensemble des *indios* comme des néophytes éternels et des chrétiens « incomplets ».

Les *caciques* et les *principales* sont de plus en plus nombreux à réclamer davantage de reconnaissance sociale, de privilèges, mais aussi d'autonomie politique au nom de leur capacité à incarner l'idéal du seigneur ou du noble chrétien. Certains critiquent ouvertement les discours essentialisant et immobilistes du clergé andin sur les néophytes indigènes, notamment lors de la dénonciation du comportement des représentants du roi et de l'Église. D'autres revendiquent une forme de reconnaissance similaire à celle de l'*hidalguía*, en s'appuyant sur l'édit de 1697 et sur la démonstration de leurs qualités individuelles et des honneurs accumulés par leurs familles au service du roi et de l'Église. L'identification comme chrétien n'est plus seulement un argument incontournable dans les procédures en justice de la noblesse indigène. Elle devient la justification principale de leur identification comme des élites et, donc, des revendications qu'ils adressent au roi ou plus rarement, aux évêques. C'est donc sur la base de leur identification comme des élites chrétienne qu'une très large majorité de la noblesse indigène remet en question le système de gouvernement indirect mis en place à la fin du XVIe siècle.

La perspective diachronique nous a ainsi permis de comprendre que ce qui change réellement dans le rapport au christianisme des *caciques* et *principales* entre les années 1540 et 1780, c'est avant tout ce qu'ils attendaient de leur identification en tant qu'élites chrétiennes par les autorités coloniales. Après la seconde moitié du XVIIe siècle, une partie de la noblesse indigène délaisse progressivement les formes de légitimité apportées par la mobilisation de la mémoire ancestrale d'un groupe indigène ou tout simplement celles apportées par les relations de patronage, de services et les sociabilités au sein des *ayllus*, mais aussi de leur *pueblos* d'origine. On note alors une réelle diversification des comportements des nobles andins en fonction des critères de légitimité qu'ils privilégient. Cette diversification des profils ne se traduit pas seulement par la valorisation différente de fonctions en dehors de la transmission de *cacicazgos*. Elle entraîne aussi une véritable diversification des modèles de gouvernement et des élites indigènes au sein des *pueblos*.

La diversification des formes de légitimité valorisés par les différents nobles indigènes résulte en partie des réelles difficultés que les *caciques* et autres *principales* rencontraient dans l'exercice de leurs fonctions au début du XVIIIe siècle. Mais à long terme, la christianisation des sociabilités, des espaces de vie et de la culture politique des sociétés indigènes influent aussi sur la capacité des *caciques* et *principales* à maintenir leur utilité aux yeux des populations indigènes. Le report des pratiques d'assistance vers les confréries et le glissement des pratiques de prodigalité vers des formes

d'investissements au bénéfice d'institutions religieuses contribuent à démocratiser des activités qui dépendaient des héritiers des *mallquis*\* dans les sociétés andines. Face à de nouvelles élites, mais aussi à des paysans indigènes qui investissent ces activités et ces institutions, dans certaines régions, les *caciques* et *principales* ne sont plus indispensables. Par conséquent, ils ont du mal à maintenir leur légitimité face aux indigènes et face aux autorités coloniales. D'autres, se désintéressent tout simplement des avantages apportés par l'administration des *ayllus*, des *pueblos* et de leurs ressources, devenus moins intéressants financièrement et socialement que des activités agricoles, mercantiles ou que certains offices. Ainsi, la crise du modèle de gouvernement indirect en place depuis les réformes du vice-roi Francisco Toledo entre 1570 et 1575, n'est pas seulement le résultat des réformes initiées sous le gouvernement des Bourbons<sup>472</sup>. La place que prend progressivement l'idéal du seigneur chrétien dans la manière dont les élites indigènes conçoivent et revendiquent leur légitimité dans la société coloniale reflète également une désolidarisation de plus en plus nette entre leurs intérêts et ceux des populations qu'elles entendaient encore parfois représenter et gouverner. Le poids de cet idéal d'un seigneur ou noble chrétien au service de dieu mais aussi de la politique religieuse du souverain expliquent le profond attachement d'une grande partie de la noblesse indigène à la monarchie catholique espagnole à la veille des révoltes des années 1780.

---

<sup>472</sup> Arrigo Amadori, *Negociando la obediencia. gestión y reforma de los virreinos americanos del Conde-Dunque de Olivares (1621-1643)*., Consejo superior de Investigaciones Científicas, Universidad de Sevilla, Diputación de Sevilla., Séville, 2013.

## Lexique

<i>Alcalde</i>	Juge et premier magistrat d'une ville ou d'un <i>pueblo</i> . Il est élu tous les ans. Il peut être <i>mayor</i> ou <i>ordinario</i> . L' <i>alcalde mayor</i> est l'autorité principale du <i>cabildo</i> . L' <i>alcalde ordinario</i> est en charge des affaires de justice ordinaire.
<i>Alferez real</i>	Porte-étendard élu parmi les descendants des <i>panacas</i> .
<i>Alguacil</i>	Officier municipal en charge de la police et du maintien de l'ordre. Il exécute les ordres des <i>alcaldes</i> .
<i>Anda</i>	Chaise à porteurs utilisée par les dignitaires incas, mais aussi certains seigneurs locaux préhispaniques.
<i>Apoderado</i>	Représentant légal nommé devant un notaire à travers la réalisation d'un contrat spécifique appelé : <i>contrato de poder</i> .
<i>Arancel</i>	Ensemble des tarifs fixés par un archevêché.
<i>Ayllu</i>	Groupe de parentèle se réclamant d'un ancêtre mythifié commun. L' <i>ayllu</i> constitue la cellule de base dans la division de la société andine.
<i>Ayni</i>	Le terme <i>ayni</i> renvoie à l'idée de réciprocité et de mutualité. Il sert à traduire les liens d'obligations qui relient tous les membres d'un même groupe.
<i>Cabacera</i>	Chef-lieu d'un <i>pueblo</i> .
<i>Cabildo</i>	Conseil municipal.
<i>Cacicazgo</i>	Ensemble de populations indigènes rattachée à un titre de <i>cacique</i>
<i>Cacique interino</i>	<i>Cacique</i> nommé par les autorités espagnoles pour une durée limitée. Il n'a pas hérité son titre et sa charge.
<i>Cacique principal</i>	<i>Cacique</i> à la tête d'un ensemble agrégeant plusieurs <i>cacicazgo</i> et auquel d'autres <i>caciques</i> ou autorités politiques indigènes sont subordonnés.
<i>Camaq Camaquen</i>	Notion de la cosmologie andine. Désigne une force vitale qui se manifeste à travers divers supports matériels. Le terme est par exemple utilisé pour désigner la cohérence et la cohésion d'un <i>ayllu</i> , garantie par la force vitale transmise par ses ancêtres au <i>curaca</i> ou <i>mallku</i> principal.
<i>Curaca Yana</i>	Seigneur nommé à la tête d'un groupe de population par l'état inca. On trouve parfois dans les archives coloniale l'expression « <i>cacique yana</i> » pour signifier qu'un <i>cacique</i> a été nommé par une autorité étrangère, espagnole ou inca (avant la conquête).
<i>Curador</i>	Tuteur légal
<i>Capitaine de mita</i> ( <i>capitán de mita</i> )	Indigène qui a été désigné par le <i>corregidor</i> ou le Vice-roi pour gérer les tributaires une capitainerie de <i>mita</i> , c'est à dire une circonscription regroupant plusieurs <i>pueblos</i> .
<i>Capacocha</i> ( <i>Qapaq Hucha</i> )	Rituel processionnel pratiqué par les Incas. La <i>capacocha</i> est une procession formant un mouvement de va et vient depuis les différentes régions de l'empire vers Cuzco. Deux formes de <i>capacocha</i> existent, l'une impliquant le sacrifice d'enfants sur les principales <i>huacas</i> du groupe, l'autre celui d'animaux et surtout le transport de sang.

<i>Cobrador</i>	Personne chargée de récupérer les tributs destinés au roi. Voir aussi <i>recaudador</i> .
<i>Corregidor</i>	Gouvernant et juge d'un <i>corregimiento</i> .
<i>Corregimiento</i>	Territoire dépendant de la juridiction d'un <i>corregidor</i> .
<i>Curaca</i>	Terme quechua employé pour désigner les seigneurs andins locaux avant l'arrivée des Espagnols. L'équivalent en aymara est <i>mallku</i> .
<i>Curador</i>	Tuteur légal. Personne choisie pour représenter les intérêts d'un individu dans le cadre de démarches juridiques et judiciaires.
<i>Encomendero</i>	Titulaire d'une <i>encomienda</i> .
<i>Encomienda</i>	Institution espagnole transplantée en Amérique. L' <i>encomienda</i> est la répartition d'un d'un groupe de populations indigènes à un individu
<i>Enterador de tributos</i>	Personne chargée de gérer et surveiller les tributs royaux au sein des sociétés indigènes.
<i>Escribano</i>	Officiers qui pouvaient remplir des fonctions de notaires et/ou de greffiers dans les différents tribunaux et administrations andines.
<i>Estancia</i>	Exploitation agricole d'élevage.
<i>Fiscal (de paroisses)</i>	Officier des paroisses dont les fonctions étaient de rassembler les indigènes pour la messe et le catéchisme, mais qui participait également à l'entretien et à la gestion des fabriques des églises.
<i>Fiscal (officier de justice)</i>	Procureur
<i>Forastero</i>	Statut donné à un indigène qui a quitté son <i>pueblo</i> de recensement pour s'installer dans un autre, échappant ainsi à son statut de tributaire.
<i>Fuero</i>	Charte garantissant les privilèges et libertés d'une ville ou d'une province ; ensembles des lois et des privilèges d'un ordre.
<i>Gobernador</i>	Autorité indigène à la tête du fonctionnement administratif d'un <i>repartimiento</i> désignée par le <i>corregidor</i> .
<i>Guaranga</i>	Division de l'état inca correspondant à un ensemble de 1000 tributaires.
<i>Hacienda</i>	Exploitation agricole spécialisée dans les productions agricoles
<i>Huaca</i>	Lieu sacré et objet de culte dans les cultures andines.
<i>Hidalgo</i>	Membre de la petite noblesse, c'est à dire sans autre titre spécifique.
<i>Hilacata</i>	Charge de gouvernement dans certains groupes socio-politiques aymaras et quechua. L' <i>hilacata</i> semble avoir été chargé de prélever les tributs d'un ayllu pour le compte de son <i>cacique</i> .
<i>Información</i>	Procédure juridique impliquant une relación, suivie d'une phase d'interrogatoire.
<i>Ladino</i>	Se dit d'un indigène parlant le Castillan.
<i>Llacta</i>	Territoires associés à la protection d'une huaca spécifique. Les <i>Llacta</i> ne sont donc pas seulement des lieux de vie. Ce sont aussi des espaces sacrés et symboliques importants qui permettent à une communauté de penser sa cohésion.

<i>Lliklla</i>	Pièce de textile tissée rectangulaire se portant sur les épaules.
<i>Mallku</i>	Titre donné à des seigneurs en charge de très larges groupes de populations dans la région de Charcas (La Plata, Sucre), sur les hauts plateaux boliviens.
<i>Mallqui</i>	Ancêtres momifiés, vénérés dans les communautés andines.
<i>Mandón</i>	Indigène nommé par le <i>cacique principal</i> pour lever le tribut d'un certain nombre de tributaires.
<i>Mayorazgo</i>	Institution castillane qui rend un ensemble de biens inaliénables. La transmission des biens se fait par primogéniture.
<i>Mayordomo</i>	Fonction élective dans une confrérie, en charge de l'administration de biens et des hommes.
<i>Memorial</i>	Récit présenté devant un tribunal narrant les actions d'un individu ou présentant les problèmes rencontrés par des populations de l'empire.
<i>Mita</i>	Travail et services obligatoires dus par les populations indigènes tributaires dans la vice-royauté du Pérou. Il existe plusieurs types de mita en fonction des services réclamés : mines, <i>tambos</i> , entretien d'infrastructures.
<i>Mitmaq</i> ( <i>Mitimakuna</i> )	Populations servant dans le cadre de corvées. Durant la période coloniale, il est progressivement remplacé par le terme de <i>mitimaes</i> , désignant les individus servant dans le cadre de la <i>mita</i> .
<i>Nañaca</i>	Textile tissé se portant comme une coiffe.
<i>Natural</i>	Naturel, natif.
<i>Oidor</i>	Officiers royaux. Magistrats siégeant dans les audiences royales.
<i>Pachaca</i>	Division de l'état inca correspondant à un ensemble de 100 tributaires.
<i>Panacas</i>	Terme servant à désigner les <i>ayllus nobles incas</i> , c'est-à-dire descendants des souverains incas.
<i>Paqarina</i>	Terme quechua utilisé pour désigner les lieux où un ancêtre commence et termine le voyage à l'origine de la fondation d'un <i>ayllu</i> . Ces lieux sont sacrés et font l'objet d'offrandes et de pèlerinages.
<i>Parcialidad</i>	Première subdivision d'un <i>cacicazgo</i> comprenant plusieurs <i>ayllus</i> .
<i>Principal</i>	Noble indigène qui peut avoir reçu une délégation de pouvoir de la part d'un <i>cacique</i> pour l'assister dans sa tâche.
<i>Prioste</i>	Fonction élective dans une confrérie, en charge de la gestion et de l'organisation des fêtes.
<i>Probanza</i>	Procédure juridique dans laquelle un individu démontre ses mérites ou sa noblesse.
<i>Procurador de los Indios</i>	Officier de justice chargé de représenter les populations catégorisées comme <i>indias</i> devant les tribunaux.
<i>Protector de indios</i>	Officier de justice chargé d'aider et de défendre les populations catégorisées comme <i>indias</i> .

<i>Provincia</i>	A l'époque coloniale : ensemble administratif rassemblant plusieurs <i>repartimientos</i> .
<i>Pueblo (de indios)</i>	Espace de peuplement réservé aux populations indigènes. Les indigènes sont obligés de vivre dans un espace délimité autour d'une <i>cabecera</i> , un village construit sur le modèle urbain castillan.
<i>Quipu (khipu)</i>	Système de registre et de communication andin reposant sur l'utilisation de cordes nouées et colorées.
<i>Quero – kero</i>	Vase cérémoniel inca.
<i>Regidor</i>	Échevin d'un conseil municipal.
<i>Relación de méritos</i>	Procédures juridiques prenant la forme de récits « biographiques » dans lesquels un individu insiste sur les honneurs et les mérites qu'il a accumulés au service du roi pour justifier la requête de privilèges ou de grâces royales.
<i>Repartimiento</i>	Unité administrative formée par des <i>pueblos de indios</i> . Le <i>repartimiento</i> désigne la répartition d'un certain nombre d'indigènes tributaires à un <i>corregidor</i> .
<i>Reparto de mercancías</i>	Répartition et vente forcées de denrées aux populations indigènes. Le prix fixé par les <i>corregidores</i> .
<i>Ricochicos</i>	Cadeaux en nature voire en argent que les paroissiens adressent aux curés lors de fêtes
<i>Sapa Inga</i>	Titre donné au chef de l'État inca.
<i>Sapci</i>	Institution préhispanique, attestée à la période inca dans différents territoires de culture quechua et aymara. Le <i>sapci</i> rassemblait l'ensemble des ressources partagées et possédées collectivement par un même groupe.
<i>Segunda persona</i>	Autorité politique et administrative indigène, subordonné à un <i>cacique principal</i> .
<i>Señor natural</i>	Seigneur naturel. Expression utilisée pour désigner les seigneurs indigènes ayant obtenu leur charge de manière héréditaire.
<i>Taki</i>	Danses rituelles
<i>Tambo</i>	Greniers et relais construits le long des grandes routes de communication par les Incas.
<i>Teniente de corregidor</i>	Délégué du <i>corregidor</i> , c'est à dire un officier désigné par le <i>corregidor</i> pour l'assister dans ses tâches notamment judiciaires.
<i>Tocricoc</i>	Fonctionnaires nommés par le Sapa Inca pour administrer les provinces de l'empire.
<i>Vecino</i>	Le statut de <i>vecino</i> est accordé à celui qui est reconnu comme membre d'une communauté urbaine.
<i>Visita</i>	Procédure d'enquête administrative. Il en existe de plusieurs types en fonctions des juridictions représentées. Les visites administratives peuvent être réalisées pour le compte de la couronne de manière régulière ou dans le cadre d'un conflit. Les visites pastorales sont réalisées pour le compte des archevêques et évêques.
<i>Yanacona</i>	Individu détaché de son <i>ayllu</i> pour le service d'un tiers. Ce pouvait être l'Inca, un <i>cacique</i> ou plus tard, un Espagnol.
<i>Yana (seigneur yana)</i>	Seigneur préhispanique nommé par le <i>Sapa Inga</i> .



## Annexes

### ANNEXE 1. Principaux *corregimientos* de la vice-royauté du Pérou à la fin du XVIIe siècle

<b>Rattachés à l'audience royale de Lima</b>	<b>Groupes indigènes et pueblos rattachés</b>
Corregimiento de la ville de Lima ou de los Reyes	Huarocharí, Huaylas, Villa de Ica, Jauja, Vila de Arnedo (Chancay), Cajatambo (Ambar), Canta, Yauyos, Cañete, Cercado de Lima
Corregimiento d'Arequipa	Arica, Camaná, Caracato y Vitor, Collaguas, Condesuyos de Arequipa, Carumas (Moquegua)
Corregimiento de Chachapoyas	Cajamarquilla, Los Pacllas, Luya y Chillaos
Corregimiento de Huamanga	Angaraes, Azángaro (Huanta), Lucanas, Hanachilques, Huancavelica, Castrovirreyna
Corregimiento de Huánuco	Concuchos, Huamalíes, Tarma y Chinchaycocha
Corregimiento de Trujillo	Cajamarca, Chicama (Chiclayo), Piura, Villa de Santa, Villa de Saña
Corregimiento de Cuzco	Abancay, Andahuaylas, Paucartambo, Aymaraes, Azángaro y Asillo, Cabana y Cabanilla, Yucay (Urubamba), Canas y Canchis, Carabaya, Chilques, Chumbivilcas, Cotabambas, Parinacochas, Andahuaylillas (Quispicanchi), Vilcabamba
<b>Rattachés à l'audience subordonnée de la Plata ( Charcas)</b>	<b>Groupes indigènes et pueblos rattachés</b>
Corregimiento de la Paz	Chucuito, Yungas y Larecaja, Llacja de Omasuyos, Pacajes, Paucarcolla (Puno), Caracollo
Corregimiento de la Plata et de la ville impériale de Potosí	Atacama, Carangas, Chayanta, Cochabamba, Mizque, Paria, Porco, Tarija, Tomina, Yamparáez

ANNEXE 2. Tableau récapitulatif des principaux motifs rhétoriques apparaissant dans les stratégies argumentatives utilisées par les *caciques* et *principales* dans leurs démarches en justice.

	<b>Principaux arguments</b>	<b>Archevêché de Lima</b>	<b>Archevêché de La Plata</b>
Période 1	<p>Individus: Premiers convertis volontaires, lignage préhispanique allié</p> <p>Maintien de l'ordre : assiduité à la messe et au catéchisme; persuasion des indigènes</p> <p>Construction espace sacré: Aide à la construction des églises, paiement des prêtres ou rechercher les prêtres</p>	1540-1590	1540-1610
Période 2	<p>Individus: Exemplarité morale, dévotion publique et dévotion privée</p> <p>Maintien de l'ordre, <i>policia cristiana</i> : Dénonciations des « mauvais chrétiens », défense de l'orthodoxie; Identification des mœurs et coutumes « <i>barabaras</i> », « <i>de los gentiles</i> », « <i>de los antiguos</i> »</p> <p>Construction espace sacré: construction églises, réduction en pueblos; investissement dans les confréries et les fabriques paroissiales = bénéfiques pour l'évangélisation</p>	1590-1680	1620-1730
Période 3	<p>Inscription dans un lignage chrétien : famille nucléaire et patrilinéaire; succession des honneurs par primogéniture et valorisation activités de dévotion et économie salut pour parents proches.</p> <p>Construction espace sacré: variété formes investissements dans le sacré : variété espaces, institutions bénéficiaires; dons pour les « pauvres de la chrétienté ».</p> <p>Vertus chrétiennes : charité, amour chrétiens</p>	A partir de 1680	A partir de 1720-1730

ANNEXE 3. Evolution des formes d'œuvres de bienfaisance et de charité réalisées par voies testamentaires par les *caciques* et *principales* du corpus

doc	date	titre	bénéficiaires				formes du dons					institution intermédiaire			
			individus	pauvres ayllu ou pueblo	pauvres non identifiés	pauvres du purgatoire	argent	terres	batails	messes	matériel liturgie	pueblo / caja de comunidad	confrerie	fabrique	hopital
AGN,protocolo19, f. 1460r-1461r	16	principal fils cacique		X			X						X	X	
AGN,protocolo19,f. 1512r-1514v	16	cacique principal		X				X							
AGN,protocolo109,f.550r-v	1555-1559	cacique		X						X					
AGN,protocolo137,f. 33r-v	1562	cacique principal						X							X
AGN,Protocolo82,f.605r-611v	1562	cacique principal		X			X	X	X	X				X	
AGN,protocolo119,f. 435r-v	1569-1570	cacique principal						X				X			
AGN,protocolo33, f.f.730r-734v	1569-1577	cacique		X	X	X		X		X			X	X	
AGN,protocolo119,f.302r-v	1573	cacique principal + principal		X			X								
ABNB,EP29,645v-647v	1583	cacique principal		X		X	X		X	X	X		X		X
AGN,protocolo44, f.607r-611v	1585	cacique principal						X					X		
AGN,protocolo45,f.441r 443v	1586	cacique principal		X			X	X					X	X	
AGN,protocolo113,f.26-27v	1586-1607	cacique principal gobernador						X							
AGL,CHARCAS,79, N.22	1587-1593	cacique principal												x	
AGN,protocolo48,f.680r-681v	1589	cacique					X				X			x	
AGN,protocolo49,f. 1017-1019r	1589	fille cacique						X					X		
AGN,protocolo 7, 209r-212v	1590	femme pedromais, principal			X		X			X			X		X

AGN,protocolo138,f.8r-11v	1591	cacique y gobernador								X			X		
AGI,CHARCAS,17,R.2,N.16 (1)	1591	caciques principales et caciques		X				X							
AGN,protocolo146,f. 89r-91v	1592	principal						X		X			X		X
AGN,protocolo19,f.191r-92v	1592	principal		X				X		X			X	X	X
AGN,protocolo19,f.191r-92v	1592	principal		X				X							
ABNB,Tierras y indios, E1592,N.149	1592	principales		X				X							
AGN,protocolo107,f.53r-57v	1599	principal											X		
AGN,protocolo22, F.1472r-1475r	1599-1602	cacique principal						X				X		X	
AGN,protocolo22, f. 910r-913v	1599-1602	principal										X		X	X
AGN,protocolo22,680v – 683v	1599-1602	cacique						X		X			X		
AGN,TI.2.242	17e	principal						X					X		
ABNB, EP110,1601, f. 527r-532r	1601	cacique principal gobernador		X	X	X				X			X	X	
AGN,protocolo156, f. 374-376	1602	principal						X					X		
AGN,TI.1.15	1602	principal						X				X	X	X	
ABNB,EP36,1603,520r-523v	1603	principal						X		X			X		
ABNB,EC1604,13	1604	cacique principal										X		X	
ABNB,Tierras y indios,E1611,N.8	1610-1611	cacique principal forasteros		X											
AGN,TI.1.15	1611	principal						X					X	X	
AGN,Audiencia Real, Causas Civiles, 40.152	1616-1617	principal	cacique mort					X							
		cacique (mort)						X							
AGN,protocolosXVII,1850,77r-79v	1620	cacique		X					X						

