

Volcan indien, volcan chrétien. À propos de l'éruption du Huaynaputina en l'an 1600 (Pérou méridional)

In: Journal de la Société des Américanistes. Tome 70, 1984. pp. 43-68.

Citer ce document / Cite this document :

Bouysse-Cassagne Thérèse, Bouysse Philippe. Volcan indien, volcan chrétien. À propos de l'éruption du Huaynaputina en l'an 1600 (Pérou méridional). In: Journal de la Société des Américanistes. Tome 70, 1984. pp. 43-68.

doi : 10.3406/jsa.1984.2238

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1984_num_70_1_2238

Résumé

Thérèse BOUYSSÉ-CASSAGNE et Philippe BOUYSSÉ. Volcan indien, volcan chrétien. À propos de l'éruption du Huaynaputina en l'an 1600 (Pérou méridional). L'éruption du volcan Huaynaputina en 1600, fut sans doute la plus forte éruption enregistrée dans les Andes. Cette catastrophe qui bouleversa Espagnols et Indiens, s'inscrit dans un contexte de confrontation entre les deux cultures. Pour les Espagnols, il s'agit d'un châtement divin face à une société qui vit dans le péché, pour les Indiens, les anciens dieux se révoltent contre les Espagnols, c'est la fin d'un cycle. Ces deux réactions doivent être situées dans des contextes historiques précis (après la révolte de Taqui- Ongoy, pendant l'évangélisation dans la tradition religieuse andine), pourtant le traumatisme dû à l'ampleur de la catastrophe donne l'illusion de nous rapprocher de ce qu'il y a de plus archaïque dans les mentalités.

Resumen

Volcan indígena, volcán cristiano. A propósito de la erupción del Huaynaputina en el año 1600 (Peru meridional). La erupción del volcán Huaynaputina en 1600 fue sin lugar a dudas la más fuerte de las que se han producido en los Andes. Esta catástrofe que conmovió tanto a los Españoles como a los Indios se inscribe en un contexto de confrontación entre las dos culturas. Para los Españoles se trata de un castigo divino frente a una sociedad que vive en el pecado, para los Indios es el fin de un ciclo, los antiguos dioses se rebelan contra los Españoles. Ambas reacciones se sitúan en contextos históricos precisos (después de la rebelión del Taqui-Ongoy, durante el periodo de la evangelización en la tradición religiosa andina), sin embargo, el trauma debido a la amplitud de la catástrofe da la ilusión de acercarnos a lo que hay de más arcaico en el pensamiento.

Abstract

Indian volcan, Christian volcan. À propos of the eruption of the Huaynaputina in 1600 (Southern Peru). Without doubt the greatest volcanic eruption in the Andes was that of the Huaynaputina in the year 1600. Although it was a catastrophe for the Spaniards and the Indians alike, it augmented the tensions between them. While the Spaniards felt that it was a punishment dealt out by divine providence, the Indians interpreted it as the sign of the end of a cycle punctuated by the revolt of the ancient gods against the Spaniards. These two reactions should be situated in their concrete historical contexts (after the revolt of Taqui-Ongoy and during the period of evangelisation of the andean religious tradition). Nevertheless the traumatism which resulted from the extent of the catastrophe suggests that here we may decipher mechanisms of a most archaic mentality.

VOLCAN INDIEN, VOLCAN CHRÉTIEN À PROPOS DE L'ÉRUPTION DU HUAYNAPUTINA EN L'AN 1600 (PÉROU MÉRIDIONAL)

Thérèse BOUYSSÉ-CASSAGNE *

et

Philippe BOUYSSÉ **

La présence de volcans actifs dans les Andes centrales n'a pu manquer de frapper l'imagination des habitants de cette région, de laisser une empreinte dans leur religion, dans leur manière de structurer l'espace, dans leur façon de vivre.

Certains de ces volcans sont éteints de mémoire d'homme, d'autres constituent une menace pour la population. Les vapeurs méphitiques, les sources d'eaux chaudes, les feux sont partout présents et le pays est secoué et crevassé spasmodiquement par de forts tremblements de terre, souvent accompagnés de raz de marée sur la côte. *Putina* est le mot utilisé en quechua pour désigner le volcan et les sources chaudes.

Lorsque les Espagnols conquièrent le pays, ils apprécièrent tout particulièrement la fertilité des terres volcaniques. Toute la région d'Arequipa fut plantée d'arbres fruitiers et de vignes, et le vin qu'ils en tiraient était vendu dans tout le Pérou. À cause de leur climat et de leur richesse, Arequipa et les vallées avoisinantes passaient pour être un paradis sur terre (« un paraiso terenal », Vázquez de Espinosa). Mais c'était un paradis précaire.

Soudain, le volcan révèle sa face infernale, c'est la catastrophe. À quelques dizaines de kilomètres de la ville, le Huaynaputina éclate. Nous sommes en février 1600. Les sources qui relatent ces événements sont nombreuses et abondantes, mais presque toutes s'inspirent des *Cartas Anuas* des Jésuites de l'année 1600.

Les textes qui nous ont servi de référence sont donc en tout premier lieu les récits des Jésuites contenus dans les *Cartas* ou repris par Francisco Mateos dans *l'Historia general de la Compania de Jesús en la provincia del Perú* (Madrid CSIC, 1944) ; viennent ensuite les récits de Bernabé Cobo (*Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, BAE, 1964), de Morua (*Historia del origen y genealogía de los Reyes Ingas Perú*, Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1964),

* C.N.R.S., C.R.E.D.A.L.-L.A.111, 28, rue Saint-Guillaume, 75007 Paris.

** B.R.G.M., B.P. 6009, 45060 Orléans Cedex.

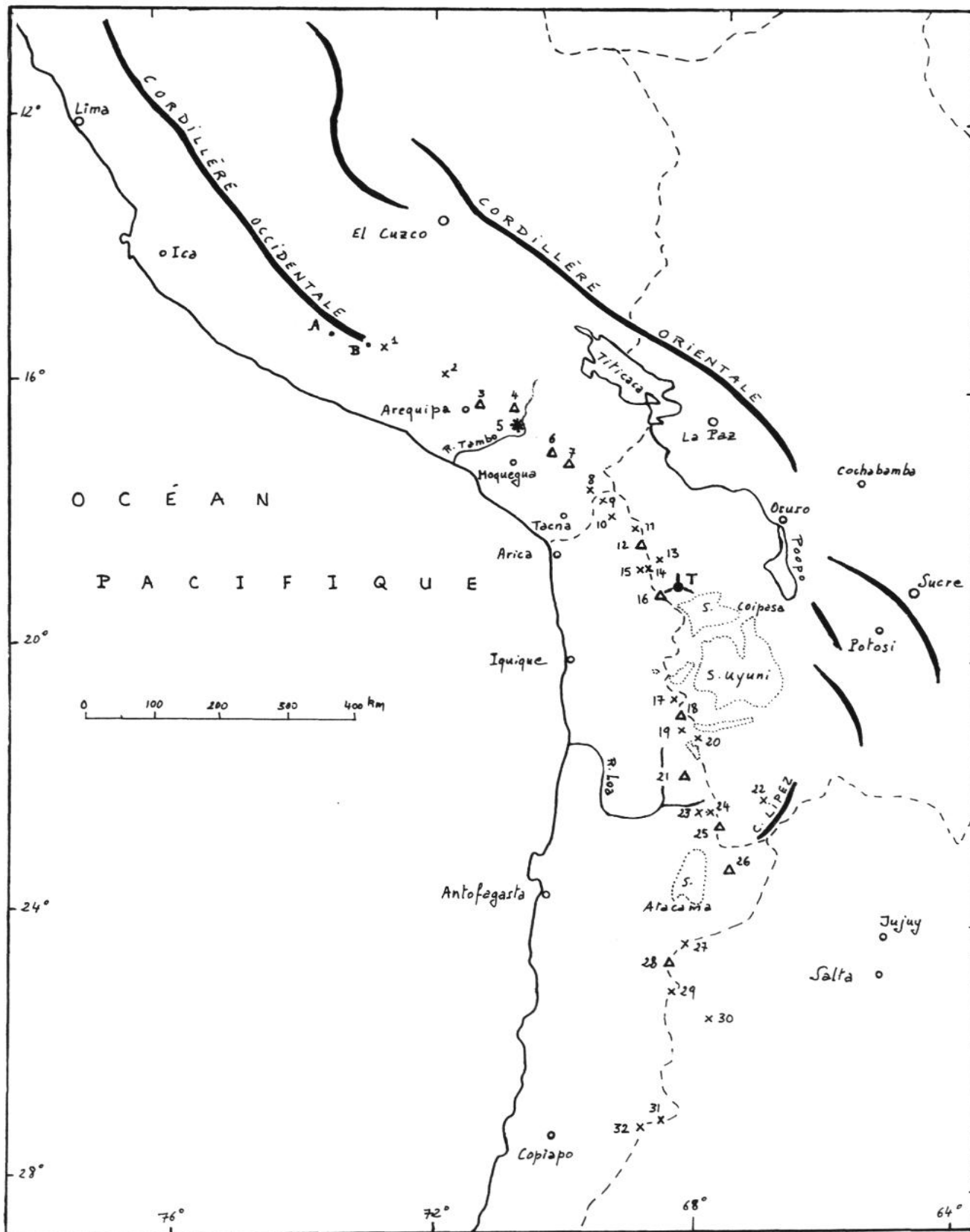


FIG. 1. — Localisation de la ligne volcanique actuelle dans les Andes Centrales (Cordillère Occidentale) et du volcan Huanaputina (n° 5). Les n° 1 à 32 (cf. tableau 1) correspondent à la liste des volcans actifs répertoriés par Simkim *et al.* (1981) ; croix : activité gazeuse actuelle ; triangles : éruptions historiques ; ont été omis les édifices volcaniques holocènes (voir texte) ; A et B : volcans Sarasara et Solimana, probablement éteints mais récents, non catalogués par Simkim *et al.*, mais évoqués par Cristóbal de Albornoz ; T : Cerro Tunupa, extrémité méridionale du périple du dieu Tunupa.

d'Ocaña (*Un viaje fascinante por la America Hispana del Siglo XVI*, Madrid, Studium, 1969) et de Vázquez de Espinosa (*Compendio y Descripción de las Indias Occidentales*. Bae, Madrid, 1969). Ces deux derniers récits sont de seconde main ; il s'agit de la relation de don Pedro de Vivar, soldat des Gardes de Castille, à Vázquez de Espinosa, le cosmographe du roi ; et celui fait par un habitant d'Arequipa à Diego de Ocaña.

