

Patrimoine vivant

Les illas et conopas des foyers andins

The Irreplaceable illas and conopas of Andean households

Bill Sillar

Traducteur : Manuel Benguigui



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/tc/6247>

DOI : 10.4000/tc.6247

ISBN : 1952-420X

ISSN : 1952-420X

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 15 juin 2012

Pagination : 66-81

ISBN : 2-7351-1512-7

ISSN : 0248-6016

Référence électronique

Bill Sillar, « Patrimoine vivant », *Techniques & Culture* [En ligne], 58 | 2012, mis en ligne le 17 décembre 2012, consulté le 29 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/tc/6247> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/tc.6247>



© B. Sijlar

PATRIMOINE VIVANT

Les *illas* et *conopas* des foyers andins

Les objets dépassent leur simple apparence formelle ; à l'instar des individus, ils peuvent acquérir une biographie et une identité. Lorsque les individus développent une relation d'affection avec des objets particuliers, simple substitution de matière et de forme ne saurait constituer un substitut acceptable. Comme la mort d'une personne, la perte ou la destruction de tels objets émeut profondément. Lorsqu'une personne meurt, sa disparition provoque en nous du chagrin, et nous nous remémorons des qualités et des échanges qui ont façonné son « identité ». Même si d'autres personnes peuvent reprendre les engagements du défunt, l'individu est irremplaçable. Dans cet article, je décris comment certains objets des Andes possèdent une identité propre, participent à des relations sociales, et sont considérés comme irremplaçables. On constate ainsi que les objets eux-mêmes sont considérés comme vivants, formant une partie intégrante du processus de communication des personnes en liaison avec la géographie sacrée des Andes. Ce qui les rend irremplaçables n'est pas leur forme physique, mais plutôt leur identité sociale. Ce qui n'a pas empêché de pousser les prêtres espagnols de la période coloniale à chercher ces objets pour les détruire.

Les relations sociales entre les individus et les choses

Le degré d'identité sociale et d'agentivité conféré aux objets ne varie pas seulement selon les cultures, mais également selon le contexte social et les préoccupations spécifiques. Il

Foyer 1

Au début de la préparation de la seconde offrande *k'intuqwi*, qui sera destinée aux animaux du foyer, la *illa* en pierre d'un groupe de laboureurs est marquée avec la même argile que celle utilisée pour les moutons et les lamas. Le bol de feuilles de coca mâchées au cours de la préparation des offrandes, ainsi que le contenu des petites bouteilles d'alcool et de vin et le petit broc de chicha seront tous inclus dans l'offrande à brûler (*dispachu*). Au centre de la photographie, un petit bol (dont on parle comme d'un lac, *cocha*, évoquant le lieu d'origine des animaux) est rempli du vin que boit la petite *illa* en forme de mouton placée dans le bol. Raqchi, Dept. de Cuzco, Pérou.

(Fig.1)



© B. Sillar

arrive que les choses (telles que les maisons, les horloges et les photographies) engagent nos émotions et évoquent des souvenirs, des idées et des significations. Ce qui donne à ces choses, une « vie sociale » (Merleau-Ponty 2002 [1948], Appadurai 1986). Certains objets acquièrent une partie de leur identité de la personne qui les a fabriqués ou de propriétaires antérieurs dont l'identité s'attache de façon « inaliénable » au souvenir et à la signification dudit objet (Weiner 1992). Les artefacts peuvent aussi avoir une « agentivité secondaire » (Gell 1998) qui a elle-même un effet sur les autres personnes indépendamment des intentions premières de la personne qui les a fabriqués (Latour 1993, Gosden 2005).

Dans les hautes terres du Pérou et de la Bolivie, les croyances animistes attribuent des identités sociales actives aux lieux et aux choses. Bien que Tylor (1913 [1871]) ait défini l'animisme comme la croyance en une entité dotée d'une âme ou d'un esprit, Marett (1914) a critiqué la focalisation sur l'« esprit » ou l'« âme », préférant adopter le terme mélanésien de « mana » pour décrire cette force vitale. On trouve dans les Andes un terme équivalent, « camay », qui désigne la force animée résidant dans les choses vivantes, y compris les objets matériels (Bray 2009). Les récents débats sur l'animisme ont souligné combien il s'agit là d'un aspect vécu du monde physique (Ingold 2006), où le monde matériel est considéré comme un monde vivant avec lequel on peut avoir des relations sociales et communiquer directement. Bird-David (1999) adopte le terme d'« épistémologie relationnelle » pour décrire comment l'animisme fait des êtres humains des participants à la matérialité du monde qui sont responsables de leurs relations avec les animaux, les plantes, les lieux et les choses, autant qu'avec les êtres humains. Dans

la pratique, la plupart d'entre nous ont des tendances animistes (Hornborg 2006 : 23). Alors que nous faisons généralement preuve d'un détachement moderniste vis-à-vis des constructions et de l'ingénierie, nous ne nous privons pas d'adopter une attitude plus relative, affective et guidée par la morale lorsqu'il s'agit de notre foyer, de nos animaux domestiques (Descola 1994) et du monde matériel de notre vie personnelle. La plupart d'entre nous ne possèdent ni des croyances purement animistes à l'endroit des choses, ni une vision purement objective des propriétés de ces mêmes choses matérielles. Une part de la créativité de notre engagement social dans le monde réside précisément dans notre capacité à manipuler les choses matérielles et les relations sociales dans leurs dimensions sensibles.

L'essence de l'animisme andin se situe dans l'identité des lieux et des choses matériels, que l'on considère comme vivants : « Pour les habitants des Andes, toute chose est en un certain sens, vivante, et inversement, toute vie possède une base matérielle » (Allen, 1988 : 62). Effectivement, dans les Andes, la tâche principale d'une personne responsable est de se soucier des animaux, des champs et de la famille à travers le travail et les échanges sociaux, ainsi que par des obligations rituelles envers les saints et la montagne *apu* (Isbell 1985). L'animisme andin est autant l'expression d'une préoccupation morale concernant la responsabilité