ABNB,EP118,4623-463v	1622	principal	X (orphelins)			X		X		X				
AGN, TI.1.73	1622	cacique principal		X	X	X	x						X	X
AAL, Cofradia, LEGVI, 12	1623- 1625	principales											X	
AGN, protocolos XVII, 1851, 401v- 402v	1624	principal											X	
AGN, protocolos XVII, 1851, 396r- 398v	1624	principal				X				X			X	
AGN, protocolos XVII, 1851, 395r-v	1624	principal											X	
AGN, protocolos XVII, 1851, 386r- 390v	1624	principal	X (orphelins)				X	X					X	X
AGN, protocolos XVII, 1852, 246v- 249v	1625	principal			X		X			X			X	
ABNB, EC1629, 10	1627- 1629	cacique interino											X	
ABNB, EC1629, 10	1627- 1629	cacique (mort)		X					X			X	X	
AGN, protocolos XVII, 1369, 481r- 482v	1628	principal					X	X						X
AAL, Papeles importantes, LEGXXVII, 2	1629- 1630	cacique		X			X				X		X	X
AGN, protocolos XVII, 1853, 1023r- 1026v	1630	principal	X (orphelins)		X		X	X						
AGN, protocolos XVII, 1853, 18r- 20r	1630	principal	X (orphelins)		X								X	
AGN, protocolos XVII, 1853, 46r- 49r	1630	principal			X	X				X				
AGN, protocolos XVII, 1854, 334r- 337r	1631	principal					X						X	
AAC, Notariales, LVI, 3, 41	1631- 1731	principal						X						
ABNB, EP192, 1655, 151v-154v	1636	filie cacique			X	X	X			X			X	
AGN, fondo campesinado, 7.93	1636	cacique					X	X			X		X	
AGN, Fondo Campesinado, 7.93	1636- 1640	cacique												
AGI, CHARCAS, 56	1637- 1638	cacique gobernador		X			X				X	X		X

AGI,CHARCAS,56	1637-1638	cacique gobernador					X							
AGN,protocolosXVII,1858,72r-75r	1637	principal		X	X	X						X		
AAL,Papeles importantes, LEGXIXa,1	1638	principales					X					X		
AAL,Cofradias,LEG LVIII,16	1663-1664	principales					X					X		
ABNB, EP87,1665, f. 412r-415v	1665	cacique gobernador										X	X	
AGI,LIMA,171 (2)	1666-1668	Cacique	X				X							
AAL, hechicerias,LEGV,13	1666	cacique gobernador											X	X
AAL,Cofradia,LEG LXVIII,10	1666-1667	principal							X			X		
AES,AA, 47, C2, LEG3, N.4063	1667-1668	cacique principal	X				X							
AAL,Cofradias,LEG XLI,32	1670	principal										X		
AAC,Pleito,LXXV,4,69	1672-1673	gobernador + segundas + principales								X		X		
AAC,Visitas, XXXII,3,46	1674	cacique								X		X		
ABNB,EC1677,29	1677	cacique principal y gobernador	X (ind village)											
ABNB,EP264,f. 37v-39v	1677	cacique												
AGI,LIMA,307 (2)	1678	caciques	X				X			X			X	
AAR,Corregimientos,Leg21,C.2	1679	principales										X		
AAR,Corregimientos,Leg21,C.2	1679	principales								X		X		
AGN,TI.2.248	1680	femme cacique										X		
AES, AA50, C1, LEG3 (3)	1680	caciques et autres										X		
AAL,Cofradias,LEG X-A,21	1680-1681	principal prioste								X		X		

AAL,Cofradias,LEG X-A,22	1681	principal											X		
ABNB,EC1689,48	1680-1684	gobernador + cacique principal	X											X	
AGN,TI.1.2.253	1682	principal					X						X		
ABNB,EC1685,22	1684-1685	cacique principal	X				X								
AAR,Corregimientos,Leg23,C.3	1684-1685	cacique principal	X				X	X						X	
AAC,Cofradia,LXXVI,2A	1685-1689	principal						X					X		
AAL,Papeles importantes,LEGXXV,14	1689	principal											X		
ABNB,EP170,f. 109v-112v	1690	principal, alcalde mayor	X					X					X	X	
AAC,Pleitos,XLIX,1,19	1690	cacique								X				X	
AAC,Pleitos,XLIX,1,19	1690	gobernador					X				X				
ABNB,EC1691,20	1691	cacique													
AAC, testamentos,LXXV,4,79	1694	principal ayllu					X				X		X		
AAL,Cofradias,LEG LXIII,33	1696	cacique principal					X			X					
ABNB,EC1704,17	1704	cacique	X					X	X				X	X	
ABNB,EC1719,23	1709-1719	cacique principal et gobernador													
AGN,TI.3.293	1714	principal		X	X								X		
AAL,Cofradia,LEG LXIII-A,7	1715-1717	principal		X	X								X		
AAL,Cofradia,LEG LXIII-A,7	1715-1717	cacique +alcalde											X		
ABNB,EC1718,53	1718	cacique principal												X	
AGLLIMA,439 (6)	1718-1727	cacique							X				X	X	
AGLLIMA,439 (6)	1718-1727	cacique principal + gobernador					X						X	X	

AGI,LIMA,441 (19)	1724-1727	cacique					X				X			X	
AAC,notariales,XIII,1,12	1729	principal						X					X		
AGI,LIMA,441 (14)	1730	principal												X	
ABNB,EC1732,48	1732	cacique principal					X				X			X	
AGI,LIMA,521	1733	cacique principal gobernador		X			X								X
AGI,LIMA,440 (18)	1735	principal					X							X	
AGN,Audiencia Real, Causas criminales, 6.54a	1736	principales												X	
ABNB,EC1744,1	1736-1744	principales												X	
AAC,testamentos,XVII,1,14	1737	principal	X Orphelins												
AAC,Quejas,XXVIII,1,4,3-73-1-10	1740	cacique principal + principales												X	
ABNB,EC1744,32	1742-1744	cacique principal		X			X								
AES, AA, C9, LEG19, N. 2082	1751	cacique ayllu									X			X	
ABNB,EC1752,24	1752	cacique					X		X				X	X	
AAL,Cofradias,LEG LXIII-A,14	1752-1759	caciques principales gobernadores + principales						X					X		
ABNB,EC1754,40	1754	cacique principal		X			X								
ABNB,EC1756,41	1756	principal					X						X		
ABNB,EC1758,117	1757-1758	cacique principal + principales					X								
AAR,Corregimientos,Leg53, C.12	1770-1772	principal + fiscal					X								
AGN,protocolosXVIII,731,420r-422v	1774	principal	X										X		
AGN,protocolosXVIII,731,463r-466v	1774	principal		X						X			X		



AGN,protocolosXVIII,731,762r-766v	1777	principal	X												
AAC,Visita,XXXIV,1,15	1778-1807	cacique principal gobernador				X		X		X					
ABNB,EP342,857r-866v	1779	principal												X	
AES, AA47, C14, LEG30, N.4628	1781-1783	principales		X			X								
ABNB,EP406,f.411r-414r	1793	principal			X	X									
ABNB,EP394, f. 418r-422r	1799	cacique principal + gob interino					X				X			X	

## Bibliographie

### Sigles utilisés pour désigner les centres d'archives

AGI: Archivo General de las Indias

AGN: Archivo General de la Nación del Perú

AAL: Archivo Arzobispal de Lima

ABNB: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia

AAS: Archivo-biblioteca Arquidiocesano de Sucre

ARC: Archivo Regional del Cusco

AAC: Archivo Arzobispal de Cusco

### Documents d'archives

#### Archivo General de Indias, Séville (AGI)

##### *Section Gobierno – audiencia de Lima*

AGI,LIMA,204,N.11. Información de Pablo Tupac Inga, 1540.

AGI,LIMA,204,N.22. Información don Gonzalo, 1555.

AGI,LIMA,567,L.8,f. 358r-358v. Justicia para el cacique Gonzalo, 1558.

AGI,LIMA,205,N.2. Información de don Gonzalo, 1559.

AGI,LIMA,205, N.16, Información de oficio de Felipe Paucar, 1560-1563.

AGI,LIMA,205, N.7, Información de don Francisco Cusichaca, 1561

AGI,LIMA,472, f.2r-19v. Expediente de Don Juan de Bustamante Carlos Inca sobre la sucesión en el estado de Oropesa y peticiones. Información de don Mateo Ynga Yupanqui, 1562-1563.

AGI,LIMA,472, f. 35r-93r. Expediente de Don Juan de Bustamante Carlos Inca sobre la sucesión en el estado de Oropesa y peticiones. Memorial de don Alonso Ynga Atahualpa.

AGI,LIMA,121, Los caciques e indios del Perú sobre que se quiten los corregidores, 1566.

AGI,LIMA,128, Informaciones de don Sebastián Ninalíngon, 1573-1592 (8 documents)

AGI,LIMA,131, Petición de los caciques principales de Collaguas, 1592-1593.

AGI,LIMA,472, 132r-165v. Expediente de Don Juan de Bustamante Carlos Inca sobre la sucesión en el estado de Oropesa y peticiones. Memoriales, peticiones y papeles de don Melchor Carlos Ynga, 1602-1607.

AGI,LIMA,301 (3). Manifestación que hicieron todos los indios de un pueblo de razón de ser idolatras, 1614-1616.

AGI,LIMA,301 (4). Capítulos que los indios Yauyos pusieron al prior de la orden de Santo Domingo, 1616.

AGI,LIMA,472, f. 164r-171v. Expediente de Don Juan de Bustamante Carlos Inca sobre la sucesión en el estado de Oropesa y peticiones. Papeles de don Juan Melchor Carlos Ynga, 1761.

- AGI,LIMA,171 (3). Memorial del Maestro de Campo Bartolomé Tupa Hallicalla, 1647-1672.
- AGI,LIMA,307 (1). Obispo de Trujillo sobre los excesos de los religiosos doctrineros en Guamachuco y Cajamarca, 1659-1678.
- AGI,LIMA,258,N.1. Información de oficio y partes de don Juan de la Cruz Sulcanissa et Cristóbal Cuicapuza, 1665-1667.
- AGI,LIMA,171 (2), Memorial Juan Condor Pusa, 1666-1668.
- AGI,LIMA,259,N.10. Información de Francisco de Heriza, 1669
- AGI,LIMA,307 (2). Petición de los indios de Cajamarca para fundar parroquia de españoles, 1678.
- AGI,LIMA,439. Información de Josef Choqueguanca, 1718-1727.
- AGI,LIMA,441 (19). Los caciques de San Lucas y Colán dicen que se hallan sin iglesia, 1724-1737.
- AGI,LIMA,438 (4-27). Memorial de don Vicente Morachimo para los indios del Perú, 1725.
- AGI,LIMA,439 (3). Memorial de los indios caciques gobernadores y demás común de los indios de las doctrinas de la provincia de Lucanas, 1726-1730.
- AGI,LIMA,439 (2). Memorial de don Vicente Morachimo para don Josef Choqueguanca, 1728-1729.
- AGI,LIMA,441 (14). Información de Josef de los Reyes Machare, 1730.
- AGI,LIMA,440 (18). Domingo de los Reyes Quispihuayanay cacique natural del pueblo de Santo Domingo de Tauca, 1735.
- AGI, LIMA, 472, f. 325r et siguientes. Expediente de Don Juan de Bustamante Carlos Inca sobre la sucesión en el estado de Oropesa y peticiones. Memorial de don Juan de Bustamante Carlos Inca, 1748.
- AGI,LIMA,513. Causa contra Andrés Carlos de Arrojo y Rada, 1751.
- AGI,LIMA,445 (60). Información de Felipe Tacuri, 1755.
- AGI,LIMA,446 (14). El común de los indios del pueblo de todos los santos de Acobamba en Angaraes, 1755-1757.
- AGI,LIMA,730,N.113. Información de don Mateo Pumacahua, 1783-1804.
- AGI,LIMA,434, Carta de María Quispi Ninavilca, 1712-1714.
- AGI,LIMA,521. Información sobre el hospital de Santa Ana de Lima, 1733.
- AGI,LIMA,526 (6). Petición presentada por doña Fernanda Suna Tupa y Mandor Tupa ynga a su señoría Ill/ el obispo, 1740.
- AGI,LIMA,307 (1). Obispo de Trujillo sobre los excesos de los religiosos doctrineros en Guamachuco y Cajamarca, 1659-1678.
- AGI,LIMA,309. Cartas de los caciques de Pocsi contra su cura, XVIIIe siècle.
- AGI,LIMA,567,L.8. *Registro de oficio y partes : Libro de Reales disposiciones* (1561-1563)
- AGI,LIMA,569. *Registro de oficio y partes : Libro de Reales disposiciones* (1563-1572)
- Section gobierno -audiencia de Charcas***
- AGI,CHARCAS,45. Memorial de los Mallku y principales de la provincia de los Charcas, 1575-1582.

AGI,CHARCAS,45 (4). Probanza de don Fernando Ayavire Cuysara, 1583-1594.

AGI,CHARCAS,79, N.22. Información de Francisco de Aymozo, 1587-1593.

AGI,CHARCAS,17,R.2,N.16 (1). Carta de los caciques de Hilavi, 1591.

AGI,CHARCAS,80, N.26. Información de Carlos Vissa, 1593-1600.

AGI,CHARCAS,45 (3). Información de parte Juan Ayavire, 1598.

AGI,CHARCAS,45 (2). Información de don Juan Ayavire Cuysara, 1598-1599.

AGI,CHARCAS,56. Probanza de don Fernando Ayra de Ariutu, cacique y gobernador de Pocoata, 1637-1638.

AGI,CHARCAS,14 (1). Memorial de don Francisco Cusi Paucar, 1638.

AGI,CHARCAS,136 (1). Visita secreta del curato de Mohoza en el corregimiento de Sicasica, 1680.

AGI,CHARCAS,25,R.9,N.62. Expediente sobre instancias de caciques de Chucuito para que los naturales no vayan a las minas de Potosí, 1696-1698.

AGI,CHARCAS,371 (14-15). Carta del arzobispo de Charcas sobre las dificultades en atraer los indios, 1718.

### ***Section Gobierno – indiferente general***

AGI,INDIFERENTE,247,N.94. Méritos de Calixto de San José Tupac Inga, post 1750.

### ***Patronato***

AGI,PATRONATO,188,R.1. Indios del valle de Casavindo: bautismo de su cacique y familia, 1557.

AGI,PATRONATO,248,R.34. Toribio Alfonso Mogrovejo, arzobispo de Lima : varios asuntos, 1603.

AGI,PATRONATO,191,R.20. Descendencia y servicios : Melchor Carlos Inca y otros, 1600.

### ***Section Escribania***

AGI,ESCRIBANIA,501<sup>a</sup>. Don Miguel Ramos y otros caciques de Cajamarca, 1594-1600.

AGI,ESCRIBANIA,868<sup>a</sup>. Gabriel Fernández Guarache por si y en nombre de los demás caciques hilacatas y enterradores sobre puntos tocantes a la mita, 1663.

AGI,ESCRIBANIA,518c. Don Pedro Santilla cacique principal y gobernador y otros caciques de los valles y repartimientos de Guatica y Maranga y el común de los indios, 1694-1707.

AGI,ESCRIBANIA,1058c,53-29. Caciques del obispado de Cusco contra don Atanau Venero, don Josef Hurtado y otros por varios agravios, 1724.

### ***Section Justicia***

AGI,JUSTICIA,404,N.1. Alonso Zarco contra Francisco de Escobar y otros, 1557-1563.

AGI,JUSTICIA,413,N.1. Los indios de Canta contra los de Chacalla, 1558-1570.

## Archivo General de la Nación del Perú, Lima (AGN)

### ***Audiencia Real***

AGN,Audiencia Real, Causas Civiles, 40.152. Autos seguidos por don Juan Bautista de Uribe sobre ser heredero de don Juan Anaquivi cacique de Carbayllo, 1616-1617.

AGN,Audiencia real, Causas Civiles, 41.266. Don Juan Esteban Injuc Cornan cacique principal contra Francisco Martin Pujuc Jacap, 1721.

AGN,Audiencia Real, Causas Civiles, 77.622.28. Autos seguidos por Pascual tocto alcalde ordinario y otros contra Bernardo Yunta, 1735.

AGN,Audiencia Real, Causas criminales, 6.54<sup>a</sup>. Causa seguida por el licenciado Baltasar de Rivadeneyra cura contra los indios principales Domingo Félix y Cristóbal Gonzales, 1736.

AGN,Audiencia real, Causas criminales, 10.93. Causa seguida contra Pedro de Rojas y otros principales de la doctrina de Iguari por el licenciado Juan Martínez de Lejarca, 1743-1744.

AGN,Audiencia real, Causas Civiles, 143.1158. Autos seguidos por doña Rosa Retuerto viuda de don Manuel Jacobo Rojas Llagsaguana sobre su última voluntad, 1761.

### ***Fondo campesinado***

AGN,Fondo campesinado,4.39. Derecho a cacicazgo en el pueblo de San Martín de Reque, 1595-.1596.

AGN,fondo campesinado,6.75. Derecho a cacicazgo de segunda persona en el repartimiento de Cayautambo, 1620-1623.

AGN,fondo campesinado, 8.109. Derecho al linaje de los incas en Huamanga, 1621-1644.

AGN, fondo campesinado,7.93. Testamento de Juan Panas Paico, 1636.

AGN,Fondo Campesinado,7.93. Reclamo de Herencia del cacique de Huarmey a petición de doña Bartola india viuda, 1636-1640.

AGN, fondo campesinado, 9.121. Juicio de capítulos contra el gobernadore de Pampacolca, 1648.

### ***Gobierno***

AGN,Go-BI-5 134.23. Derecho a cacicazgo en Abancay, 1691-1693.

AGN,GO-BI 5- 145.190. Derecho a cacicazgo en Huacho, Chancay, 1762-1766.

AGN, GO-BI 1 - 29.186. Derecho cacicazgo Chancay, 1762-1766.

### ***Protocolos notariales***

AGN,protocolo118,f.697r-698v. Testamento du cacique principal del valle de Guaura, 1554-1556.

AGN,protocolo109,f.550r-v. Testamento de don Francisco cacique de Surco, 1555-1559.

AGN,protocolo118,f.540r-v. Testamento de Alonso Casaguarca principal del valle de Chinchá, 1561.

AGN,protocolo137,f. 33r-v. Donación que otorga García Nasca cacique principal del repartimiento de los valles de Cajamarca al hospital de santa Ana de Lima,1562.

AGN,Protocolo82,f.605r-611v. Testamento de don Gonzalo Taulichusco, 1562.

AGN,protocolo119,f. 435r-v. Cristóbal Sotichumbi cacique principal de Lati y demás indios se apartan del derecho de posesión de algunas tierras a favor del canónigo Bartolomé Leones, 1569-1570.

AGN,protocolo33, f.f.730r-734v. Testamento de Bartolomé Guama Chumbi, cacique del pueblo de Guanchualla, 1569-1577.

AGN,protocolo119,f.302r-v. Juan Paico principal y Alonso Paico se obligan a pagar pesos para el sacerdote, 1573.

AGN,protocolo116,f. 343r. Testamento y codicilio de Juan Pagua Chumbi cacique principal, 1576.

AGN, protocolo29 ,170r-172v. Testamento de Diego Fino, indio preso en la cárcel, natural de Lunahuana, hijo de Gonzalo Guaitara, cacique principal, 1579.

AGN,Protocolo29, f. 325r-326v. Testamento de Cristóbal Juto Chumbe, indio cacique principal del pueblo de Ati, 1580.

AGN,protocolo28, f. 210r-231v. Testamento de Hernando Anchiguaman, indio cacique principal del repartimiento de Lurigancho, 1580.

AGN,protocolo29 ,f. 325r-326v. Testamento de Cristóbal Juto Chumbe, indio cacique principal del pueblo de Ati, 1580.

AGN,protocolo34, f. 486r-487v. Testamento de Diego , cacique principal del pueblo de Hacari, 1580.

AGN,protocolo119, f.973r. Antonio de Polanco cura de San Sebastián y Juan Fernández Gutiérrez como albaceas de Garcia Ñanaca cacique : fundación de capellanía, 1583.

ABNB,EP29,645v-647v. Testamento de don Domingo Ytquilla, 1583.

AGN,protocolo44, f.607r-611v. Testamento de Diego Chayavilca cacique principal de Maranga, 1585.

AGN,protocolo45,f.441r 443v. Testamento de Juan Quive, cacique principal de Carabayllo, 1586.

AGN,protocolo113,f.26-27v. Pedro paico cacique principal y Juan Chaquian segunda persona y otros se conciertan con Tomas Casamusa para enseñar a sus hijos, 1586-1607.

AGN,protocolo48,f.680r-681v. Diego Sanches pintor concierta con Pedro Chunbuchana cacique de Huatca, 1589.

AGN,protocolo49,f. 1017-1019r. Testamento de Ana Quipan hija de Diego Cayavilca y Lucia Nacan caciques de Maranga, 1589.

AGN,protocolo138,f.8r-11v. Testamento de Gonzalo Condor Yana, 1591.

AGN,protocolo 7, 209r-212v. Testamento de María Caxa Carba, 1591-1592.

AGN,protocolo146,f. 89r-91v. Testamento de María de Peñalosa, 1592.

AGN,protocolo19,f.191r-92v. Fundación de capellanía, 1592.

AGN,protocolo19,f. 267r-269v. Testamento Catalina Chumpimana, 1592.

AGN,protocolo19, f. 1460r-1461r. Testamento de Francisco Chauma, 1593.

AGN,protocolo19,f. 1512r-1514v. Testamento y codicilio de Sebastián Anchiguaman, 1593.

AGN,protocolo7,f. 208r-228v. Diego Colcol y su mujer censo, 1597.

AGN,protocolo107,f.53r-57v. Testamento y codicilio de García Coaquilla hijo de Bernabé Estaca cacique, 1599.

AGN,protocolo106,f. 202r-203v. Testamento de Francisco Huaman indio principal y cacique de Chota, 1599-1601.

AGN,protocolo22,680v – 683v. Testamento de Fernando Ñacara cacique de Collique, 1599-1602.

AGN,protocolo22, f. 910r-913v. Testamento de María Guacha, 1599-1602.

AGN,protocolo22, F.1472r-1475r. Concierto para hacer un retablo, 1599-1602.

AGN,protocolo156, f. 374-376. Testamento de Domingo Ylque, 1602.

AGN,protocolosXVII,1850,77r-79v. Testamento de don Gerónimo de Cañizares, 1620.

AGN,protocolosXVII,1850,188r-190v. Testamento de Juana Colque Chumbe, 1621. \*

AGN,protocolosXVII,1851,386r-390v. Testamento de Diego de Cueva, 1624.

AGN,protocolosXVII,1851,395r-v. Codicilio de Diego de Cueva, 1624.

AGN,protocolosXVII,1851,396r-398v. Testamento de Luisa Cusi, 1624.

AGN,protocolosXVII,1851,401v-402v. Segundo codicilio de Diego de Cueva, 1624.

AGN,protocolosXVII,1851,485v-488r. Testamento de Pedro de Aculi, 1624.