Tous les documents signalent l'ampleur du drame et ses effets sur les populations. Il s'agit d'une chronique des événements, en aucun cas d'une analyse. Restituer aux phénomènes géologiques leur importance nous a semblé être la première tâche qui s'imposait pour tenter de comprendre comment et dans quelle mesure le choc émotionnel provoqué par le cataclysme pouvait agir comme une sorte de révélateur sur les mentalités. Car dans les descriptions, aussi détaillées soient-elles, rien n'est clair. En effet, si vivre avec le volcan c'est l'accepter et en tirer profit, il n'en demeure pas moins que tout ce qui a trait au volcanisme reste entaché de mystère (sans doute parce que le volcan, dans sa phase éruptive, échappe totalement à l'intervention humaine). Face à ce surgissement brutal et énigmatique de la « nature », il semble que, quelles que soient les époques et les cultures, un seul recours est admis : celui du Sacré. Plus près de nous, les paysans siciliens, en mai 1983, face à l'éruption de l'Etna, « n'ont pas manqué à la tradition et le bras de Santa Barbara a été amené devant la coulée. On y croyait sans trop y croire. Reste en tout cas que pendant deux jours, la masse de lave s'est arrêtée » (*Libération*, samedi 14 mai 1983).

Qu'il existe une sorte de constante dans les attitudes mentales par rapport aux cataclysmes et que les gens de l'Etna réagissent comme ceux du Huyna Putina relève de l'analogie, et l'intérêt d'une pareille étude résulte d'abord dans le rapport entre les faits de conjoncture et les mentalités. Nous sommes en 1600, la ville d'Arequipa, la plus proche du volcan, a été fondée en 1534 et les trois cents habitants espagnols (Vázquez de Espinosa) qui y vivent n'ont peut-être jamais assisté à une éruption de leur vie (celles de 1542 et 1599 qui figurent sur le catalogue des volcans sont incertaines).

Quant aux Indiens, comment réagissent-ils devant un volcan qui, certes, leur est familier, mais dont on peut supposer a priori qu'une vingtaine d'années après que les grandes campagnes d'idolâtries d'Albornoz eurent sévi sur leur territoire, ils ne l'envisagent plus au travers de leurs anciennes religions ? Quelles idées se faisaient-ils autrefois des volcans ? Il nous appartiendra sur ce point, comme pour les autres questions que nous nous posons, d'interpréter les descriptions consignées dans ces récits à la lumière d'autres documents.

Enfin, le cataclysme opère-t-il un partage du monde en deux camps : d'un côté les Espagnols, de l'autre les Indiens ? Se font-ils face, en se reflétant comme dans un jeu de miroirs, ou s'agit-il de deux « visions » hiérarchisées, donc plus radicalement contrastées ?

CADRE VOLCANOLOGIQUE

L'existence d'un front volcanique sur la bordure occidentale (pacifique) du continent sud-américain est un trait géologique permanent depuis le Lias, c'est-à-dire depuis près de 200 millions d'années. Dans le détail, l'histoire de ce volcanisme est complexe. Cependant, les grandes lignes de son évolution commencent à être connues. Pour l'époque récente et actuelle, on constate que la ligne volcanique active n'est pas continue depuis l'isthme de Panama jusqu'à la Terre de Feu, mais qu'elle se distribue, le long des Andes, en trois tronçons d'inégale importance :

- a) du milieu de la Colombie (Mesa Nevada de Hervey) jusqu'au centre de l'Équateur (Sangay) ;
- b) du département d'Arequipa au Pérou (Coropuna) jusqu'au nord du Chili (Copiapo) (Fig. 1) ;
- c) du Chili central (Tupungatito) au détroit de Magellan (Burney).

Le tronçon volcanique central, qui nous intéresse ici, occupe la Cordillère occidentale des Andes sur environ 1 400 km et borde tout l'ouest du *Collao*. Son extrémité nord, en territoire péruvien, se trouve à une centaine de kilomètres des rives occidentales du Titicaca. Les volcans de ce secteur ayant eu des éruptions historiques sont : le Misti (ou Putina ou San Francisco), à une quinzaine de kilomètres au NE de la ville d'Arequipa ; l'Ubinas, à une cinquantaine de kilomètres plus à l'est (sur la frontière des départements d'Arequipa et de Moquegua) ; l'Huaynaputina, à une trentaine de kilomètres au SE de l'Ubinas ; enfin le Tutupaca et le Yucumani. La ligne volcanique se poursuit, toujours en direction du SE, le long de la frontière chiléno-bolivienne, avec comme volcans historiques, du nord vers le sud : le Guallatiri, l'Isuga, l'Olca, le San Pedro, le Putana. Enfin, l'extrémité sud du tronçon central comprend les volcans actifs de Lascar et de Lullailaco.

Tous les volcans que nous venons de mentionner sont connus pour avoir fait éruption depuis la conquête espagnole. D'autres appareils éruptifs se manifestent de nos jours par des solfatares (vapeurs avec émission d'hydrogène sulfuré et dépôt de soufre) ou des fumerolles (vapeurs sans soufre). D'autres enfin, ne montrent pas de signe d'activité aujourd'hui, mais la fraîcheur de leur morphologie permet de supposer un fonctionnement entre moins de 10 000 ans et le début de l'époque historique et, de ce fait, ne peuvent être considérés comme définitivement éteints. Dans le tableau 1, nous avons reporté tous les volcans à éruption(s) historique(s) ou à émanations gazeuses des Andes centrales en nous basant sur l'ouvrage « *Volcanoes of the World* » de Simkim *et al.* (1981) ¹.

L'Huaynaputina (le « volcan jeune »), encore appelé Omate ou Chilque Omate, Quinistaquillas ou Chequeputina (« volcan de mauvais augure »), est situé à 70 km au SE de la ville d'Arequipa et constitue, avec l'Ubinas et le Misti, le groupe des volcans actifs de cette région. C'est un stratovolcan andési-

tique qui culmine aujourd'hui à 4 800 m et surplombe de 2 300 m la rivière Tambo qui débouche sur la côte pacifique.

L'éruption de février 1600 est la plus violente qui ait jamais été enregistrée dans les Andes centrales, au cours des temps historiques. Le sommet du cône volcanique préexistant a été complètement soufflé par l'explosion, ce qui explique probablement la hauteur relativement faible de l'édifice actuel, si on la compare à celle des volcans voisins (5 825 m pour le Misti, 5 672 m pour l'Ubinas). Son flanc oriental est éventré et s'ouvre sur la rivière Tambo. Cette éruption cataclysmale est comparable à celles du Krakatau (Indonésie, 1883) et du Chichón (Mexique, 1982), c'est-à-dire une éruption plinienne (nom donné à ce type d'éruption d'après celle du Vésuve en l'an 79 A.D. au cours de laquelle Plin l'Ancien trouva la mort), caractérisée par des explosions sans émission de lave, le magma étant très gazeux et trop visqueux pour s'épancher en coulées. L'expulsion des matériaux incandescents se produit sous forme de puissantes colonnes où se mêlent gaz, poussières, cendres et ponces, et qui peuvent être projetées jusqu'à plus de 25 km d'altitude. Il est donc tout à fait normal que la ville d'Arequipa, malgré son relatif éloignement du cratère, ait été directement touchée par l'éruption.

D'après Simkim *et al.* (1982), le volume des produits solides éjectés aurait pu atteindre 1 km³ (il est estimé à 0,5 km³ pour le Chichón et à 10 km³ pour le Krakatau)².

L'éruption du Huaynaputina a laissé, dans le pays environnant, une épaisse couche de cendres, qui est souvent confondue avec la neige qui coiffe les sommets des montagnes. Selon Hantke et Parodi (1966), l'éruption de 1600 serait la seule connue pour ce volcan³. D'après Simkim *et al.* (1981), une deuxième éruption se serait produite en 1667, mais ces auteurs ne fournissent aucune source documentaire.

DESCRIPTION DE LA SÉQUENCE ÉRUPTIVE DU HUAYNAPUTINA

Les descriptions des chroniques sont suffisamment précises pour qu'il soit possible de suivre dans le détail la séquence éruptive de 1600.

Cette éruption s'est produite pendant la saison des pluies, ce qui explique la nature de certains dégâts occasionnés (coulées de boue ou « lahars »). La plus grande partie des observations ont été faites à partir de la ville d'Arequipa. C'est le vendredi 18 février que sont signalés, selon les Jésuites, les signes avant-coureurs de l'explosion. Ils se manifestent par de violents tremblements de terre qui provoquent la destruction de bâtiments. Il est fort probable que ces séismes, produits par la remontée du magma visqueux dans la cheminée volcanique, aient commencé à se faire sentir plusieurs jours ou plusieurs semaines auparavant, mais de cela les chroniques ne font pas mention. Elles disent cependant que les populations indiennes les plus proches du cratère eurent des présages à propos de la catastrophe, et nous envisagerons cet aspect du problème plus loin.

Il semble bien que ce soit le samedi 19 février que la première éruption du volcan ait eu lieu. Accompagnée de forts tremblements de terre, elle se serait produite vers 5 heures de l'après-midi, se signalant à Arequipa par une obscurité intense et subite, des grondements et des éclairs et surtout une pluie de cendres.

Ces phénomènes se sont poursuivis jusqu'à l'aube du dimanche 20 février. Ce même jour, entre midi et 4 heures de l'après-midi, on enregistre une nouvelle éruption (obscurité, pluies de cendres) suivie, après une courte rémission, par une troisième phase explosive qui se produit dans la soirée et dure jusqu'au lendemain matin (lundi 21 février). Dans la journée du lundi, le ciel est embrasé (couleur rouge) et il fait tellement sombre que les habitants ne peuvent se déplacer dans les rues qu'à la lueur des torches. Dans l'après-midi, entre 3 et 6 heures, une quatrième phase éruptive est enregistrée (cendres). La journée du mardi 22 février paraît plus calme, et le voile de poussières, de cendres et d'aérosols qui obscurcit le ciel s'atténue un peu.

Les mercredi 23 et jeudi 24, cette période de calme se poursuit mais reste scandée par des séismes d'amplitude apparemment plus faible, l'atmosphère restant toujours assez chargée en suspensions de fins produits volcaniques. Cette tendance se maintient dans la nuit du jeudi au vendredi où, pour la première fois, on entrevoit la lune et les étoiles.

La matinée du vendredi 25 coïncide avec le début d'une deuxième série d'éruptions ; toute la journée le ciel est noir, tremblements de terre et grondements se succèdent, accompagnés de pluies de cendres (cinquième phase éruptive). Le lendemain (samedi 26 février), l'obscurité persiste, les bruits et séismes semblent atteindre leur paroxysme : la cathédrale d'Arequipa s'effondre sur les fidèles qui assistaient à la messe et des mouvements de terrain verticaux atteignant environ 2 mètres sont signalés : « la tierra subio algunas partes dos varas » (Ocaña). Après un court répit dans la matinée du dimanche 27, se produit, peu avant midi, la sixième phase éruptive : violents tremblements de terre, grondements, pluies de cendres. Le lundi 28, vers 3 heures de l'après-midi, la nuit est totale, le vent se lève et propage un nouveau nuage de cendres (septième phase) jusqu'à la côte pacifique.