vis-à-vis d'autres personnes qu'un engagement vis-à-vis des animaux, des plantes, des lieux et des choses du monde animé. Le point central de l'animisme andin moderne est très clairement exprimé dans les relations avec les principales montagnes, les champs cultivés, la maison, les défunts récents et les saints (Bastien 1978, Allen 1988, Gose 1994). Ces entités ont un pouvoir ou une sphère d'influence qui s'étend au-delà de leur localisation physique : les ancêtres et la *pachamama* influencent la croissance des cultures, les montagnes (*apu*) se soucient des troupeaux de lamas et d'alpagas et de certaines activités minières, tandis que les saints peuvent enseigner le tissage, assurer la sécurité lors d'un voyage ou procurer une bonne santé (Sallnow 1987 ; Allen 1988 ; Gose 1994). Les montagnes et les saints peuvent offrir une productivité bienveillante à ceux qui s'engagent dans la relation de réciprocité qui leur convient, mais ils peuvent aussi devenir malveillants et potentiellement violents envers ceux qui ne participent pas de façon appropriée aux échanges réciproques. Les montagnes et les saints miraculeux sont en quelque sorte des institutions distantes dont on considère qu'elles sont des gardiens soucieux des champs, des récoltes, des troupeaux, de la production artisanale et de la santé humaine (Allen 1988, Sallnow 1987). Mais c'est largement à travers les intermédiaires d'« ordre inférieur » tels que les *illas*, les croix de village et des lieux d'offrande spécifiques que les gens cherchent à communiquer avec les *apus* et les saints, et diriger leurs offrandes vers les pouvoirs animés. De nombreux habitants des Andes consacrent du temps, de la réflexion et du matériel à la fabrication d'offrandes et aux pèlerinages destinés à implorer ces entités. Les offrandes et les évocations ont pour but de développer une relation personnelle avec des objets et des lieux animés spécifiques. C'est cette relation personnelle avec le monde animé, l'expérience d'échanges et d'obligations mutuelles qui rendent certains objets, individuels et irremplaçables.



© B. Sillar

La mère du foyer sélectionne trois feuilles de coca qu'elle remet au père, qui prépare l'offrande de la Figure 1. (Fig.2)

Les *illas*: rituels et offrandes dans les Andes

L'un des objectifs principaux des rituels andins est d'engendrer et d'encourager une implication de la part des ancêtres et des forces animées envers les personnes qui leur font des offrandes. En nourrissant le monde animé, ces dernières s'attendent à être nourries et protégées en retour (Isbell 1985 ; Gose 1986, 1994 ; Allen 1988 ; Weismantel 1988 ; Abercrombie 1998 ; Sillar 2004). Dans les Andes, de telles offrandes peuvent être « envoyées » à des récipiendaires nommés grâce à la préparation de biens particuliers et en orientant leur force vitale par le biais du choix du lieu et de la composition de l'offrande, ou encore, en invoquant verbalement le récipiendaire (Allen 1982 ; Sillar 2009).



© B. Sillar

Foyer 2 - Bouquet rituel

Le bouquet rituel de *illas* est ouvert et les *illas* sont placées à l'intérieur – les *illas* surveillent la préparation de l'offrande que l'on peut observer sur la Figure 4. Ce bouquet a été hérité par le père du foyer ; en tant que dernier fils à se marier, il a continué à s'occuper de ses parents jusqu'à leur mort, et il a hérité de ces *illas* avec la maison familiale. Raqchi, Dept. de Cuzco, Pérou.

(Fig.3)

À Raqchi, dans la région de Cuzco au Pérou, la plupart des foyers font une offrande à l'occasion de la nuit de la Saint-Louis (du 24 au 25 août), où les membres de la famille mâchent de la coca et font des libations (Figures 1, 2, 4, 6, 7). Les préparatifs des offrandes sont surveillés par les *illas* (Figures 1, 3). L'offrande elle-même consiste essentiellement à préparer de petits bouquets de trois feuilles de coca (nommés *k'intu*) tenus dans une main pendant que l'on souffle l'essence (*sami*) afin de solliciter de l'aide pour divers récipiendaires (Figures 2, 4, 6). La nomination de ces récipiendaires commence par la

maison, l'âtre et les réserves, les membres de la famille eux-mêmes (les vivants comme les morts) ; on nomme également chaque champ cultivé par la famille, chaque pâturage et chaque chemin utilisé par les animaux, ainsi que les mines d'argile, les routes et les marchés que les membres du foyer fréquentent régulièrement. Une fois préparés les *k'intu* de trois feuilles et leur essence *sami* dirigée vers le récipiendaire nommé, chacun d'entre eux est placé sur un morceau de tissu ou de papier, à côté d'un grain de maïs et d'un petit morceau de graisse de lama (Figures 2, 4, 6, 7). Ensuite, un ballot de feuilles de coca est apporté sur le patio de la maison pour être brûlé, tandis qu'un autre est emporté dans les champs du foyer, où il sera également brûlé (Figure 5). Après avoir préparé ces bûchers d'offrandes, la famille retourne dans la maison et mâche de la coca alors que le feu consume les offrandes. Ce n'est que plus tard que les gens retournent observer les cendres pour vérifier que la combustion des offrandes est complète, ce qui montre qu'elles ont été totalement acceptées. Les *illas* du foyer sont ensuite soigneusement rangées jusqu'à la prochaine préparation d'offrandes.

Les *illas* peuvent être des cailloux ou d'autres objets de forme étrange trouvés par les membres du foyer, ou bien encore de petites pierres sculptées, et parfois des figures en céramique représentant un animal, un épi de maïs, une maison, etc. qui peuvent être achetées sur des sites de pèlerinage annuel tels que *el Senior de Huanca* ou *Tiobamba*. Les *illas* sont considérées comme des entités vivantes représentant une puissante source de fertilité pour les animaux et les plantations. Comme les êtres humains et les animaux, les *illas*, sont dotées d'une « *ánimo* », l'énergie vitale qui insuffle la vie (Allen 1982, 1988 : 60-62 ; Gose 1994 : 115-116 ; Stobart 2006 : 27-28). On dit que, durant les rituels, les *illas* boivent la *chicha* et mâchent la coca données lors des offrandes (Allen 1988 : 54-150). Bien que certaines *illas* soient clairement des pierres sculptées du type de celles vendues sur les marchés, peu de gens expliquent que c'est dans ce genre d'endroits qu'ils ont acquis les leurs ; la plupart racontent qu'ils en ont hérité de leurs parents ou qu'ils les ont trouvées dans les champs. Flores Ochoa (1976 : 249) explique que certains bergers utilisent encore des statuettes en pierre pré-colombiennes (appelés *conopas* – voir ci-après). Chaque *illa* possède une identité sociale et une biographie uniques, ce qui la relie à la famille/maison et à la faune, et nombre d'entre elles ont un nom. Certaines, en particulier les figures

en pierre, sont considérées comme les enfants des divinités des montagnes (*apu*) (Isbell 1985 ; Sillar 1996). Selon les informateurs de Flores Ochoa (1979 : 84), les *illas* (et les *enqas*) viennent de Ukhu Pacha - le monde intérieur associé aux divinités des montagnes et aux défunts - et sortent des grottes et des sources (appelées *paqarinas*) qui constituent les sources de vie par lesquelles le Dieu créateur Viracocha envoya le premier habitant du monde. Sarah Skar (1994 : 65) souligne que, parce que les *illas* sont les enfants des divinités des montagnes (*apu*), elles sont toujours en train de communiquer, puisqu'elles cherchent à retourner à leur source. Si les *illas* sont sous la responsabilité du foyer, elles ne sont pas des marchandises et ne sont pas « possédées » par le foyer : elles choisissent de rester avec la famille – et si elles sont perdues (ou volées), c'est parce qu'elles ont choisi de partir. La principale caractéristique des *illas* est leur capacité à communiquer et leur potentiel à dispenser productivité et bien-être.