AGN,protocolosXVII,1852,246v-249v. Testamento de Juana de la Reguera, 1625.

AGN,protocolosXVII,1852,584v-588r. Testamento de don Diego de Guzmán Ayala, 1625.

AGN,protocolosXVII,1369,263r. Codicilio de Valentín García de Morincho, 1627.

AGN,protocolosXVII,1369,481r-482v. Testamento de don Francisco Talavera, 1628.

AGN,protocolosXVII,1853,185r-187r. Testamento de don Diego Ynloto, 1630.

AGN,protocolosXVII,1853,1023r-1026v. Testamento de doña Juana Jullia, 1630.

AGN,protocolosXVII,1853,18r-20r. Testamento de Juan Martín, 1630.

AGN,protocolosXVII,1853,46r-49r. Testamento de Juana Chumbi, 1630.

AGN,protocolosXVII,1854,334r-337r. Testamento de doña María Llatan, 1631.

AGN,protocolosXVII,1858,72r-75r. Testamento de Francisca Cacsá, 1637.

AGN,protocolosXVIII,731,420r-422v. Testamento de Pablo Carlos de la Cruz, 1774.

AGN,protocolosXVIII,731,463r-466v. Testamento de don Francisco Sachon, 1774.

AGN,protocolosXVIII,731, 535r-v. Testamento de don Agustín Saray, 1775.

AGN,protocolosXVIII,731,534r-v. Testamento de don Francisco Huamac Minoyulli, 1775.

AGN,protocolosXVIII,731,254r-257r. Testamento de doña Lorenza Pérez de Salazar, 1776.

AGN,protocolosXVIII,731,636r-639r. Testamento de don Andrés de Azabache, 1776.

AGN,protocolosXVIII,731,762r-766v. Testamento de don Martín Ninavilca, 1777.

AGN,protocolosXVIII,732,351r-354v. Testamento de don Antonio Mendoza, 1779.

AGN,protocolosXVIII,733,281r-282v, Testamento de don Alberto Chosop, 1780.

AGN,protocolosXVIII,733,283v. Codicilio de don Alberto Chosop, 1780.

AGN,protocolosXVIII,733,508v-509v. Testamento de domingo de los Rios, 1780.

### ***Testamentos de indios***

AGN,TI.1.15. Testamento de Antonio Rodriguez, 1602.

AGN,TI.1.73. Testamento de Juan Bartolo, 1622.

AGN,TI.2.242. Testamento de María de la O, années 1670.

AGN,TI.2.248. Testamento de María de la O., 1680.

AGN,TI.1.2.253. Memoria de los bienes de Juana Isabel, 1682.

AGN,TI.2.286. Memoria de los bienes del sargento Juan Alonso Flores, 1694.

AGN,TI.2.287. Memoria de bienes de Juana de Ayala, 1694.

AGN,TI.3.293. Testamento de Julio Ramírez, 1714.

### **Archivo arzobispal de Lima (AAL)**

#### ***Papeles importantes***

AAL,Papeles importantes, LEGXIXa,1. Expediente de fundación de la cofradía de Nuestra señora de Copacabana en el pueblo de Late, 1638.

AAL,Papeles importantes,LEGXXV,10. Libro de cuentas perteneciente al capitán don marcos Manchicilca descendiente de los caciques del callao, 1651-1652.

AAL,Papeles importantes,LEGXI,14. Disposición acerca de los gastos que tienen los indios en las cofradías fiestas y procesiones en el pueblo de Jauja, 1675.

AAL,Papeles importantes, LEGXI,18. Provisiones sobre entierros y huacas, 1677.

AAL,Papeles importantes,LEGXXV,14. Licencia concedida a Gabriel Quispe y sus compañeros para pedir limosnas en el obispado de Huamanga, 1689.

AAL,Papeles importantes,LEG XVI,23. Causa seguida contra los caciques de Chongos por haber asesinado al corregidor, 1724-1729.

#### ***Cofradías***

AAL,Cofradias,LEG VI,1. Autos seguidos por Gregorio de Montenegro en nombre de la cofradía de indios de la Candelaria contra don Diego Solsol y doña Constanza Caja Chumbi, 1599-16011.

AAL,Capitulos.LEGI,16. Capítulos seguidos por los caciques principales contra el bachiller Alonso Osorio sobre haberse ausentado sin licencia, 1611.

AAL,Cofradia,LEGVI,12. Autos seguidos por Juan Pablo y Juan Bacallao mayordomos de la cofradía de nuestra señora de la candelaria, 1623-1625.

AAL,Cofradias,LEG XLVII,4. Autos seguidos por Antonio Alberto y Diego Saman mayordomos de la cofradía de san Marcelo contra la cofradía de San Ignacio, 1629.

AAL,Cofradias,LEG LVIII,16. Autos seguidos por Bernardo de Acuna en nombre de los principales de Huarochirí para poder fundar una cofradía con advocación del santo cristo, 1663-1664.

AAL,Cofradias,LEG XLI,32. Autos seguidos por Francisco Ñaupari prioste de la cofradía de la Purísima concepción para que se le conceda licencia para pedir limosna, 1670.



AAL,Cofradias,LEG XXXIX-A,15. Autos seguidos por los hermanos de la cofradía de nuestra señora del Rosario para poder usar los setecientos pesos que tienen juntados en la construcción de una bóveda, 1674-1675.

AAL,Cofradias,LEG X-A,21. Autos seguidos por Rodrigo Alejo Chafal prioste de nuestra señora de Copacabana contra el mayordomo Antonio Moxica Pomalivia, 1680-1681.

AAL,Cofradias,LEG X-A,22. Autos seguidos por Antonio Moxica Pomalivia contra los demás hermanos de la cofradía de Nuestra señora de Copacabana por haberlo expulsado, 1681.

AAC,Cofradias,LXXVI,2ª. Causa ejecutiva promovida por el licenciado Francisco de Vargas mayordomo de la cofradía de las almas del purgatorio contra don Gabriel Sincha Roca, 1685-1691.

AAL,Cofradias,LEG LXIII,33. Autos seguidos por don Jerónimo de la Cruz cacique principal y gobernador en nombre de la cofradía de la purísima concepción contra su cura, 1696.

AAL,Cofradia,LEG LXIII-A,7. Autos seguidos por don Hilario Chuquillaca para que se ordene al cacique y alcalde que no estorben la buena administración que viene haciendo de los bienes de las cofradías, 1715-1717.

AAL,Cofradias,LEG LXIII-A,14. Inventario de los bienes de la cofradía de la purísima concepción, 1752-1759.

### **Capítulos**

AAL,Capitulos,LEGII,11. Capítulos seguidos por don Gregorio Ortiz de Mena procurador general y don Lorenzo Tomas Quispe cacique principal contra el padre Gregorio Guerrero de Luna, 1615.

AAL,Capitulos, LEGIII,11. Capítulos seguidos por Alonso de Torres Romero procurador general de los indios y los caciques principal contra el licenciado Luis Mejia, 1622.

AAL,Capitulos,LEGV,2. Capítulos seguidos por Martin Suysuy contra el licenciado Juan Arevalo Seden sobre la idolatria que dice haber descubierto, 1625-1628.

AAL,Capitulos,LEGV,14. Capítulos seguidos por el procurador y los caciques de Marca contra el padre Cosme, 1629.

AAL,Capitulos,LEGVI,5. Capítulos seguidos por don Fernando Anicama gobernador contra el bachiller Francisco Pacho de Herrera, 1630.

AAL,Capitulos, LEGVI,6. Capítulos seguidos por don Domingo Luna y don Cristóbal Armico caciques contra el bachiller Pedro del Campo sobre excesos y agravios, 1630-1633.

AAL,Capitulos,LEGVIII,3. Capítulos seguidos por el fiscal del arzobispado y el protector de los naturales contra el dr don Francisco de Avila, 1631-1632.

AAL,Capitulos,LEGXI,1. Causa criminal seguida por denuncia de don Cristóbal Yacopama contra don Rodrigo Flores Cajamalqui, 1641-1645.

AAL,capitulos,LEGX,10. Causa criminal seguida por el protector de los naturales contra el bachiller Sebastián Ponce de León, 1641-1648.

### **Hechicerias**

AAL,hechicerias,LEGI,5. Causa criminal de Hechicero seguida contra don Juan Caxa Atoc, 1617.

AAL,hechicerias,Leg.1,exp.8. Información secreta contra los Visitadores de la idolatría hecha en la Villa de Carrión de Belasco, 1622.

AAL,Hechicerias,Leg1,exp.9. Averiguación que se hizo de la conducta observada por los Visitadores durante el tiempo que les toco ver las causas de idolatrías, 1623.

AAL,Hechicerias,LEGIII,7. Apelación hecha por el curaca don Tomas Pantaleón acusado de hechicero, 1655.

AAL,hechicerias,LEGIII,9. Causa criminal de idolatria seguida contra don Rodrigo Guzmán Rupaychagua cacique de Huamanga, 1656.

AAL,hechicerias,LEG II-A, 12. Causa criminal contra don Juan Rodriguez Pilco, cacique y gobernador del pueblo de Ambar por haber permitido a un indio hacer simulacro de misa, 1661-1665.

AAL,Hechicerias,LEGV,6. Querrela seguida contra el licenciado Juan Sarmiento de Vivero por los caciques de San Juan de Lampian, 1665.

AAL,hechicerias,LEGV,exp.18. Causa que sigue el fiscal deste arzobispado contra don Francisco de Vergara, 1665.

AAL, hechicerias,LEGV,13. Causa criminal contra el maestro de campo don Leandro Poma Chagua gobernador de cinco repartimientos por fautor de hechiceros, 1666.

AAL,Hechicerias,LEGVII,4. Causa criminal contra el gobernador del pueblo de Santo Domingo de Ocos por supersticiones y hechicero, 1669.

AAL,hechicerias,LEGXII,3. Apelación de don Nicolás de Carvajal para que se le restituya el cargo de curaca, 1729.

## Archivo y Biblioteca nacionales de Bolivia, Sucre (ABNB)

### *Expedientes coloniales. Justicia.*

ABNB,EC1586,9. Reclamación de los caciques de Misque sobre el número de indios de servicio, 1586.

ABNB,EC1588,5. Reclamación de Miguel García Colque sobre el cacicazgo del repartimiento de Quillacas, 1588.

ABNB,EC1604,13. Los indios de Acora pidiendo socorro para sus iglesias,1604.

ABNB,EC1606,8. Pedro Sultaca sobre el cacicazgo de Pucara, 1591-1606.

ABNB,EC 1613,3. Juicio seguido por Luisa Cepeda contra los bienes de Juan Aymozo por deudas, 1608-1613.

ABNB,EC1619,1. Los indios del pueblo y repartimiento de Tarabuco sobre que se les dé el tambo del pueblo, 1619.

ABNB,EC1629,10 (3). Testamento de Juan Tapia, 1622.

ABNB,EC1629, 10. Ignacio Gualpa Orquetoyro contra don Juan Aroni sobre el cacicazgo de Otuyo, 1622-1629.

ABNB,EC1626,11. Los indios de las parroquias de San Lorenzo y San Sebastián por que se les exima de diezmos, 1626.

ABNB,EC1626,16. Indios de Collana contra el cura Vargas, 1626.

ABNB,EC1637,12. Julian Quispe reclama el cacicazgo y gobierno de Suri, Circoata y Cojoata, 1637.

ABNB,EC1666,37. Felipe Choqueticlla contra el clérigo Juan Torres y Portugal : restitución, 1666.

ABNB,EC1669,33. El defensor de naturales de Illabya contra Francisco Cacasa Cacia, 1668-1669.

ABNB,EC1672,32. Juicio criminal de Juan Francisco Quispe por haber envenenado a su mujer, 1672.

ABNB,EC1672,8. Jucio criminal contra Juan Francisco Quispe por maltratamientos a su mujer, 1672.

ABNB,EC1673,9. Los indios principales de Collquemarca de Carangas contra el teniente General Bartolomé Gómez sobre delitos graves, 1673-1674.

ABNB,EC1675,22. El fiscal contra Bartolomé Tupa Hallicalla, 1675.

ABNB,EC1677,18. Pedro Condori y Cristóbal Guaraca caciques de Pocona contra Juan Francisco Morales corregidor de Mizque por exceso de autoridad, 1677.

ABNB,EC1677,29. Los caciques de Macha solicitando 6000 ps para sus templos, 1677.

ABNB,EC1689,48. Los caciques de Capinota en recurso para obtener la conclusión del nuevo templo, 1680-1684.

ABNB,1682,13. Andrés Cayocopa, gobernador de Aullagas paria, sobre que los indios Tuctapari Porco paguen su sínodo en aquella provincia, 1682.

ABNB,EC1685,22. Juan Choque Mamani cacique de Laja a nombre de los comunarios acusa al gobernador Martín Fernández por exacciones, 1684-1685.

ABNB,EC1685,9. Francisco Lucas, cacique de Condo contra don Diego Tristán corregidor por atropellos y falta administración de justicia, 1685-1687.

AGL,JUSTICIA,404,N.1. Clemente Martínez Espejo, cura de Macari, contra el cacique Caxiamarca por excesos, 1688.

ABNB,EC1691,20. Ignacio y Francisco de Castilla cacique de Juli sobre que se les continúe en los privilegios de su padre como descendientes de inca, 1691.

ABNB,EC1703,12. Cabildo de la iglesia de la paz contra el gobernador de Chucuito sobre diezmos, 1692-1703.

ABNB,EC1704,17. Josef Choqueguanca sobre que Matías Ponce salga de la estancia de Odra, 1704.

ABNB,EC1704,43. Juicio seguido por Francisco Sirpa sobre sucesión a su padre en el cacicazgo de Caquiaviri, 1704.

ABNB,EC1705,60. Mateo Candi Guallpa pidiendo la destitución del cura Fray Juan de Aguilar, 1705.

ABNB,EC1707,18. Juan Chambi y Francisco Amuchiri sobre el derecho al cacicazgo de Quilaquila, 1707.

ABNB,EC1711,17. Cura Juan Galeas Mercado contra Lorenzo Chuca por amistad ilícita, 1711.

ABNB,EC1719,23. Los indios de Caquiri contra su gobernador Francisco Sirpa sobre varios capítulos pidiendo se le suspenda, 1709-1719.

ABNB,EC1712,5. El gobernador de Tucumán don Esteban Urizar Arespacocheaga y los jesuitas sobre unas maderas de cortar, 1712.

ABNB,EC1718,53. Capítulos seguidos contra don Francisco Sirpa, 1718.

ABNB,EC1732,48. Caciques de Condocondo sobre varios capítulos contra su cura, 1732.

ABNB,EC1744,1. Gaspar y Martín Callisaya sobre nobleza y méritos, 1736-1744.

ABNB,EC1743,36. Los indios de la doctrina de Capachica pidiendo la restitución de su cura, 1741-1743.

ABNB,EC1744,32. Querrela de Ana Zirpa gobernadora de Viacha contra Francisco Xavier Losa corregidor por injurias, 1742-1744.

ABNB,1747,18. Cura de Toropalca contra los indios de su doctrina porque sublevaron contra él, 1747.

ABNB,EC1755,56. Autos seguidos por los indios del pueblo de Italaque y Larecaja por capítulos puestos contra su cacique don Julián Ramírez, 1744-1755.

ABNB,EC1754,17. Querrela sobre la plata de diezmos de la doctrina de la concepción de Tarija que esta sin cura, 1754.

ABNB,EC1757,139. Denuncia del corregidor de la provincia de Carabaya contra el cura de Phara, 1756-1757.

ABNB,EC1749,82. Juan Mamani y otros contra el cura Vasco Cangas por numerosos excesos, 1749.

ABNB,EC1752,24. Querrela de los indios del pueblo de Moho contra su cura, 1752.

ABNB,EC1754,40. Autos seguidos por los indios de la provincia de Paria contra el gobernador Pedro Guarachi por varios agravios, 1754.

ABNB,EC1754,56. Recurso de agravio seguido por Francisco Villafuerte contra el gobernador por haberle separado de su esposa contra su voluntad, 1754.

ABNB,EC1755,17. Querrela interpuesta por los indios originarios del pueblo de Salinas en la provincia de Parí contra el gobernador y cacique principal de dicha provincia, 1754-1755.

ABNB,EC1756,41. José Guarcaya por los indios de Condocondo para que se les disminuyan los gastos que tiene en las fiestas, 1756.

ABNB,EC1757,139. Denuncia del corregidor de la provincia de Carabaya contra el cura de Pucara don Tomas Otaso por haber cobrado conforme a su capricho los derechos en el entierro del curaca, 1756-1757.

ABNB,EC1758,117. Denuncia de Salvador Fernández, principal del pueblo de Choquecota en representación del común de los indios contra su cura don Dionisio Arrazbal, 1757-1758.

ABNB,EC1777,32. Expediente seguido por el cacique don Clemente Escobar contra su cura José Vicente Salazar, 1771-1777.

ABNB,EC1781,97. Don Blas Layme indio principal y don Gayetano Sillo vecinos de la doctrina de Potobamba sobre tierras, 1781.

### ***Minas***

ABNB,MIN122/5. Los indios de Carabuco y otros contra el corregidor de Larecaja, 1595.

ABNB,MIN125/17. Cacique de Collana de Oropeza para que se le exima de cargo de capellanía, 1667.

### ***Escritura pública***

ABNB,EP15,213v-216r. Testamento de Andrés Pomatabra, 1570.

ABNB,EP108,1597, f.18r-20r. Codicilo de Francisco Aymozo, 1597.

ABNB,EP79,1597, f.737v-744r. Testamento de don Francisco Quispe Rimachi, 1597.

ABNB,EP109,1598,f. 128r-131v. Testamento de Isabel López hija del cacique Diego López, 1598.

ABNB,EP228,1644-1645,f. 116v-11. Testamento de doña María de la O, fin du XVIe siècle.

ABNB, EP110,1601, f. 527r-532r. Testamento de don Francisco Mateos Gualparoca, 1601.

ABNB,EP65,1601,553r-557v, Testamento de don Domingo, 1601.

ABNB,EP36,1603,520r-523v. Testamento y codicilio de doña Ysabel Sisa, 1603.

ABNB,EP130,1608, f. 366r-380v. Testamento y codicilio de Juan Aymozo, 1608.

ABNB,EP114,1612, f.294r-303v. Testamento y codicilio de don Martín, 1611.

ABNB,EP118,4623-463v. Testamento de don Alonso Guaman, 1622.

ABNB,EP134,1627, f.34r-40r. Testamento de Tomas Guaylas, 1625.

ABNB,EP160,1626, f.413r. Testamento de don Felipe Aymozo, 1626.

ABNB,EP198,1635, f.275v-281r. Testamento de don Francisco Aymozo, 1633.

ABNB,EP192,1655,151v-154v. Testamento de doña María Quispe Rimache, 1636.

ABNB,EP214,1653-1656,24r-25v. Testamento de doña María de la O., 1653.

ABNB, EP87,1665, f. 412r-415v. Testamento de don Domingo Ytquilla, 1665.

ABNB,EP264,f. 37v-39v. Fundación de capellanía que hace don Bartolomé Tupa Hallicalla, 1677.

ABNB,EP170,f. 109v-112v. Testamento de Pedro Vilcataprac, 1690.

ABNB,EP256, f. 332r-335r. Testamento de Felipa Sumbi, 1693.

ABNB,EP266,1062v-1065r. Memoria del testamento de Juan Hidalgo de Buenaventura, 1706.

ABNB,EP284, f. 482r-482v. Testamento de don Josef Azcunapa Uchani, 1730.

ABNB,EP294,1428r-1435r. Testamento de Asconaga, 1754.

ABNB,EP343,208r-212v. Testamento de don Juan Antonio Choqueticla Colqueguarachi, 1778.

ABNB,EP342,857r-866v. Testamento de don Estanislao Choqueticlla, 1779.

ABNB,EP351,f. 411r-414v. Testamento de don Sebastián Francisco Liro de Córdoba, 1782.

ABNB,EP351, f.751r-762v. Testamento de don Alejandro Choqueticlla Colqueguarachi, 1783.

ABNB,EP406,f.411r-414r. Testamento de don Nicolas Vilca Choqueticlla, 1793.

### ***Tierras y indios***

ABNB,Tierras y indios, E1592,N.149. Los ayllus de Chayanta contra el Fiscal de la Audiencia sobre tierras en los yungas de Sucusuma, 1592.

ABNB,Tierras y indios,E1611,N.8. Los ayllus de Tacobaba contra los Quillacas y Asanaques, 1610-1611.

### **Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos de Sucre (AAS)**

#### ***AP***

AES,AP,Quila Quila, 8.cofradías,C.30 (2). Libro de la cofradía de San Roque, 1688-1764.

AES,AP44, Yotola, 7.fabricas, vol 25. Libro de fábrica de la iglesia de Yotola, 1724-1741.

AES,AP, Sucre-San lazaro, 11. fabrica, vol 40. Libro de fábrica, XVIIIe siècle.

AES,AP,Quila Quila, 8.cofradias,C.30 (1). Libro de la cofradía de la limpia concepción del cordón, 1622-1780.

#### **AA.50.**

AES,AA50,C1,LEG2 (1). Visita de Chayanta, 1680.

AES,AA50,C1,Leg3 (1). Visita Quillacollo, 1680.

AES,AA50,C1,Leg3 (2). Visita de Ravelo, 1680-1690.

AES,AA50,C1,Leg3 (3). Visita de Sacaca, 1680.

AES,AA50,C1,Leg3 (4). Visita de Sipe, 1680.

AES,AA50,C2,Leg4 (1). Visita de Tapacari, 1680.

AES,AA50,C2,Leg4 (2). Visita de Uruy et Carasi, 1680.

AES,AA50,C2,leg5. Visita de Poroma, 1680.

AES,AA50,C2,Leg8 (2). Visita de Tinquipaya, 1680.

AES,AA50,C3,leg9 (2). Visita de Potosí, 1680.

AES,AA50,C3,leg9 (1b). Visita secreta de Tarija, 1680.

AES, AA50, C1, LEG1, N.4848. Bartolomé Coro contra el Br Francisco Martinis, 1680.

AES, AA50, C1, LEG3 (3). Visita Pastoral de Sacaca, 1680.

AES,AA50,C3,leg9 (1a). Autos fulminados por el señor visitador contra el doctor Martín de Lenis y Gamboa cura propio del beneficio de Corquemarca, 1680.

AES,AA50,C3,leg9 (1). Visita de las provincias de Sicasica, Carangas, Atacama, Sipes, Chichas y Tarija, 1680-1690.

AES,AA50,C2,Leg8 (1). Visita de Potosí, 1697.

AES,AA50,C1,Leg2 (2). Visita de Betanzos, 1714.

AES,AA50,C2,Leg8 (3). Visita de Oruro, Visita de Oruro, curato de la Ranchería, 1714.

AES, AA50, C9, LEG19, N. 2082. Miguel Ignacio contra su Corregidor, 1751.

#### **AA. 47**

AES,AA, 47, C2, LEG3, N.4063. Caciques y principales de San Lucas de Payacollo sobre que no les doctrinan los curas de Paspaya, 1667-1668.

AES,AA, 47, C2, LEG4, N.2633. Los indios de Condo Condo contra el Bachiller don Josef Gaitan clérigo, 1678-1679.

AES,AA,47,C3,LEG6,N.2649. Micaela Molle contra Juana Coyossisso por hechiceria, 1684.

AES, AA, 47, C7, LEG13, N.2668. Los indios de Callapa contra el cura Diego de la Cuba, 1730.