Le mardi 29 février et le mercredi 1^{er} mars, l'intensité des phénomènes naturels enregistrés à Arequipa semble quelque peu régresser, mais le ciel est toujours entièrement couvert. Toutefois, Ocaña rapporte que le 1^{er} mars, « se abrió por el pié del Cerro una gran boca y brotó por ella un gran y furioso río de fuego por espacio de legua y media, abrasando quanto topaba ». Il est probable que cette description se réfère à l'éruption latérale qui a éventré le flanc oriental du Huaynaputina, jusqu'à la rivière Tambo. C'est le jeudi 2 mars que semble se produire le neuvième et dernier épisode de cette séquence éruptive du volcan, qui se manifeste à Arequipa par un fort séisme et des pluies de cendres conduisant à une très grande obscurité en fin d'après-midi. Le lendemain (vendredi 3 mars), le voile d'obscurité ne se déchire que pendant trois heures, pendant lesquelles on peut observer le soleil puis la lune. Cette chape de cendres et de poussière qui sature l'atmosphère persiste tout le mois de mars, tout en se décantant progressivement. Enfin, le 2 avril 1600, pour la première fois, on voit réapparaître vraiment le soleil. Ces mêmes chroniqueurs rapportent également quelques notations en relation avec des observations effectuées, non plus à Are-

quipa, mais à proximité du volcan. On peut même créditer la relation des Jésuites et Ocaña d'un sens assez poussé de l'observation volcanologique puisqu'ils mettent très justement en rapport la taille des produits solides éjectés par les éruptions avec la distance au centre d'émission (granoclassement pyroclastique) : bombes, scories, blocs de ponce, lappilli, cendres de plus en plus fines ; « il y avait de nombreuses pierres ponces... Les plus grandes étaient de la taille d'une jarre à huile, et leur taille diminuait au fur et à mesure que l'on s'éloignait du volcan, à une lieue elles avaient la taille de deux mesures du Pérou, à deux lieues celle d'une, puis successivement celle des jarres d'huile, la tête d'un homme, grande ou petite, la taille du poing, celle des œufs, des noix, des noisettes, des pois-chiches, des grains de poivre, des grains de moutarde, du sable grossier, et d'une poudre fine »⁴.

D'après les Jésuites, les cendres sont retombées (« mas un dedo de tierra, otras dos y tres ») jusqu'à Chuquiabo (La Paz), au Cuzco, à Tomina, à Paita (chez les Chunchos du versant Amazonien des Andes), à Chuquisaca (Sucre) et Ica, ces deux dernières localités se trouvant à quelque 650 km du lieu de l'éruption. Ocaña prétend que ces cendres auraient même atteint le Sonsonate, au Salvador, et le Mexique, portant préjudice aux récoltes de cacao. Cette assertion nous semble devoir être rejetée catégoriquement, étant donné la distance et surtout la localisation dans l'hémisphère nord de ces deux zones, les circulations atmosphériques se prêtant à une dérive latitudinale plutôt que subméridienne. L'origine de ces pluies de cendres en Mésoamérique doit plutôt être recherchée — à supposer que ces phénomènes aient été vraiment observés — dans les multiples appareils de l'Amérique Centrale qui en font la zone volcanique la plus active de la planète. Selon les Jésuites et Cobo, les explosions (vraisemblablement l'éruption paroxysmale qui a soufflé le cône volcanique préexistant, voir plus haut) se seraient fait entendre jusqu'à La Paz (300 km), au Cuzco (400 km), à Sucre (650 km) et même Lima (850 km). Sans atteindre l'extrême intensité de l'éruption du Krakatau de 1883, dont le bruit a été perçu jusqu'à 5 000 km de distance, celle du Huaynaputina (qui a donc fort bien pu être entendue jusqu'à un millier de kilomètres) témoigne de la très grande puissance de l'énergie mise en œuvre. Pour en revenir à des observations plus rapprochées, les Jésuites rapportent que le retour à la normale ne s'est effectué qu'après huit mois, pendant lesquels se sont succédé des émissions de fumée, des séismes et des grondements. Ils précisent en outre que l'une des éruptions a enseveli sous « vingt pans de pierre ponce et douze de poudre les maisons », le village d'Omate et ses 1 200 habitants, principale agglomération des Indiens du volcan. Parmi les autres villages disparus sous l'amoncellement des cendres, ils citent Chiqui-Humate (100 Indiens), Lloque, Tassala, Colona et Checa. Le rio Tambo, qui coule au pied du volcan, a joué un rôle non négligeable dans la catastrophe. En effet, les coulées de blocs, de cendres et de gaz incandescents ont atteint le rio, portant l'eau à ébullition : « le volcan jeta au fleuve d'innombrables pierres incandescentes et enflammées, ce qui le faisait bouillir comme une chaudière, de sorte que tout le poisson fut cuit ». L'importante pluviosité a également provoqué de nombreuses coulées de boue très destructrices, barrant notamment le rio Tambo en deux endroits et conduisant à la formation de deux lacs temporaires : l'un de 4 lieues, l'autre de 7 lieues, et situé à 6 lieues en aval du précédent. Tou-

jours selon les Jésuites, toute la région aurait été polluée par la présence de mercure (*azogue*) contenu dans les fleuves de boue se frayant une voie jusqu'à la côte. Nous pensons qu'il s'agit d'une erreur de jugement ou plus probablement d'un *lapsus calami* (il faut lire *azofre* et non *azogue*). En effet, bien que le mercure soit le principal métal émis par les vapeurs et gaz volcaniques (Siegel et Siegel, 1984), il ne l'est qu'à l'état de traces (parties par million) qui ne sont décelables qu'avec les techniques modernes d'analyse ⁵. En revanche, le soufre (*azufre*) est l'un des constituants chimiques le plus communément produit par les manifestations volcaniques. Pour en terminer avec l'aspect volcanologique de cette éruption, les chroniqueurs mentionnent l'existence d'une éruption en août 1600, c'est-à-dire plus de cinq mois après la séquence explosive : « à la lune décroissante une terrible langue de feu se déversa et alla se jeter dans la mer ». S'agit-il d'une affabulation, ou bien de l'ultime soubresaut éruptif de la séquence de 1600 ?

LA COMPRÉHENSION DU VOLCANISME : COBO ET VÁZQUEZ DE ESPINOSA

Au-delà de la relation des faits, il y a leur interprétation, et ce qu'en disent les esprits éclairés de l'époque : le Jésuite Cobo et le cosmographe royal Vázquez de Espinosa.

Le volcan d'Arequipa, celui qui couronne la ville, c'est le Misti (n° 3 sur la carte), encore appelé Putina : le Volcan (autrement dit « le Volcan » par excellence). Or, pendant tout le temps que dura l'éruption du Huaynaputina, il ne se manifeste par aucun signe d'activité, contrairement, sans doute, à toute attente ; l'Ubinas (n° 4 sur la carte), qui est tout proche, non plus.

On croyait, à l'époque, que les volcans communiquaient entre eux par des sortes de galeries souterraines, et donc, selon cette logique, le Misti aurait dû exploser. C'est dans ce sens que va une réflexion de Cobo, allusion à une communication souterraine des volcans entre eux : « il est fort probable que ce volcan [le Huaynaputina] communique par voie souterraine avec l'Ubinas, de sorte que les cendres, pierres et feu qu'il lança par cette ouverture sortirent de leurs entrailles communes » ⁶.

La relation du cosmographe royal, Vázquez de Espinosa, plus riche en informations que la précédente appelle, quant à elle, quelques commentaires d'ordre épistémologique. En premier lieu, Vázquez de Espinosa désigne l'éruption de 1600 comme étant celle du « volcan de las Ubinas » et non du Huaynaputina. Cependant, la chronologie des événements et les indices géographiques de cette relation (qui est, rappelons-le, de seconde main) montrent sans ambiguïté qu'il s'agit bien du Huaynaputina. L'erreur provient sans doute du fait que ces volcans sont tous deux situés dans la province d'Ubinas et proches de la localité du même nom (ce qui pourrait expliquer la raison pour laquelle il est fait mention d'une éruption de l'Ubinas en 1600 dans le catalogue des volcans de Simkim

et al.), et l'idée déjà mentionnée par Cobo d'une communication souterraine confirme le lien que les Espagnols établissaient entre les deux volcans : Ubinas et Huaynaputina. Cobo donne pour preuve du bien-fondé de sa remarque que, après la catastrophe, l'Ubinas ne produisit aucune fumée, alors qu'il fumait continuellement auparavant (« l'indice le plus sûr est que, après que ce dernier eut éclaté, il ne fit plus de fumée durant quelques années, alors que l'Ubinas fumait continuellement auparavant »)⁷, comme s'il avait été purgé par l'éruption du Huaynaputina.

La vision géodynamique de Vázquez de Espinosa, d'essence rationaliste, procède directement de l'héritage de l'Antiquité classique, Grecs et Latins ayant été confrontés comme l'on sait au double problème du volcanisme et de la forte sismicité du bassin méditerranéen. Nombreux sont les auteurs gréco-latins (notamment Aristote, Strabon, Lucrèce, Sénèque, Pline l'Ancien et l'Auteur anonyme du poème sur l'Etna) qui ont essayé de percer les secrets de la configuration interne de notre planète⁸. Pour eux, la nature est régie par des lois physiques qui enchaînent les phénomènes dans des relations de cause à effet. L'origine première de ces phénomènes réside, selon Vázquez de Espinosa, dans les « entrailles et concavités de la terre » où circulent des « exhalaisons chaudes » de nature « inquiète et violente », qui cherchent à se frayer un passage vers la surface en utilisant les zones de moindre résistance de la croûte terrestre qu'elles rompent avec violence, d'où les tremblements de la terre et les bruits qui y sont parfois associés : « Et comme ces exhalaisons ne trouvent pas facilement une sortie, et que là n'est pas leur lieu, elles sont inquiètes et violentées, et avec cette inquiétude et cette violence qui les poussent à sortir, parfois elles sortent à l'endroit le plus faible, et c'est grâce à cette violence et à cette inquiétude que lorsqu'il y a un tremblement de terre on le sent et le prévoit instantanément à cause du bruit souterrain, qui résulte de l'agitation des exhalaisons ; on connaît évidemment l'exemple de la poudre que l'on met sous terre dans une mine, lorsque l'on y met le feu elle éclate et emporte tout ce qu'elle trouve devant elle, de même une châtaigne ou un marron mis au feu, lorsque l'on chauffe l'air qui se trouve entre le fruit et la peau, dès qu'il se sent agité par le feu éclate avec violence : ainsi l'exhalaison qui se trouve dans les entrailles et concavités de la terre pour en échapper la fait éclater avec violence, et cherche la partie la plus faible, jusqu'à ce qu'elle trouve un soupirail qui lui permette de sortir »⁹.

Cette description n'est pas sans rappeler celle de Pline l'Ancien : « et le tremblement de terre n'est pas autre chose que le tonnerre dans un nuage ; et la crevasse n'est pas autre chose que l'explosion de la foudre : le souffle enfermé luttant et faisant effort pour s'échapper vers la liberté »¹⁰.