Ce rituel se déroule dans le foyer familial. À Raqchi, comme dans de nombreuses communautés rurales des hautes terres des Andes, la maison est un espace multifonctionnel qui fait office de cour de ferme, d'enclos pour les animaux, d'espace de stockage des provisions, d'atelier de travail, d'autel et d'espace de célébration, sans compter qu'il s'agit bien sûr de l'endroit où les membres de la famille prennent leurs repas et dorment (Sillar 2000). La maison est une entité vivante (Arnold 1992 ; Sillar 2000) et l'appel lancé avec les bouquets de trois feuilles de coca (*k'intu*) commence toujours par la maison et l'âtre de cuisson. Suivent les provisions vitales de grains, de haricots et de tubercules, qui fournissent les semences pour les plantations de l'année suivante (ces provisions sont vitales à la fois parce qu'elles sont essentielles et parce qu'elles contiennent de nombreux *animu* potentiels – voir Sillar 2009). Les foyers qui possèdent des animaux préparent un second bouquet et commencent leur appel par l'enclos à animaux situé à proximité de la maison. Si Raqchi n'est pas une communauté d'élevage, les grands troupeaux de moutons, de lamas ou d'alpagas constituent un élément central pour les rituels similaires recensés par Flores Ochoa (1976, 1979). Le rituel est habituellement préparé par le père du foyer, mais son épouse est généralement assise près de lui et l'aide à préparer les bouquets de trois feuilles de coca, tout en lui rappelant ce dont il doit se souvenir pour le rituel, et en particulier les champs et les animaux qui proviennent de son côté de la famille. Les enfants participent eux aussi, en ajoutant ce qui leur importe. Bien que le rituel soit sérieux, il n'est pas solennel ce qui permet de discuter et de se remémorer les moments de joie, aussi bien que les membres de la famille et les animaux décédés. Par le biais du rituel, la famille se souvient de tous les liens qu'elle entretient avec la nature, à travers les activités de culture, d'artisanat, d'échange et de commerce avec la communauté. Les offrandes en feuilles de coca que les *illas* aident à préparer servent à affermir la dépendance de la famille vis-à-vis de cette nature animée. La focalisation sur les graines stockées, sur les champs, les animaux, les matières premières, les enfants et les marchés n'a pas pour but de faire gagner le gros lot à la loterie, il s'agit plutôt d'un engagement à travailler pour la terre et à nourrir le potentiel d'abondance. L'éthique

Préparation des *k'intus*: bouquets de trois feuilles de coca

Après avoir soufflé l'essence (*sami*) vers les récipiendaires, chaque *k'intu* est placé sur un morceau de tissu avec un grain de maïs et un peu de graisse de lama. Le *k'intu* est ensuite brûlé sur la Figure 5. Raqchi, Dept. de Cuzco, Pérou.

(Fig.4)



© B. Sillar



© B. Sillar

Dans le coin d'un champ, près d'un élément de bâtiment Inca en pierre gravée, à l'endroit où cette famille brûle ses offrandes, le père a préparé un petit brasier à base de fumier, sur lequel il place les *k'intus*, les grains de maïs et la graisse animale. Il a ensuite ajouté l'alcool et aspergé la *chicha* qui se trouvait dans les tasses posées à ses pieds, avant que nous retournions à sa maison consommant pendant ce temps l'offrande aux *apu*. Raqchi, Dept. de Cuzco, Pérou.

(Fig. 5)

locale admet le fait que la terre ne se donne pas sans réserves (Van den Berg 1990) : les populations doivent travailler pour que « la terre porte ses fruits » (Harris 2000). Les offrandes rituelles qui nourrissent la terre sont aussi vitales que le labour, les semences et les récoltes, mais elles ne remplacent pas le travail physique... La préparation de l'offrande *k'intuqwi* affirme donc les relations qu'entretient la famille avec la terre, et exprime son engagement à nourrir ces relations, avec la requête que les *illas* et les *apus* les aident à réaliser leurs aspirations visant à augmenter leur productivité au cours de l'année à venir.

On retrouve dans la préparation de l'offrande rituelle décrite ici un grand nombre des caractéristiques de l'animisme andin, notamment comment le fait de souffler l'essence de la coca (*sami*) et la combustion par le feu (*dispachu*) servent à envoyer l'offrande au bon récipiendaire (Allen 1982 : 191 ; Sillar 2009). Il y a des différences évidentes entre le récipiendaire de l'offrande (ex. : *apu*), ses composantes (ex. : la coca), les intermédiaires matériels utilisés pour aider à la transmettre (ex. : les *illas*), et la cible du rituel (ex. : les champs/plantations, les animaux, les foyers/provisions et les membres de la famille). L'importance de la « magie sympathique » apparaît non seulement dans la connexion des petites pierres *illas* aux montagnes *apus*, mais également dans la façon dont la composition de l'offrande rassemble une large variété de lieux à travers les invocations et les matières premières. Frazer (1915) identifie deux composantes principales au sein de la magie sympathique. D'abord, la magie homéopathique, où une chose produit la même chose, ou un effet ressemble à sa cause (ce que l'on peut appeler la loi de la similarité) ; ensuite, la magie contagieuse, où les choses qui sont entrées une fois en contact l'une avec l'autre continuent d'interagir à distance, même si le contact physique n'existe plus (ce que l'on peut appeler la loi du contact ou de la contagion). Cela pourrait être décrit comme le « caractère inaliénable des choses » ; alors que Weiner (1992) s'est focalisée sur la façon dont les objets demeurent connectés à leurs propriétaires humains antérieurs, même s'ils en sont physiquement séparés, l'animisme andin souligne comment les objets sont capables de communiquer en raison de la source de leur matière première, de leur représentation visuelle, ou de leur connexion antérieure à une personne, un lieu ou une chose. Comme le soulignait Mauss (1972), la « sympathie » ne réside pas nécessairement dans les pouvoirs magiques eux-mêmes, mais peut être par la route que les pouvoirs magiques empruntent. Dans les Andes, le pouvoir d'animation et de production semble résider dans les forces plus lointaines des *apus*, des saints et des ancêtres. Ces relations de sympathie constituent un principe primaire de la pratique rituelle andine, où les composants d'une offrande sont rassemblés à partir d'une large variété d'environnements et de contextes, afin d'influencer les forces animées du monde matériel à travers la forme évocatrice et la communion continue des composants de l'offrande avec leur source antérieure (Bolin 1998 : 40-41 ; Zedeño 2008). Tout comme les individus restent connectés et obligés envers leur famille, le « caractère inaliénable des choses » signifie que les objets continuent à exercer une influence sur leur origine ou leur référent. On considère que les lieux et les choses entretiennent des relations sociales similaires à celles des humains. C'est pour cette raison que les petites pierres *illas* sont des interlocuteurs pouvant communiquer avec les montagnes et les saints, autant qu'avec les troupeaux d'animaux, les récoltes et la maison. Les *illas* consomment elles-mêmes la coca, l'alcool, la graisse et le maïs, et elles orientent ces offrandes vers les divinités des montagnes. Elles peuvent aussi rapporter l'*ánimo* vital de ces montagnes afin que les troupeaux se reproduisent, que les récoltes soient abondantes, et que les humains soient en bonne santé. C'est pour cela que les *illas* doivent être surveillées et transmises de génération en