AES, AA 47, C11, LEG23, N.2689. Interrogatorio contra Diego Olarte y su cuñado, 1765.

AES, AA47, C13, LEG27, N.5143. Los indios de Potobamba contra su cacique Tibursio Guzmán y el indio Placentines, 1776.

AES, AA47, C11, LEG23, N. 6034. Incesto de Martin Choque, 1777.

AES, AA47, C14, LEG30, N.4628. Los indios de Tapacari sobre los derechos que se los hacen contribuir los curas, 1781-1783.

#### **AA. 8**

AES,AA8,C1,LEG1,doc 18.1.1638. Francisca Sombi mujer de don Diego Parina cacique principal contra su marido por ser amancebado, 1636-1638.

AES,AA8,C1,LEG2,Doc 12-XI-1753. Petición de Julian Cuzi Paucar Yucar para que le sea restituida su mujer, 1753.

#### **AC4**

AES,AC4,C1,Vol1. Libro de cofradía de Nuestra señora de la concepción, 1560-1666.

AES,AC4,C1,Vol2. Libro de cofradía de la Santa Esquela de Christo, 1763.

### **Archivo regional del Cusco (ARC)**

#### ***Corregimientos***

AAR, Leg21,C.2. Autos de informacion presentados por los mayordomos de la cofradía de nuestra señora de la Limpia concepción, 1679.

AAR, Leg23,C.3. Autos seguidos por don Pascual Riveros cacique principal del ayllu Guaraca reducido en Yucay sobre restitución, 1684-1685.

AAR,leg47,C.10. Autos de información de nobleza de Francisco Guaypartopa Ynga, 1765

AAR,Leg47,C.12. Autos de informacion de nobleza presentados por don Ambrosio Mayta y otros, 1765-1766.

AAR,Leg47,C.11. Informacion de nobleza de don Tomas Atayupanqui, 1765-1786.

AAR,Leg47,C.17. Autos seguidos por Leonarda Tupa descendiente del gran Manco Capac Inga sobre derecho al cacicazgo, 1766.

AAR, Corregimientos,Leg52,C.6. Autos seguidos por doña Juana Uglucama viuda y cacica de los ayllus chachapoyas y yanaconas de santa Ana sobre restitución de una capilla, 1770.

AAR,Corregimientos,Leg53, C.12. Petición presentada por Polonia Ynquitulpa fiscal para la asistencia a la doctrina cristiana para la expulsión de Tomasa Taquiri y Polonia Acllasi, 1770-1772.

AAR,Leg49,C.32. Instrumentos de nobleza presentados por don pedro Nolasco Yngaroca Ramos y otros principales, 1786.

AAR,leg49,C.34. Instrumentos de nobleza presentados por don Ramos Uscamayta y otros principales, XVIIIe siècle.

AAR,leg49,C.5. Instrumentos de información de nobleza presentados por don Lucas Suta Yupanqui cayo Guallpa y don José Suta Yupanqui Cayo Guallpa, XVIIIe siècle.

AAR,Leg49,C.29. Instrumentos de información de nobleza presentados por don Lorenzo Cayo Gualpa Yupanqui y su hermano, XVIIIe siècle.

AAR,Leg49,C.30. Instrumentos de información de nobleza presentados por don Martín Chuyacama, XVIIIe siècle.

AAR,leg49,C.34. Instrumentos de nobleza presentados por don Ramos Uscamayta y otros principales, XVIIIe siècle.

### **Archivo arzobispal de Cusco (AAC)**

AAC,San pedro, 1.santissimo sacramento. Libro de la cofradía del santísimo sacramento de san pedro, 1681-1695.

AAC,San pedro, 3. santísimo sacramento. Libro de la cofradía del santísimo sacramento de san Pedro, 1715-1784.

### **Notariales**

AAC,Notariales,LVI,3,41. Testimonio notarial de la fundación de capellanía hecha por Magdalena Quispe Sisa Nusta, 1631.

AAC,notariales,XIII,1,12. Copia de la fundación de la capellanía de doña Tomasa Enríquez impuesta sobre sus casas, 1729.

### **Testamentos**

AAC, testamentos,LXXV,4,79. Testamento de don pedro Condor Quispe, 1694.

AAC,testamentos,XVII,1,14. Carta de testamento de doña Petrona Saire, 1737.

AAC,testamentos, VII,5,109. Testamento de doña Clara Vipi, 1773.

### **Visita**

AAC,Visita,XXXIV,1,15. Tasación e información pedida a Francisco Susacagua y doña Polonia Solis Quirimasa acerca de los fundos sitios en la doctrina de Córdoba por sustentación de una capellanía, 1778-1807.

AAC,Visitas, XXXII,3,46. Causa de cuentas que sigue Diego de Figueroa con Bartolomé Tupa Hallicalla, 1674.

AAC,Visita,XXXIV,1,15. Tasación e información pedida a Francisco Susacagua y doña Polonia Solis Quirimasa acerca de los fundos sitios en la doctrina de Córdoba por sustentación de una capellanía, 1778-1807.

### **Pleito**

AAC,Pleito,LXXV,4,69. Autos criminales promovidos por los caciques y principales de santo Tomas contra los agravio y amancebamiento del teniente don Dionisio Corella, 1672-1673.

AAC,Pleitos,XLIX,1,19. Autos seguidos por Francisco Condori contra Antonio de Ocampo Rebolledo, difunto, por restitución de ciertos bienes a la iglesia del pueblo.

AAC, Pleito,LI,3,60. Autos seguidos por Rafael Hayquipa principal de Antabamba contra su cura Nicolas de Valenzuela por extorsiones, 1743.

AAC,Pleito,LI,2,24. Leonarda Flores vecina de Potosí se querella criminalmente contra Micaila Henriquez por sostener amistad ilícita con su marido, 1749.

AAC,Pleitos, LXIII,1,3. Querella de manuel de Orellana cacique y gobernador de Nacoregui contra Fernando Pimentel cura de la doctrina por atacarle, 1785-1789.



## ***Quejas***

AAC,Quejas,XXVIII,1,4,3-73-1-10. Pedro Guzmán cacique de Layo contra Bernardino Mesia de Zuniga cura, 1740.

AAC,Quejas,XXXV,2,26. Cayetano Guamarimache cacique principal y gobernador de San Sebastián contra el cura Clemente Ibarra y sus hermanos por haberle golpeado, 1767.

AAC,Quejas,LXXIII,3,63. Queja de Rafael Guaman Paucar indio principal de Cuzco contra su mujer Barbara Duran por adulterio, 1780-1781.

## ***Dogmas-Herejias-supersticiones***

AAC,Dogmas-herejias-supersticiones,LVI,2,25. Información realizada en Rondocan sobre hechicerías practicadas por Catalina Choque, 1748.

## ***Cofradía***

AAC,Cofradia,LXXVI,2<sup>a</sup>. Causa ejecutiva promovida por el licenciado Francisco de Vargas mayordomo de la cofradía de las almas del purgatorio contra don Gabriel Sincha Roca, 1685-1691.

Sources publiées ou en open source.

## ***Procédures en Justice***

“Petición de los señores de Macha solicitando restitución de tierras de valle, 1607. In Platt, Tristan, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris”. in *Qaraqara-Charka : Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas, siglos XV-XVII : historia antropológica de una confederación aymara*. Lima et La Paz: Fife, IFEA, Plural, St Andrews University Press, 2006, pp. 619-622.

“Probanzas de los señores y principales de Macha, 1612-1619. in Platt, Tristan, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris ». in *Qaraqara-Charka : Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas, siglos XV-XVII : historia antropológica de una confederación aymara*. Lima et La Paz: Fife, IFEA, Plural, St Andrews University Press, 2006, pp. 764-807.

“Pleito entre Diego Soto y Lope de Mendoza sobre el cacicazgo de Tinguipaya, 1592. In Platt, Tristan, Thérèse Bouysse-Cassagne, et Olivia Harris”. in *Qaraqara-Charka : Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas, siglos XV-XVII : historia antropológica de una confederación aymara*. Lima et La Paz: Fife, IFEA, Plural, St Andrews University Press, 2006, pp. 808-827.

“Testimonio del negocio de don Felipe de Jauja”, 1570-1598. Publié dans Waldemar Espinoza Soriano, « Los huancas, aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú : 1558-1560-1561 », *Anales científicos de la Universidad Nacional del Centro de Perú*, Huancayo, Universidad Nacional del Centro de Perú, 1972, p. 404.

## ***Littératures religieuses et outils d'évangélisation***

Acosta, José de. *De procuranda indorum salute* (1588). Pereña Luciano (dir.), *Corpus Hispanorum Pace*, Vol. 24, Consejo Superior de investigaciones científicas, Madrid, 1987. En Ligne: <https://archive.org/details/220194180ProcurandaIndorumSaluteJoseDeAcostaLibroCompleto/page/n7/mode/2up>

Arriaga, Pablo Josef de. *Extirpación de las idolatrías del Peru* (1622). En ligne: [https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-extirpacion-de-la-idolatria-en-el-peru--0/html/ff49f4c0-82b1-11df-acc7-002185ce6064\\_16.html#I\\_0](https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-extirpacion-de-la-idolatria-en-el-peru--0/html/ff49f4c0-82b1-11df-acc7-002185ce6064_16.html#I_0)

Avila, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí narración quechua recogida por Francisco de Avila*, 1598, trad. ARGUEDAS, José María, Lima, Instituto de estudios peruanos, 2020.

Pérez Bocanegra, Juan. *Ritual formulario e institución de curas, para administrar a los naturales de este reyno, los santos sacramentos del bautismo, confirmación, eucaristía, y viatico, penitencia, extremaunción, y matrimonio, : con advertencia muy necesarias*, imprimé à Lima, 1631. En ligne: <https://archive.org/details/ritualformulario00pr>

*Tercero Catecismo, y exposición de la doctrina cristiana por sermones*, Imprimé à Lima, 1584. En ligne: [https://openlibrary.org/books/OL24402048M/Tercero catecismo y exposicion de la doctrina christiana por sermones](https://openlibrary.org/books/OL24402048M/Tercero_catecismo_y_exposicion_de_la_doctrina_christiana_por_sermones)

*Catecismo, y doctrina cristiana en los idiomas castellano y quechua / ordenado por autoridad del Concilio Provincial de Lima e impreso en dicha ciudad*, 1583. Gallego, Carlos (ed.), Arquidiócesis de Lima, Lima, 1828. En ligne: <http://www.iberamericadigital.net>.

*Doctrina christiana, y catecismo para instrucción de los indios, y de las demás personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta fe. : Con vn confessionario, y otras cosas necesarias para los que doctrinan compuesto por autoridad del concilio provincial desta ciudad de los reyes*, 1583. En ligne: <https://archive.org/details/doctrinachristia00cath>

*Confessionario para los curas de indios : con la instrucción contra sus ritos y exhortación para ayudar a bien morir y suma de sus privilegios y forma de impedimentos del matrimonio / compuesto y traducido en las lenguas quichua y aymara por autoridad del Concilio Provincial de Lima*, 1585. En ligne : <https://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=140>

### ***Chroniques et littérature coloniale***

Cieza de León, Pedro (de). *Crónica del Perú. El señorío de los Incas*. Pease Franklin (ed.), Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2005.

Cobo, Bernabé. *Historia del Nuevo Mundo, (1653)*. Sociedad de Bibliófilos Andaluces, Sevilla, 1890

Guaman Poma de Ayala, Felipe. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. En ligne : <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>., 1615.

Holguín, González de. *Vocabulario de la lengua General de todo el Peru llamado Qquichua o del Inca* (1608). Digitalizado por Runasimipi Qespisqa Software (<http://www.runasimipi.org>). 2007.

Matienco, Juan (de). *Gobierno del Perú (1567)*. University of Toronto. Facsimilé numérisé (format EPUB). Toronto, Buffalo: The Internet Archives, 2010.

Ondegardo, Polo (de). *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas (1571)*. San Martí. Lima: Urteaga Horacio (ed.), 1916.

Sarmiento de Gamboa, Pedro. *Historia de los Incas*. Miraguano Ediciones. Madrid, 2007.

### ***Textes législatifs et corpus de droits***

*Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del Rey Don Carlos II, nuestro Señor*, León Pinelo, Antonio de et Juan de Solorzano Pereira. 10 livres, 1680. En ligne : En ligne: [http://www.leyes.congreso.gob.pe/leyes\\_indias.aspx](http://www.leyes.congreso.gob.pe/leyes_indias.aspx).

*Novísima recopilación de Leyes de España mandada formar por el Rey don Carlos IV*, 12 livres, 1805. En ligne : [https://www.boe.es/biblioteca\\_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-1993-63](https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-1993-63).

Toledo, Francisco “Nombramiento de Don Hernando Pillohuanca como curaca de Carabuco”. Arequipa, 17 de septiembre de 1575 ». in Lohmann Villena Guillermo et Sarabia Viejo María Justina

(ed.), *Disposiciones Gubernativas para el virreinato del Perú*. Escuela de estudios hispanoamericanos, Séville, 1989.

## Ouvrages et articles

ABERCROMBIE, Thomas A. « A Tribute to bad Conscience: Charity, Restitution and Inheritance in Cacique and Encomendero Testaments of XVIe Charcas ». in *Dead Giveaways: Indigenous Testaments of colonial Mesoamerica and the Andes*. KELLOGG Susan et Matthew RESTALL (ed.), Salt Lake City, University of Utah Press, 1998a, pp. 249-289.

ABERCROMBIE, Thomas A. *Pathways of Memory and Power*. Madison, Wisconsin University Press, 1998b.

ABREU, Laurinda. *Igreja, caridade e assistênciana península Ibérica (sécs. XVI-XVIII)*. Lisbonne, Edições Colibri-Universidade de Évora, 2005.

ACOSTA, Antonio. « El pleito de los indios de San Damián contra Francisco de Avila, 1607. » *Historiografía y Bibliografía americanistas*, 23 (1979), pp. 3-33.

ACOSTA, Antonio. « Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el arzobispado de Lima, 1600-1620. » *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 19 (1982), pp. 69-109.

ADORNO, Rolena. « El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. » *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 14, 28 (1988), pp. 55-68.

ADORNO, Rolena. « New perspectives in Colonial Spanish American Literary Studies. » *Journal of the Southwest*, 32, 2 (1990), pp. 173-191.

ADORNO, Rolena. « “Images of Indios ladinos in Early Colonial Peru” ». *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*. Kenneth J. Andrien et Rolena Adorno, 1991, pp. 232-270.

ADORNO, Rolena. « Reconsidering Colonial Discourse for the 16th and 17th Spanish America. » *Latin American Research Review*, 28, 3 (1993a), pp. 135-145.

ADORNO, Rolena. « «History, Law, and the Eyewitness: Protocols of Authority in Bernal Díaz del Castillo’s Historia verdadera de la conquista de la Nueva España» ». in *The Project of Prose in the Early Modern West*. GREENE Roland et Elizabeth FOWLER, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 154-175.

AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei. Archeologia dell’ufficio. Homo Sacer II*, 5. Turin, Bollati Boringhieri, 2012.

ALAPERRINE BOUYER, Monique. « Les procès de Cajatambo: lieu de rencontre de deux cultures. » *América. Cahiers du CRICCAL*, 13, (1993), pp. 21-37.

ALAPERRINE BOUYER, Monique. « Comment « policer » les nobles indigènes. Les stratégies d’une éducation au service du pouvoir colonial, Pérou, XVIIe-XVIIIe ». in *Transgressions et stratégies du métissage en Amérique coloniale*. LAVALLE Bernard (ed.), Paris, 1999, pp. 201-222.

ALAPERRINE BOUYER, Monique. « Del colegio de caciques al colegio de Granada: la educación problemática de un noble descendiente de los incas ». *Bulletin de l’IFEA*, 3, 30 (2001), pp. 501-525.

- ALAPERRINE BOUYER, Monique. *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*. Lima, Instituto de estudios peruanos, IFEA, 2007.
- ALBERTI, Giorgio et Enrique MAYER. *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*. Lima, Instituto de estudios peruanos, Coll. Peru Problemas, 12, 1974.
- ALBIEZ-WIECK, Sarah. « Indian migrants negotiating belonging. “Peticiones de cambio de fuero:” in Cajamarca, Peru, 17th-18th century. » *Colonial Latin American Review*, 26, 4 (2017), pp. 483-508.
- ALMARZA VILLALOBOS, Angel R. *La limpieza de sangre en el siglo XVIII venezolano*. Caracas, Fundación Centro Nacional de Historia, 2009.
- ALTHUSSER, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2008.
- AMADO GONZALEZ, Donato. « El alférez de los incas: resistencia, cambios y continuidad de la identidad indígena. » in *Incas e indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. DECOSTER Jean-Jacques (ed.), Cuzco / Lima, 2002, pp. 221-249.
- AMADORI, Arrigo. *Negociando la obediencia. gestión y reforma de los virreinos americanos del Conde-Dunque de Olivares (1621-1643)*. Séville, Consejo superior de Investigaciones Científicas, Universidad de Sevilla, Diputación de Sevilla. 2013a.
- AMADORI, Arrigo. « No es menos servicio el deferir que el ejecutar. El programa fiscal de Felipe IV para el Perú y la Gestión del visorrey Chinchón. 1629-1641. » *Historia (Santiago)*, 46, 1 (2013b), pp. 7-37.
- ANDRES SANTOS, Francisco J. et Luís C. AMEZUA. « La Moderación de la pena en el caso de las personae miserabiles en el pensamiento jurídico hispanoamericano de los siglos XVI y XVII ». *Revista de Historia del Derecho*, 45, (2013), pp. 245-264.
- ANDRIEN, Kenneth J. *Andean worlds. Indigenous History, Culture, and Consciousness under Spanish rule, 1532-1825*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 2001.
- APPADURAI, Arjun. « Production of locality. » FARDON, Richard, éd. *Counterworks: managing the diversity of knowledge*. Londres-New York, 1995, pp. 204-225.
- ARGOUSE, Aude. « ¿Son todos caciques? Curacas, principales e indios urbanos en Cajamarca (siglo XVII) ». *Bulletin de l'IFEA*, 1, 37 (2008), pp. 163-184.
- ARGOUSE, Aude. « Archives notariales et témoignages de soi : sens et raison d'être du testament dans Les Andes au XVIIe siècle ». *Revue électronique du CHR*, 2009.
- ARGOUSE, Aude. « *Je le dis pour mémoire* ». *Testaments d'Indiens, lieux d'une justice ordinaire. Cajamarca, Pérou, XVIIe siècle*. Paris, Les Indes Savantes, 2016.
- ARMAS MEDINA, Fernando. *Cristianización del Perú (1532-1600): la catequesis*. Puno, Perú Escuela de Catequización y Alfabetización, 1962.
- ASTETE, Francisco Hernández. « La sucesión entre los incas ». *Revista de antropología chilena, Chungara*, 44, 4 (2012), pp. 655-667.
- AZOULAI, Martine. *Les péchés du Nouveau Monde. Les manuels de confession des Indiens XVIe-XVIIe siècle*. Paris, Albin Michel, 1993.

- BAKEWELL, Peter. *Miners of the Red Mountain. Indian labor in Potosí, 1545-1650*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1984.
- BAKHTIN, Mikhaïl M. *The dialogic imagination : four essays*. Austin, University of Texas Press, 2017.
- BARNADAS, Josef M. « Idolatrias en Charcas (1560-1620): Datos sobre su existencia como paso previo para la valorización del tema de su extirpación. » *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías Siglos XVI-XVIII. Charcas-Chile-México-Perú*. Cusco, Gabriela Ramos et Henrique Urbano (ed.), 1993, pp. 89-103.
- BARNADAS, Josef M. « Extirpación de Idolatrias en Charcas : Legislación y acción de la iglesia (1622-1634) ». *Anuario de estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, 10, (2004), pp. 79-118.
- BARNES, Monica. « Catechisms and confesionarios. Distorting mirrors of Andean societies. » *Andean cosmologies through time. Persistence and emergence*. DIVER Robert V. H., SEIBOLD Katherine E. et John H. MCDOWELL, Bloomington, 1992, pp. 67-94.
- BARRAL, María Elena et Miriam MORICONI. « Los otros jueces: vicarios eclesiásticos en las parroquias de la diócesis de Buenos Aires durante el periodo colonial. ». in *Justicias, agentes y jurisdicciones de la Monarquía Hispánica a los Estados Nacionales (España y América, siglos XVI- XIX)*. CASELLI Elisa (coord.), Madrid, 2016.
- BASTIEN, Joseph W. *Mountain of the Condor : Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. Waveland. Prospect Heights, 1978.
- BENTON, Laura. *Law and Colonial Cultures: Legal regimes in World History*. Cambridge University Press. Cambridge, 2002.
- BERNAL, Beatriz. « Las características del derecho indiano ». *HMex*, XXXVIII, (1989), pp. 663-675.
- BERNAND, Carmen et Serge GRUZINSKI. *De l'idolâtrie : une archéologie des sciences religieuses*. Paris, Editions du Seuil, 1988.
- BOLTANSKI, Ariane. « Des fondations pieuses de nobles français dans la deuxième moitié du XVIe siècle. Défense de l'orthodoxie et territoire. » in *Le Salut par les armes. Noblesse et défense de l'orthodoxie, XIIIe-XVIIe*. MERCIER Franck et Ariane BOLTANSKI, Rennes, 2011, pp. 251-264.
- BOLTANSKI, Ariane et Marie Lucie COPETE. *L'Église des laïcs. Le sacré en partage (XVIe-XXe)*. Casa de Velázquez. Madrid, Coll. Collection de la Casa Velázquez, 2021.
- BOONE, Elizabeth H. et Walter D. MIGNOLO. *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham, Duke University Press, 1994.
- BORAH, Woodrow W. *Justice by insurance: the general Indian court of colonial mexico and the legal aides of the half-real*. Berkeley, University of California Press, 1983.
- BOUYASSE-CASSAGNE, Thérèse. « L'espace aymara: urco et uma. » *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 33e année, 5-6 (1978), pp. 1057-1080.
- BOUYASSE-CASSAGNE, Thérèse. *La identidad aymara: aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*. La Paz, HISBOL-IFEA, 1987.
- BOUYASSE-CASSAGNE, Thérèse (dir.). *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry*

- Saignes. Lima, IHEAL, 1997.
- BROSSEDER, Claudia. *The Power of Huacas: Change and Resistance in the Andean World of Colonial Peru*. Austin, University of Texas Press, 2014.
- BROWN, Peter. *Le prix du salut. Les chrétiens, l'argent et l'au-delà en Occident (IIIe-VIIIe siècle)*. Paris, Belin, 2016.
- BRUBAKER, Rogers et Frederick COOPER. « Beyond Identity ». *Theory and Society*, 29, (2000), pp. 1-47.
- BURBANK, Jane et Frederick COOPER. *Empires in World History : Power and the Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press, 2011.
- BURGA, Manuel. *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988.
- BURNS, Kathryn. *Colonial habits: convents and the spiritual economy of Cuzco, Peru*. Durham, Duke University Press, 1999.
- BURNS, Kathryn. « Notaries, Truth and Consequences. » *American History Review*, 110, 2 (2005a).
- BURNS, Kathryn. « Dentro de la ciudad letrada: la producción de la escritura pública en el Perú colonial. » *Historica*, 29, 1 (2005b), pp. 43-68.
- BURNS, Kathryn. *Into the Archive. Writing and Power in Colonial Peru*. Durham, Duke University Press, 2010.
- BUTLER, Judith. *Bodies that Matter: On the discursive limits of « sex »*. Hoboken, Taylor and Francis, 2014.
- CAHILL, David. « Curas and Social conflict in the Doctrinas of Cuzco, 1780-1814. » *Journal of Latin American Studies*, 16, (1984), pp. 241-276.
- CAHILL, David. « Nobleza, identidad y rebelión: Los incas nobles del Cuzco frente a Túpac Amaru. 1778-1782. » *Histórica*, 27, 1 (2003a), pp. 9-49.
- CAHILL, David et Blanca TOVIAS. *Élites indígenas en los Andes. Nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial*. Quito, Abya Yala, 2003b.
- CAILLAVET, Chantal. « «Como cacica y señora desta tierra mando...». Insignias, funciones y poderes de las soberanas del norte andino (siglos XV-XVI) ». *Bulletin de l'IFEA*, 37, 1 (2008), pp. 57-80.
- CAMPBELL, Leon G. « Ideology and Factionalism during the Great Rebellion. » *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World. Eighteenth to Twentieth Centuries*. Madison, University of Wisconsin, 1987, pp. 110-139.
- CANTÚ, Francesca. *La conquista Sprituale. Stude sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*. Rome, Viela, 2003.
- CARDIM, Pedro (ed.). *Polycentric monarchies : how did early modern Spain and Portugal achieve and maintain a global hegemony?* Eastbourne, Portland, Sussex Academic Press, 2012.
- CARRASCO MARTÍNEZ, Adolfo. *Sangre, Honor y privilegio : la nobleza española bajo los Austrias*. Barcelona, Ariel, 2000.

- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Un catholicisme colonial : Le mariage des Indiens et des esclaves au Brésil*. Paris, Presses Universitaires de France, 2019.
- CASTRO, Victoria. « Un proceso de extirpación de Idolatrías en Atacama, siglo XVII. » in *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías Siglos XVI-XVIII. Charcas-Chile-México-Perú*. Cusco, RAMOS Gabriela et Henrique URBANO (ed.), 1993, pp. 347-366.
- CELESTINO, Olinda. *La economía pastoral de las cofradías y el rol de la nobleza india: el valle del Mantaro en el siglo XVIII*. Bielefeld, Univ.-Schwerpunkt Lateinamerikaforschung, 1981a.
- CELESTINO, Olinda. *Las Cofradías en el Perú: región central*. Frankfurt, Klaus Dieter Vervuert, 1981b.
- CELESTINO, Olinda. « Confréries religieuses, noblesse indienne et économie agraire ». *L'Homme*, Année 1992, 32, 122-124 (1992), pp. 99-113.
- CERRON-PALOMINO, Rodolfo. « Diversidad y unificación léxica en el mundo andino ». In *El Quechua en debate: Ideología, normalización y enseñanza*. GODENZI Juan Carlos, 1992, pp. 202-235.
- CERRON-PALOMINO, Rodolfo. *Castellano andino: Aspectos sociolingüísticos, pedagógicos y gramaticales*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- CERRON-PALOMINO, Rodolfo. *Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua*. Frankfurt, Lang, 2013.
- CERTEAU, Michel de. *L'invention du Quotidien*. Luce Giard and Pierre Mayol. Paris, Gallimard, 1998.
- CERVANTES, Fernando. *The idea of the devil and the problem of the indian: the case of México in the sixteenth century*. London, Institute of Latin American Studies, 1991.
- CERVANTES, Fernando. *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*. New Haven, Yale University Press, 1994.
- CERVANTES, Fernando. « Cristianismo o sincretismo? Una reinterpretación de la conquista espiritual en la America española. » *Religiosidad e Historiografía*. Frankfurt, Vervuert, 1998.
- CHANCE, John K. *Race and Class in Colonial Mexico*. Stanford University Press. Stanford, 1978.
- CHARLES, John. « Indios ladinos: Colonial Andean testimony and Ecclesiastical Institution 1583-1650. » Thèse, Yale, Yale University, 2003.
- CHARLES, John. « More ladino than Necessary : Indigenous Litigants and the Language Policy Debate in Mid-colonial Peru. » *Colonial Latin American Review*, 16, T.1 (2007), pp. 23-47.
- CHARLES, John. *Allies at odds. The Andean Church and Its Indigenous Agents, 1583-1671*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010.
- CHARNEY, Paul. *Indian Society in the Valley of Lima, Peru (1532-1824)*. Lanham, University Press of America, 2001.
- CHOQUE CANQUI, Roberto. « Ayllus de la Marka de Qaqayawiri ». *Estudios Bolivianos*, 6 (1998), pp. 1-73.
- CHOQUE CANQUI, Roberto. « Caciques de la provincia de Pacajes y la religión cristiana. ». in *Incas*

- e indios cristianos. Élités indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales.*  
DECOSTER Jean-Jacques, Cuzco, Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas, 2002, pp. 331-345.
- CHOQUE CANQUI, Roberto. *Jesús de Machaqa : La Marka rebelde. 1. Cinco siglos de historia.* La Paz, Plural - CIPCA, 2003.
- CHRISTIAN, William A. *Local religion in Sixteenth century Spain.* Princeton, Princeton University Press, 1989.
- CHUCHIAK IV, John F. « Toward a Regional Definition of Idolatry: Re-examining Idolatry Trials in the “Relaciones de Méritos” and their Role in Defining the Concept of “Idolatria” in Colonial Yucatan, 1570-1580. » *Journal of Early Modern History*, 6 (2), (2002), pp. 140-167.
- CLAVERO, Bartolomé. *Mayorazgo. Propiedad feudal en Castilla. 1336-1836.* Madrid, Siglo veintiuno editores, 1974.
- CLAVERO, Bartolomé. *La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne.* Albin Michel. Paris, 1996.
- CLENDINNEN, Inga. « Disciplining the Indians : Franciscan Ideology and Missionary Violence in Sixteenth Century Yucatan ». *Past and Present*, 94 (1982), pp. 27-48.
- CLINE, Sarah. « Fray Alonso de Molina's Model Testament and Antecedents to Indigenous Wills in Spanish America ». in *Dead Giveaways: Indigenous Testaments of colonial Mesoamerica and the Andes.* KELLOGG Susan et Matthew RESTALL (ed.), Salt Lake City, 1998, pp. 13-33.
- COBO BETANCOURT, Juan Fernando. « The Reception of Tridentine Catholicism in the New Kingdom of Granada. c. 1550-1650. » Thèse, Cambridge, Cambridge University, 2014.
- COBO BETANCOURT, Juan Fernando. « Los caciques muiscas y el patrocinio de lo sagrado en el Nuevo Reino de Granada. » in *Invertir en lo sagrado : salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX).* MALDAVSKY Aliocha et Roberto DI STEFANO (ed.), La Pampa, 2018.
- COCK, Guillermo. « Los Kurakas de los Collaguas : Poder Político y Poder Económico. » *Historia y Cultura*, 10, (1976), pp. 95-118.
- COOK, Alexandra Parma et David Noble COOK. *Good Faith and Truthful Ignorance : A case of Transatlantic Bigamy.* Durham, Duke University Press, 1991.
- COOK, David Noble. *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo.* Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1975.
- COOK, Noble David. *Demographic Collapse: Indian Peru, 1520-1620.* Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- CORDERO FERNANDEZ, Macarena. « Estrategias indígenas ante los foros de justicia. Traducción y resignificación de las prácticas judiciales. » in *Cultura Legal y espacios de justicia en América. Siglos XVI-XIX.* Macarena CORDERO FERNANDEZ Macarena, GUANE CORRADI Rafael, MORENO R., Santiago, 2017.
- COSAMALON AGUILAR, Jesús. *Indios detrás de la muralla : matrimonios indígenas y convivencia interracial en Santa Ana.* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- CUENA BOY, Francisco. « Utilización pragmática del derecho romano en dos memoriales indios »



- del siglo XVII sobre el protector de Indios. » *Revista de Estudios Histórico-jurídicos*, 20 (1998), pp. 107-142.
- CULLER, Jonathan. *Literary Theory. A very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press, 2000.
- CUMMINS, Thomas, B.F. « We are the other: Peruvian portraits of colonial Kurakakuna. » in *Transatlantic encounters: Europeans and Andeans in the sixteenth century*. ANDRIEN Kenneth J. et Rolena ADORNO, Berkeley, 1991, pp. 203-231.
- CUNILL, Caroline. « “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI” » *Cuadernos inter C.A.mbios*, 8e année, 9 (2011), pp. 229-248.
- CUNILL, Caroline. « El uso indígena del discurso jurídico colonial: estudio de las probanzas de méritos y servicios de algunos mayas de Yucatán (siglo XVI). » *Signos Históricos*, 32, (2014), pp. 14-47.
- CUNILL, Caroline. « Justicia e interpretación en sociedades plurilingües: el caso de Yucatán en el siglo XVI. » *Estudios de Historia Novohispana*, 52, (2015), pp. 18-28.
- CUNILL, Caroline. « L’indien, personne misérable. Considérations historiographiques sur le statut des peuples indigènes dans l’empire hispanique ». *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, 64, 2 (2017), pp.21-38.
- CUNILL, Caroline. « Un mosaico de lenguas: los intérpretes de la audiencia de México en el siglo XVI. » *Historia Mexicana*, LXVIII, 1 (2018), En Ligne.
- CUNILL, Caroline et Rossend ROVIRA MORGADO. « “Lo que nos dejaron nuestros padres, nuestros abuelos”: retórica y praxis procesal alrededor de los usos y costumbres indígenas en la Nueva España temprana. » *Revista de Indias*, LXXXI, 282 (2021), pp. 283-313.
- CURATOLA, Marco. « Mito y milenarismo en los Andes: del Taqui Onqoy a Inkarrí ». *Allpanchis*, 9 (10) (1977), pp.65-92.
- DAVIS, Natali Zemon. *Fiction in the Archives. Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France*. Stanford, Stanford University Press, 1987.
- DAYTON, Cornelia Hughes. « Rethinking agency, Recovering Voices. ». *American Historical Review*, 3, (2004), pp. 827-843.
- DEAN, Carolyn. *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco*. Durham, Duke University Press, 1999.
- DECOSTER, Jean Jacques. *Incas e indios cristianos. Elites indígenas identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco, Centro de estudios regionales andinos « Bartolomé de las Casas », 2002.
- DECOSTER, Jean Jacques. « Identidad étnica y manipulación cultural. La indumentaria inca en la época colonial. » *Estudios Atacameños*, 29, (2005), pp. 163-170.
- DEDENBACH-SALAZAR SAENZ, Sabine. « La terminología Cristiana en textos quechuas de instrucción religiosa en el siglo XVI. » *Latin American Indian literature: Messages and Meanings*. Preuss Mary H., 1997.
- DEDIEU, Jean Pierre et Juan Luis CASTELLANO. *Réseaux, familles et pouvoirs dans le monde ibérique à la fin de l’Ancien régime*. Paris, CNRS, 1998.

- DESCIMON, Robert. « Un langage de la dignité. La qualification des personnes dans la société parisienne à l'époque moderne. » in *Dire et vivre l'ordre en France sous l'ancien régime*. COSANDEY Fanny (dir.), Paris, 2005.
- DESILVA, Jennifer Mara. *The Sacralization of Space and Behavior in the Early Modern World: Studies and Sources*. Farnham, Ashgate, 2015.
- DI STEFANO, Roberto et Aliocha MALDAVSKY (dir.). *Invertir en lo sagrado. Salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX)*. La Pampa, EdUNLPam, 2018.
- DÍAZ, Mónica. « Indio Identities in Colonial Spanish America. » in *To be Indio in Colonial Spanish America*. DÍAZ Mónica (ed.), Albuquerque, 2017, pp. 1-28.
- DIAZ REMENTERIA, Carlos. *El cacique en el virreinato del Perú. Estudio Histórico-jurídico*. Séville, Universidad de Sevilla, 1977.
- DIEFENDORF, Barbara B. *From Penitence to Charity : Pious Women and the atholic Reformation in Paris*. Oxford, Oxford University Press, 2004.
- DOVER, Robert V.H., Katherine E. SEIBOLD et John H. MCDOWELL. *Andean cosmologies through time. Persistence and emergence*. Bloomington, Indiana University Press, 1992.
- DRAPER, Lincoln A. *Arzobispos, canónigos y sacerdotes: Interracciones entre valores religiosas y sociales del clero de Charcas del siglo XVII*. Sucre, Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos « Monseñor Taborga », 2000.
- DUCHESNE, Frédéric. « L'Ajustement indien. Les villages du Coropuna (Arequipa, Pérou) au 18e siècle. » Thèse, Paris, Université de Paris III, Sorbonne Nouvelle. Institut des Hautes Etudes sur l'Amérique Latine, 2008, 481 p.
- DUEÑAS, Alcira. *Indians and Mestizos in the « Lettered City ». Reshaping Justice, Social Hierarchy, and Political Culture in Colonial Peru*. Boulder, University Press Colorado, 2010.
- DURSTON, Alan. *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007.
- DURSTON, Alan. « Native-Language Literacy in Colonial Peru: The Question of Mundane Quechua Writing Revisited. » *Hispanic American Historical Review*, 88 (1), (2008), pp. 41-70.
- DUVE, Thomas. « Derecho canónico y la alteridad indígena: los indios como neófitos ». in *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*. OESTERREICHER Wulf et Roland SCHMIDT-RIESE (ed.), 2010, pp. 73-93.
- DUVIOLS, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*. Lima, IFEA, 1971.
- DUVIOLS, Pierre. « La capacocha: mecanismo y función del sacrificio humano, su proyección geométrica, su papel en la política y en la economía redistributiva del Tawantinsuyo. » *Ampanchis Phuturinka*, IX, (1976), pp. 11-57.
- DUVIOLS, Pierre. *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías Cajatambo, siglo XVII*. Centro de Estudios Rurales Andinos « Bartolomé de las Casas ». Cuzco, 1986.
- DUVIOLS, Pierre. *Procesos y Visitas de Idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú et IFEA. 2003.

- EARLS, John et Irene SILVERBLATT. « La realidad física y social en la cosmología andina. ». *Proceedings of the 42d International Congress of Americanists*. 1976, pp. 299-325.
- ELLIOTT, John. « A Europe of Composite Monarchies. » *Past and Present*, 137, (1992), pp. 48-71.
- ENCISO CONTRERAS, José. « El proceso penal en los pueblos de indios durante la colonia. » *Anuario Mexicano de Historia del derecho*, XVIII, (2006), pp.231-251.
- ESCOBARI DE QUEREJAZU, Laura. *Caciques, yanaconas y extravagantes. La sociedad colonial en Charcas. Siglos XVI-XVIII*. Lima, Plural et IFEA, 2005.
- ESCOVAR URIBE, María Emma. « Apuntes sobre la nobleza y hidalguía en España y América ». In *Genealogías colombianas*, 2016. En ligne : <http://genealogias.tallerdigital.net/pdfs/Hidalguia.pdf>
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar. *Visita a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567*. Lima, Casa de la cultura del Perú, 1964.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar. « Los huancas, aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú : 1558-1560-1561 ». *Anales científicos de la Universidad Nacional del Centro de Perú*. Huancayo, Universidad Nacional del Centro de Perú, 1972, pp. 9-51.
- ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. « Le pouvoir de la parole. La prédication au Pérou: de l'évangélisation à l'utopie. » *Annales. Histoire, sciences sociales.*, Année 1996, 51, 6, pp. 1225-1257.
- ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad*. Lima, Institut Français d'Etudes Andines, 2003.
- FARRIS, Nancy. *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*. New Jersey, Princeton University Press, 1984.
- FISHER, Lindford. *The Indian Great Awakening: Religion and the Shaping of Native Cultures in Early America*. Oxford, Oxford University Press, 2012.
- FLYNN, Maureen. *Sacred charity: Confraternities and social welfare in Spain, 1400-1700*. Ithaca, Cornell University Press, 1989.
- FOLGER, Robert. *Writing as Poaching. Interpellation and Self-Fashioning in colonial Relaciones de méritos y servicios*. Leiden, Koninklijke Brill ND, 2011.
- FOSSA, Lydia. *Narrativas conflictivas. Los inkas bajo la pluma española*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2006.
- FRANCIS ZEITLIN, Judith et Lillian THOMAS. « Spanish Justice and the Indian Cacique : Disjunctive Political Systems in Sixteenth-Century Tehuantepec ». *Ethnohistory*, 3, 39 (1992), pp. 285-315.
- FRUTTA, Emiliano. « Limpieza de sangre y nobleza en el México colonial: la formación de un saber nobiliario (1571-1700) ». in *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 39 (2002), pp. 217-233.
- GALINDO, Alberto. *In Search of an Inca: identity and Utopia in the Andes*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

- GARCIA CABRERA, Juan Carlos. *Ofensas a Dios. Pleitos e injurias Causas de idolatrias y hechicerias. Cajatambo, XVIIe-XIXe*. Coll. Monumenta idolátrica Andina, 1. Cuzco, Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas, 1994.
- GARCIA CABRERA, Juan Carlos. « Por qué mintieron los indios de Cajatambo ? La extirpación de idolatría en Hacas entre 1656-1665. ». *Revista Andina*, 14, 1 (1996), pp. 7-52.
- GAREIS, Iris. « Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII). » *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2007, En ligne: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/3346>
- GARRETT, David T. « “His Majesty’s Most Loyal Vassals”. The Indian Nobility and Tupac Amaru ». *The Hispanic American Historical Review*, 84, 4 (2004), pp. 575-617.
- GARRETT, David T. *Shadows of the Empire. The Indian Nobility of Cuzco 1750-1825*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- GISBERT, Teresa. *Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte*. La Paz, Editorial Gisbert, 1980.
- GISBERT, Teresa. *El arte textil en los Andes Bolivianos*. Cochabamba, Centro de documentación de Tecnologías Apropriadas, 1984.
- GISBERT, Teresa. « Los curacas del Collao y la conformación a la cultura mestiza andina. » *SENRI Ethnological Studies*, 33, (1992), pp. 52-102.
- GISBERT, Teresa. *El Paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. La Paz, Plural UNSLP, 1999.
- GLAVE, Luis Miguel. *Demografía y conflicto social : Historia de las comunidades campesinas en los Andes del sur*. Lima, Instituto de estudios peruanos, 1988.
- GLAVE, Luis Miguel. *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial siglos XVI/ XVII*. Lima, Instituto de Apoya Agrario, 1989.
- GLAVE, Luis Miguel. « Propiedades de la tierra, agricultura y comercio, 1570-1700: El gran despojo. » in *Compendio de historia económica del Perú. Tome II- Economía del período colonial temprano*. GLAVE Luis Miguel, Hector NOEJOVICH, Carmen SALAZAR SOLER, Margarita SUAREZ et Miriam SALAS (eds.), Lima, 2009a, pp. 313-445.
- GLAVE, Luis Miguel et al. *Compendio de historia económica del Perú. Tome II- Economía del período colonial temprano*. Lima, Banco Central de Reserva del Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 2009b.
- GODELIER, Maurice. *L’énigme du don*. Paris, Fayard, 1997.
- GOLTE, Jürgen. *Repartos y rebeliones: Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1980.
- GONZALEZ ECHEVARRIA, Roberto. *Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- GOODY, Jack. *Literacy and the Diffusion of Knowledge Across Cultures and Times*. Milano, Fondazione ENI Enrico Mattei, 1996.
- GOSE, Peter. *Invaders as Ancestors. On the intercultural making and unmaking of Spanish colonialism in the Andes*. Toronto, Buffalo, University of Toronto Press, 2008.

- GOSE, Peter. « Mountains, Kurakas and Mummies: Transformations in Indigenous Andean Sovereignty ». *Población y Sociedad*, 23, 2 (2016), pp. 9-34.
- GOURDON, Vincent, Scarlett BEAUVALET et François Joseph RUGGIU. « Réseaux et mobilités à Paris au milieu du XVIIIe siècle ». *Histoire, économie et société*, 17, 4 (1998), pp. 547-560.
- GRAUBART, Karen. *With our Labor and Sweat. Indigenous Women and the Formation of Colonial Society in Peru, 1550-1700*. Stanford, Stanford University Press, 2007.
- GRAUBART, Karen. « Shifting landscape. Heterogeneous conceptions of land use and tenure in the Lima Valley. » *Colonial Latin American Review*, 26, 1 (2017), pp. 62-84.
- GRAUBART, Karen. « “Ynuvaciones malas e rreprovadas”. Seeking Justice in Early Colonial Pueblos de Indios. » in *Justice in a New world. Negotiating legal intelligibility in British, Iberian and Indigenous America*. OWENSBY Brian P. et Richard J. ROSS, New York, 2018, ebook.
- GREENBLATT, Stephen. *Renaissance Self-fashioning. From More to Shakespeare*. Chicago, Chicago University Press, 2005.
- GRIFFITHS, Nicholas. *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*. Norman, University of Oklahoma Press, 1996.
- GRIFFITHS, Nicholas. *Sacred Dialogues. Christianity and Native Religions in the Colonial Americas, 1492-1700*. England, Lulu Enterprises, 2017.
- GRIFFITHS, Nicholas et Fernando CERVANTES. *Spirituals encounters : Interactions between Christianity and Native Religions in Colonial America*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1999.
- GRUSZCZYNSKA-ZIÓTKOWSKA, Anna. *El poder del sonido*. Quito, Abya-Yala, 1995.
- GRUZINSKI, Serge. *La colonisation de l'imaginaire : sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIII siècles*. Paris, Gallimard, 1988.
- GRUZINSKI, Serge. « Individualization and acculturation: Confession among the Nahuas of Mexico from the sixteenth to the eighteenth century. » in *Sexuality and marriage in colonial Latin America*. Lincoln, Asunción Lavrín, 1989a, pp. 96-115.
- GRUZINSKI, Serge. *Man-Gods in the Mexican Highlands : Indian Power and Colonial Society 1520-1800*. Stanford, Stanford University Press, 1989b.
- GRUZINSKI, Serge. *La colonisation de l'imaginaire : sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIII siècles*. 1993.
- GRUZINSKI, Serge. *The mestizo mind: the intellectual dynamics of colonization and globalization*. London et New-York, Routledge, 2002.
- HAMPE, Teodoro. *Bibliotecas privadas en el mundo colonial. La difusión de libros e ideas en el virreinato peruano (siglos XVI-XVII)*. Frankfurt, Vervuet, 1996a.
- HAMPE, Teodoro. *Cultura barroca y extirpación de idolatrías. La biblioteca de Francisco de Avila 1648*. Cuzco, Centro de estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1996b.
- HARRIS, Olivia. « The Dead and the Devils among the Bolivian Laymi. » in *Death and the Regeneration of life*, BLOCH Maurice et Jonathan PARRY, Cambridge, Cambridge