Suivant également une croyance de l'Antiquité, Vázquez note que les séismes sont concentrés dans les zones maritimes (ce qui est bien évidemment le cas de toutes les côtes occidentales des Amériques, en raison de la subduction des fonds du Pacifique sous ces deux masses continentales)¹¹. Pour cet auteur, l'humidité des fonds marins bouche les fissures naturelles de la terre, d'où l'augmentation de pression des gaz internes et les risques accrus de tremblement de terre : « dans les terres maritimes, les fractures et concavités de la terre se bouchent avec l'humidité des eaux, par où auraient pu sortir les exhalaisons chaudes qui se forment dans les entrailles et concavités de la terre »¹² ; mais il note aus-

sitôt que cela ne lui semble pas une raison suffisante, car en Espagne où les façades maritimes sont développées, et où il n'y a pas de volcans, « il n'y a pas de tremblements comme il y en a d'ordinaire dans les Indes »¹³ (ce qui est vrai, car bien qu'une sismicité importante caractérise les chaînes Bétiques et les Pyrénées, elle est loin d'atteindre le niveau de celle de la ceinture du Pacifique). Il trouve alors un argument imparable, tout à fait dans la logique de sa théorie de la circulation des fluides : c'est qu'en Espagne, le nombre de puits est bien plus important qu'aux Amériques, ce qui permet un dégazage beaucoup plus continu des émanations terrestres, évitant ainsi la rétention dangereuse de poches en surpression. Malgré le caractère archaïque de leur formulation, ces conceptions ne sont pas aussi éloignées des nôtres qu'il pourrait y paraître, car elles sont, elles aussi, basées sur une vision en quelque sorte thermodynamique de l'intérieur de la terre, encore qu'apparaisse sous-jacente une certaine parenté avec la vieille théorie des humeurs. Quant aux volcans, ils sont considérés comme le sous-produit de cette circulation de vapeurs internes. En effet, dans ces mêmes concavités de la terre s'engendre le soufre (peut-être y a-t-il une connotation alchimique ?) qui, s'alliant aux exhalaisons, met le feu aux volcans.

En résumé, Vázquez de Espinosa conçoit les séismes et les éruptions comme la conséquence de la circulation des gaz qui se trouvent dans les concavités de la terre.

LES RÉACTIONS DE LA COMMUNAUTÉ ESPAGNOLE D'AREQUIPA

Il est remarquable qu'aucune explication relevant du volcanisme n'ait été donnée pendant les huit premiers jours de la catastrophe. Pourquoi ce vide, puisqu'il ne s'agit ni d'un phénomène étranger à la culture espagnole ni à la science de l'époque ?

En effet, toute la littérature du Siècle d'Or fera, quelques années plus tard, du volcan un motif littéraire, une allégorie qui exprime la passion dans la poésie amoureuse aussi bien chez Quevedo que chez Góngora, et que l'on retrouve, évidemment, dans la symbolique de l'Enfer (cf. *Les Songes*, de Quevedo). Dans tous les cas, le volcan par excellence, celui qui en est la figure métonymique, c'est l'Etna. Les descriptions du volcanisme par les Anciens, et surtout les ouvrages de Strabon et son évocation du Pays Brûlé de Lydie, étaient bien connus. Pourtant, il est remarquable qu'aucun de nos chroniqueurs n'y fasse allusion, pas plus d'ailleurs qu'il n'est fait mention d'une quelconque éruption antérieure aux Amériques.

La lenteur de l'appréhension du phénomène par les Arequipeños et le déplacement de l'explication du phénomène dans le champ du religieux sont dus essentiellement à l'effet de traumatisme, déjà évoqué. Toute forme de vie normale s'arrêta dans la ville. En effet, jour et nuit se succédaient, sans que l'on puisse faire de différence entre l'un et l'autre. Les montres étaient arrêtées ; tout n'était que ténèbres. Il faut ajouter que chaque tremblement de terre donnait

l'impression qu'on allait être englouti (*hundido*). La perte des repères spatiaux-temporels, mais surtout ce monde d'obscurité et d'incandescence qui fait brutalement irruption dans la réalité ont des résonances immédiates dans l'imaginaire chrétien : il s'agit de la fin du monde, voire de l'enfer. Ocaña, qui s'inspire du récit d'un arequipeño, évoque clairement ce sentiment de peur archaïque et les raisons de l'incompréhension face au volcanisme. « Comprenant que la fin du monde était arrivée, à cause du grand feu et des boules de feu que le volcan rejetait, ils ignoraient alors qu'il s'agissait du volcan et pensaient qu'il s'agissait du feu du ciel, et comme nous croyons que notre dernière fin arrivera par le feu, ils crurent vraiment que leur dernière fin était arrivée »¹⁴.

Mais l'état de trouble et d'émotion dans lequel se trouvent les populations suffit-il, à lui seul, à expliquer l'ampleur des manifestations de piété collective, qui se déroulent dans la ville ?

Deux facteurs d'ordre idéologique sont pour nous à l'origine du sentiment de culpabilité à la fois individuel et généralisé et, bien que les textes ne soient nullement explicites à ce sujet, on ne peut comprendre les réactions des Espagnols qu'en s'y référant. Il s'agit d'une part de la place du Dieu des chrétiens dans l'organisation du cosmos et dans la liturgie catholique de l'époque, d'autre part en tenant compte du calendrier religieux, de la date particulière à laquelle se produit l'éruption.

Pour bien comprendre l'importance des traits démiurgiques du Dieu chrétien dans la liturgie, nous rappellerons ici quelques-unes des figures de rhétorique que les évangélisateurs utilisaient dans leurs discours aux Indiens. Ces traductions et transpositions de la tradition espagnole à l'usage d'autres cultures ont le mérite de mettre à nu des concepts que les pratiques oblitérent parfois.

Nous avons choisi les sermons du « *Sermonnaire de 1585* » à l'usage des Indiens, pour une raison essentielle : ce texte sert sans doute à évangéliser toute la région d'Arequipa. En effet, les textes dont il est ici question sont postérieurs au grand Concile de Lima de 1582, et contemporains du « *Confessionnaire pour curé d'Indiens* », plus connu. Il est vraisemblable que ce texte ait été utilisé par Albornoz, lorsqu'il extirpa les idolâtries dans la région des volcans. Ce dernier, tout comme Cabello Balboa et Cristóbal de Molina, avait probablement participé à sa rédaction.

Ces sermons présentent donc un double intérêt : ils sont à la fois l'expression de la croyance des Espagnols et ils furent entendus par les Indiens avant la catastrophe de 1600. Car il est clair qu'en analysant les réactions des Espagnols, puis celles des Indiens, une question se pose : « à quel point celles-ci constituent-elles une réponse au discours des évangélisateurs ? » Cependant, il faut aussi se demander comment les archétypes religieux des colonisateurs fonctionnent sous le regard des colonisés. Dans le fond, les deux attitudes s'influencent-elles mutuellement ?

La figure du Dieu des chrétiens, telle qu'elle est définie dans le Sermon I, est celle du maître du feu céleste et des tremblements de terre : « Celui qui fait éclater le tonnerre dans les nuages et produit des éclairs pour effrayer les hommes, et fait en sorte qu'ils le craignent, celui-là est Dieu. Celui qui envoie la faim les maladies la mort les tremblements de terre en châtiment des péchés afin que les hommes se repentent, celui-là est Dieu. Celui qui dans le ciel et sur la

terre et partout commande, et personne n'échappe à son pouvoir, celui-là est Dieu »¹⁵.

Le cataclysme est bien l'expression de la colère de Dieu contre le péché, et les Espagnols ne savent que faire pour apaiser cette colère (« On ne savait que faire pour apaiser la colère divine »)¹⁶.

Ce Dieu vengeur, celui de la Bible, a adapté ses châtiments en fonction du type de péché : « pour l'orgueil il fit sortir les anges et Satan du ciel, et ils devinrent de sauvages démons. Pour la désobéissance ils chassa nos ancêtres Adam et Ève du paradis, et c'est pourquoi tous leurs descendants, nous endurons le travail la misère et la mort. Pour le péché de luxure et la fornication il noya le monde sous le grand déluge, et il n'y eut que huit rescapés. Pour le péché honteux, il embrasa avec le feu du ciel cinq cités et leurs habitants, et les réduisit en cendres » (Sermon II des Mystères de la Foi)¹⁷.

La cause de l'éruption, c'est le péché. Pour chaque péché existe un châtiment qui fait appel à une force particulière du cosmos, et dans l'imagerie des XVI^e et XVII^e siècles péruviens, il existe une individualisation et une personnification du tonnerre, de l'éclair, des tremblements de terre. À ce propos, Teresa Gisbert dans son livre magistral : *Iconografía y mitos indígenas en el arte* (1980), rappelle que, à partir du livre apocryphe d'Enoch, sans doute connu des Sépharades d'Espagne, furent introduits en Amérique une série d'anges dont chacun avait une fonction spécifique. Nous ne citerons que quelques-uns d'entre eux : Barahiel, ange-prince de l'éclair ; Raamiel, ange-prince du tonnerre ; Raasiel, ange des tremblements de terre¹⁸.

Que les évangélisateurs aient cru bon d'utiliser les anges afin de les substituer aux cultes des astres et des forces naturelles, cela ne semble pas faire de doute. Mais, s'arrêter là dans l'analyse serait ne pas tenir compte du phénomène de choc en retour. Que voyaient les Espagnols des Andes dans les églises ? Ces mêmes anges peints par des Indiens et qui leur renvoyaient leur discours, mais revu et corrigé par une autre culture. Or, il est certain que les Espagnols s'adressaient, eux aussi, à ces anges pour les protéger du tonnerre, de l'éclair, des tremblements de terre. Il serait donc trop simpliste de privilégier dans l'analyse, des visions qui n'entreraient pas dans le jeu d'une dialectique et qui contribueraient à perpétuer aussi bien une fausse pérennité andine qu'une idée statique de l'imagerie chrétienne.

Dès le 18 février, toutes les manifestations de piété collective tenteront d'apaiser la vindicte de ce Dieu, manipulateur des forces cosmiques.

Que la catastrophe ait débuté un vendredi de Carême (Cobo) explique sans doute le tour particulier que prirent les manifestations religieuses. Compte tenu du calendrier religieux, le Huaynaputina explose en quelque sorte au bon moment. La catastrophe se déroule entre la deuxième semaine de Carême et le vendredi des Rameaux ; autrement dit, juste après la période Carnaval, au cours de laquelle toutes les valeurs païennes avaient été exaltées.

On sait qu'en Europe, et tout particulièrement dans les pays de tradition culturelle espagnole, Carnaval et Carême définissaient des périodes opposées dans les manifestations du comportement social (individuel et collectif).

Comme le remarque Caro Baroja, c'est souvent le mot « Carnal » (équivalent de « charnage ») qui désignait le Carnaval. D'un point de vue social, la vio-

lence régnait, ainsi qu'un certain laxisme dans les mots et les faits. Pendant toute la période de Carnaval, les gens réalisaient des actes violents empreints de bestialité : proférer des injures, publier des faits scandaleux, faire des satires en public, voler... (*El Carnaval*, 1979) ¹⁹.

