

CHAPITRE III

ASPECTS MYTHIQUES ET RELIGIEUX

Tout indique que la foi fut l'un des principaux moteurs du développement du site de Pachacamac et de son rayonnement sur la Côte centrale et d'autres régions plus éloignées. Il m'a paru essentiel, au vu de l'importance du rôle religieux et symbolique qu'a joué le site, de m'interroger sur la nature et les origines du dieu auquel il fut dédié ainsi que du culte dont celui-ci fit l'objet.

1. Etymologie

C'est Cieza de Leon (1965:373) qui, le premier, nous donne la signification du nom même du dieu: "Le nom de ce démon voudrait dire créateur du monde, car *camac* veut dire créateur et *pacha* monde"¹. Gonzalez Holguin (1989, suivi par Lara 1978) traduit *pacha* par "temps, sol, lieu" et cite de nombreux exemples qui confirment l'interprétation de Cieza. Le terme *pacha* est difficile à traduire en français car il recouvre à la fois le monde, l'univers matériel et le temps. Quant à *camac*, il est encore plus difficile à traduire, car il relève de concepts intrinsèquement andins. Gonzalez Holguin (1989, suivi par Lara 1978) ne le traduit pas par créateur mais par "celui qui commande et ordonne, celui qui gouverne". Taylor (in Avila 1980:12) explique que la racine verbale *cama-* implique la transmission d'une force vitale, d'un souffle de "vie", d'un objet à "vivifier". Au terme d'une longue et scrupuleuse analyse, il propose d'utiliser les dérivés du verbe "animer", à comprendre dans son sens original : insuffler, douer de vie, d'une âme (ibid.).

Il faut souligner que le terme Pachacamac est un terme quechua, la langue des Incas, et qu'il semble bien que l'endroit portait, avant la conquête inca, un autre nom: "...et ainsi le nom de cette vallée fut changé de Irma en Pachacamac" (Santillan 1879:33). "(...) malgré son nom quechua, Pachacamac est à l'origine un dieu de la Côte Centrale péruvienne, dont le principal sanctuaire (...) se trouvait dans la vallée de Irma, nom qui à l'origine désignait ce même dieu" (Krickeberg, 1971:245 ; Rivero & Tschudi 1851:127).

¹ Voir également Acosta 1979:238 ; Calancha 1975:Livre I,chap.XIX ; Cobo 1956:Livre XIII,Chap.II ; Markham in Sarmiento 1907:28(note 1) ; Santillan 1879:32 ; Velasco 1840:99.

Selon les dictionnaires anciens *Yxma* est "la couleur avec laquelle ils s'ornent" ; *Yxmacunigi* signifie "les Indiens ou Indiennes qui s'ornent de certaines couleurs" (Santo Tomas 1951). Gonzalez Holguin (1989) confirme cette interprétation et traduit *ychma* par "la couleur des fruits de l'arbre lorsqu'ils sont en bouton" ; à l'entrée suivante, il traduit *ychma qqello* par "la couleur jaune". Curieusement, Rostworowski (1989:73 ; 1992:78-9) l'identifie au colorant extrait du rocouyer (*Bixa orellana*), à savoir le rocou rouge orangé. Pour Calancha (1975: Livre III, chap.1), "on disait Ychma ou Limpi pour le mercure et sa couleur vermillon (?), utilisé dans beaucoup de superstitions". Qu'il soit jaune ou rouge, il paraît avéré que l'*ychma* a été utilisé comme pigment. Ainsi Santacruz Pachacuti (1873:95) par exemple, décrit la rencontre entre l'Inca Pachacuti (père de Topa Inca Yupanqui) et des indigènes de Huancavélica, qui se présentèrent à lui avec de l'*ychma*. "Le nom du senorio de Ychma de la côte centrale dérive de la couleur rouge, que ce soit celle du mercure ou du rocouyer, employée dans les cérémonies en relation avec le culte du célèbre oracle Yunga" (Rostworowski 1977:200). "Le rouge devait être considéré comme couleur sacrée car le Temple du soleil, par exemple était peint en vermillon" (Rostworowski 1989:73 ; 1992:78-9). L'auteur ajoute que "le terme Ychma devait être un phonème difficile à comprendre pour les hispaniques, d'où les orthographes différentes suivant les chroniqueurs"(Rostworowski,1983:42). Elle précisera plus tard que la prononciation exacte est *Ychsma*, telle qu'elle est indiquée dans la "Visita" de Andrade en 1573 (Rostworowski 1992:78-9). C'est la raison pour laquelle je l'emploierai tout au long du présent travail, sauf pour les citations où l'orthographe particulière de chaque auteur sera respectée.