- University Press, 1982.
- HARRISON, Regina. « The theology of concupiscence: Spanish-Quechua confessional manuals in the Andes. » in *Coded encounters: writing, gender, and ethnicity in colonial Latin America*. CEVALLOS-CANAU F. J. et al., Amherst, 1994, pp. 135-150.
- HARRISON, Regina. *Sin and confession in colonial Peru: Spanish quechua penitential texts 1560-1650*. Austin, University of Texas Press, 2014.
- HEFNER, Robert W. *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley, University of California Press, 1993.
- HELMER, Marie. « La vie économique du XVI<sup>e</sup> siècle sur le Haut-Plateau andin : Chucuito en 1567, d'après un document inédit des archives générales des Indes. ». *Travaux de L'IFEA*, 3 (1951), pp. 115-150.
- HERZOG, Tamar. *La administración como un fenómeno social. La justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*. Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1995.
- HERZOG, Tamar. *Rendre la Justice à Quito. 1650-1750*. Paris, L'Harmattan, 2001.
- HERZOG, Tamar. « Colonial Law and “Native customs”. Indigenous Land Rights in Colonial Spanish America. » *The Americas*, 69, 3 (2013), pp. 303-321.
- HERZOG, Tamar. « Dialoguing with Barbarians : What Natives Said and How Europeans Responded. » in *Justice in a New World. Negotiating legal intelligibility in British, Iberian and indigenous America*. OWENSBY Brian P. et Richard J. ROSS, New York, 2018, ebook.
- HERZOG, Tamar. *Mediación, archivos y ejercicio*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1996.
- HERZOG, Tamar. *Vecinos y extranjeros. Hacerse español en la edad moderna*. Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- HIDALGO LEHUEDÉ, Jorge. « Redes eclesiásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama, siglos XVII y XVIII. » *Estudios Atacameños*, 42, (2011), pp. 113-152.
- HONORES, Renzo. « « La asistencia jurídica privada a los señores indígenas ante la real audiencia de Lima. 1522-1570 », communication au LASA, 2003, En ligne : <http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2003/HonoresRenzo.pdf>
- HONORES, Renzo. « Lima: A Legal City in the Early Colonial Andes (1538-1600). » in *A Companion to Early Modern Lima*. Leyde, Emily Engel, 2019, pp. 127-145.
- HSIA, R. Po Chia. *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- HUAMANCHUMO DE LA CUBA, Ofélia. « De un tipo textual memoria ¿primer documento judicial mestizo en el Perú del siglo XVI? ». *Lexis*, 2, 35 (2011), pp. 261-288.
- HURTADO AMES, Carlos. « les caciques de Jauja ante la muerte: Principales actitudes (siglo XVII-XVIII) ». *Nosotros*, 4, (2012), pp. 148-168.
- HYSLOP, John. *Inka settlement Planning*. Austin, University of Texas Press, 1990.
- IGLESIAS, Lucila. « Vencidos e infieles. Dos aproximaciones a la representación del musulmán en el

- Virreinato del Perú. » *Eikón Imago*, 15, (2020), pp. 183-208.
- ISELL, William. *Mummies and Mortuary Monuments: A Post processual Prehistory of Central Andean Social Organization*. Austin, University of Texas Press, 1997.
- ISELL, William et Helaine SILVERMAN. *Andean Archaeology*. New York, Kluwer Academic, Plenum publishers, 2002.
- ITIER, César. « Lengua general y comunicación escrita: Cinco cartas en quechua de Cotahuasi (1616). » *Revista Andina*, 17, (1991), pp. 65-107.
- ITIER, César. « La tradición oral quechua antigua en los procesos de idolatría de Cajatambo. » *Bulletin de l'IFEA*, 21, 3, 1992, pp. 1009-1051.
- ITIER, César. *La littérature orale quechua de la région de Cuzco, Pérou*. Paris, Karthala, D.L, 2004.
- JALAL-KERMELE, Nejma. « Pouvoir indigène et écriture coloniale: la place du cacique dans les Lois de Don Francisco de Toledo. » *Líneas. Revue Interdisciplinaire d'études hispaniques*, 1, (2011), En ligne.
- JOHANSSON, Patrick. « From Pictures to letters the Early steps in the Mexican tlachuilo's alphabetization process ». in *Written culture in a colonial context: Africa and the Americas, 1500-1900*. DELMAS Andrien et Nigel PENN, Boston, Brill, 2012, pp. 30-55.
- JOLICOEUR, Luís. *El cristianismo Aymara ¿inculturación o culturización?* Cochabamba, Abya-Yala, 1996.
- JURADO, Carolina. « Las reducciones toledanas a pueblos de indios: aproximación a un conflicto. El repartimiento de Macha (Charcas), siglo XVI. » *Cahier des Amériques Latines*, 47, (2004), pp. 123-137.
- JURADO, Carolina. « Don Pedro de Dueñas, indio lengua. Un estudio de caso de la interpretación lingüística andino-colonial en el siglo XVII. » *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia*, 16, (2010), pp. 285-309.
- JURADO, Carolina. « “Descendientes de los primeros”. Las probanzas de méritos y servicios y la genealogía cacical. Audiencia de Charcas, 1574-1719. » *Revista de Indias*, LXXIV, 261 (2014), pp. 387-422.
- KAGAN, Richard. *Lawsuits and Litigants in Castille, 1500-1700*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1981.
- KELLOGG, Susan et Matthew RESTALL. *Dead Giveaways: Indigenous Testaments of colonial Mesoamerica and the Andes*. Salt Lake City, University of Utah Press, 1998.
- KELLOGG, Susan et Ethelia RUIZ MEDRANO. *Negotiation within Domination. New Spain's Indian Pueblos Confront the Spanish State*. Boulder, University Press of Colorado, 2010.
- KLOR DE ALVA, Jorge J. « Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity. » in *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History*. COLLIER George A., ROSALDO Renato I. et John D. WIRTH, 1982, pp. 354-366.
- KLOR DE ALVA, Jorge J. « “Colonizing Souls: The Failure of the Indian Inquisition and the Rise of Penitential Discipline.” ». in *Cultural Encounters the Impact of the Inquisition in Spain and the New World*. PERRY Mary Elizabeth et Anne J. CRUZ, Berkley, University of California

- Press, 1991, pp. 3-22.
- KLOR DE ALVA, Jorge J. « Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirages. » *Colonial Latin American Review*, 1, 1-2 (1992), pp. 3-23.
- KLOR DE ALVA, Jorge J. « “Telling lives”: confessional autobiographies and the reconstruction of the Nahuatl self » in *Spiritual encounters : Interactions between Christianity and Native Religions in Colonial America*. GRIFFITHS Nicholas et Fernando CERVANTES, Lincoln, University of Nebraska Press, 1999, pp. 136-162.
- KOSIBA, Steven. « Ancient Artifice: The Production of Antiquity and the Social Role of Ruins in the Heartland of the Inca Empire. » in *Antiquarianism: Contact, Conflict, Comparisons*. ANDERSON Benjamin et Felipe ROJAS (ed.), Oxford, 2017.
- KUBLER, George. *The Quechua in the colonial world*. Washington, Government Printing office, 1946.
- LAMANA, Gonzalo. *Domination without Dominance: inca-spanish encounters in Early colonial Peru*. Durham, Duke University Press, 2008.
- LAMANA, Gonzalo. *Cómo piensan los “indios”. Los intelectuales andinos coloniales y la cuestión del racismo*. Lima, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2022.
- LANGUE, Frédérique. « Las élites en América española. Actitudes y mentalidades. » *Boletín Americanista*, 42-43, (1992), pp. 123-139.
- LANGUE, Frédérique. « Le cercle des alliances, stratégies d’honneur et de fortune des aristocrates vénézuéliens au XVIIIe. » *Annales. Histoire, sciences sociales.*, 54e année, 2 (1999), pp. 453-480.
- LECOQ, Patrice. « La ocupación de los valles de yura y los alrededores de Potosí durant los periodos intermedio tardío y Inka, a la luz de nuevos descubrimientos arqueológicos. » *Textos Antropológicos*, 14, 2 (2003), pp. 105-132.
- LEMPÉRIÈRE, Annick. *Entre Dieu et le Roi, la République. Mexico, XVIe-XIXe siècles*. Paris, Les Belles lettres, 2004.
- LOCKHART, James. *The Nahuatl After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*. Stanford, Stanford University Press, 1992.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo. « La restitución por conquistadores y encomenderos un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú ». *Anuario de estudios americanos*, 23 (1966), pp. 21-89.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo. « Testamento del curaca don Gonzalo Taulichusco (1562) ». *Revista del archivo general de la nación. Segunda época.*, 7, (1984), pp. 267-275.
- LOPEZ SARRELANGUE, Delfina. *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*. Mexico, Universidad Nacional autónoma de Mexico, 1965.
- LOUIS, Annick. « Le concept de braconnage. Présences de Borges dans l’œuvre de Michel de Certeau. » *Les dossiers du Grihl*, 2018-2, (2018), En ligne.
- LOUNSBURY, Floyd G. « Aspects du système de parenté inca. » *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, 33e année, 5-6 (1978), pp. 990-1005.



- LOZA, Carmen Beatriz. « Du bon usage des quipus face à l'administration coloniale espagnole (1550-1600). » *Population*, 53e année, 1/2 (1998), pp. 139-159.
- LUJAN MUÑOZ, Jorge. « La literatura notarial en España e Hispanoamérica 1500-1820 ». *Anuario de estudios americanos*, 38 (1981), pp. 101-116.
- MACLEOD, Murdo. « Self-Promotion: The relaciones de meritos y Servicios and Their Historical and Political Interpretation . » *Colonial Latin American Historical Review*, 7, (1998), pp. 25-42.
- MAGGIO, J. « “Can the Subaltern be Heard ?”: Political Theory, Translation, Representation and Gayatri Chakravorty Spivak. » *Alternatives. Global, Local, Political.*, 32, 4 (2007), pp. 419-443.
- MALDAVSKY, Aliocha. « Les encomenderos et l'évangélisation des Indiens dans le Pérou colonial. “Noblesse”, charité et propagation de la foi au XVIe siècle. » in *Le Salut par les armes. Noblesse et défense de l'orthodoxie, XIIIe-XVIIe*. MERCIER Frank et Ariane BOLTANSKI, Rennes, 2011, pp. 239-250.
- MALDAVSKY, Aliocha. *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Séville et Lima, Consejo superior de investigaciones científicas, IFEA, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2012.
- MALDAVSKY, Aliocha. *Entre Salut et statut. Encomenderos et restitution. Du combat pour la foi à la construction d'un espace chrétien dans les Andes au XVIe siècle*. Mémoire pour habilitation à diriger des recherches, Université Lyon III, Jean Moulin, 2016, 314 p.
- MALDAVSKY, Aliocha (dir.). *Les Laïcs dans la mission. Europe et Amériques, XVIe-XVIIIe siècles*. Tours, Presses universitaires François Rabelais. 2017.
- MALDAVSKY, Aliocha. « Encomenderos, indios y religiosos en la región de Arequipa (siglo XVI): restitución y formación de un territorio cristiano y señorial. » in *Invertir en lo sagrado. Salvación y dominación en América y Europa (siglos-XVI-XX)*. DI STEFANO Roberto et Aliocha MALDAVSKY (coord.), La Pampa, 2018.
- MALDAVSKY, Aliocha. « Financiar la cristiandad hispanoamericana. Inversiones laicas en las instituciones religiosas en los Andes (s. XVI y XVII). » *Revista Vínculos de Historia*, 8, 2019, pp.114-133.
- MAMANI, Juan Victor. « Los Carangas y la Parroquia de San Lorenzo en el Potosí colonial (XVI-XIX) ». *Arqueantropología*, año 5, 5 (2015).
- MANNARELLI, María Emma. *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima, Flora Tristán, 1994.
- MANNHEIM, Bruce. *The Language of the Inka since the European Invasion*. Austin, University of Texas Press, 1991.
- MARSILLI, María. « God and Evil in the Gardens of the Andean South ». Thèse, Atlanta, Faculty of the Graduate School of Emory University, 2002, 213 p.
- MARSILLI, María. « Missing Idolatry: Mid-Colonial Interactions between Parish Priests and Indians in the Colonial Diocese of Arequipa. ». *Colonial Latin American Historical Review*, 13, 4 (2004), pp. 399-421.
- MARSILLI, María. « I heard it through the grapevine: Analysis of an anti-secularization initiative in the sixteenth-century Arequipan countryside, 1584-1600 ». *The Americas*, 61, 4 (2005), pp.

647-672.

- MARTÍNEZ CERECEDA, José Luís. *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.
- MARTINEZ DAVILA, Roger L. *Creating Conversos: The Carvajal-Santa Maria Family in Early Modern Spain*. Notre-Dame, Notre-Dame University Press, 2018.
- MARTÍNEZ, María Elena. *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford, Stanford University Press, 2008.
- MARZAL, Manuel. *La transformación religiosa peruana*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983.
- MARZAL, Manuel. *The Indian face of God in Latin America*. Maryknoll, NY, Orbis Books, 1996.
- MATHIS, Sophie. « Une figure de la première globalisation de l'Amérique espagnole: Vicente Mora Chimo. » Thèse, Poitiers, Université de Poitiers, 2008a, 554 p.
- MATHIS, Sophie. « Vicente Mora Chimo de « Indio principal » a « Procurador General de los indios de Perú ». Cambio de legitimidad del poder autóctono a principios del siglo XVIII. » *Bulletin de l'IFEA*, 37, 1, 2008b, pp. 199-215.
- MAUSS, Marcel. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Coll. Paris, Flammarion, 2021 [1925].
- MCCORMACK, Sabine. « “The heart has its reasons”: Predicaments of missionary Christianity in early colonial Peru. » *Hispanic American Historical Review*, 65, 3 (1985), pp. 443-466.
- MCCORMACK, Sabine. *Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru*. Princeton, Princeton University Press, 1991a.
- MCCORMACK, Sabine. « Ubi ecclesia? Perceptions of medieval Europe in Spanish America » *Speculum*, 69, 1994, pp. 74-100.
- MEDINACELI, Ximena. « Paullu y Manco ¿una diarquía inca en tiempos de conquista? » *Bulletin de l'IFEA*, 36, 2 (2007), pp. 241-258.
- MEDINACELI, Ximena. *Sariri: Los llameros y la construcción de la sociedad colonial*. Lima, IFEA, 2015.
- MEIKLEJOHN, Norman. *La Iglesia y los Lupaqas de Chucuito durante la colonia*. Cuzco, Centro de estudios rurales andinos Bartolomé de las Casas, 1988.
- MENEGUS BORNEMANN, Margarita. *Del señorío a la república de indios. El caso de Toluca, 1500-1600*. Madrid, Ministerio de agricultura pesca y administración, 1991.
- MENEGUS BORNEMANN, Margarita et Rodolfo AGUIRRE SALVADOR. *El Cacicazgo en Nueva España y Filipinas*. Mexico, Plaza y Valdés, 2005.
- MERCIER, Franck. « La noblesse contre les sorcières: vengeance privée ou défense de la foi? L'exemple des Sauveuses dans la Vauderie d'Arras. » in *Le Salut par les armes. Noblesse et défense de l'orthodoxie, XIIIe-XVIIe*. MERCIER Frank et Ariane BOLTANSKI (ed.), Rennes, 2011, pp. 69-80.
- MERCIER, Franck et Ariane BOLTANSKI. *Le salut par les armes. Noblesse et défense de*

- l'orthodoxie, XIIIe-XVIIe siècle.* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011.
- METCLAF, Alida C. *Go-Betweens and the Colonization of Brazil, 1500-1600.* Austin, University of Texas Press, 2005.
- MEYERS, Albert et Diane Elizabeth HOPKINS. *Manipulating the saints. Religious brotherhoods and social integration in postconquest Latin America.* Hamburg, Wayasbah, 1988.
- MIGNOLO, Walter D. « Colonial and Postcolonial Discourse : Cultural Critique or Academic Colonialism ? » *Latin American Research Review*, 28, 3 (1993), pp. 120-134.
- MIGNOLO, Walter D. *The Darker Side of the Renaissance : Literacy, Territoriality and Colonization.* Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003.
- MILLA VILLENA, Carlos. *Ayni: semiótica andina de los espacios sagrados. La ley de reciprocidad.* Lima, Universidad Particular San Martín de Porres, 2003.
- MILLINGTON, Mark. « Transculturation: Contrapuntal Notes to Critical Orthodoxy ». *Bulletin of Latin American Research*, 26, 2 (2007), pp. 256-268.
- MILLONES, Luís. « Los ganados del señor: mecanismos de poder en las comunidades andinas, siglos XVIII y XIX ». *America Indígena*, 39 (1979a), pp. 107-145.
- MILLONES, Luís. « Religion and Power in the Andes: Idolatrous Curacas of the Central Sierra ». *Ethnohistory*, 3, 26 (1979b), pp. 243-263.
- MILLONES, Luís. *El retorno de las huacas: Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI.* Lima, Instituto de estudios peruanos, 1990.
- MILLS, Kenneth. *An evil lost to view? An investigation of post-evangelization Andean religion in mid-colonial Peru.* Liverpool, University of Liverpool, 1994a.
- MILLS, Kenneth. « The limits of religious coercion in mid-colonial Peru. » *Past and Present*, 145 (1994b), pp. 84-121.
- MILLS, Kenneth. « Bad Christians in colonial Peru ». *Colonial Latin American Review*, 5, 2 (1996), pp. 183-218.
- MILLS, Kenneth. *Idolatry and its enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750.* Princeton, Princeton University Press, 1997.
- MILLS, Kenneth et Anthony GRAFTON. *Conversion : old worlds and new.* Rochester, University of Rochester Press, 2003.
- MILLS, Kenneth et Allan GREER. « A Catholic Atlantic. » in *The Atlantic in Global History, 1500-2000.* Upper Saddle River, 2017.
- MIRA CABALLOS, Estaban. « Indios nobles y caciques en la corte real española, siglo XVI ». *Temas Americanistas*, 16 (2003), p. 1-15.
- MONTT, Luís Lira. « La prueba de hidalguía en el derecho indiano ». *Revista Chilena de historia del derecho*, 7 (1978), p. 131-152.
- MORRONE, Ariel. « Clero rural y liderazgo étnico en el corregimiento de Pacajes : La antigua iglesia de Jesús de Machaca (siglo XVII). » *Anuario de estudios Bolivianos, archivísticos y bibliográficos*, 16, (2010), pp. 445-473.

- MORRONE, Ariel Jorge. « Legitimidad, genealogía y memoria en los Andes Meridionales : los Fernández Guarachi de Jesús de Machaca (Pacajes, siglos XVI-XVIII) ». *Memoria Americana*, 18, 2 (2010), pp. 211-237.
- MORRONE, Ariel. « Estrategias estatales y liderazgo étnico en el corregimiento de Pacajes (1538-1620). » in *Aportes multidisciplinares al estudio de los colectivos étnicos Surandinos. Qaraqara-Charka Reflexions a tres años después*. PRESTA Ana María (ed.), Lima, 2013.
- MORRONE, Ariel Jorge. « Memoria en la sangre y en la tierra. Liderazgo, sucesión y territorialidad en el sur andino (corregimiento de Pacajes, 1570-1650). » *Indiana*, 32, (2015), pp. 205-234.
- MORRONE, Ariel. « No todos los caciques fueron mallku. Mediación política truncada en los corregimientos de Pacajes y Omasuyos (audiencia de Charcas, 1570-1630). » *Diálogo andino*, 50 (2016), pp. 207-217.
- MORRONE, Ariel Jorge. « Mujeres cacicales en el tablero colonial. Familia, parentesco y poder étnico en el lago Titicaca (1580-1750). » *Andes*, 29, 1 (2018), En ligne.
- MUCHNIK, Natalia. « La charité matricielle. Marranes d'Espagne et de France aux XVIe-XVIIIe. » *Archives des sciences sociales des religions*, 162, (2013), pp. 144-160.
- MUMFORD, Jeremy. « Litigation as Ethnography in Sixteenth century Peru: Polo de Ondegardo and the mitimaes. » *Hispanic American Historical Review*, 88, (2008), pp. 5-40.
- MUMFORD, Jeremy. *Vertical Empire: The General Resettlement of INdians in the Colonial Andes*. Durham, Duke University Press, 2012.
- MURRA, John. *The Economic organization of the Inka state*. Jai Press. Greenwich, 1980.
- MURRA, John. « Litigation over the Rights of “Natural Lords” in Early Colonial Courts in the Andes. » in *Native Traditions in the Postconquest World. A Symposium at Dumbarton Oaks*. HILL-BOONE Elizabeth et Tom CUMMINS (eds.), Washington, 1998, pp. 55-62.
- MURRA, John. *Formations économiques et politiques du monde andin*. Paris, Editions de la maison des sciences de l'homme, 2012.
- MURRA, John. *Reciprocity and redistribution in Andean Civilizations. The 1969 Lewis Henry Morgan Lectures*. Chicago, HAU, University of Chicago Press, 2017.
- NALLE, Sara T. *God in La Mancha: Religious reform and the people of Cuenca, 1500-1650*. The Baltimore, John Hopkins University Press, 1992.
- NAVARRO GALA, Rosario. *El libro de protocolo del primer notario indígena (Cuzco, siglo XVI). Cuestiones filológicas, discursos y de contacto de lenguas*. Madrid/ Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2015.
- NEILL, Stephen Charles et ALES (EDS.). *Concise dictionary of the Christian world mission*. London, United Society for Christian Literature, 1971.
- NELSON, Eric et Jonathan WRIGHT. *Layered Landscapes: Early Modern Religious Space Across Faiths and Cultures*. London, Routledge, 2017.
- NOACK, Karoline. « Caciques, escribanos y las construcciones de Historias. Cajamarca, Perú, siglo XVI. » in *Elites indígenas en los Andes*. CAHILL David et Blanca TOVÍAS, Quito, 2003.
- NOWACK, Kerstin. « “Como cristiano que soy”: Testamentos de la elite indígena en el Perú del siglo

XVI. » *Indiana*, 23, (2006), pp. 51-77.

NUSSDORFER, Laurie. « Writing and the Power of Speech: Notaries and Artisans in Baroque Rome. » in *Culture and Identity in Early Modern Europe (1500-1800): essays in Honor of Natali Zemon Davis*, Barbara B. Diefendorf et C. Hesse (ed.), Ann Arbor, University of Michigan Press, 1993, pp. 103-117.

OLAECHA LABAYEN, Juan B. « Participación de los indios en la tarea evangélica ». *Missionalia Hispanica*, 26 (1969), pp. 241-256.

OLKO, Justyna, John SULLIVAN et Jan SZEMIN'SKI. *Dialogue With Europe, Colonial Nahua and Quechua elites in their own Words*. Louisville, University Press of Colorado, 2018.

O'PHELAN GODOY, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales : Perú y Bolivia (1700-1783)*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1988.

O'PHELAN GODOY, Scarlett. *Kurakas sin Sucesiones. Del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia, 1750-1835*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1997.

O'PHELAN GODOY, Scarlett. « Repensando el movimiento nacional inca del siglo XVIII. » in *El Perú en el siglo XVIII: La era Borbónica*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

O'PHELAN GODOY, Scarlett. « Indios nobles y advocaciones religiosas en el Perú colonial. » *Los Rostros de la Tierra encantada. Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo*. Lima, 2013a.

O'PHELAN GODOY, Scarlett. *Mestizos reales en el virreinato del Perú : indios nobles, caciques y capitanes de mita*. Lima, Fondo editorial del congreso del Perú, 2013b.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo Cubano del Tabaco y Azúcar*. Madrid, Cátedra, 2002.

OWENSBY, Brian. « Pacto entre Rey lejano y súbditos indígenas. Justicia, Legalidad y Política en nueva España, siglo XVII ». *Historia Mexicana*, 61, 1 (2011), pp. 59-106.

OWENSBY, Brian P. *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*. Stanford, Stanford University Press, 2011.

OWENSBY, Brian P. et Richard J. (eds.). ROSS. *Justice in a New world. Negotiating legal intelligibility in British, Iberian and Indigenous America [Format Kindle-ebook]*. New York, New York University Press, 2018.

PARDO, Osvaldo F. *The Origins of Mexican Catholicism: Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth Century Mexico*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 2004.

PARDO, Osvaldo F. « "How to Punish Indians: Law and Cultural Change in Early Colonial Mexico." ». *Comparative Study of Society and History*, 89 (2006), pp. 79-109.