Les inversions les plus classiques étaient celles de l'homme qui s'habille en femme et de la femme en homme, ce qui était considéré par l'Église comme un péché contre le septième commandement. L'inversion de l'ordre normal des choses jouait un rôle primordial dans la fête et l'expression « le monde à l'envers » a d'ailleurs été souvent utilisée en Espagne pour désigner le Carnaval. Pendant tout le temps que durait la fête, les exorcistes prononçaient une multitude de prières afin de chasser les démons qui parcouraient le pays.

Le Carême de 1600 à Arequipa sera vécu comme une chasse au démon encore plus implacable et, plus que de coutume, il constituera une reprise en main de l'Église, en raison de l'atmosphère de fin du monde qui règne dans la ville. Bien que les chroniques ne replacent pas l'événement dans la chronologie liturgique, il est important de restituer le comportement des habitants d'Arequipa au sein des fêtes religieuses.

Une des preuves de la certitude de l'imminence de la mort se repère au désir qu'ont de nombreuses personnes de recevoir le viatique (*muchos seglares querían recibir al señor por mode de viático*). Pour un confesseur, il y a jusqu'à 200 pénitents par jour. Chaque individu entretient donc un rapport personnel avec la catastrophe. Le sentiment de culpabilité qui sous-tend ce rapport vient de ce que l'ordre cosmique a été perturbé par deux facteurs de pollution : le sexe et l'argent. Pour rétablir le cours normal de l'univers, il faut pratiquer toute une série de rituels de purification.

Les documents des Jésuites que nous avons analysés disent que non seulement ceux qui vivaient ensemble sans être mariés se marièrent, mais ils parlent aussi de « restitution », c'est-à-dire du paiement des dettes. Dans un article de 1966, Lohmann Villena a démontré que les restitutions que les *encomenderos* faisaient, en temps normal, aux Indiens et qui étaient inscrites sur leurs testaments intervenaient généralement « post-mortem » ²⁰. Elles étaient souvent accompagnées de donations à des couvents ou à des œuvres pies. Ici, la restitution joue en quelque sorte le rôle d'un rite d'annulation qui devrait permettre de rétablir l'ordre cosmique déréglé par le péché, et remettre le monde en ordre (alors qu'il était à l'envers).

Les prêtres s'emploient activement à chasser les démons en pratiquant des exorcismes, et ils conjurent les nuages (nuages de cendres) (« les prêtres qui portaient les vêtements sacrés conjuraient les nuages »). On attend donc du volcan qu'il réagisse au discours du rite. Les rites pratiqués sur le corps (jeûne, flagellation, meurtrissures, processions de sang) peuvent être compris non seulement comme des rites de purification qui accompagnent habituellement le carême, mais encore comme de véritables moyens d'agir par l'intermédiaire du corps et par le sang versé sur l'ordre cosmique. Il semble que l'on soit plus proche d'un rite sacrificiel que d'une pénitence. « Il y eut de grandes pénitences, beaucoup de sang, les uns entourés de chaînes, les autres se donnant la discipline, les uns dans les fers, les autres avec des menottes, d'autres à genoux s'infligeant la discipline, les uns en croix, les bras attachés au bois, les autres à genoux, le cruci-

fix dans la main gauche et des pierres dans la main droite avec lesquelles ils se blessaient. La moindre des choses était d'aller les pieds nus, le rosaire en main, les yeux remplis de larmes »²¹. Quant aux femmes, d'ordinaire élégantes, elles portaient leurs vêtements à l'envers, en signe de deuil.

Dans cette affaire, chaque ordre religieux s'adresse à son saint, comme intercesseur, et il semble que l'on assiste à une compétition entre les divers ordres, chacun espérant vaincre le volcan en colère, afin que, sans doute, le miracle rejaillisse en retour sur sa communauté religieuse.

LES RÉACTIONS DES INDIENS

Le partage des dieux.

L'éruption est vécue par les Indiens sur le mode d'une lutte entre les deux religions. Le volcan indien se rebelle et veut détruire les Espagnols. S'il ne parvient pas à un accord avec le volcan d'Arequipa (le Misti), c'est parce que celui-ci a été baptisé, qu'il est lui-même devenu chrétien et a pour nom San Francisco. « D'autres qui avaient une assez mauvaise conscience et ceux qui s'étaient pris d'affection pour le vin, soit qu'ils se persuadèrent que le monde venait à sa fin à cause de leurs vices, tuèrent les moutons, poules et cochons d'Inde qu'ils possédaient, et firent de grands banquets, danse et beuveries, s'habillant de vêtements rouges, et l'on dit que des sorciers sacrifièrent des lamas au volcan afin qu'il ne les engouffre pas ; ils parlèrent avec le démon qui leur annonçait les tempêtes qui devaient arriver et comment le volcan Omate avait voulu se mettre d'accord avec celui d'Arequipa pour détruire les Espagnols, et comme celui d'Arequipa pour détruire les Espagnols, et comme celui d'Arequipa avait répondu qu'il ne pouvait le faire, parce qu'il était chrétien et s'appelait Saint François, et c'est pourquoi l'Omate s'y efforçait tout seul »²². Si les Indiens semblent avoir intériorisé la supériorité de la religion chrétienne, puisque le volcan « sauvage » ne peut convaincre son homologue baptisé d'exploser avec lui, il n'en demeure pas moins que les sacrifices, les danses (*taquies*), les suicides, les vêtements rouges des populations indiennes, sont les signes tangibles, sinon d'une révolte à proprement parler, du moins d'un discours messianique partiellement formulé.

Ce discours n'est pas nouveau. En effet, si la révolte religieuse du *Taqui Ongoy* était née dans la région de Huamanga, aux alentours de 1568, elle s'était propagée dans le Collao et sur la côte jusqu'à la province d'Arequipa²³. Quel était le message de ces *Taquiungos* ? Ils croyaient en une alliance panandine des divinités autochtones (et à notre avis l'alliance du Huaynaputina et du Misti se situe dans cette logique) qui mettrait en déroute le Dieu des chrétiens, exterminerait les colonisateurs espagnols en leur infligeant des maux incurables. Ce que disent les Indiens en 1600 n'est guère différent des prophéties des prédicateurs inspirés du Taqui Ongoy. Ils disaient que « toutes les *guacas* (divinités) que les

chrétiens avaient brûlés et détruites étaient ressuscitées... qu'elles s'étaient alliées pour combattre Dieu... et qu'elles avaient déjà gagné la bataille, les Espagnols seraient vite exterminés car les guacas leur enverraient des maladies qui les tueraient... le monde était en train de se mettre à l'envers, Dieu et les Espagnols seraient vaincus... tous les Espagnols mourraient, et les villes seraient détruites »²⁴.

Bien que Cristobal de Albornoz ait exercé son ministère dans la région une quinzaine d'années avant l'éruption (puisque selon Duviols, sont *Instrucción para descubrir todas las huaccas*, dans laquelle il mentionne le volcan Omate, est antérieure à 1585)²⁵, il semble que les idolâtries n'aient pas disparu et que le discours du Taqui Ongoy ne se soit pas effacé des mémoires. L'éruption du volcan est la révolte des anciens dieux contre les Espagnols.

Du même coup, on voit, dans le cas présent, tout ce qui sépare le point de vue indien du point de vue espagnol. Pour les Espagnols, la catastrophe est imputable à la colère divine : Dieu châtie les hommes à cause de leurs péchés. Pour les Indiens, le volcan, vieille divinité autochtone, venge les siens et tente d'exterminer les Espagnols ; c'est la fin d'un cycle et le commencement d'un autre, le moment où le monde se met à l'envers (*el mundo al revés*).

Ce terme de « monde à l'envers » ou « *pachacuti* » était à la fois utilisé par les Taqui Ongoy lors de leur révolte, et pour désigner l'éruption. Lorsque Huaman Poma tente d'expliquer ce terme quechua dans sa *Nueva Cronica*, il l'illustre par un exemple : l'éruption du Huaynaputina. « Il y eut de nombreux miracles et châtements au temps de l'Inca. On ne les écrit pas mais la chute des montagnes et l'écroulement des rochers en sont les témoins. Et ainsi toute la somme reste écrite ; et c'est pour cela que le châtement de Dieu il l'appelle *pachacuti* (celui qui transforme la terre) *pacha ticra* (celui qui la met la tête en bas). C'est ainsi que certains rois furent Pachacuti. Et dans cette vie c'est ainsi que nous avons vu éclater le volcan et le feu de l'enfer et les cendres se répandre sur la ville entière, et sur sa contrée »²⁶.

Bien que ce que dit Huaman Poma soit peu clair, il ressort de son explication qu'un faisceau d'images se trouve rassemblé sous le même concept : l'idée de prodige et de châtements, associée à la personne de l'Inca, le fait que les bouleversements de l'ordre de la nature constituent une sorte d'écriture « royale » ou « divine », et que l'éruption volcanique du Huaynaputina est une des marques les plus évidentes du *pachacuti* ou *pacha ticra*.

Le culte chthonien.

Le Machaguay et le volcan. À partir de cette remarque, on est donc amené à se poser le problème de l'importance des volcans dans la religion incaïque, voire d'envisager le volcan comme l'une des manifestations (dans la mesure où l'écriture est un marquage, ici on aurait affaire à un marquage spatial) du pouvoir de l'Inca.

Si l'importance des cultes aux montagnes est maintenant bien connue pour les Andes (cf. l'article de Gabriel Martínez dans le numéro précédent de cette revue), les volcans n'ont pas fait l'objet d'études spécifiques. Or, tout semble

indiquer qu'ils ont une grande importance dans les religions andines. Pour ce qui est du Huaynaputina, deux indices prouvent que les habitants de la région avaient une bonne connaissance du volcan et pouvaient prévoir ses éventuelles manifestations. Selon Morua, bien avant l'éruption, ils lui offraient des brins de laines colorées et certains, désespérés à l'idée qu'il allait exploser, se jetèrent vivants dans le cratère. Mais une remarque de la relation des Jésuites nous semble plus révélatrice encore de leurs connaissances et de la manière dont celles-ci se rattachaient à d'anciens cultes : « On dit qu'autrefois les indiens de ces villages parlaient fréquemment avec une couleuvre, qu'ils appellent chipiroque, chipiniqui, pichiniqui, très contrefaite et dont on dit avoir été le démon ; celle-ci leur apparut sur la rivière, elle était à demi hors de l'eau et avait un visage humain très laid, on dit qu'avant la tempête elle apparut en les menaçant et elle leur dit que depuis qu'ils étaient chrétiens ils ne voulaient plus l'adorer ni lui offrir de sacrifices sur la montagne comme ils en avaient l'habitude, et qu'elle leur enverrait un châtiment dont ils se souviendraient »²⁷.

Si cette remarque contredit partiellement l'idée antérieurement développée d'une vengeance des anciennes divinités contre les Espagnols, elle appelle notre attention sur un point important pour la compréhension de la cosmogonie indigène : celui du lien existant entre la couleuvre et les tremblements de terre annonciateurs de l'éruption. Nous supposons que les termes employés ici pour désigner la couleuvre (chipiroque, pichinique, chipinique) sont des termes côtiers, équivalents du quechua *amaru* ou *machaguay*.