génération (elles reviennent généralement à l'enfant qui hérite de la maison familiale).

Les *conopas* – offrandes rituelles de l'époque coloniale

L'usage des *illas* trouve son origine dans les rituels andins pré-hispaniques. Ces objets constituèrent une préoccupation majeure pour les autorités espagnoles qui cherchaient à localiser et éradiquer les pratiques religieuses indigènes et détruire les objets de culte. Pablo José de Arriaga (1999 [1621]), par exemple, a puisé dans sa propre expérience pour tenter de retrouver les pratiques idolâtres et a écrit un manuel d'instructions pour « *La Extirpación de la Idolatría en el Perú* ». Arriaga et d'autres (ex. : Albornoz 1989 [1584], Hernández Principe 1923 [1621]) ont ainsi produit des comptes rendus détaillés des croyances et des pratiques religieuses locales, ainsi que des tentatives des *visitadores* de les anéantir, notamment par le biais d'autodafés au cours desquels les idoles étaient brûlées sur les grandes places. Arriaga et d'autres décrivent les nombreuses tentatives des indigènes pour dissimuler les objets de culte, et donnent des exemples d'objets qui furent brûlés et brisés par des prêtres puis récupérés sur leur lieu de destruction, ou déterrés pour devenir des éléments importants de nouvelles offrandes (Arriaga [1621 chap. 2 et 10] 1999).

Les pratiques religieuses andines pré-hispaniques incluaient la vénération d'un petit nombre de divinités abstraites/lointaines (ex. : *Viracocha*, le Dieu créateur, *Inti*, le soleil, et *Illapa*, l'éclair). Mais il existait de nombreuses autres idoles matérielles (*huacas*), notamment un grand nombre de pierres placées dans des autels et des lieux sacrés tels que des lieux-origine (*pacarinas*), ainsi que des ancêtres, dont certains étaient vénérés sous la forme de momies (*mallquis*). Les *huacas* étaient innombrables, et chacune d'entre elles possédait son propre nom. On considérait souvent qu'elles avaient des liens de parenté entre elles, chacun étant l'épouse, le fils ou la fille d'une autre. Les diverses entités sacrées entretenaient de solides interrelations : la « pierre dure » *huaca* (Cobo [1653 Chap. 15] 1990 : 74) de Huanacauri, par exemple, était considérée comme étant le corps pétrifié de Ayar Cache, un ancêtre fondateur de la lignée Inca, et était parfois sortie de son sanctuaire situé au sommet d'une colline et emportée au combat avec l'armée Inca. Cela illustre comment les objets et les lieux pouvaient participer aux liens et aux activités des humains. Les pratiques religieuses allaient des rituels publics de masse se déroulant dans les complexes architecturaux et les espaces cérémoniels de Cuzco aux rituels de petite échelle prenant place dans les communautés et les foyers, qui se focalisaient sur les *huacas* locales et les *conopas* domestiques. La confiscation des idoles fut une tentative de nettoyer le Pérou des croyances et pratiques religieuses non chrétiennes.

Le terme *illa* fut employé dès le début de la période coloniale. Holguin ([1608] 1952 : 366) le définit dans son dictionnaire de Quechua comme une pierre notable qui peut être brillante



© E. Dean

Un troisième foyer prépare son offrande

Ici, les feuilles de coca, le maïs et l'encens sont placés sur une feuille de papier puis sur un feu d'offrande. On retrouve l'usage d'une feuille de papier dans de nombreux *dispachus* – ce qui souligne peut-être l'idée que l'offrande est un message destiné aux *apus*. Raqchi, Dept. de Cuzco, Pérou.

(Fig.6)



© B. Sillar

Une quatrième famille prépare son offrande *k'intuqwi*

Cette famille n'a hérité d'aucune *illa*, mais a trouvé deux pierres de formes curieuses (l'une à proximité d'un site Inca, l'autre sur les pentes de la montagne Kinsich'ata). Comme dans de nombreuses familles, les enfants sont présents lors de la préparation des offrandes. Les différences entre ces quatre foyers montrent comment, même au sein d'un même village, il existe des variations significatives et une originalité dans la façon dont les familles préparent leurs offrandes. Raqchi, Dept. de Cuzco, Pérou.

(Fig. 7)