PARDO, Osvaldo F. *Honor and Personhood in Early Modern Mexico*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 2015.

PÄRSSINEN, Martti. *Tawantinsuyu: The Inca state and its political organization*. Helsinki, SHS, 1992.

PASTOR, Rodolfo. « El repartimiento de mercancías y los alcaldes mayores novohispanos : un

- sistema de explotación, de sus orígenes a la crisis de 1810. » in *El gobierno provincial en la Nueva España, 1570-1787*. México, Universidad Nacional autónoma de Mexico, 2002.
- PEASE, Franklin. *El dios creador andino*. Mosca azul. Lima, 1973.
- PEASE, Franklin. *Los últimos incas del Cuzco*. P.L. Villanueva eds. Lima, 1982.
- PINTO ESQUIA, Joel. « Las relaciones de poder de la élite colonial de la ciudad de Arequipa y la burocracia estatal (1750-1825) ». *Illapa. Revista latinoamericana de Ciencias sociales*, 3 (2008), pp. 271-282.
- PLASENCIA SOTO, Rommel. « Conflictos y reciprocidad en los pueblos andinos. El caso de Angaraes ». *Revista española de antropología americana*, 37, 1, 2008, pp. 199-215.
- PLATT, Tristan, Thérèse BOUYSSÉ-CASSAGNE et Olivia HARRIS. *Qaraqara-Charka : Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas, siglos XV-XVII : historia antropológica de una confederación aymara*. Lima et La Paz, Fife, IFEA, Plural, St Andrews University Press, 2006.
- POLONI-SIMARD, Jacques. *La Mosaïque indienne. Mobilité, stratification sociale et métissage dans le corregimiento de Cuenca du XVIe au XVIIIe siècle*. Paris, EHESS, 2000.
- POLONI-SIMARD, Jacques. « Los indios ante la justicia. El pleito como parte de la consolidación de la sociedad andina. » in *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*. LAVALLE Bernard (ed.), Lima, 2005, pp. 177-188.
- PRESTA, Ana María. *Encomienda, familia y negocios en Charcas colonial (Bolivia). Los encomenderos de la PLata, 1550-1600*. Lima, Instituto de estudios peruanos et BCRP, 2000.
- PRESTA, Ana María. « “Por el mucho que tengo”. Matrimonio indígena, poliginia y vida conyugal en Charcas, siglos XVI-XVII ». in *Familias iberoamericanas, ayer y hoy. Una mirada interdisciplinaria*. GHIRARDU Mónica (coord.), 2008, pp. 45-61.
- PUENTE BRUNKE, José de la. *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de una institución colonial*. Séville, Universidad de Sevilla, 1992.
- PUENTE LUNA, José C. de la. *Los curacas Hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Lima, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. 2007.
- PUENTE LUNA, José C. de la. « Felipe Guaman Poma de Ayala, administrador de bienes de comunidad. » *Revista andina*, 47, (2008), pp. 9-40.
- PUENTE LUNA, José C. de la. « Curacas “amigos de los cristianos” y “traidores” a sus indios: a propósito de la alianza hispano-huanca. » in *Pueblos de Hatun Mayu. Historio, Arqueología y antropología en el valle de Mantaro*. ÁLVAREZ RAMOS José L., HURTADO AMES Carlos H. et ales (comp.), 2011, pp. 87-110.
- PUENTE LUNA, José C. de la. « The many tongues of the King : Indigenous language interpreters and the Making of the Spanish Empire. » *Colonial Latin American Review*, 23, 2 (2014), pp. 143-170.
- PUENTE LUNA, José C. de la. « That which Belongs to All: Khipus, Community, and Indigenous Legal Activism in the Early Colonial Andes. » *The Americas*, 72, 1 (2015), pp. 19-54.
- PUENTE LUNA, José C. de la. « En lengua de indios y en lengua española: cabildos de naturales y escritura alfabética en el Perú colonial. » *Visiones del pasado. Reflexiones para escribir la*

- historia de los pueblos indígenas de América*. IZQUIERDO DE LA CUEVA Ana Luisa (ed.), México, 2016, pp. 51-113.
- PUENTE LUNA, José C. de la. *Andean Cosmopolitans. Seeking Justice and Reward at the Spanish Royal Court*. Austin, University of Texas Press, 2018.
- PUENTE LUNA, José C. de la et Renzo HONORES. « Guardianes de la real justicia: alcaldes de indios, costumbre y justicia local en Huarochirí colonial. » *Historica*, XL, 2 (2016), pp. 11-47.
- PULLAN, Brian P. *Poverty and Charity: Europe, Italy, Venezia, 1400-1700*. Aldershot, Variorum, 1994.
- QUÉRÉ, Louis. « Singularité et intelligibilité de l'action ». *L'Analyse de la singularité de l'action*. Paris, 2000, pp. 147-170.
- RAGON, Pierre. *Les généalogies imaginaires: ancêtres, lignages et communautés idéales, XVIe-XXe siècle*. Mont-Saint-Aignant, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2007.
- RAGON, Pierre. « Entre religion métisse et Christianisme baroque : les catholicités mexicaines XVIe-XIXe ». *Histoire, monde et cultures religions*, 1, 5 (2008), pp. 14-36.
- RAGON, Pierre (ed.). *Nouveaux chrétiens, nouvelles chrétientés dans les Amériques, XVIe - XIXe siècles*. Nanterre, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2014.
- RAMA, Angel. *La ciudad letrada*. 3e édition. Montevideo, arca, 1998.
- RAMÍREZ, Susan. « The “Dueño de Indios”: Thoughts on the Consequences of the Shifting Bases of Power of the “Curaca de los Viejos Antiguos” under the Spanish in Sixteenth-Century Peru ». *Hispanic American Historical Review*, 67 (4), (1987), pp. 575-610.
- RAMÍREZ, Susan E. *The World Upside Down. Cross-cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Perú*. Stanford, Stanford University Press, 1996.
- RAMÍREZ, Susan E. *To feed and be fed : the cosmological bases of authority and identity in the Andes*. Stanford, Stanford University Press, 2005.
- RAMOS, Gabriela. *Death and Conversion in the Andes. Lima and Cuzco, 1532-1670*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2010.
- RAMOS, Gabriela. « Indian Hospitals and Government in the colonial Andes. » *Medical History*, 57, 2 (2013), pp. 186-205.
- RAMOS, Gabriela. « El Rastro de la discriminación. Litigios y probanzas de caciques en el Perú colonial temprano. » *Fronteras de la Historia*, 21, 1 (2016), pp. 64-88.
- RAMOS, Gabriela. « Ritual, public space and indigenous engagement in colonial Cuzco ». in *Layered Landscape. Early Modern Religious Space Across Faith and Cultures*. NELJON Eric et Jonathan WRIGHT, 2017, pp. 82-96.
- RAMOS, Gabriela et Henrique URBANO. *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII: Charcas, Chile, México, Perú*. Cuzco, Centros de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1993.
- RAMOS, Gabriela et Yanna YANNAKAKIS. *Indigenous intellectuals : knowledge, power and colonial culture in Mexico and the Andes*. Durham, Duke University Press, 2014.

- RAPPAPORT, Joanne. *The Politics of Memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes*. Durham et Londres, Duke University Press, 1990.
- RAPPAPORT, Joanne et Tom CUMMINS. *Beyond the Lettered City*. Durnham [N.C.], Duke University Press, 2012.
- RESTALL, Matthew. *The Maya World: Yucatec Culture and Society, 1550-1850*. 1997.
- RESTALL, Matthew. « Interculturation and the Indigenous Testament in Colonial Yucatan ». in *Dead Giveaways: Indigenous Testaments of colonial Mesoamerica and the Andes*. KELLOG Susan et Matthew RESTALL, Salt Lake city, University of Utah Press, pp. 141-162.
- RIO, Mercedes del. « « Riqueza y poder : las restituciones a los indios del repartimiento de Paria » ». in *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*. BOUYASSE CASSAGNE Thérèse (dir.), Lima, 1997.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. « Del ayma a la hacienda: cambios en la estructura social de Caquiaviri. » *Estudios bolivianos en homenaje a Gunnar Mendoza*. La Paz, 2014.
- RIVETT, Sarah. *Unscripted America: indigenous languages and the origins of a literary nation*. New York, Oxford University Press, 2017.
- ROBINSON, David J. *Collaguas I. Visitas de Yanque-Collaguas, 1591 y documentos asociados*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.
- RODRIGUEZ MEDIANO, Fernando et Carlos CAÑETE. « Interiority, Subject, Authority: Conversion and Counter-Reform in the Construction of the Modern Subject (16th-17th centuries) ». *Culture and History*, 6, 2 (2017), En ligne.
- ROSAS LAURO, Claudia. « Entre la satanización y la idealización. La figura del curaca en la historiografía andina contemporánea. » *Histoire(s) de l'Amérique latine*, 3, (2009), En ligne.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María. *Curacas y sucesiones: Costa Norte*. Lima, Instituto de estudios peruanos, 1961.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María. *Señoríos indígenas de Lima y Canta*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1978.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María. *Estructuras andinas del poder : Ideología religiosa y política*. Lima, Instituto de estudios peruanos, 1983.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María et Rémy PILAR. *Las visitas a Cajamarca, 1571-1572-1578: documentos*. Lima, Instituto de estudios peruanos, 1992.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María. « Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes. » *Journal de la société des américanistes*, 89, 2 (2003), pp. 97-123.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María. « La estratificación social y el Hatun Curaca en el mundo andino. » *Ensayos de historia andina I: élites, etnías, recursos*. Lima, 2005a, p. 41-88.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María. « Los ascendientes de Pumacahua ». *Ensayos de historia andina I: élites, etnías, recursos*. Lima, 2005b, pp. 89-102.



- ROULLET, Antoine. « La fabrique sociale de la vocation. Les Sotomayor et les franciscains au XVI<sup>e</sup> siècle. » in *L'Eglise des Laïcs. Le sacré en partage (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*. BOLTANSKI, Ariane et Marie Lucie COPETE (ed.), Madrid, Coll. Mélanges de la Casa Velázquez, 186, 2021, pp. 91-104.
- ROULLET, Antoine. « Denouncing your own sin: the Struggle for Subjectivity through the Publicization of Penance in Spanish Convents ». *Culture and History*, 6, 2, En ligne.
- ROWE, John H. « El movimiento nacional Inca del siglo XVIII. » *Revista Universitaria*, 7, (1954), pp. 17-47.
- RUAN, Felipe. « The Probanza and Shaping a Contesting Mestizo Record in Early Colonial Peru. » *Bulletin of Spanish Studies*, 2017, pp. 843-869.
- RUIGOMEZ GOMEZ, Carmen. *Une politique indigenista de los Habsburgo : el protector de Indios en el Perú*. Madrid, Ediciones de cultura Hispánica, 1988.
- RUIZ, Castor Bartolomé. « Giorgio Agamben, liturgia (e) política: por que o poder necessita da Glória? » *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, 108, (2014).
- RUIZ IBÁÑEZ, José Javier. « Les acteurs de l'hégémonie hispanique, de monde à la péninsule ibérique. » *Annales.Histoire, Sciences sociales*, 69<sup>e</sup> année (4), (2014), pp. 927-954.
- RUIZ IBÁÑEZ José Javier et Gaetano SABATINI. « Monarchy as Conquest. Violence, Social Opportunity, and Political Stability in the Establishment of the Hispanic Monarchy. » *Journal of Modern History*, 81, (2009), pp. 501-536.
- SAIGNES, Thierry. « Les Lupacas dans les vallées orientales des Andes : trajets spatiaux et repères démographiques ». Madrid, Coll. Mélanges de la Casa Velázquez, 17 (1981), pp. 147-182.
- SAIGNES, Thierry. *Caciques Tributes and Migration in the Southern Andes. Indian Society and the 17th century social order*. London, Institute of Latin American Studies, 1985a.
- SAIGNES, Thierry. *Los Andes orientales : historia de un olvido*. Lima, IFEA / CERES. 1985b.
- SAIGNES, Thierry. « De la borrachera al retrato: los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas). » *Revista Andina*, 5 (1987), pp. 139-170.
- SAIGNES, Thierry. « Les caciques coloniaux, médiateurs ambivalents (Charcas, XVII<sup>e</sup> siècle) ». in *Les Médiations culturelles (domaine ibérique et latino-américain)*. Paris, Publications de la Sorbonne Nouvelle, 1989, pp. 75-85.
- SAIGNES, Thierry. « ¿Es posible una historia "chola" del Perú ? (Acerca de Nacimiento de una utopía de Manuel Burga). » *Allpanchis Puthurinqa*, XXII, 2 (1990), pp. 645-646.
- SAIGNES, Thierry. « Idolatrie sans extirpateur: chamanisme et religion dans les Andes orientales. » in *Cultures et Sociétés. Andes et Méso-Amérique. Hommages à Pierre Duviols*. THIERCELON Raquel (ed.), Aix en Provence, 1991, pp. 711-727.
- SAIGNES, Thierry. « De los ayllus a las parroquias de Indios : Chuquiago y La Paz ». *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*. Lima, Kingman Garcés Eduardo (comp), 1992.
- SAIGNES, Thierry (comp.). *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz et Lima, HISBOL et IFEA, 1993.
- SAITO, Akira et Claudia (ed.). ROSAS LAURO. *Reducciones. La concentración forzada de las*

- poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, National Museum of ethnology, 2017.
- SALAZAR SOLER, Carmen. « Embriaguez y visiones en los Andes. Los jesuitas y las “borracheras” indias en el Perú. XVIe-XVIIe. » *Borrachera y Memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. Saignes Thierry (comp.), Lima, 1993.
- SALAZAR SOLER, Carmen. *Anthropologie des mineurs des Andes. Dans les entrailles de la terre*. Paris, L’Harmattan, 2002.
- SALISBURY, Neal. « Red puritans : « the Praying Indians » of Massachusetts Bay and John Eliot ». *The William and Mary Quarterly Third Series*, 31, 1 (1974), pp. 27-54.
- SALOMON, Frank. « Ancestors Cults and Resistance to the State in Arequipa, ca. 1748-1754.». in *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, Eighteenth to Twentieth Centuries*. STERN Steve J., 1987, pp. 148-165.
- SALOMON, Frank. *Los quipocamayos el antiguo arte del khipu en una comunidad campesina moderna*. Lima, Instituto de estudios peruanos, IFEA, 2006.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Nicolás. *Indios y Tributos en el Alto Perú*. Lima, Instituto de estudios peruanos, 1978.
- SÁNCHEZ ZORILLA, Manuel, David ZAVALETA CHIMBOR et Ricardo A. RABINOVICH-BERKMAN. « El proceso penal en la época incaica: Diferencias entre cumplimiento de penas y juicio divino. » *Revista Mexicana de Historia del derecho*, 31, (2015), En ligne.
- SCHAEDEL, Richard. « Andean World View: Hierarchy or Reciprocity. Regulation or Control ? ». *Current Anthropology*, 29, 5, 1988, pp. 768-775.
- SCHAFFER, Simon (ed.) *The Brokered World. Go-Betweens and Global Intelligence, 1770-1820*. Sagamore Beach, Science History Publications, 2009.
- SCHREUDER, Deryck et Geoffrey ODDIE. « What is « Conversion » ? History, Christianity and Religious Change in Colonial Africa and South Asia » *Journal of Religious History*, 15, 4 (1989), pp. 496-518.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Sugar plantations in the formation of Brazilian society : Bahia, 1550-1835*. New York, Cambridge, Cambridge University Press. 1985.
- SCHWARTZ, Stuart B. *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*. New Haven, Yale University Press, 2008.
- SEED, Patricia. « Colonial and Postcolonial Discourse ». *Latin American Research Review*, 26, 3 (1991), pp. 181-200.
- SEED, Patricia. *Ceremonies of Possession: Europe’s Conquest of the New World, 1492-1640*. Cambridge, Cambridge University Press. 1995.
- SEMPAT ASSADOURIAN, Carlos, in *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, Lima, IEP, 1994
- SERULNIKOV, Sergio. « Disputed images of colonialism: Spanish Rule and Indian subversion in Northern Potosí, 1777-1780. » *Hispanic American Historical Review*, 76, 2 (1996), pp. 189-226.

- SERULNIKOV, Sergio. *Subverting colonial authority : challenges to Spanish rule in eighteenth-century southern Andes*. Durham, Duke University Press, 2003.
- SERULNIKOV, Sergio. « Legitimidad política y organización social en las comunidades indígenas de la provincia de Chayanta (siglo XVIII). » *Anuario de estudios americanos*, 61, 1 (2004), pp. 69-101.
- SERULNIKOV, Sergio. « The Politics of Intracommunity land conflict in the Late Colonial Andes. » *Ethnohistory*, 55, 1 (2008), pp. p.119-152.
- SERULNIKOV, Sergio. *Revolución en Los Andes. La era de Túpac Amaru*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2012.
- SILVERBLATT, Irene. *Modern Inquisitions: Peru and the colonial origins of the civilized world*. Durham, Duke University Press, 2004.
- SILVERBLATT, Irene. *Moon, sun and witches: gender ideologies and class in Inca and Colonial Perú*. Princeton, Princeton University Press, 1987.
- SOLANO, Francisco de. *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios*. Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1990.
- SOLIGNAT, Anne Valérie. « Les ancêtres au temps de la Ligue. Entre défense de la foi et manifeste politique (France, XVIe-XVIIe siècles) ». BOLTANSKI, Ariane et Marie Lucie COPETE, éd. *L'Eglise des Laïcs. Le sacré en partage (XVIe-XXe siècles)*. Coll. Mélanges de la Casa Velázquez, Madrid, 2021, pp. 193-210.
- SORIA MESA, Enrique. « De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia Nazarí en la oligarquía Granadina. Siglos XVI-XVII. » *AREAS Revista de Ciencias Sociales*, 14, (1992), pp. 49-64.
- SPALDING, Karen. « Social Climbers: Changing Patterns of Mobility among the Indians of Colonial Peru. » *Hispanic American Historical Review*, 50 (4), (1970), pp. 645-664.
- SPALDING, Karen. « Kurakas and Commerce: A Chapter in the Evolution of Andean Society. » *Hispanic American Historical Review*, 53 (4), (1973), pp. 581-599.
- SPALDING, Karen. *Huarocharí. An Andean Society under Inca and Spanish Rules*. Stanford, Stanford University Press, 1984.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. « Can the subaltern Speak ? » *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*. New York, Columbia University Press, 1992, pp. 66-111.
- STAVIG, Ward. *The World of Túpac Amaru. Conflict, Community, and Identity in Colonial Peru*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1999.
- STERN, Steve. *Peru's Indian peoples and the Challenge of Spanish Conquest. Huamanga to 1640*. Madison, University of Wisconsin Press, 1982.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Beyond Incommensurability: Understanding Inter-Imperial Communication in the Early Modern World*. Los Angeles, UCLA, 2005.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Courtly Encounters: Translating Courtliness and Violence in Early Modern Eurasia*. Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 2012.
- SZEMIN'SKI, Jan. « Why Kill the Spaniards ? New perspectives on Andean Insurrectionary Ideology

- in the Eighteenth Century. » in *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*. STERNE Steve (ed.), Madison, 1987, pp. 166-192.
- SZEMIN'SKI, Jan. « Guaman Poma's Descriptions of Inca Government Agencies. » *Unlocking the Doors to the Worlds of Guaman Poma and His Nueva corónica*. Chicago, Rolena Adorno et Ivan Boserup (ed.), 2015.
- SZEMIN'SKI, Jan. *Saberes de los « caciques » administradores bajo el gobierno del Rey " Instrumentos y bienes*. Communication au séminaire de Písaq, 2018.
- SZEMIN'SKI, Jan et Mariusz ZIOLKOWSKI. *Mythes, rituels et politique des Incas dans la tourmente de la conquête*. L'Harmattan. Paris, 2015.
- TAVÁREZ, David. *The invisible war : indigenous devotions, discipline, and dissent in colonial Mexico*. Stanford University Press. Stanford, 2011.
- TAVAREZ, David (ed.). *Words and Worlds Turned Around. Indigenous Christianities in Colonial Latin America*. Boulder, University Press of Colorado, 2017.
- TAYLOR, Gerald. « Camay, Camac et Camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri. » *Journal de la société des américanistes*, 63, (1974), pp. 231-244.
- TAYLOR, Gerald. « Les sermons des religieux espagnols cités dans la chronique de Guaman Poma de Ayala. » *Amerindia*, 24 (1999).
- TAYLOR, Gerald. *El sol, la luna y las estrellas no son Dios: la evangelización en Quechua (siglo XVI)*. 2003.
- TAYLOR, William B. *Magistrates of the Sacred: Priest and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*. Stanford, Stanford University Press, 1998.
- TERRACIANO, Kevin. « Native Expressions of Piety in Mixtec testaments ». in *Dead Giveaways: Indigenous Testaments of colonial Mesoamerica and the Andes*. KELLOGG Susan et Matthew RESTALL (ed.), Salt Lake City, University of Utah Press, 1998, pp. 115-140.
- THOMAS, Jérôme. « L'évangélisation des indiens selon le jésuite Acosta dans le De procuranda Indorum Salute (1588) ». *Cahiers d'études du religieux*, 10, (2012), En ligne.
- THOMAS, Jérôme. « Evangéliser par le corps. La policía cristiana dans les Andes au XVIe siècle. » *Cahiers d'études du religieux*, 11, (2013), En ligne.
- THOMSON, Sinclair. *We Alone Will Rule. Native Andean Politics in the Age of Insurgency*. Madison, University of Wisconsin Press, 2002.
- THOMSON, Sinclair. « "Cuando sólo reinasen los indios": Recuperando la variedad de proyectos anticoloniales entre los comuneros andinos (La Paz, 1740-1781). » *Argumentos*, 19, 50 (2006), pp. 15-47.
- TORRE, Angelo. « "Faire communauté": Confréries et localités dans une vallée du piémont (XVIIe-XVIIIe). » *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 62e année, 1 (2007), pp. 101-135.
- TRASLOSHEROS, Jorge E. « Los indios, la inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso. 1571-1750. » in *Los indios ante los foros de Justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*. TRASLOSHEROS Jorge E. et Ana de ZABALLA (coord.), México, 2010, pp. 47-74.