On peut en tout cas raisonnablement supposer que les légendes qui parlent de Pachacamac concernaient, au départ, *Ychsma* et que ces légendes furent avec le temps mêlées à d'autres mythes se rapportant à la figure du dieu Créateur, dont on trouve de nombreux exemples à travers toutes les Andes. Mais la part "d'autochtonie" et "d'importation", en ce qui concerne précisément *Ychsma*-Pachacamac, est très difficile à définir : "bien que les pratiques religieuses de ces deux régions (le Cuzco et la côte aux alentours de Lima) soient similaires, elles diffèrent dans le détail et dans les objets du culte. Il est possible que beaucoup de similarités soient le résultat de l'influence inca sur les provinces de l'Empire" (Rowe 1946:293).

2. Pachacamac et Viracocha

Peut-on cependant aller jusqu'à imaginer une totale "incaïsation" des traditions religieuses de la côte et voir dans la figure de Pachacamac une simple réplique du Viracocha andin dont on aurait seulement changé le nom ?

Sur ce point délicat les auteurs, tant les anciens que les modernes, sont partagés.

Sarmiento de Gamboa (1907:28), dès le XVI^e siècle, donne le ton ; c'est Viracocha qui est le créateur de toutes choses: "il fut pour cela appelé Pachayachachi, l'Instructeur de l'Univers". Molina de Cuzco (1943:13) acquiesce. A les en croire, pas question de Pachacamac comme créateur. Pas davantage pour Acosta (1989:301) qui explique que les Indiens "avaient une connaissance du Seigneur Suprême et Auteur de toutes choses, que ceux du Pérou appelaient Viracocha et à qui ils donnaient des titres de grande excellence comme Pachacamac , ou Pachayachachic, qui est le créateur des cieux et de la terre, et Vsapu², qui veut dire admirable, et d'autres noms". Des identifications similaires de Pachacamac à Viracocha en tant que dieu créateur chez les Incas ont été faites par Cieza de León (1965 :Livre I,chap.72) et Garcilaso (1991:Livre II,chap.27).

Faut-il interpréter Pachacamac comme un simple attribut, une facette parmi d'autres du grand Viracocha ? C'est ce que semble croire Ühle (1903:48) qui, se basant sur l'étude iconographique des attributs de la figure centrale de la célèbre porte du Soleil de Tiahuanaco en Bolivie, prétend que "le sanctuaire de Pachacamac est à l'origine dérivé du culte du dieu créateur dans les hautes terres qu'on voit sur le relief (...) et qu'on appelle Viracocha, T̃napa ou encore Tarapaka". Markham (in Sarmiento 1907:28,note 1), dans l'analyse qu'il fait de la figure de Viracocha, présente lui aussi Pachacamac et Pachayachachic comme attributs de la divinité. Selon Krickeberg (1971:245), Gisbert (1993:190) et Zuidema (1962:159), lors de la conquête inca³, le dieu côtier fut incorporé au panthéon quechua et identifié à Viracocha. Demarest (1981:53) approuve, en précisant toutefois que Pachacamac, Viracocha , mais aussi Koniraya et Chinchacamac (version méridionale du créateur côtier) sont tous issus d'un même principe, historiquement antérieur.

C'est peut-être aller vite en besogne que de confondre ainsi, dans la pensée inca, ces deux divinités. Car en effet, si cela avait été le cas, pourquoi les Incas n'auraient-ils pas rebaptisé Ychsma en Viracocha plutôt qu'en Pachacamac⁴ ? Si l'on en croit Rowe (1946:293), qui admet une certaine similitude entre les deux dieux, "cette identification ne fut toutefois jamais complète, puisque Pachacamac n'est jamais appelé Viracocha". Favre (1972:24) est du même avis puisqu'il dit que "Pachacamac (...) fut même intégré au panthéon officiel de l'Etat inca". Cobo (1956: T.II, 150) distingue quant à lui une demi-douzaine de dieux créateurs différents suivant les régions, parmi

² Egalement orthographié "Sapay".