ou trouvée dans l'estomac d'un animal et conservée dans l'espoir qu'elle procure chance et prospérité. Le terme *ylla* désigne quant à lui tout ce qui est ancien et conservé pendant de nombreuses années, l'expression *yllayoc runa* faisant référence à une personne riche qui possède et veille sur un *tesora*. Mais Arriaga écrit aussi qu'un autre terme Quechua, *conopa*, était employé pour décrire ces objets de culte (il mentionne que, à Cuzco, ces objets étaient aussi appelés *chanca* – voir Mills 1997 pour une discussion des *chancas*). Arriaga explique que la *conopa* pouvait être faite de différents matériaux – certaines étaient de simples petites pierres trouvées et sélectionnées pour leur couleur ou leur forme inhabituelle, tandis que d'autres étaient sculptées et possédaient une forme identifiable (lama, épi de maïs ou pomme de terre) (Arriaga [1621 chap. 2] 1999). En raison de leur rôle de protecteur et de pourvoyeur d'abondance pour le foyer et la famille, les *conopas* étaient également connues sous le nom de *huacicamayoc* (chef ou gardien de la maison) (Arriaga [1621 chap. 2] 1999). Les *conopas* faisaient partie du patrimoine familial et étaient héritées par le fils aîné, qui en avait la responsabilité auprès de ses frères et sœurs, et qu'il conservait comme la chose la plus précieuse » ; « transmises de leur père jusqu'à eux [les fils], et dont ils ne se débarrasseraient pour rien au monde, ils les conservaient comme les choses les plus précieuses que leurs parents leur avaient laissées, et ils ne les ont pas non plus abandonnées (...) » (Arriaga [1621 chap. 2] 1999) ; « rares sont ceux qui n'en ont pas, car cela constitue le principal héritage de la famille, et ils en possèdent parfois deux, trois ou quatre » (Arriaga [1621 chap. 8] 1999) note que, alors que les *huacas* étaient vénérées collectivement et en public, les *conopas* faisaient l'objet d'un culte pratiqué dans l'intimité du foyer à certains moments précis de l'année, comme lorsqu'une personne partait pour un voyage ou que débutait la saison des semences.

Un grand nombre des caractéristiques des rituels de Raqchi, impliquant les *illas* décrits dans les lignes précédentes, figurent dans la documentation rédigée au début de la période coloniale à propos des rituels impliquant les *conopas*. Par exemple, Arriaga décrit l'usage de la coca, du maïs et de la boisson pour les offrandes, illustrant le fait de souffler l'essence et de brûler ces offrandes pour les consacrer. Cela inclut la crémation de la graisse de lama (*vira*), dont Arriaga ([1621 chap. 4] 1999) écrit qu'elle était brûlée devant les *huacas* et les *conopas*. Kenneth Mills (1997) a procédé à une analyse des documents ayant trait à la destruction des idoles au XVII^e siècle, documents dans lesquels il est précisé que de nombreuses personnes avaient la charge d'une *conopa*. Certaines d'entre elles étaient – et sont toujours – spécifiquement dédiées aux semences et aux troupeaux, tandis que d'autres étaient plus généralement consacrées au bien-être, à la santé et à la protection du foyer. La transcription d'un procès de confiscation datant de 1656 et analysée par Mills (1997 : 96-97) décrit comment Hernando Caruachin, un résident andin de San Pedro de Quipan (commune de Huamatanga, Canta) reçut une *conopa* en pierre noire nommée *Sulva Vilca*, de la taille d'une amande et ornée d'un visage humain et d'un creux sur la partie supérieure. On avait appris à Hernando que le creux devait être rempli de graisse de lama et qu'il fallait aussi y placer une petite pièce afin d'implorer la *conopa*. Flores Ochoa (1976 : 249) décrit des rituels similaires, où des bergers de l'ère moderne utilisent eux aussi des pierres miniatures en forme d'animaux, le creux sur la partie supérieure étant décrit comme un *cocha* (mare/lac) et rempli de graisse

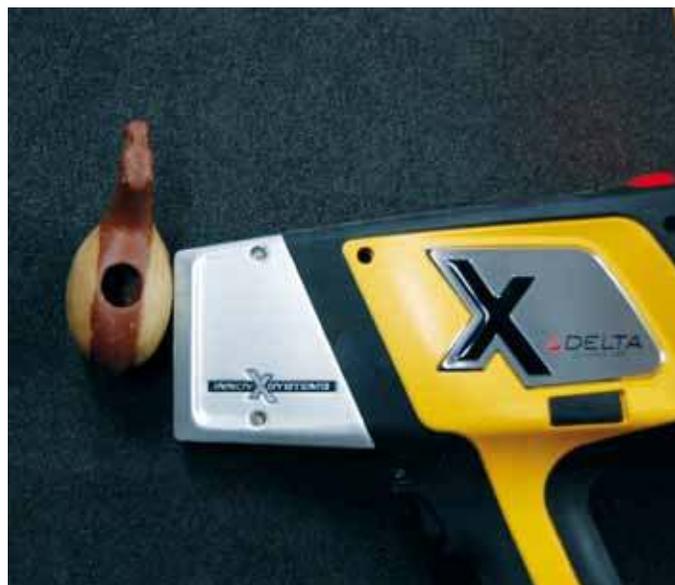
animale au cours des rituels. La graisse (*vira*) des animaux (et des humains) est considérée comme une force vitale (équivalente au concept de « sang de vie »), et, l'équivalent andin du vampire, extrait de la graisse en place du sang (Gose 1986 ; Skar 1994 : 87 ; Wachtel 1994). Rappelons ici que *Viracocha* est le nom de la divinité créatrice des Andes.

Les *conopas* et les *huacas* sont étroitement liées. Arriaga décrit de nombreuses scènes où des *conopas* furent trouvées à proximité de *huacas* – et il cite Licentiate Rodrigo Hernández, qui découvrit une pierre *huaca* en forme de faucon posée sur une feuille d'argent et entourée de plusieurs *conopas*, qui étaient des serviteurs (« *criados* ») de la *huaca* (Arriaga [1621 chap. 10] 1999), un peu comme les *illas* modernes sont considérées comme les enfants de la montagne *apu*. De même, Hernández Príncipe ([1621] 1923 : 27) raconte comment les bergers conservaient leurs *conopas* au-dessus de leur vieux village, non loin d'un lieu de culte dédié aux éclairs. Silverblatt (1987 : 199), elle, explique comment un prêtre, le Père Avendano, s'empara d'une idole de pierre anthropomorphe entourée de cinq *conopas* placées au pied d'un arbre *molle* près du village de Otuco. Cela pourrait suggérer que les *conopas* et les *huacas* étaient placées les unes à côté des autres afin de bénéficier de l'effet de contagion des unes sur celle des autres. Cristobal Albornoz ([1584] 1989 : 171) décrit en effet comment le pouvoir d'une *huaca* pouvait être reproduit : par exemple, un tissu qui avait été posé sur la *huaca* originale pouvait être placé sur une pierre éloignée de l'endroit, transférant ainsi le *camay* (la force de vie) vers la nouvelle *huaca*, qui prenait alors le nom de l'original. L'un des soucis d'Albornoz était que cela rendait la destruction des *huacas* très problématique, un peu comme l'apprenti sorcier de Disney essayant d'arrêter le balai enchanté, puisque les tentatives pour détruire les *huacas* pouvaient avoir comme résultat leur multiplication. Il est donc vraisemblable que le fait de placer une *conopa* près d'une *huaca* avait également pour objectif de faciliter leur communication et d'animer la *conopa*.