Pourquoi la couleuvre (ou le serpent) est-elle l'animal annonciateur de l'éruption ? Tom Zuidema, dans son étude sur « Le Jeu des Ayllus et de l'Amaru » (1967), remarque que, lors de la naissance de l'Inca Tupac Amaru, deuxième fils de l'Inca Pachacuti, de nombreux serpents surnaturels sortirent de terre en même temps que celle-ci se mettait à trembler²⁸. Dans le récit de Huarochiri, un troisième élément vient s'ajouter aux tremblements de terre et aux serpents : l'éclair. Deux acteurs sont en présence : *Pariacaca*, qui représente la divinité du monde liminal du haut (*alaa pacha*) et *Huallallu Carhuinchu*, qui personnifie le monde secret et souterrain du bas (*manca pacha*). *Pariacaca*, pour témoigner sa colère lance l'éclair contre son ennemi et fait trembler la terre. La réponse de *Huallallu* ne se fait pas attendre : pour effrayer *Pariacaca*, il fait surgir l'*Amaru*, un grand serpent à deux têtes²⁹.

Dans cette lutte entre les forces cosmiques, on trouve en haut l'éclair et en bas l'*Amaru*, le serpent, mais l'opposition n'est qu'apparente. En effet, le *machaguay* désignait à l'époque incaïque et encore de nos jours dans la région de Cuzco, comme en témoigne une récente étude de Gary Urton, à la fois l'arc-en-ciel et l'une des constellations formant l'un « des nuages noirs de la voie lactée »³⁰.

Cobo considère, quant à lui, que cette constellation-serpent est chargée de protéger les serpents terrestres en raison de sa ressemblance avec l'éclair. « Ils tenaient grand compte de vénérer cette autre [constellation] appelée *Machaguay*, parce qu'ils pensaient qu'elle s'entendait dans la conversation des couleuvres des serpents et des vipères, surtout parce que lorsque l'éclair se manifeste en tonnant il prenait la forme de ceux-ci »³¹. En cela, sa fonction ne différait guère de celle d'autres étoiles. On sait en effet que les Pléiades (*colca*) veillaient sur les

récoltes entreposées dans les greniers (qui portaient le même nom que la constellation).

À propos du *machaguay*, Urton remarque que le moment où apparaissent arc-en-ciel, tonnerre, éclairs et constellation, correspond à la saison des pluies, et à la saison chaude, celle du plus grand cycle d'activité des serpents terrestres, qui hibernent de mai à juillet. Il y a donc une correspondance entre l'animal et les phénomènes météorologiques.

On vient de voir qu'en 1600, le serpent s'était manifesté avant la catastrophe, qui avait débuté le 18 février. Ne doit-on pas mettre en relation cette soudaine apparition avec le coucher héliaque de la constellation qui, à la latitude d'Arequipa, a lieu pendant la première semaine de février, c'est-à-dire au moment des plus fortes pluies ? Si tout ce qui se passe sur terre est analogue à ce qui se passe dans le ciel (c'est le cas du *colca* auquel nous faisons allusion), la rivière d'où émerge le serpent monstrueux avant l'éruption pourrait bien être soit l'équivalent terrestre du « fleuve céleste » (c'est-à-dire de la voie lactée où se trouve la constellation et qui est désignée sous ce nom), soit le fleuve céleste lui-même.

Une autre donnée enfin permet de relier la voie lactée et les manifestations chthoniennes, puisque celle-ci est censée poursuivre sa route sous terre (Urton, pp. 64-65 et 174-175) et que les lieux d'origine (*pacarina*) des animaux sont généralement les ouvertures de l'écorce terrestre. C'est ainsi que les *pacarina* des lamas (ils existe bien entendu une constellation chargée de leur protection) sont les lacs, ces résurgences d'eaux souterraines à la surface de la terre (Duviols, 1976) ³².

Si la voie lactée poursuit son chemin sous terre, les serpents chthoniens annonciateurs de l'éruption ne seraient que les avatars terrestres du *machaguay* céleste, lui-même accompagné, en haut, des mêmes grondements sourds et des mêmes éclairs de lumière que celui du bas. L'on est amené à se demander, par conséquent, si le volcan n'est pas la *pacarina* des serpents, le lieu d'origine étant l'élément médiateur susceptible de mettre en communication le « monde du haut » et celui « du bas ». Si cette hypothèse s'avérait fondée, elle nous permettrait de préciser des notions comme celle de *taypi*, ou élément médiateur dans l'espace et dans le temps, dont nous avons envisagé les implications dans nos travaux antérieurs (Bouysse, 1978 ; Bouysse & Harris, sous-presse) ³³.

Le culte des volcans dans la Cordillère Occidentale.

Il convient de rappeler ici que les serpents étaient particulièrement associés à la caste incaïque. En effet, d'après Huaman Poma, les premiers Incas portaient le nom d'Otorongo Amaru (tigre-serpent) et ces animaux figuraient sur leurs armes (Albornoz, Poma, Cobo). Les Incas considéraient les serpents comme *huacas*, autrement dit comme sacrés et un temple leur était dédié au Cuzco. Cobo précise que c'étaient surtout les habitants du quart nord de l'Empire (le Chinchaysuyu) qui les adoraient (« les Incas les portaient sur leurs armes, les élevaient même et les considéraient *guacas*, mais c'était surtout les gens du Chinchaysuyu qui les vénéraient ») ³⁴. Autrement dit, les habitants de la Cordillère

volcanique nord, qui s'étend du milieu de la Colombie jusqu'en Équateur, pratiquaient le même culte que ceux de la région d'Arequipa. Le lien volcan-serpent se trouve confirmé et un nouveau problème soulevé : ce culte est-il panandin, quel rôle les Incas ont-ils joué dans son éventuelle extension ?

Les volcans ont sans doute été vénérés depuis une époque reculée (Wari, selon Rostworowsky) et l'on sait, grâce à Albornoz, qu'ils étaient devenus sous l'Inca des centres culturels englobés dans le système religieux de l'Empire : « l'Inca leur donna beaucoup de troupeaux ainsi que des vases d'or et d'argent. Ce fut le cas de ceux de la Cordillère qui regarde vers la mer, et spécialement des montagnes enneigées et des volcans qui regardent vers la mer et d'où sont issus les fleuves qui irriguent beaucoup de terres »³⁴. Que des biens somptuaires et des troupeaux aient été offerts par l'Inca aux volcans nous semble entrer dans la logique du système d'alliances pratiqué par le *Tawantinsuyu*. En effet, en devenant les alliés de l'Inca, les caciques recevaient une série de privilèges qui étaient les signes de leur admission au sein de la hiérarchie impériale. Ces faveurs dépendaient pour leur attribution de la quantité d'Indiens que le cacique avait à sa charge. En même temps qu'ils devenaient alliés, les chefs des provinces nouvellement conquises entraient dans la parenté incaïque et devenaient les fils, petit-fils et arrière-petit-fils de l'Inca³⁵. Les espaces sacrés nouvellement conquis s'intégraient-ils dans un système hiérarchique comparable à celui des caciques alliés ou vaincus ?

De nos jours encore, les grandes montagnes entretiennent entre elles des rapports de parenté et s'intègrent dans une hiérarchie. Gille Rivière a démontré comment, pour les Sabayenos du Carangas, les grands centres de pèlerinages marials, qui se sont superposés aux cultes autochtones, rentraient dans ces rapports de parenté : la Vierge de Copacabana étant l'aînée ; la Candelaria, la cadette ; celle de Todos Santos, la benjamine³⁶. Si l'on considère que les toponymes sont significatifs, il se pourrait bien que le nom même de Huaynaputina — le volcan jeune — indique la position hiérarchique du volcan par rapport à un autre volcan qui serait, selon nous, le Misti, considéré comme le Volcan (Putina) par excellence.

Au total, Albornoz cite nommément cinq centres religieux situés sur le tronçon central de la cordillère. Ce sont : le Sarasara, le Solimana, le Coronpa, l'Hambato, le Putina. Tous ces volcans étaient confiés à la garde de *mitimaes* (ou colons) et Albornoz ajoute que l'implantation de ces *mitimaes* incaïques se poursuit sur le même alignement géographique jusqu'à la rivière Loa (Nord-Chili). En d'autres termes, il apparaît assez clairement, non seulement que cette implantation concerne le Huaynaputina, mais que cette installation forcée n'a pas été faite au hasard. Elle suit la plus grande partie du segment volcanique actif de la Cordillère Occidentale, bordant tout l'ouest du Collao (voir fig. 1). Il est même remarquable de constater que le premier jalon de l'extrémité nord de ce segment (beaucoup plus importante que celle du sud, très éloignée du centre de l'Empire) ne correspond pas, pour les Incas, au Coronpa (premier centre éruptif actif pris en compte par Simkim *et al.*, 1981), mais à deux grands appareils volcaniques situés un peu plus au nord et dans l'exact prolongement du tronçon volcanique central tel qu'il a été défini dans le catalogue précité. Des considérations morphologiques faisant également intervenir la géométrie du front

volcanique, nous incitent effectivement à placer le début du tronçon volcanique des Andes Centrales, au Sarasara.

Le volcan d'Arequipa (Putina ou Misti) était sans doute l'un des grands centres religieux voués au culte volcanique par les Incas et probablement avant eux. C'est pour cette raison qu'il n'échappa pas à la campagne d'extirpation d'idolâtries conduite par Albornoz : « Il y en a une autre sur Arequipa qui est le volcan que l'on appelle Putina et où l'Inca installa de nombreux *mitimaes* pour son service, c'est le cas des villages de la chimba de Gomez Hernandez et des villages de Chiguata et Characoto »³⁷.

Combien de *mitimaes* avaient été déplacés dans ce centre religieux ? Quelques années avant l'éruption, en 1575, lors de la visite de Toledo, les trois encomiendas citées comme étant des *mitimaes* du Misti comptaient respectivement 1 509 tributaires pour Chimba et Valle de Titivaya, 23 pour Chiguata et 245 pour Characoto. Ces chiffres ne nous permettent aucune extrapolation pour la période incaïque, d'autant que l'on sait que la chute démographique a été particulièrement dramatique dans cette région tout au long du XVI^e siècle³⁸. La seule donnée démographique que nous possédions concerne la province de Parinacocha, où furent déplacés, selon Albornoz, 2 000 *mitimaes* et où l'Inca, nous dit-on, réédifia « la pacarisca caracara » (*pacarina* du Sarasara ou de la chefferie des Caracara ?). Que représente cette population religieuse par rapport à celle d'un des plus grands centres religieux de l'époque, celui de Copacabana ? Ramos Gavilán donne le chiffre de 2 000 *mitimaes* pour l'île du Soleil et celle de la Lune, soit le même chiffre que pour le Sarasara. Autrement dit, en termes de comptabilité incaïque, deux *huarangas*. Toutefois, le chiffre des populations déplacées dans la péninsule de Copacabana devait être très nettement supérieur, puisqu'au total 42 nations, venues de toutes les parties de l'Empire, y furent implantées, recréant ainsi, sous forme de microcosme, le *Tawantinsuyu*.