³ Par Topa Inca Yupanqui, vers 1470pC (voir infra).

⁴ Je me base bien sûr ici uniquement sur les récits « officiels » qui ont été faits de la conquête inca. Il est possible que les Incas n'aient fait que sanctionner une coutume antérieure des voyageurs de langue quechua qui se rendaient dans la cité de l'oracle auparavant, en qualité de pèlerin ou de commerçant, par exemple.

lesquels Pachacamac "chez les habitants des basses-terres et de la côte" et Viracocha, dont la création commence avec un déluge .

Que conclure de tout cela ? Une seule divinité, avec plusieurs noms-attributs différents ? Deux dieux distincts possédant des caractéristiques similaires?

Le problème paraît perverti à la base puisque tous les auteurs parlent de Pachacamac alors que le dieu s'appelait Ychsma. Il est évident que, d'une façon ou d'une autre, les Incas ont voulu assimiler le puissant et populaire Ychsma à leur panthéon et, en le rebaptisant, ont fatalement favorisé les rapprochements avec leur propre théologie. En identifiant complètement le dieu côtier à Viracocha , on entre tout à fait dans la logique inca et on ne touche pas le fond du problème.

Un examen attentif du mythe principal concernant Ychsma-Pachacamac pourrait peut-être nous éclairer quant aux traits spécifiques de ce dieu, et de ses différences et points communs par rapport à Viracocha.

3. Les mythes de Pachacamac

Au début des temps était Kon, fils du Soleil, venu du nord, et qui créa les premiers hommes⁵ . Pour une raison mal définie, il se fâcha et les priva des bienfaits qu'il leur avait d'abord accordé. Pachacamac survint et le chassa. Il était lui aussi fils du Soleil (et de la Lune), et il changea en chats noirs les hommes que Kon avait mis sur la terre. Il en créa de nouveaux, pareils à ceux qui vivent aujourd'hui, qu'il combla de sa générosité. Reconnaisants, ceux-ci le prirent pour dieu et l'adorèrent.

C'est là que Lopez de Gomara (1965:XXII, 234) termine son histoire de la création de l'humanité, ajoutant que ce sont ces "premiers hommes" qui édifièrent le temple de Pachacamac et donnèrent son nom à toute la région⁶ .

Calancha explique, quant lui, que les hommes créés par Pachacamac mouraient de faim et étaient obligés de se nourrir de racines et d'herbes pour subsister. Ils s'en plaignirent au Soleil lui-même qui, fécondant une femme de ses rayons, conçut un fils pour les secourir. Jaloux de ce que les hommes en avaient appelé à son père le Soleil plutôt qu'à lui, Pachacamac tua son demi-frère et le démembra. De ses dents naquit le maïs, de ses os et côtes les différentes espèces de manioc, et de sa chair les autres plantes utiles et les fruits. Et depuis ce moment, les hommes ne connurent plus la

⁵ Sur Kon, voir Lopez de Gomara (1965:233 et suivantes), analysé dans Krickeberg, 1971:170 et 244. Voir également Gisbert 1993.

⁶ Rivero & Tschudi (1851:143-4) avancent que c'est à cause du vice et du crime dans lesquels les hommes étaient tombés que Kon les punit en les transformant en chats noirs et la terre en un désert. Dans leur version, Pachacamac est présenté comme le fils de Kon, qui ressuscite les hommes et recrée tout ce que son père avait détruit. Les auteurs ne donnent aucune référence sur leur source.

faim ni la nécessité ; ils doivent à Pachacamac la santé et l'abondance, car il continue de donner à la terre sa fertilité (Calancha 1975:Livre I,chap.22).