Au début de la période coloniale, les *conopas* pouvaient se présenter sous de nombreuses formes naturelles et manufacturées (à l'instar des *illas* contemporaines), comme si ce n'était pas simplement leur apparence extérieure, mais la reconnaissance de leurs qualités et leurs biographies individuelles qui leur donnaient leur pouvoir. Or, les archéologues et les conservateurs de musée contemporains emploient le terme de *conopa* pour désigner une catégorie plus restreinte d'objets sculptés en pierre dans leurs collections, en particulier des camélidés dont le dos est creusé (Figures 7, 8 et 9). J'ai eu la chance de pouvoir examiner une collection de *conopas* de ce type au Musée Inca de Cuzco. Ces artefacts sont sculptés à partir de diverses roches et minéraux, dont certains possèdent une coloration distincte et dont la longueur varie de 5 à 15 centimètres. Ces pierres pouvaient être choisies pour refléter le symbolisme des couleurs des lamas lors des sacrifices de ces animaux par les Incas (Cobo [1653 V. 13 chap. 21] 1990 : 113), mais il est possible que l'origine de la pierre fût aussi importante que son apparence. Les creux sur l'objet sont concaves

La composition fondamentale d'une *conopa* passée aux Rayons X. Museo Inka, Universidad San Antonio Abad del Cuzco, Pérou.

(Fig. 9)



© B. Sillar



© B. Sillar

Ensemble de conopas noires polies, dont six représentent des alpagas avec des cheveux sur le cou. Toutes ces conopas sont d'une composition similaire. Museo Inka, Universidad San Antonio Abad del Cuzco, Pérou.

(Fig. 8)

et plus larges à l'intérieur qu'à la surface (Figure 9), tandis que les équivalents modernes sont verticaux ou en forme de bol. Quelques-uns de ces creux ont une apparence sombre ou noircie due peut-être à des traces de graisse ou même de combustion. La taille, la forme et la qualité de la sculpture et du poli sont très variables, ce qui suggère que certains de ces objets sont des pièces uniques sculptées à partir de « charmes » en pierre qui arrivaient dans les mains des adeptes. Il existe néanmoins des groupes reconnaissables fabriqués à partir des mêmes matières premières, notamment une série d'alpagas avec des poils sur le cou, sculptés dans un style similaire sur une pierre noire très polie (une étude préliminaire de la composition fondamentale d'une partie de ces objets, à l'aide de tests de fluorescence aux rayons X, suggère également qu'ils sont similaires) (Figure 8). Des exemples de ces *conopas* de pierre noire polie en forme d'alpaga sont présents dans d'autres musées péruviens, ainsi qu'au British Museum (Londres), au

Field Museum (Chicago) et au Peabody Museum (Université de Yale, New Hampshire). Ils suggèrent une production standardisée à grande échelle qui diffère beaucoup du caractère individuel ou unique attribué aux « objets trouvés » évoqués par certaines sources de l'époque coloniale. Nous ne connaissons pas ce type de *conopas* en contexte archéologique et il est possible que leur production ait perduré au cours de la période coloniale. Même si des formes similaires de pierres *conopas* en forme de lama et d'alpaga avec des creux sur le dos proviennent de sites Inca de la région de Cuzco, cela semble indiquer que la circulation des *conopas* a pu prendre une forme institutionnalisée, soulevant en cela des questions intéressantes quant aux relations de l'État Inca vis-à-vis du développement de ce phénomène en tant que rituel domestique. Un niveau de production aussi large ne signifie pas forcément que ces *conopas* étaient moins animées – une association avec des rituels d'État élaborés et les *huacas* les plus prestigieuses peuvent avoir rendu ces *conopas* aussi puissantes que n'importe quelle pierre trouvée sur les pâturages. Tandis que les *conopas* étaient héritées et transmises de génération en génération, il était également possible d'en reconnaître de nouvelles, et la production en masse des *conopas* noires en forme d'alpaga (à l'instar de la vente de *illas* blanches en pierre dans les centres de pèlerinage contemporains) suggère qu'il existe des moyens plus prédictibles d'acquiescer ces pierres.

Les efforts des prêtres espagnols pour trouver et détruire les objets de culte des indigènes des Andes ont eu un effet dévastateur sur la société et la religion locales. Aujourd'hui, les églises catholiques et le culte des saints, autant que les églises protestantes évangéliques plus récentes, constituent l'essentiel de la religion organisée, tandis que l'animisme andin, qui s'articulait autour des *huacas* possédant un nom et des momies, est à présent tourné vers les caractéristiques indestructibles des montagnes *apus* (Gose 2006). Bien que les Espagnols fussent tout autant préoccupés par l'anéantissement des pratiques rituelles domestiques, quatre siècles plus tard, les *illas* constituent un élément central

des rituels domestiques. On pourrait dire que la protection de ces petits objets « irremplaçables » a fourni un véhicule pour la continuité de certains aspects des cosmologies et des valeurs culturelles andines indigènes.



Les *illas* et les *conopas* sont conçues comme des entités vivantes qui ont la capacité de communiquer avec leur foyer dont elles assurent la prospérité. Par le biais de rituels, elles contribuent à relier entre eux les lieux, les choses et les personnes d'importance. Le rituel entourant les *illas* est façonné par des émotions et des souvenirs similaires à ceux qui entourent une célébration familiale à l'occasion de Noël, et les *illas* sont investies de l'espoir qu'elles peuvent aider à réaliser les aspirations de la famille. Si une partie de ce qui rend ces objets irremplaçables est leur pouvoir de vitalité, il faut également prendre en compte leur biographie individuelle et le fait que leur identité exprime et nourrit les relations sociales et les aspirations plus larges de la famille. Comme les relations humaines, les relations avec les objets doivent être renouvelées à travers l'interaction et le souvenir, et les rituels annuels (ou plus fréquents) signifient que les familles développent un attachement émotionnel toujours plus fort avec leurs *illas*.

Les *illas* ne sont pas des objets destinés à être exhibés ; elles ne jouent aucun rôle dans les hiérarchies sociales ; elles sont réservées à un usage privé et domestique. Néanmoins, elles interviennent dans l'entretien des systèmes de valeur et des engagements des membres de la famille. Ce ne sont pas les matériaux ou l'apparence de la *illa* qui sont importants, c'est la relation que chaque *illa* entretient avec son foyer. La fabrication des offrandes, dont les *illas* sont les témoins, est un acte lyrique et émouvant où l'on assiste à un ballet de matériaux chargés de sens, comprenant aussi l'évocation des personnes, des lieux et des choses qui intéressent la famille (les terres possédées, les animaux, et les bâtiments qui provenant des lignées maternelle et paternelle, comme les activités d'artisanat et de commerce dans lesquelles sont impliquées les membres de la famille). À travers le processus savant consistant à rassembler les mots et les choses, les membres du foyer activent la magie sympathique. Il s'agit d'un rappel cyclique de ce qui est essentiel pour la famille, et ce rappel contribue à l'entretien de l'ordre moral de l'univers.