- URTON, Gary. *At the Crossroad of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology*. University of Texas Press. 1981.
- VAN DEUSEN, Nancy. *The Souls of Purgatory: The Spiritual Diary of a Seventeenth-Century Afro-Peruvian Mystic, Ursula de Jesús*. Stanford University Press. Stanford, 2004.
- VAN DEUSEN, Nancy. *Global Indios. The Indigenous struggle for Justice in the sixteenth-century Spain*. Durham, Duke University Press, 2015.
- VARGAS UGARTE, Ruben. *Los Concilios Limenses, 1551-1772*. Lima, Peruana S.A., 1951-1954.
- VARGAS UGARTE, Ruben. *Historia de la Iglesia en el Perú*. Lima et Burgos, Imprenta Santa María et Imprenta de Aldecoa, 1953.
- VAUCHEZ, André. *Les Laïcs au Moyen-âge. Pratiques et expériences religieuses*. Paris, Cerf, 1987.
- VIDAL, Laurent. *Capitales rêvées, capitales abandonnées. Considérations sur la mobilité des capitales dans les Amériques (XVIIe-XXe)*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014.
- VILLANUEVA URTEA, Horacio. *Cajamarca. Apuntes para su Historia*. Cuzco, Garcilaso, 1975.
- VOIGT, Lisa. *Spectacular wealth : the festivals of colonial South American mining towns*. Austin, University of Texas Press, 2016.
- WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1580*. Paris, Gallimard, 1971.
- WALKER, Charles. *The Tupac Amaru Rebellion*. Cambridge Massachussets, London, The Belknap Press of Harvard University, 2014.
- WHITE, Richard. *The middle ground: Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650-1815*. New York, Cambridge University Press, 2011.
- WINDLER, Christian. « Gérer des réseaux de relations : intermédiaires indépendants et agents de la “noblesse seigneuriales”. » in *Réseaux. familles et pouvoir dans le monde ibérique à la fin de l’ancien régime*. DEDIEU Jean-Pierre et Juan Luís CASTELLANO (dir.), Paris, 1998.
- YANNAKAKIS, Yanna. *The Art of Being In-between. Native Intermediaries, Indian Identity and Local Rule in Colonial Oaxaca*. Durham, Duke University Press, 2008. [Format Kindle-ebook]
- ZALGASKY, Paula. « La mita de Potosí: una imposición colonial invariable en un contexto de múltiples transformaciones (siglos XVI-XVII; Charcas, virreinato del Perú). » *Chungara, revista de Antropología Chilena.*, 46, 3 (2014), pp. 375-395.
- ZALLA, Isabel et Gabriela CARETTA. « “Benditos ancestros”: Comunidad, poder y cofradía en Humahuaca en el siglo XVIIIe. » *Boletín Americanista*, año LXI,1, n. 62 (2010), pp. 51-72.
- ZANOLLI, Carlos. « Entre la coerción, la oportunidad y la salvación. Las cofradías de indios de San Antonio de Humahuaca. Siglos XVII y XVIII. » *Andes*, 19, (2008), pp. 345-372.
- ZANOLLI, Carlos et Claudia ALONSO. « Santa Bárbara, una cofradía de indios en San Antonio de Humahuaca (1713-1785). » *Anuario VIII. Historia regional de las Fronteras.*, 9, (2004), pp. 87-109.
- ZIGHELBOIM, Ari. « “Un Inca cuzqueño en la corte de Fernando VI : estrategias personales y

- colectivas de las élites indias y mestizas hacia 1750” ». *Historia*, 2, 34 (2010), pp. 7-62.
- ZUIDEMA, Tom. « La organización religiosa del sistema de panacas y memoria en el Cuzco incaica ». *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Lima, Jean-Jacques Decoster (ed.), 2002, pp. 19-37.
- ZULOAGA RADA, Marina. *La conquista negociada : guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532-1610)*. Lima, Instituto de estudios peruanos, IFEA, 2012.
- ZUPANOV, Ines. « “One Civility, But Multiple Religions”: Jesuit Mission Among St. Thomas Christians in India (16th-17th Centuries). » *Journal of early modern history*, 9, 3 (2005), pp. 284-325.
- ZUPANOV, Ines. « “I am a great sinner”. Jesuit Missionary Dialogues in Southern India (Sixteenth Century). » *Journal of the Economic & Social History of the Orient*, 55, 2/3 (2012), pp. 415-446.

## Table des illustrations

Carte 1. La vice-royauté du Pérou et les territoires couverts par cette étude.	p. 3
Tableau 1. Composition du corpus documentaire.	p. 19
Carte 2. Organisation administrative et principales villes des territoires couverts par cette étude.	p. 21
Tableau 2. Répartition géographique des 358 documents du corpus.	p. 164
Carte 3. Localisation des <i>cacicazgos</i> de don Gonzalo Taulichusco et don Felipe Guacra Paucar.	p. 444
Carte 4. Localisation des <i>pueblos</i> d'Ocros et de San Pedro de Otuyo.	p. 497
Carte 5. La région du Lac Titicaca et de La Paz au XVIIIe siècle.	p. 545
Tableau 3. L'organisation des <i>ayllus</i> de Caquiaviri et l'appartenance des différents acteurs des procédures étudiées	p. 546

# Table des matières

<b>Introduction.....</b>	<b>p. 1</b>
<b>Partie I. Les transformations de la noblesse andine, 1540-1780.....</b>	<b>p. 26</b>
<b>Chapitre 1. <i>Caciques, principales, gobernadores</i> : diversité et transformation des élites indigènes dans les Andes.....</b>	<b>p. 27</b>
I. Des curacas aux caciques et principales coloniaux	p. 28
1. Les seigneurs andins avant la colonisation espagnole	p. 28
1.1. <i>Ayllus</i> et <i>curacas</i>	p. 29
1.2. <i>Curacas</i> et gouvernement dans l'empire inca	p. 31
2. Législation coloniale et redéfinition des hiérarchies seigneuriales	p. 33
2.1. La création du <i>cacique colonial</i>	p. 33
2.2. Des lois à leur application : l'ajustement des autorités coloniales et des élites indigènes	p. 35
2.3. La question du statut des <i>principales</i>	p. 37
3. Des fondements de légitimité menacés	p. 38
3.1. Modes de succession et hérédité	p. 38
3.2. Faire face à la disparition des tributaires et des ressources	p. 40
II. Élités andines coloniales : réformes et évolutions	p. 41
1. Francisco de Toledo et la mise en place de la « república de los indios »	p. 41
1.1. Des <i>caciques</i> et <i>principales</i> au <i>cacique gobernador</i> : redéfinition des privilèges et des fonctions des seigneurs andins	p. 42
1.2. Encourager l'hispanisation des élites indigènes	p. 46
2. Réformer la noblesse indigène et la <i>república de los indios</i> , 1697-1780	p. 48
III. L'usage des titulatures coloniales par les élites andines	p. 52
1. Représenter les hiérarchies seigneuriales : appropriation et réinterprétation des titulatures	p. 52
2. Mensonges, usurpations et querelles de succession	p. 56
3. Différenciation et appartenance à un groupe	p. 59
3.1. La noblesse inca : une noblesse à part ?	p. 59
3.2. Noblesse andine régionale, appartenance à un groupe et différenciation de la noblesse inca	p. 62
3.3. Des <i>caciques</i> aux élites métisses ?	p. 66
<b>Chapitre 2. <i>Caciques</i> et <i>principales</i> face à la mosaïque juridictionnelle de la monarchie espagnole...</b>	<b>p. 72</b>
I. Étudier les procédures en justice des élites indigènes	p. 74
1. Vers une historiographie de la pratique du droit et de la justice dans les Andes	p. 74
2. Analyser les discours des <i>caciques</i> et <i>principales</i> dans les procédures	p. 78
II. De la Castille aux Andes : la mise en place d'une administration et d'un système juridique coloniaux	p. 81
1. La culture juridique de la monarchie hispanique	p. 82
1.1. Une mosaïque juridictionnelle	p. 82
1.2. La diffusion de la culture juridique de la monarchie hispanique	p. 84
2. Les populations indigènes andines face au système juridique colonial	p. 88
2.1. Le statut juridique des populations indigènes	p. 88
2.2. Les institutions du droit des Indes dans les Andes	p. 91
A. Les institutions représentant la juridiction royale	p. 92
B. Tribunaux et juges ecclésiastiques	p. 95
C. Procédures et actes notariés	p. 105
III. Spécificités des procédures utilisées par les <i>caciques</i> et <i>principales</i> andins	p. 108
1. Interprétation et assistance légale des populations indigènes	p. 108
1.1. Multilinguisme et interprètes dans les Andes	p. 108



1.2. Représentants légaux, <i>protectores</i> et <i>procuradores de indios</i>	p. 116
2. Coutumes andines et système juridique colonial	p. 118
2.1. Droits et justice dans les Andes préhispaniques	p. 118
2.2. Coutumes andines et droit des Indes	p. 123
3. Les usages des élites indigènes andines	p. 126
3.1. Démarches collectives et démarches individuelles : une frontière floue	p. 126
3.2. D'une juridiction à l'autre	p. 131
3.3. Les procédures utilisées et leur évolution	p. 136
<b>Chapitre 3. Caciques et principales, des élites entre deux mondes.....</b>	<b>p. 140</b>
I. Négociation dans l'empire espagnol	p. 141
1. Hispanisation et hybridation des élites indigènes	p. 142
2. Négociation et médiation dans le fonctionnement de l'empire	p. 147
II. Agir en médiateur: hispanisation et christianisation des <i>caciques</i> et <i>principales</i>	p. 150
1. Indios ladinos : l'éducation et l'imitation du mode de vie espagnol comme mérites	p. 150
2. De nouveaux outils pour asseoir sa légitimité	p. 154
2.1. Assumer des fonctions complémentaires : offices municipaux, militaires et royaux	p. 154
2.2. Affirmer publiquement son statut social : signes distinctifs et privilèges somptuaires	p. 157
2.3. Propriété et patrimonialisation des biens	p. 159
III. D'une région à l'autre : l'évolution de la mobilité géographique des <i>caciques</i> et <i>principales</i>	p. 163
1. De Lima à La Plata	p. 164
2. Une noblesse indigène de plus en plus urbaine ?	p. 166
2.1. <i>Caciques</i> et <i>principales</i> des villages et des villes : une frontière sociale nette ?	p. 166
2.2. Les phénomènes de double résidences	p. 169
2.3. De nouvelles noblesses indigènes ?	p. 172
IV. Des <i>caciques</i> et <i>principales</i> de plus en plus chrétiens ?	p. 176
<b>Conclusion de la Partie I</b>	<b>p. 182</b>
<b>Partie II : Revendiquer son identification comme élite indigène et chrétienne .....</b>	<b>p. 183</b>
<b>Chapitre 4. Mettre en scène une identité chrétienne : les stratégies argumentatives des <i>caciques</i> et <i>principales</i>, 1540-1780.....</b>	<b>p. 184</b>
I. La place de la religion chrétienne dans les procédures en justice	p. 185
1. Formules et rituels d'identification contrains au christianisme	p. 185
2. L'identification des <i>caciques</i> et <i>principales</i> comme chrétiens par les autorités coloniales	p. 188
3. L'évolution du vocabulaire de la dévotion et de l'investissement dans le sacré	p. 191
3.1. Baptême et assiduité au catéchisme : un vocabulaire religieux restreint dans les démarches du XVIe siècle	p. 191
3.2. Une première diversification du lexique entre les années 1580-1620	p. 194
3.3. Dévotion personnelle et investissement dans le sacré au XVIIIe siècle	p. 197
II. Description du comportement chrétien et justification du statut social et politique des élites indigènes	p. 199
1. Les <i>indios miserables</i> et leur <i>cacique</i>	p. 199
1.1. Pauvreté et misère des groupes administrés	p. 199
1.2. <i>Indios</i> et misère spirituelle	p. 204
1.3. Les <i>caciques</i> et <i>principales</i> , des <i>indios</i> comme les autres ?	p. 209
2. Ordre chrétien et désordre préhispanique	p. 212
2.1. Conversion et reconnaissance de noblesse	p. 213
2.2. L'avènement d'un nouvel ordre chrétien ?	p. 216
2.3. Police et évangélisation des populations andines	p. 219
2.4. Des « barbares » aux « revoltosos » : les figures du désordre	p. 225
A. Barbares ignorants et volontaires	p. 225

B. Du « barbare » au « mauvais chrétien »	p. 230
2.5. Idolâtres et sorciers	p. 235
3. Le devoir d'exemplarité des <i>caciques</i> et <i>principales</i>	p. 251
3.1. Exemplarité et ordre chrétien	p. 251
3.2. Une dévotion chrétienne exceptionnelle	p. 256
3.3. Protéger et aimer les <i>indios</i>	p. 258
<b>Chapitre 5 : S'approprier une nouvelle culture juridique et religieuse.....</b>	<b>p. 264</b>
I. L'apprentissage de la culture religieuse et juridique : de la paroisse aux tribunaux	p. 265
1. Vie paroissiale et sociabilités religieuses : relais des discours de l'Eglise et de la couronne	p. 265
1.1. Les échos de l'enseignement et de la pratique du christianisme	p. 266
1.2. Le poids des alliances entre clercs et élites indigènes	p. 271
2. L'accès à une éducation chrétienne lettrée : l'avantage des <i>ladinos</i> ?	p. 275
3. S'approprier les discours par la pratique du système juridique colonial	p. 279
II. Le rôle des représentants légaux dans la construction des stratégies argumentatives.	p. 282
1. Les signes de l'intervention des <i>protectores</i> , <i>procuradores</i> , <i>curadores</i> et <i>apoderados</i>	p. 282
2. Des relations qui dépassent les tribunaux	p. 289
III. Les témoins au-delà des interrogatoires : le rôle des sociabilités des <i>caciques</i> et <i>principales</i> dans les procédures	p. 291
1. L'intervention et l'implication des témoins dans les stratégies argumentatives	p. 292
2. Mettre en scène ses relations sociale : le choix des témoins	p. 294
2.1. Le choix des témoins entre crédit et preuve	p. 294
2.2. Le pouvoir de choisir	p. 301
3. Réseaux de solidarités indigènes et réciprocité de services	p. 305
<b>Chapitre 6. Se positionner en tant qu'élite chrétienne: l'originalité des stratégies argumentatives des <i>caciques</i> et <i>principales</i> andins .....</b>	<b>p. 312</b>
I. Des seigneurs indigènes et chrétiens, 1540 à 1580-1590	p. 314
1. Des <i>señores naturales</i> exemplaires au service de la <i>policia cristiana</i>	p. 314
1.1. La procession religieuse et l'organisation des rituels paroissiaux, entre continuité préhispanique et reformulation catholique	p. 314
1.2. Juger et punir les <i>indios</i> : des <i>caciques</i> et <i>principales</i> trop zélés ?	p. 320
2. Des seigneurs indigènes au service du roi et des chrétiens : surveiller les paroisses plutôt qu'investir dans le sacré	p. 324
II. <i>Caciques</i> et <i>principales</i> face à la construction d'un catholicisme indigène, 1580-1680	p. 328
1. Des seigneurs indigènes aux <i>caciques</i> chrétiens	p. 329
1.1. Des élites indigènes au service de l'ordre dans les <i>pueblos</i>	p. 329
1.2. La transformation du rapport à l'investissement dans le sacré et à l'évangélisation	p. 331
2. Se positionner par rapport aux discours de l'Eglise sur l' <i>indio andino</i>	p. 335
2.1. <i>Indios andinos</i> , superstition et idolâtrie	p. 336
2.2. Des élites indigènes mais surtout chrétiennes	p. 341
III. Dévotion individuelle et lignages chrétiens, 1680-1780	p. 345
1. Du <i>cacique</i> chrétien au noble partageant les honneurs d'un lignage dévot	p. 345
1.1. Individualisation de l'investissement dans le sacré et des mérites chrétiens	p. 345
1.2. Lignages chrétiens et mémoire généalogique	p. 348
2. Des formes d'identification comme élites indigènes de plus en plus diverses	p. 357
2.1. <i>Caciques</i> et <i>principales</i> andins et culture néo-inca	p. 358
2.2. Redéfinir le statut des <i>indios cristianos</i>	p. 361
2.3. Le gouvernement des indigènes et la possession d'un <i>cacicazgo</i> , des sources de légitimité moins valorisées ?	p. 365

<b>Chapitre 7. Investir dans le sacré et construire une réputation chrétienne.....</b>	<b>p. 373</b>
I. Investissement dans le sacré et légitimité de la noblesse andine	p. 375
1. Participer à la construction de l'ordre chrétien dans les Andes	p. 375
2. Construire une réputation en tant qu'élite chrétienne à l'intérieur comme à l'extérieur des paroisses	p. 380
II. De l' <i>ayllu</i> à la paroisse : <i>caciques</i> et <i>principales</i> face à l'évolution des critères de l'appartenance dans la société coloniale.	p. 389
1. Entre <i>ayllus</i> , <i>pueblos</i> et paroisses : appartenances et identités collectives indigènes à l'époque coloniale	p. 389
2. L'investissement dans le sacré : support de nouvelles formes d'appartenance collectives ?	p. 392
3. Délimiter la communauté chrétienne	p. 397
III. Prodigalité et œuvres chrétiennes : la transformation des critères de la légitimité de la noblesse indigène	p. 402
1. Festivités catholiques et coloniales: démontrer son statut dans l'espace public	p. 404
2. Perpétuer la mémoire de la famille : l'évolution des fondations pieuses et sépultures des <i>caciques</i> et <i>principales</i> andins	p. 405
3. De la réciprocité de services à la bienfaisance et à la charité chrétienne	p. 411
3.1. <i>Ayni</i> , bienfaisance et charité chrétienne : des notions et pratiques commensurables ?	p. 412
3.2. Charité et œuvres pieuses : de nouveaux usages des ressources collectives ?	p. 415
3.3. L'investissement dans le sacré des <i>caciques</i> et <i>principales</i> entre charité et réciprocité de services	p. 421
4. <i>Caciques</i> et <i>principales</i> , des élites en voie de disparition ?	p. 430
4.1. Un phénomène à géographie variable	p. 430
4.2. La diversification des formes de légitimité de la noblesse indigène et la multiplication des conflits au sein des <i>pueblos</i>	p. 433
4.3. La redistribution des pouvoirs et des fonctions des <i>caciques</i> andins	p. 435
<b>Conclusion de la Partie II.</b>	<b>p. 438</b>
<b>Partie III. Le "bon" ou le "mauvais" chrétien : des réalités évolutives et contextuelles.....</b>	<b>p. 441</b>
<b>Chapitre 8. Évangélisation et investissement dans le sacré selon deux caciques de la côte centrale péruvienne au XVI<sup>e</sup> siècle.....</b>	<b>p. 442</b>
I. Deux <i>caciques</i> « amis des chrétiens »	p. 443
1. Des <i>caciques</i> alliés aux Espagnols	p. 444
1.1. Don Gonzalo, un <i>curaca</i> face à l'érosion de ses pouvoirs traditionnels	p. 444
1.2. Don Felipe, un <i>principal ladino</i>	p. 446
1.3. Deux <i>caciques</i> coloniaux	p. 449
2. Deux <i>caciques</i> chrétiens	p. 451
II. Mettre en scène ses services pour l'évangélisation	p. 457
1. Emprunter à la culture juridique et religieuse des autorités espagnoles	p. 457
1.1. Servir le roi ou servir dieu ?	p. 457
1.2. Coutumes « barbares » et populations andines	p. 459
1.3. Deux <i>caciques</i> misérables mais exemplaires	p. 463
2. La construction des références et des discours	p. 466
3. Un point de vue singulier sur l'évangélisation	p. 472
III. Les enjeux politiques et sociaux de l'évangélisation pour don Gonzalo Taulichusco et don Felipe Guacra Paucar	p. 477
1. Investir dans le sacré et négocier son statut social	p. 478
2. Participer à l'accommodation des pratiques religieuses dans les villages	p. 484
3. Investir pour la postérité et construire une réputation chrétienne au-delà des paroisses	p. 486

<b>Chapitre 9 Dénoncer l'hétérodoxie et l'immoralité : caciques et principales face à la redéfinition de la normalité chrétienne, 1620-1645.....</b>	<b>p. 494</b>
I. <i>Caciques</i> « exemplaires » et « mauvais chrétien » : luttes de pouvoir des <i>pueblos</i> aux tribunaux	p. 496
1. Des <i>pueblos</i> secoués par des rivalités politiques	p. 497
1.1. Le <i>cacicazgo</i> d'Otuyo, une création coloniale	p. 497
1.2. La région de Cajatambo, terre d'idolâtrie ?	p. 501
2. Des conflits politiques qui aboutissent à la dénonciation de « mauvais chrétiens »	p. 504
2.1. Les accusés : deux <i>caciques ladinós</i> issus de lignées reconnues par les Espagnols	p. 505
2.2. Des rivaux en quête de légitimité	p. 509
II. Les méfaits des « mauvais chrétiens » : entre citation des discours de l'Église et interprétation conflictuelles de l'autorité des <i>caciques</i>	p. 511
1. <i>Caciques</i> immoraux et « costumbres antiguas »	p. 512
2. <i>Cacique</i> idolâtre et <i>dogmatizador</i>	p. 514
2.1. Cristóbal Yacapoma et don Rodrigo Flores Cajamalqui : deux expériences des campagnes d'extirpation	p. 515
2.2 L'évolution de la caractérisation des crimes dans les procès d'Ocros	p. 518
III. Dénonciation des mauvais chrétien et reconfiguration de la culture politique dans les <i>pueblos</i> d'Otuyo et d'Ocros	p. 523
1. Le mauvais chrétien, un ennemi polysémique	p. 523
1.1. Des interprétations différentes de la moralité et de l'orthodoxie ?	p. 524
1.2. Une polysémie avantageuse ?	p. 527
1.3. Perpétuer ou dénoncer « l'idolâtrie » : quels enjeux pour la légitimité des <i>caciques</i>	p. 529
2. Au-delà des « mauvais chrétiens », différentes conceptions de la légitimité sociale et politique dans les <i>pueblos</i>	p. 532
2.1. Illégitimité, immoralité et suspicion religieuse	p. 533
2.2. Des modèles de gouvernement et de légitimité en pleine mutation	p. 535
2.3. La figure du mauvais chrétien et l'identification des <i>caciques</i> comme élites	p. 538
<b>Chapitre 10. Revendiquer sa place au sein de la noblesse coloniale : la famille Sirpa face à la transformation des <i>pueblos</i> de Viacha et Caquiaviri, 1704-1744.....</b>	<b>p. 541</b>
I. Transformations sociales et rivalités politiques dans les <i>pueblos</i> de Caquiaviri et Viacha	p. 544
1. La situation dans le <i>corregimiento</i> de Pacajes au début du XVIIIe siècle	p. 544
2. Les conflits de succession dans le groupe Pakaxa de Caquiaviri	p. 550
2.1. Les conflits dans le <i>pueblo</i> de Caquiaviri	p. 550
2.2. Le <i>pueblo</i> de Viacha et les tensions au sein de la <i>parcialidad</i> Hanansaya	p. 554
II. Une même famille, différentes conceptions du gouvernement et de la légitimité	p. 557
1. Différentes interprétations du pouvoir des <i>caciques</i>	p. 557
1.1. Faire face aux difficultés économiques des <i>pueblos</i>	p. 557
1.2. Différents modèles de gouvernement	p. 559
2. Les <i>caciques</i> de la famille Sirpa : des gestionnaires au service du roi	p. 562
3. Des nobles chrétiens honorables	p. 566
III. Des élites chrétiennes face à la transformation de la culture politique des <i>pueblos</i> de Caquiaviri et Viacha	p. 569
1. Défendre la succession filiale : les stratégies de patrimonialisation des <i>cacicazgos</i> au sein de la famille Sirpa	p. 569
1.1. Des audiences aux <i>pueblos</i> : des approches inconciliables de la légitimité des <i>caciques</i>	p. 569
1.2. Les rivalités pour les <i>cacicazgos</i> , entre bénéfices économiques et reconnaissance de noblesse	p. 574
2. Des nobles chrétiens au service de la monarchie catholique	p. 576
2.1. Les <i>caciques</i> Sirpa, élites de la « nación india » ?	p. 577

2.2. Revendiquer sa noblesse et critiquer la répartition des pouvoirs dans la <i>república de indios</i>	p. 580
<b>Conclusion de la Partie III</b>	<b>p. 587</b>
<b>Conclusion Générale.....</b>	<b>p. 589</b>
<b>Lexique.....</b>	<b>p. 596</b>
<b>Annexes.....</b>	<b>p. 600</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>p. 609</b>
<b>Table des illustrations.....</b>	<b>p. 654</b>
<b>Table des matières.....</b>	<b>p. 655</b>