Notons qu'ici trois traits communs aux civilisations précolombiennes d'Amérique du Sud et Centrale apparaissent : le thème de la fécondation magique, celui des demi-frères ennemis et celui de l'être déchiré qui donne naissance aux plantes cultivées⁷. Remarquons d'autre part l'insistance faite sur la prodigalité de Pachacamac et sur la fertilité qu'il engendre par cette mise à mort. Un parallèle intéressant peut ainsi être souligné entre la légende rapportée par Lopez de Gomara et celle de Calancha: dans ces deux récits mythiques l'abondance, la fertilité, la vie idéale donc, sont consécutives à la disparition d'un demi-dieu grâce à l'intervention de Pachacamac.

Mais revenons à Calancha, car l'histoire ne s'arrête pas là. En effet, la mère du demi-dieu assassiné, désespérée, en appelle au Soleil qui, pour la seconde fois, lui donne un fils : Vichama⁸.

Profitant d'une absence de Vichama, Pachacamac tue sa mère et la coupe elle aussi en morceaux, qu'il donne en pâture aux oiseaux⁹. Il cache ensuite ses cheveux et ses os au bord de la mer. C'est d'eux que naissent les premiers couples ainsi que les curacas et caciques qui les gouvernent.

A son retour, Vichama apprend la triste nouvelle et ressuscite sa mère. Mais il veut aussi se venger et tuer Pachacamac. Ce dernier se jette alors à la mer, à l'endroit où maintenant se trouve le sanctuaire qui lui est dédié.

Vichama, dont la fureur n'était pas apaisée, accuse les hommes d'avoir permis l'assassinat de sa mère et d'en être, en quelque sorte, les complices. En guise de punition, il demande et obtient du Soleil qu'il pétrifie les hommes. Vichama se repent ensuite de ce geste et en guise de consolation, dispose les pierres des curacas dans différents endroits afin qu'elles soient honorées comme des *huacas* et des dieux.

Pour que ce culte puisse être rendu, une nouvelle humanité est ensuite créée par le Soleil, à la requête de Vichama, à partir de trois oeufs d'or (pour les *curacas*), d'argent (pour leurs femmes) et de cuivre (pour les indiens du commun). Il est intéressant de remarquer que "ce sont ceux qui habitent la côte, et les Indiens depuis Caravillo, à cinq lieues au nord de Lima, et ceux de Pachacamac, à cinq lieues au sud, et les villages le long de la côte jusqu'à Arica qui attribuent à Pachacamac la création des hommes à partir de quatre étoiles, deux mâles et deux femelles" (résumé de Calancha 1975: Livre I, chap.22).

⁷ Cf. Graulich 1987.

⁸ Il serait peut-être plus juste de parler, comme le fait Rostworowski (1983:44), de résurrection puisque c'est à partir du nombril de l'enfant démembré que le Soleil crée Vichama.

⁹ Nous reviendrons sur ce détail particulier du mythe dans le paragraphe consacré aux rituels.

Calancha s'inspire, selon Duviols (1983), d'une version du mythe recueillie en 1617 par le père Teruel. La version de Teruel (in Duviols 1983:389-90) est plus courte mais instructive car évidemment moins éloignée de la version indigène. La pétrification des hommes y est présentée comme l'acte du seul Vichama qui "transforma en pierres les curacas principaux qui devinrent les huacas qu'on vénéra comme des dieux, et les Indiens du commun en pierres ordinaires" (ibid.). La création qui s'ensuit n'est attribuée à aucun être particulier mais est simplement le produit de trois oeufs "tombés du ciel". (ibid.)¹⁰

Ceci dit, on peut remarquer ici que le rôle de dieu créateur est dans un premier temps dévolu à Kon. Il est intéressant de signaler qu'Avila, vers 1608, nous parle de Koniraya Viracocha au travers de nombreux petits récits où il apparaît justement comme dieu créateur (par exemple Avila, 1980:chap.XV). Selon Ühle (1903:51)¹¹, Ychsma serait devenu Iraya dans les mythes de Huarochiri. De voir cette racine "Kon"¹² associée si étroitement à la fois à Viracocha mais également à l'ancien nom de Pachacamac (Irma = Ychsma) donne à réfléchir. En effet, au cours d'une de ses premières "aventures", Koniraya Viracocha, déguisé en pauvre, féconde une vierge, Cauillaca, par l'intermédiaire d'un fruit que celle-ci avale. Voulant connaître le père de son enfant, la belle Cauillaca réunit tous les dieux (huacas)¹³ de la terre. Elle finit par apprendre que c'est "le mendiant" laid et sale qui est responsable de son état. Honteuse et désespérée, elle se jette à la mer, à Pachacamac, où elle et son fils sont transformés en rochers, qu'on peut encore voir aujourd'hui¹⁴ (résumé de Avila 1980:chap.II).