Au terme de cet article, je suis conscient qu'un grand nombre de questions reste encore sans réponse, concernant la production actuelle de pierres sculptées utilisées comme *illas*, par exemple, ou le moment et la façon dont les nouvelles *illas* sont acceptées dans le foyer. De même, je souhaite à présent étudier les sources, les techniques de production, l'usage et la patine des pierres *conopas* abritées dans les collections muséales, ainsi que les contextes archéologiques dans lesquels elles sont retrouvées. (On remarquera cependant que très peu de *conopas* appartenant à des musées semblent avoir été découvertes dans un contexte archéologique. Cela s'explique en partie parce que nombre d'entre elles sont le produit de pillages, mais peut-être aussi par le fait que certaines ont été acquises directement auprès de foyers andins sans jamais passer par un recensement archéologique). Il serait utile de développer les recherches concernant la variation de la production et de l'usage des *illas* et des *conopas*. Alors qu'il existe

clairement des pratiques partagées, des indices montrent que les bergers des hautes terres ne conservent et n'utilisent pas leurs *illas* de la même façon que les agriculteurs des basses terres, et qu'il existe peut-être également des différences régionales. Dans quelle mesure l'usage des *conopas* provient-il des pratiques de l'État Inca et comment s'est-il développé par rapport à celles-ci ? Et dans quelle mesure le pillage des idoles par les catholiques a-t-il contribué à ce que ces rituels soient devenus « domestiques » et dissimulés ? Beaucoup de choses restent à découvrir sur ces petits objets.

Nos relations sociales sont mises en acte et vécues à travers nos relations intimes et affectives avec des objets, des lieux et des idées. L'animisme andin peut sembler constituer un système de croyance exotique, mais partout nous investissons nos espoirs et nos peurs dans des objets. Cela inclut l'aspiration selon laquelle une nouvelle acquisition (un ordinateur, un vélo ou une maison) transformera notre vie, mais aussi le sentiment de dépendance et les sentiments que nous attachons aux souvenirs. Ce sont les connexions issues des biographies entremêlées des individus et des artefacts qui peuvent rendre un objet unique et « irremplaçable ». L'histoire des pierres andines, enregistrée dans la mémoire des gens, relie ces objets aux personnes, aux lieux et aux événements, ce qui leur confère une identité individuelle qui, à son tour, contribue à entretenir les identités d'individus particuliers et les relations qui les lient. Si nous souhaitons poser la question : « Qu'est-ce qui rend un objet irremplaçable ? », alors nous devrions nous demander : « Quelles sont les relations sociales exprimées par l'objet, et comment ces relations seraient-elles altérées si l'objet venait à être détruit ? ».

Les *illas* et les *conopas* fournissent les éléments centraux d'une grande série d'interconnexions matérielles qui dans le contexte de l'animisme andin sont considérées comme actives et influentes. Les *illas* constituent un point d'ancrage affectif pour les réunions familiales ; elles expriment et cherchent à stimuler les aspirations de la famille. Ce sont les raisons pour lesquelles, à l'époque coloniale, les *conopas* étaient considérées comme la part la plus précieuse de l'héritage d'un foyer et surveillées en conséquence ; leur destruction menaçait le réseau de relations sociales et d'échanges qui reliait le foyer à la source de la productivité familiale. Si le « pillage des idoles » a permis la confiscation et la destruction de milliers de ces objets, de nombreux foyers andins continuent aujourd'hui à nourrir leur famille en choyant et protégeant leurs *illas* irremplaçables.

Traduit de l'anglais par Manuel Benguigui

NOTES

Photo d'ouverture : *Conopa* de pierre sculptée en forme d'alpaga avec de la peau et de la fourrure d'animal rapportées. Museo Nacional de Arqueología y Anthropología, Lima, Pérou.

Remerciements : je tiens à remercier les irremplaçables Pierre Lemonnier, Maxence Bailly et Sandra Revolon de m'avoir donné l'occasion de participer à un séminaire unique et à des débats enrichissants à Marseille. Toute ma gratitude va aux habitants de Raqchi pour m'avoir autorisé à participer à leurs *k'intuqwis* ; bien que je ne leur rende pas assez souvent visite, je pense à eux tous les jours. Je voudrais également remercier le Museo Inka et l'Universidad de San Antonio Abad del Cuzco pour son aide et son soutien ainsi que pour m'avoir gentiment permis d'analyser une sélection de ses *conopas*. Enfin, merci à Dennis Ogburn, Emily Dean, Henry Stobart et aux étudiants de l'Institut d'Archéologie pour leurs précieuses remarques.

RÉFÉRENCES

- Arnold, D.Y. 1992 La Casa de adobes y piedras del Inka: genero, memoria y cosmos en Qaqachaka. In D.Y. Arnold, D. Jiménez & J. de D. Yapita *Hacia un orden Andino de las cosas*. La Paz: Hisbol: ILCA, 31-108
- Abercrombie, T.A. 1998 *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Albornoz, C. de [1584] 1989 Instrucción para Descubrir Todas las Guacas del Pirú y sus Camayos y Haziendas. In H. Urbano & P. Duviols (Dir.) *Fábulas y Mitos de los Incas*. Madrid: Historia 16.
- Allen, C.J. 1982 Body and soul in Quechua thought, *Journal of Latin American Lore* 8 (2): 179-196.
- 1988 *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington (DC): Smithsonian Institution Press.
- Appadurai, A. 1986 *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arriaga, P. J. de [1621] 1999 *La Extirpación de la Idolatría en el Pirú* H. Urbano (Dir.) Cuzco: Bartolomé de las Casas.
- 1968 *The Extirpation of idolatry in Peru* (Traduit par Clark Keating L.) Lexington: University of Kentucky Press.
- Bastien, J.W. 1978 *Mountain of the Condor: Metaphor and ritual in an Andean Ayllu*. St. Paul: West Publishing Co (American Ethnological Society Monograph No. 64).
- Bird-David, N. 1999 Animism revisited: personhood, environment, and relational epistemology, *Current Anthropology* 40: 67-91.
- Bolin, I. 1998 *Rituals of respect: the secret of survival in the high Peruvian Andes*. Austin: University of Texas Press.
- Bray T. L. 2009 An Archaeological perspective on the Andean concept of Camaquen: thinking through late pre-Colombian ofrendas and huacas, *Cambridge Archaeological Journal* 19 (3): 357-366
- Cobo, B. 1990 [1653]. *Inca religion and customs* (Traduit par R. Hamilton). Austin: University of Texas Press.
- Dean, C. 2010 *A Culture of stone: Inka perspectives on rock*. Durham: Duke University Press.
- Descola, P. 1994 *In the society of nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Flores Ochoa, J. A. 1976 Enqa, enqaychu, illay y khuya rumi: aspectos mágico-religiosos entre pastores. *Journal of Latin American Lore* (2/1): 115-134.
- Flores-Ochoa, J.A. 1979 *Pastoralists of the Andes*. (Translated by R. Bolton) Philadelphia, PA: Institute for the Study of Human Issues.
- Frazer, J.-G. 1915 *The Golden bough: a study in magic and religion* (3^e édition). London: Macmillan.
- Gell, A. 1998. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Gosden, C. 2005 What do objects want? *Journal of Archaeological Method and Theory* 12 (3): 193-211.
- Gose, P. 1986 Sacrifice and the commodity form in the Andes. *Man* 21, 296-310.