Albornoz précise que les *mitimaes* du Sarasara venaient du *Chinchaysuyu*, autrement dit du tronçon septentrional de la ligne volcanique andine. Nous avons déjà signalé la vénération toute particulière des gens du nord de l'Empire pour le serpent, et une des hypothèses envisageables est qu'ils aient contribué à la propagation de ce culte dans les Andes du Sud.

Quand on sait que les Incas ne déplaçaient les *mitimaes* agricoles qu'au sein des mêmes étages écologiques, on peut penser qu'un même souci présidait au déplacement des *mitimaes* religieux des volcans. Le volcan ne constitue-t-il pas à lui seul un environnement naturel qui exige d'y être né pour pouvoir y survivre et d'y vivre pour être en mesure de sentir les signes avant-coureurs de la catastrophe ? Le culte que les gens du *Chinchaysuyu* rendaient au serpent, l'apparition de cet animal sacré avant l'éruption sont bien la preuve de cette adaptation. Enfin, remarquons que les habitants du Huaynaputina étaient considérés comme des sorciers (*hechiceros*), ce qui semblerait confirmer leur fonction religieuse de gardiens des volcans.

Si l'Inca déplace des *mitimaes* le long du tronçon volcanique, c'est certes à des fins religieuses, mais aussi stratégiques, car cette ligne de crêtes qui constitue la frontière entre le *Collasuyu* et le *Cuntisuyu* est un passage obligé pour toutes les populations du haut-plateau du Collasuyu qui descendent cultiver les terres qu'elles possèdent sur la côte. On comprend donc que les Incas aient tenu à

marquer cet espace sacré. Sur le Cerro Sarasara, qui est la première *huacca* nommée par Albornoz, on avait érigé une pierre, à laquelle l'Inca Topa Yupanqui donna son nom : « cette pierre représentait l'Inca, qui fut celui qui gagna au soleil cette province... On vénérât énormément cette effigie et elle possédait beaucoup de biens ».

Il est fort probable que ce culte incaïque venait se superposer à un culte local. Dans son étude intitulée « *Recursos naturales renovables y pesca, siglo XVI-XVII* », Maria Rostworowski étudie plus particulièrement l'importance des cultes maritimes chez les populations de la côte centrale. Certains indices se rapportant au culte volcanique peuvent cependant être dégagés³⁹.

Les travaux déjà cités de Teresa de Mesa, ainsi que deux de nos études antérieures (Bouysse-Cassagne, 1975 ; Bouysse-Cassagne & Harris, sous-presse) démontrent que le dieu *Tunupa*, maître du feu terrestre et du feu céleste, était lié à la fois à l'axe aquatique de l'altiplano (Titicaca-Desaguadero-Poopo), ainsi qu'à certains édifices volcaniques (Racci, Cerro Tunupa). Cet axe fut l'habitat privilégié des populations uru-puquina, c'est-à-dire pré-aymara. Par ailleurs, Maria Rostworowski signale la présence de populations Uru dans toute la région côtière parallèle à la cordillère, ainsi que l'existence d'un autre *cerro* portant le nom de Tunupa dans la Cordillère de Pichupichu (ce volcan appartient à la ligne de volcans actuelle et il est situé entre le Misti et l'Ubinas).

À l'occasion de l'éruption du Huaynaputina, un indice supplémentaire vient s'ajouter aux précédents. Ramos Gavilán raconte que, peu après la grande catastrophe, un fleuve de cendres se précipita vers la côte, et que sur ce fleuve apparut une tunique très finement tissée ainsi qu'une paire de sandales. « Un homme qui avait la charge d'une hacienda, vit venir d'en haut une grande quantité de cendres, qui courait comme un fleuve puissant, il attendit que ce courant s'apaisa, puis tout près de la montagne il découvrit une tunique, on ne put savoir si elle était de laine ou de coton, elle était longue et légère, d'une seule pièce, d'une couleur jaspée, avec elle deux chaussures... elles appartenaient à un homme de haute taille »⁴⁰. C'étaient les vêtements du Saint (« el santo »). Ce saint, tantôt identifié sous les traits de Saint Thomas, tantôt sous ceux de Saint Barthélémy, n'est autre que la représentation chrétienne du dieu *Tunupa*.

Doit-on envisager la diffusion du culte de *Tunupa* le long de l'axe aquatique et dans cette partie de la ligne volcanique active comme un trait distinctif d'un même substrat de population ? Ces populations appartenaient-elles, comme sur la côte et dans le *Collao*, au groupe Uru, dont on sait qu'il est extrêmement composite et qu'il agglutine des strates de populations diverses (Uru-Puquina) (Bouysse-Cassagne, 1975) ? Ou s'agit-il de la persistance d'un très ancien culte diffusé dans une aire relativement vaste, et qui aurait été adopté par les vagues de populations successives ?

Telles sont quelques-unes des questions que soulève l'une des dernières apparitions du dieu *Tunupa*.

Cette histoire s'achève cependant par un étrange épilogue. En effet, quelques années après la découverte de la sainte dépouille, une partie de ses vêtements pris le chemin de l'Espagne (la tunique et une chaussure), l'autre demeura au Pérou, et l'on dit même qu'elle fit des miracles : « l'autre resta en la possession du Père qui commandait l'ordre de la Merci à Camana ; et en 1620 D. María de

Valencia, épouse de Marcos Álvarez de Carmona, Dame de la Gualca de Carabeli, la possédait, dans un coffre d'argent, à son contact plusieurs malades furent guéris, principalement le Père Juan Ángel de Rebolledo, Curé de Carabeli et d'Atico. En l'an 1619 le P. Gaspar de Arroyo, Recteur du Collège de la Compagnie de Jésus de la Paz, vint visiter ce sanctuaire de Copacabana, et s'offrant à parler de la Croix de Carabuco, il assura avoir vu la chaussure dont l'odeur était plus que tout autre sainte... »⁴¹. Dernière métamorphose d'une des plus anciennes divinités des Andes, qui après s'être manifestée pour la dernière fois à l'occasion de l'éruption de 1600, voyait ses pouvoirs confirmés au sein du panthéon chrétien.

NOTES

1. Tom SIMKIM, Lee SIEBERT, Lindsay McCLELLAND, David BRIDGE, Christopher NEWHALL & John LATTER (1981), *Volcanoes of the World, a regional directory, gazetteer, and chronology of volcanism during the last 10,000 years*. Smithsonian Institution, Hutchinson Ross Publ. Co., U.S.A., 235 p.

2. Michael RAMPINO & Stephen SELF (1984), *Les effets atmosphériques de l'éruption d'El Chichón*. Pour la Science, mars 1984, pp. 12-23.

3. G. HANTKE & A. PARODI (1966), *Catalogue of the active volcanoes and solfatara fields of Colombia, Ecuador and Peru*. Dans la série : Catalogue of the active volcanoes of the World ; part XIX. International Association of Volcanology, Roma, 73 p.

4. « Estas eran innumerables piedras pomes... las mayores serían como pequeñas tinajas más cerca, y más lexos cuando eran menores, halláronse una legua del volcán del tamaño de dos botixas peruleras y dos leguas como del como una, y succesivamente como botijuelas de azeite, como la caveça de un hombre a bolas grandes y pequeñas, como el puño, como huevos y nueces, avellanas y garbanzos granos de pimienta, de mostaçã, gruesa arena, hasta un polvo delicado » (Francisco Mateos).

5. S. M. SIEGEL & B. Z. SIEGEL (1984), *First estimate of annual mercury flux at Kilauea main vent*. Nature, V, 309, pp. 146-147.

6. Bernabé COBO (1964), *Historia del Nuevo Mundo*, Bibl. Autor. Españ., Madrid, t. XCI-XCII, p. 95.

7. « El más cierto indicio es ver que después que reventó éste, no echó humo por algunos años, el volcán de los Ubinas estando antes de continuo humeando ».

8. On pourra se reporter avec fruit à l'excellent travail de Geneviève BOUILLET-ROY intitulé : *La géodynamique chez les anciens Grecs et Latins d'après les textes* (1976). Thèse d'Université, Paris VI, 483 p.

9. « Y como las tales exhalaciones no hallan salida fácil, y aquel no es su centro se hallan inquietas y violentadas y con aquella inquietud y violencia para salir, y a veces por la parte más flaca rompen, y así por esta violencia e quietud, cuando hay temblor se previene y siente instantáneamente con un ruido que suena debajo de la tierra, resultado y agitado de la exhalación, lo cual se conoce evidentemente con el ejemplo de la pólvora puesta debajo de la tierra en una mina, poniéndole fuego rompe y lleva por delante cuanto halla, y una bellota o castaña puesta entera al fuego, en calentandose el aire que tiene dentro entre la médula y la cáscara, como se ve y siente agitado del fuego rompe con violencia la cáscara y dá estallido : asi la exhalación que está en las entrañas y concavidades de la tierra para salir de ella la rompe con violencia y va buscando la parte más flaca, hasta hallarla o respiradero por donde salir... »

10. In : G. BOUILLET-ROY, *op. cit.*, p. 301.

11. Voir notamment Aristote (p. 295), Strabon (p. 297) et Sénèque (p. 307), in : G. BOUILLET-ROY, *op. cit.*

12. « En las tierras marítimas, las roturas y concavidades de la tierra se tapen y tupen con la humedad de las aguas, por donde pudieran salir las exhalaciones cálidas, que en las entrañas de la tierra se engendran ».