En se penchant davantage sur les épisodes significatifs de chacun de ces mythes, on s'aperçoit très vite que de nombreuses constantes peuvent être dégagées. Il semblerait que sous des apparences différentes, deux histoires seulement sont racontées. Ces histoires, que j'appellerai ici séquence A & B, se présentent comme suit (voir p. suivante):

¹⁰ L'ultime création à partir d'oeufs de différentes qualités qui justifient mythiquement l'existence de classes sociales hiérarchisées est un thème que l'on retrouve aussi au Cuzco (Gisbert 1993:185 ; Pease 1973:37) et dans la région de Huacho et Vegueta au nord de la Côte centrale (Arriaga 190:69).

¹¹ Qui était un linguiste avant même d'être un archéologue (voir Rowe 1954).

¹² de "K'öni":chaleur solaire (Krickeberg 1971:247) mais aussi de l'adjectif "q'öni":chaud, tiède (Lara 1978:196).

¹³ Le terme "huaca" doit ici se comprendre, selon le traducteur d'Avila, comme "dieu local"

¹⁴ Selon Molina (1916:6-7) ces rochers sont des hommes pétrifiés par le Créateur Tesci Viracocha à cause de leur désobéissance. Pour Espinoza (1984:157), le culte de Coniraya a été diffusé par les Huari.

Séquence A :

Episode 1 : Un être surhumain chasse le Créateur, qui s'est rendu coupable d'une faute.

Episode 2 : Cet être surhumain détruit l'humanité.

Episode 3 : Il crée une nouvelle humanité.

Cela donnerait ce type de tableau :

<u>Séquence A</u>	<u>Lopez de Gomara 1965:234</u>	<u>Calancha 1975:L.I, ch.22</u>
Episode 1	Pachacamac chasse Kon	Vichama chasse Pachacamac
Episode 2	Pachacamac change les hommes en chats noirs	Vichama, grâce au Soleil, pétrifie les hommes
Episode 3	Pachacamac crée de nouveaux hommes	Vichama et le Soleil (?) créent une nouvelle humanité

Séquence B

Episode 1 : Une femme est fécondée magiquement par la divinité suprême

Episode 2 : Elle donne naissance à un être surhumain

Episode 3 : Mort de la mère et/ou du fils

Episode 4 : Création

<u>Séquence B</u>	<u>Calancha 1975</u>	<u>Calancha 1975</u>	<u>Avila 1980 : chap.II</u>
Episode 1	Femme fécondée par le Soleil	Femme fécondée par le Soleil	Cauillaca fécondée par Koniraya Viracocha
Episode 2	Naissance magique	Re-naissance du	Naissance d'un fils

d'un fils après 4 jours fils, Vichama

Episode 3	Meurtre du fils (Vichama ?) par Pachacamac	Meurtre de la mère par Pachacamac	Suicide de la mère et du fils poursuivis par Koniraya
Episode 4	Corps mort donne les plantes utiles, l'abondance	Corps mort donne l'ordre social	Corps morts marquent l'emplacement du Centre sacré

D'autre part certains indices sont comme autant de liens supplémentaires permettant de faire de multiples rapports entre les différentes versions. En voici deux exemples :

La disparition de l'être surhumain dans la mer, à Pachacamac, se trouve chez Avila (Cauillaca et son fils, poursuivis par Koniraya Viracocha, se jettent dans l'Océan) et chez Calancha (Pachacamac, poursuivi par Vichama, disparaît dans les flots)¹⁵.

La pétrification, thème andin récurrent, est présente à la fin du mythe chez Calancha (Vichama, seul ou avec l'aide du Soleil, pétrifie les hommes) et à la fin du mythe chez Avila (Cauillaca et son fils sont transformés en rochers)¹⁶.