- 1994 *Deathly waters and hungry mountains: agrarian ritual and class formation in an Andean town*. Toronto: University of Toronto Press.
- 2006 *Mountains historicized: ancestors and landscape in the colonial Andes*. In P. Dransart (Dir.) *Kay Pacha: Cultivating Earth and Water in the Andes*. Oxford: Archaeopress (BAR S1478)
- Guamán Poma de Ayala, F., 1988 [1584-1615]. *El Primer nueva crónica y buen gobierno*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Harris O. 2000 *To Make the earth bear fruit: ethnographic essays on fertility, work and gender in highland Bolivia*. London: Institute of Latin American Studies.
- Hernández Príncipe R. 1923 [1621] *Mitología andina*. In C. A. Romero (Dir.), *Inca* 1: 25-68.
- Holguin, D. G 1989 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamad Lengua Qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Hornborg, A. 2006 Animism, fetishism, and objectivism as strategies for knowing (or not knowing) the world, *Ethnos* 71 (1): 21-32.
- Ingold, T. 2006 Rethinking the animate, re-animating thought, *Ethnos* 71 (1): 9-20.
- Isbell, B.J. 1985 [1978] *To Defend ourselves: ecology and ritual in an andean village*. Prospect Heights (IL): Waveland Press.
- Latour, B. 1993 *We Have never been modern*. Cambridge (Mass): Harvard University Press.
- Marett, R. 1914 *The Threshold of religion*. London: Methuen.
- Mauss, M. 1972 [1903] *A General theory of magic* (Traduit par R. Brain). New York: Norton Library.
- Merleau-Ponty, M. 2002 [1948] *The World of perception* (Traduit par O. Davis). London: Routledge.
- Mills, K. R. 1997 *Idolatry and its enemies: colonial Andean religion and extirpation, 1640-1750*. Princeton University Press: Princeton.
- Sallnow, M. J. 1987 *Pilgrims of the Andes: regional cults in Cusco*. Washington (DC): Smithsonian Institution Press.
- Sillar, B. 1996 *Playing with God: cultural perception of children, play and miniatures in the Andes*, *Archaeological Review from Cambridge* 13 (2): 47-63.
- 2000 *Shaping culture: making pots and constructing households. An ethnoarchaeological study of pottery production, trade and use in the Andes*. Oxford: BAR International (Series 883).
- 2004 *Acts of God and active material culture: agency and commitment in the Andes: 153-209*. In A. Gardner (Dir.) *Agency and Archaeology* London: UCL Press.
- 2009 *The Social agency of things? Animism and materiality in the Andes*, *Cambridge Archaeological Journal* 19 (3): 367-377.
- Silverblatt, I. 1987 *Moon, sun and witches: gender ideologies and class in Inca and colonial Peru*. New Jersey: Princeton University Press.
- Skar, S. L. 1994 *Lives together – Worlds Apart: Quechua colonization in jungle and city*. Oslo: Scandinavian University Press
- Stobart, H. 2006 *Music and the poetics of production in the Bolivian Andes*. Ashgate: SOAS Musicology Series Aldershot.
- Tylor, E.B. 1913 [1871] *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom* (5^e édition). London: Murray.
- Van den Berg, H. 1990 *La tierra no da así nomas: los ritos agrícolas en la religion de los aymara-cristianos*. Cochabamba: Universidad Católica Boliviana (Yachay Temas Monograficos No. 5).
- Wachtel, N. 1994 *Gods and vampires: return to Chipaya*. Chicago: University of Chicago Press.
- Weismantel M. 1988 *Food, gender and poverty in the ecuadorian Andes*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Weiner, A., 1992 *Inalienable possessions: The paradox of keeping while giving*. Berkeley: University of California Press.
- Zedeño, M.N. 2008 *Bundled worlds: the role and interactions of complex objects from the North American plains*, *Journal of Archaeological Method and Theory* 15: 362-78.

RÉSUMÉ

Patrimoine vivant. Les *illas* et *conopas* des foyers andins, des objets irremplaçables. En Amérique du Sud, les gens développent parfois des relations d'affection vis-à-vis d'objets particuliers qui les rendent irremplaçables. Ce qui importe dans ces relations n'est pas la forme physique de ces objets, mais plutôt leur identité sociale. Dans les hautes terres des Andes, on considère que certains objets sont vivants. Cet article traite de petits objets, les *illas* et les *conopas*, utilisés dans des rituels domestiques. Au cours de la période coloniale espagnole, les prêtres avaient entrepris de détruire ces objets afin d'éliminer les pratiques rituelles qui les entouraient. Les pratiques andines contemporaines et les données historiques sont ici mises à contribution pour réfléchir à la manière dont on donnait une valeur à ces pierres, et à la façon dont les individus construisaient des relations sociales individuelles avec ces objets, et à travers eux, avec la géographie sacrée des Andes.

ABSTRACT

A living inheritance: The irreplaceable illas and conopas of Andean households. People can have an emotional engagement with particular objects which makes them irreplaceable. This is not primarily a question of the objects physical form; rather it is the social identity of the object. In the Andean highlands some objects are considered sentient and this paper focuses on small objects, *illas* and *conopas*, which are used in household rituals. During the Colonial period Spanish priests set out to destroy these objects and end the ritual practices that surrounded them. Current Andean practice and historical records are used to consider how these rocks were valued, and how people constructed individual social relationship with these objects and through them with the sacred geography of the Andes.

MOTS-CLÉS

Pérou, colonial, pierre, animisme, réciprocité, foyer.

KEYWORDS

Peru, colonial, stone, animism, reciprocity, household.