13. « No hay temblores como de ordinario los hay en las Indias ».
14. « Entendiendo todos que era el fin del mundo por el fuego grande y globos que el volcán arrojaba, y entonces no sabían que había sido el volcán sino que era el fuego del cielo, y como tenemos por fe ha de ser por fuego el último fin, entendieron realmente que entonces era que era llegada la última hora ».
15. « El que truena en las nubes y hecha relámpagos y rayos para espantar a los hombres, y hacer que le temían ese es Dios. El que envía algunas veces hambres enfermedades y muertes y temblores de tierra para castigar en los pecados porque os enmendeys de ellos, ese es Dios. El que en el cielo y en la tierra y en todo lugar manda y no hay quién pueda resistir su poder ese es Dios ».
16. « No se esperaba de hacer cosa que se esperaba para aplacar la vía divina ».
17. « Por el pecado de soberbia echó a los angeles con Satanás del cielo, y se hizieron fieros Demonios. Por el pecado de desobediencia desterró a nuestros primeros padres, Adán y Eva, del paraíso de deleytes, y todos sus hijos y descendientes padecemos trabajos y miserias y muerte. Por el pecado de luxuria y fornicación hundió todo el mundo con el gran diluvio, y sólo escaparon ocho personas. Por el pecado nefando, con fuego del cielo abrasó cinco ciudades y a todos sus moradores, los volvió en ceniza » (Sermón II de los Misterios de la Fé).
18. Teresa de MESA y GISBERT (1980), *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. Gisbert édit., La Paz.
19. Julio CARO BAROJA (1979), *El Carnaval*. Taurus édit., Madrid.
20. Guillermo LOHMANN VILLENA (1966), *La restitución por conquistadores y encomenderos, un aspecto de la incidencia Lascasiana en el Perú*. Estudios Lascasianos, IV Centenario, Sevilla.
21. « Ubo grandes penitencias, mucha sangre, unos rodeados de cadenas otros diciplinándose con ellas, unos cargados de hierro y con grillos, otros de rodillas diciplinandose, unos puestos en cruz los brazos atados a un palo, otros de rodillas con crucifixos en la mano izquierda y con piedras en la derecha hiriéndose el pecho. Y lo menos era yr descalços y con rosarios en las manos y lágrimas en los ojos ».
22. « Otros no de tan buenas conciencias y los aficionados a borracheras o bien porque se persuadieron que el mundo se acababa para sus maldades, mataron los carneros, gallinas, y conejos de la tierra que tenían, y hicieron grandes banquetes bailes y borracheras, vistiendose para ésto de colorado y aún se dixo algunos hechiceros sacrificaron carneros al volcán porque no los hundiese, que hablaron con el demonio que les decía las tempestades que avía de haber y como el volcán de Omate se avía querido concertar con el de Arequipa para destruir los Españoles, y como el de Arequipa respondiese que él no podía venir en ello, por ser Xtiano y llamarse San Francisco, que el Omate solo se esforzaba para salir con este intento ».
23. De nombreuses études ayant paru sur le Taqui Onqoy, nous nous référons ici à l'une des dernières publications sur ce sujet : Steve STERN (1982), *El Taki Onqoy y la sociedad andina (Hua-manga, siglo XVI)*, Allpanchis, 19, pp. 49-78.
24. « Todas las guacas que avían quemado los cristianos e destruido avían resucitado... Estas se habían juntado par dar batalla a Dios... al cual trayan ya de vencida, los españoles desta tierra se acabarían presto porque las guacas les ordenarian enfermedades a todos para matarlos ». « Ahora daba vuelta el mundo, y que Dios y los Españoles quedaban vencidos de esta vez... y todos los españoles muertos, y las ciudades de ellos anegadas ».
25. Pierre DUVIOLS (1967), *Un récit de Cristóbal de Albornoz, « La instruccion para descubrir todas las Guacas del Peru y sus camayos y haciendas »*. Journal de la Société des Américanistes, Paris, t. LVI, pp. 1-39.
26. « Y ainsí auido otros muy muchos milagros y castigos en el tiempo del Ynga. No se escriue cino son los testigos la cayda de los serros y peñas derrumbadas. Y aci se escribe toda la suma ; por eso el castigo de Dios le llaman pachacuti (el que transforme la tierra), pacha ticra (el que la pone cabez abajo). Y ansi algunos rreys fueron llamados Pachacuti. Y en esta uida como emos bisto el rreventar el volcan y llouer fuego del ynfierno y arena solar una ciudad y su comarca ». Felipe Guaman Poma de Ayala. *Nueva Coronico y Buen Gobierno*, ed. Siglo XXI (1980), p. 74.
27. « Dicese que antiguamente los indios de estos pueblos solían hablar con una culebra a quien llaman chipiroque, chipiniqui, pichiniqui muy disforme que se juzga aver sido el demonio, la cual les apareció en el rrio lebantando el medio cuerpo sobre el agua con rostro humano pero feísimo, quieren decir que antes de la tempestad se le apareció y les amenacó diciendo que porque después que eran Xtianos no le querían adorar y ofrecer sacrificios en aquel monte como solían que ella les enviara un castigo memorable ».

28. Tom ZUIDEMA (1967), *El juego de los Ayllus y el Amaru*. Journal de la Société des Américanistes, Paris, t. LVI-1, pp. 41-51.
29. *Dioses y Hombres de Huarochiri*, édit. Siglo XXI, Mexico.
30. Gary URTON (1981), *At the crossroads of the Earth and the Sky*. University of Texas Press.
31. « También tenía gran cuenta con venerar a otra llamada Machacuay, que pensaban entendía en la conservación de la culebras y serpientes y víboras, principalmente porque cuando truena el relampago, aparece en aquella figura ».
32. Pierre DUVIOLS (1966), *La visite des idolâtries de Concepcion de Chupas* (Pérou, 1614). Journal de la Société des Américanistes, Paris, t. LV, pp. 497-510.
33. Thérèse BOUYSSÉ-CASSAGNE (1978), *L'espace aymara : urco et uma*. Annales, Paris, n° 5-6, pp. 1057-1080 ; et Thérèse BOUYSSÉ-CASSAGNE & Olivia HARRIS (sous-presse), *En torno al pensamiento aymara*, in : Los Aymaras, ouvrage collectif (sous la direction de J. Albo), UNESCO, à paraître.
34. Cristóbal de ALBORNOZ, in : *op. cit.*, cf. note 17.
35. Thérèse BOUYSSÉ-CASSAGNE (1980), *Les hommes d'en haut, rapports sociaux et structures spatio-temporelles chez les Aymaras (XV^e-XVI^e siècles)*. Thèse de 3^e cycle, Université de Paris, 315 p.
36. Gilles RIVIÈRE (1982), *Sabaya : structures socio-économiques et représentations symboliques dans le Carangas — Bolivie*. Thèse de 3^e cycle, EPHÉSS.
37. « Hay otra sobre Arequipa que es el Volcán de la ciudad que se llama Putina que puso el inca muchos mitimaes para su servicio como fueron los pueblos de la chimba de Gómez Hernández y el pueblo de Chiguata y el de Chacacoto ».
38. *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo (1582)*. Introducción y versión paleográfica de Noble David COOK y los estudios de Alejandro MÁLAGA MEDINA y Thérèse BOUYSSÉ-CASSAGNE (1975). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 341 p.
39. Maria ROSTWOROWSKI de DIEZ CANSECO (1981), *Recursos naturales renovables y pesca, siglos XVI y XVII*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
40. « Un hombre que tenía cuidado de una hacienda, vió venir de lo alto mucha ceniza, que corría cual caudaloso río, esperó sosegase su corriente, que acabada halló cerca del mismo cerro una túnica, la cual no se pudo averiguar si era de lana o de algodón, larga y al parece inconsutil, todo de una pieza, tiraba a color de tornasol, y con ella dos zapatos como sandalias cocidas con el mismo cuero que parecía de badana blanca y de tres suelas, con mucha curiosidad y en la propia suela y por la parte de adentro el sudor del pié, que era de hombre grande que puso admiración a todos los que la vieron ».
41. Il est fait mention de cette apparition dans deux chroniques :
- Fray Alonso RAMOS GAVILAN, *Historia de nuestra Señora de Copacabana* (impression princeps de 1621), Academia Boliviana de la Historia, La Paz, 257 p.
- Rafael SAENZ (1860), *Historia de Copacabana y su Imagen Venerada*, La Paz, Imp. Vayan.

Illustration non autorisée à la diffusion

TABLEAU 1. — Liste des volcans actifs des Andes Centrales, d'après Simkim *et al.*, 1981.

Dans cette liste, nous n'avons pas reporté les volcans dénommés « holocènes » par les auteurs précédents, c'est-à-dire correspondant à des appareils supposés avoir été actifs au cours des 10 000 dernières années (fraicheur morphologique), mais pour lesquels aucune manifestation éruptive ni gazeuse n'a été signalée à l'époque historique. En revanche, nous y avons rajouté deux volcans non catalogués par Simkim *et al.* (Sarasara et Solimana) mais cités par Cristóbal de Albornoz (cf. Duviols, 1967), et qui se trouvent juste à l'extrémité nord de la ligne volcanique actuelle des Andes Centrales. Certaines des dates d'éruptions historiques peuvent être sujettes à caution, bien que le catalogue de Simkim *et al.* soit le plus récent et le mieux documenté.

Ceci est surtout valable lorsque l'on remonte dans le temps ; par exemple, la mention de l'éruption de 1600 de l'Ubinas — qui ne figure d'ailleurs pas dans le catalogue de Hantke et Parodi (1966) — pourrait venir d'une confusion avec celle du Huaynaputina.

Les latitudes et longitudes sont données en centième de degré.

La localisation de ces volcans a été reportée sur la fig. 1 avec leur numérotation correspondante.

Hist. : éruption historique ; Solf. et Fumer. : manifestations gazeuses (solfatares et fumerolles) actuelles.

Thérèse BOUYSSÉ-CASSAGNE et Philippe BOUYSSÉ. *Volcan indien, volcan chrétien. À propos de l'éruption du Huaynaputina en l'an 1600 (Pérou méridional).*

L'éruption du volcan Huaynaputina en 1600, fut sans doute la plus forte éruption enregistrée dans les Andes. Cette catastrophe qui bouleversa Espagnols et Indiens, s'inscrit dans un contexte de confrontation entre les deux cultures. Pour les Espagnols, il s'agit d'un châtement divin face à une société qui vit dans le péché, pour les Indiens, les anciens dieux se révoltent contre les Espagnols, c'est la fin d'un cycle. Ces deux réactions doivent être situées dans des contextes historiques précis (après la révolte de Taqui-Ongoy, pendant l'évangélisation dans la tradition religieuse andine), pourtant le traumatisme dû à l'ampleur de la catastrophe donne l'illusion de nous approcher de ce qu'il y a de plus archaïque dans les mentalités.

Volcán indígena, volcán cristiano. A propósito de la erupción del Huaynaputina en el año 1600 (Perú meridional).

La erupción del volcán Huaynaputina en 1600 fue sin lugar a dudas la más fuerte de las que se han producido en los Andes. Esta catástrofe que conmovió tanto a los Españoles como a los Indios se inscribe en un contexto de confrontación entre las dos culturas. Para los Españoles se trata de un castigo divino frente a una sociedad que vive en el pecado, para los Indios es el fin de un ciclo, los antiguos dioses se rebelan contra los Españoles. Ambas reacciones se sitúan en contextos históricos precisos (después de la rebelión del Taqui-Ongoy, durante el período de la evangelización en la tradición religiosa andina), sin embargo, el trauma debido a la amplitud de la catástrofe da la ilusión de acercarnos a lo que hay de más arcaico en el pensamiento.

Indian volcano, christian volcano. A propos of the eruption of the Huaynaputina in 1600 (Southern Peru).

Without doubt the greatest volcanic eruption in the Andes was that of the Huaynaputina in the year 1600. Although it was a catastrophe for the Spaniards and the Indians alike, it augmented the tensions between them. While the Spaniards felt that it was a punishment dealt out by divine providence, the Indians interpreted it as the sign of the end of a cycle punctuated by the revolt of the ancient gods against the Spaniards. These two reactions should be situated in their concrete historical contexts (after the revolt of Taqui-Ongoy and during the period of evangelisation of the andean religious tradition). Nevertheless the traumatism which resulted from the extent of the catastrophe suggests that here we may decipher mechanisms of a most archaic mentality.