4. Les dieux créateurs

Les mythes tournant autour de la personnalité de Pachacamac se confondent avec les mythes de création recueillis sur la Côte. Ces mythes sont organisés sous une forme répétitive : les personnages et les circonstances changent quelque peu suivant les versions mais le rôle de chacun et la trame de l'action est la même. Les trois créations de l'humanité (par Kon ; par Pachacamac ; par le Soleil et Pachacamac ou spontanée), dont la première voit les hommes transformés en animaux et la seconde en pierres ne sont pas sans rappeler les différentes ères (ou "soleils") mexicaines, elles aussi caractérisées par des créations et des destructions successives (cf. Graulich 1987). De même pour ce qui est de la séquence B, la ressemblance entre ces mythes et les mythes

¹⁵ A l'instar du Quetzalcoatl mexicain, le fils du Soleil connaît une mort tragique dans un lieu considéré, du point de vue symbolique, comme le bout du monde, l'extrémité de la terre (cf. ci-dessous).

¹⁶ Ceci n'est pas sans évoquer les monolithes *huancas*, doubles minéraux des cadavres des ancêtres fondateurs auxquels on rendait un culte comme garants de la fertilité et trait d'union entre l'infra-monde, la terre et le ciel (Duviols 1979a). Selon Duviols (1979a:13), la tradition n'explique pas le phénomène de « lithification », elle se contente de l'affirmer. « La pétrification est pérennisation, sacralisation » et pas mort (Duviols 1973:164).

de création mayas, aztèques et mésoaméricains en général est frappante. Il se peut que l'on touche là à un fond commun extrêmement prégnant.

Peut-on cependant aller jusqu'à parler de cycle pour les mythes de création de la côte péruvienne, comme cela a été démontré pour le Mexique central ?

Seul Pease (1973:35) défend cette idée : "il s'agit d'un cycle de créations et de catastrophes destructrices correspondant à quatre ères successives". Mais la position de Pease demeure pour le moins ambiguë puisqu'il attribue la succession des apparitions et des disparitions de Viracocha au mécanisme de la tradition orale qui a pour conséquence que la même histoire est racontée plusieurs fois (id.:16).

En fait, ce qui ressort le plus clairement c'est que Kon, Ychsma-Pachacamac, Vichama et Viracocha appartiennent à un même ensemble structural. Mais la succession Kon-Pachacamac-Vichama au poste de dieu créateur (séquence A) n'est pas clairement définie dans la mesure où le Soleil intervient plusieurs fois et où, par ailleurs, la "troisième création" semble connaître plusieurs responsables (le Soleil, Vichama ou Pachacamac, selon les sources).

Kon, Viracocha et Pachacamac seraient-ils donc autant d'émanations d'un schème central, créateur et solaire ? Le fait que les Incas tenaient pour dieu suprême Inti, le Soleil, et que celui-ci se trouve également au centre-même des mythes de création, comme on l'a vu chez Calancha, pourrait conforter cette idée. Castro Pozo (1946:487) par exemple, avance que "le Soleil et la Lune, à l'époque de l'Empire, étaient les dieux faisant l'objet d'un culte officiel, considérés comme les ancêtres des Incas. Il y avait d'autres pratiques religieuses, comme celles en rapport avec Viracocha, Kon et Pachacamac, considérés comme entités créatrices du monde, des plantes, des animaux et des hommes, mais qui se comportaient comme ces derniers (...)". "Kon ou Koniraya, qui était vénéré par les peuples de la côte du Pérou, a été associé ou comparé à Viracocha. Cette divinité, à propos de laquelle peu de traditions ont survécu, était un dieu solaire et avait beaucoup d'attributs d'un Créateur, d'un Transformateur, et d'un Héros Culturel. Pachacamac (...) a peut-être appartenu à la même catégorie d'êtres surnaturels" (Métraux 1949:560).

Si l'on retourne aux sources, on constate cependant que "pour les côtiers, aussi bien Pachacamac que Kon étaient des divinités supérieures au Soleil et à la Lune" (Guttierez de Santa Clara 1963:495). Pease (1973) souligne ainsi que si Viracocha est le dieu créateur cuzquéien, les mythes dans lesquels il intervient dépeignent clairement des situations "non solaires".

Ne pourrait-on voir dans ces interventions du Soleil la marque de l'influence inca ? On pourrait effectivement imaginer que le Soleil ait été comme "greffé" sur des mythes qui, auparavant, fonctionnaient sans lui. Pease (1973:39-50) remarque à cet égard que le Soleil n'est présent dans les mythes de création inca que chez Garcilaso. "C'est un ajout tardif dû à la noblesse

inca, et qui n'a pas eu le temps d'être réellement intégré à la tradition populaire (...) Pachacamac, comme Viracocha, correspond au prototype du dieu créateur ; tous deux ont été par la suite "solarisés" (ibid.). Demarest (1981:44-9) pense également que l'aspect solaire de Viracocha a été de plus en plus favorisé par l'élite impériale au cours du temps, et ce pour mettre en valeur l'ascendance divine des dirigeants. Zuidema (1962:165) avance à ce propos que c'est le Soleil qui a créé les dirigeants incas, alors que Viracocha a créé le peuple.

L'analyse extrêmement poussée que fait Demarest (1981) de Viracocha et du Soleil (Inti) met en évidence le caractère multiple des divinités du panthéon supérieur inca. L'auteur y développe de façon convaincante l'idée d'une "triade solaire" que l'on peut résumer de la façon suivante :

- Apu-Inti, "vrai Soleil", "Soleil adulte", Créateur assimilé à Viracocha ;
- Churi-Inti, "Soleil jeune", considéré comme "Punchao" (le Jour) ;
- Inti-Guauqui, "Soleil dispensateur de vie", patron des Incas et centre du culte étatique des ancêtres.

Quelques lignes tirées d'Avila nous renseignent quant aux relations qui existaient, dans la pensée préhispanique, entre le Soleil (Inti) et Pachacamac : "Quand ils se trouvaient dans les Hautes Terres, ils (les Incas) rendaient un culte au Soleil, à Titicaca, car ils considéraient que c'était lui qui animait¹⁷ les Incas. Dans les Basses Terres, ils rendaient un culte à Pachacamac, sous prétexte que lui aussi animait les Incas (...). Les Incas croyaient que les confins de la Terre se situaient dans les deux endroits que nous venons de mentionner, Titicaca et, du côté de la mer, Pachacamac, et qu'au-delà il n'y avait plus aucun pays ni rien du tout. C'est pour cela qu'ils adoraient ces deux huacas au-dessus de tous les autres. Ils firent dresser tout près de Pachacamac d'En-bas une image du soleil . L'endroit où elle se trouvait s'appelle encore de nos jours Punchaucancha" (Avila 1980:chap.XXII).

Pachacamac serait donc le dieu créateur "d'en-bas" et Viracocha (assimilé au Soleil) , celui "d'en haut". Pease (1973:52) et Demarest (1981:53) pensent également que Pachacamac serait le dieu créateur côtier et Viracocha le dieu créateur des montagnards. Cette division bipartite haut-bas, fondamentale dans toute la pensée panandine, trouverait ainsi une illustration supplémentaire.

On peut mener l'analyse plus loin. En effet, à propos des fêtes rituelles données au Cuzco par les Incas en l'honneur du Soleil, Demarest (1981:26-7) démontre que l'Apu-Inti ("Soleil adulte", Viracocha) était le patron du Capac Raymi, la fête du solstice d'été (novembre), époque où le soleil est le plus haut et le plus fort. Churi-Inti ("Soleil jeune") est le patron de l'Inti Raymi, la fête du solstice d'hiver (juin), le moment où le Soleil se trouve le plus bas et le plus au nord : il est à ce moment considéré comme faible et jeune. Or, Churi-Inti n'a pas d'aspect créateur, il est assimilé

¹⁷ cf.supra

à "Punchao", le jour, et c'est précisément un Puchaocancha ("temple du jour") qui fut élevé à Pachacamac, située au nord-ouest du Cuzco, c'est-à-dire dans la direction où se trouve le "jeune soleil" au mois de juin dans les hautes-terres.

A mon sens, les Incas signifient ainsi d'une part qu'ils reconnaissent Ychsma-Pachacamac comme le Créateur d'en-bas (et ne l'identifient donc en aucune manière à Viracocha, puisque ce dernier est assimilé à leur Apu-Inti, "Créateur d'en-haut") mais, d'autre part, incluent le site dans le paysage mythique puisqu'il en font l'endroit où l'on vénère le Soleil jeune, le Soleil du Jour, le Punchao.

5. Pachacamac et la Lune

Outre ces connotations géographico-religieuses, on pourrait se demander pourquoi les Incas n'ont pas plutôt installé à Pachacamac un temple de Guauqui-Inti, le Soleil National protecteur des ancêtres, bannière des armées conquérantes. Je crois que la solution se trouve dans une opposition supplémentaire entre le Soleil-Jour (Punchao) et l'aspect lunaire-nocturne de Ychsma-Pachacamac.

Cette opposition a été décelée par plusieurs auteurs, mais l'interprétation qu'ils en font n'est pas toujours très claire. Ainsi Gisbert (1993:190-1), qui compare les mythes de Pachacamac et ceux de Viracocha, y voit une "stratigraphie historique des schémas mythologiques (...) Pachacamac et Viracocha sont des dieux invisibles qui se manifestent au moyen de la dualité Soleil/Lune, nuit/jour".

Rostworowski (1983:46;1991:52) a une opinion différente puisque pour elle, l'opposition nuit/jour est contenue au sein même des mythes de Pachacamac, c'est-à-dire entre Pachacamac et Vichama : "les absences répétées et les disparitions de Pachacamac, l'obscurité lugubre de son sanctuaire, ainsi que son opposition constante au Soleil suggèrent, comme hypothèse de travail, qu'il s'agit d'un dieu des ténèbres, représentant avec Vichama la lutte éternelle entre la nuit et le jour¹⁸. Ceci expliquerait d'ailleurs pourquoi les Incas auraient décidé d'élever à Pachacamac un Punchao Cancha (temple du jour)" (id. 1991: 52;1992:89). C'est donc parce que Ychsma-Pachacamac était un dieu nocturne et lunaire que les Incas ont choisi d'édifier un temple du Soleil sous son aspect diurne plutôt que sous un autre aspect.

¹⁸ Rostworowski (1983:46) développe la question en prenant pour argument principal une statue de bois découverte dans le site en 1943, identifiée comme "l'idole de bois de Pachacamac", et dont elle donne une interprétation iconographique. Cette oeuvre sera examinée et commentée en détails ultérieurement (cf.chap. VIII, ce vol.). Son hypothèse qui consiste à voir dans la division du site en Hanan-Pachacamac / Hurin-Pachacamac (peu visible au niveau des vestiges) une division supplémentaire de la *divinité* elle-même (id.:48) n'est guère convaincante. Elle conclut ainsi à une "division quadripartite des représentations du dieu et de sa nature" (ibid.) qui n'avance pas à grand-chose puisque Pachacamac peut alors être perçu à la fois comme le Soleil, la Nuit, le Jour, la Terre, le Ciel et tous les animaux sacrés!

Krickeberg (1971:245) remarque que Pachacamac est fils de la lune dans le mythe de Lopez de Gomara (cf.ci-dessus). Zuidema (1962), dans une perspective plus générale, estime que le culte de la lune sur la côte, avéré chez les Chimus, a des racines très anciennes, de même que son opposition au Soleil des montagnards. Il souligne l'aspect féminin de la Lune, et ce même chez les Incas puisque les femmes étaient censées avoir été créées par la Lune, que Zuidema associe à la Pachamama (déesse-terre de la fécondité et de la fertilité). Dans la région de Lima "(...) on envoyait les femmes rendre un culte à la Lune en tant que mère et créatrice des femmes, gardienne de la nourriture et pourvoyeuse de vêtements (...)" (Duviols 1973:180). L'examen des figures entourant le culte de Ychsma confirme largement l'aspect lunaire et féminin de la divinité, comme on le verra plus tard.

6. Pachacamac et la Terre

Si l'abondance et la fécondité sont soulignées dans les mythes concernant Pachacamac, c'est sans doute parce que la Lune, féminine, était sur la côte traditionnellement rattachée à ces qualités¹⁹.

Villar Cordova (1933) rapporte à ce propos un mythe très intéressant, recueilli au début du siècle dans la province de Canta (haut-Chillon), et que je résumerai ici dans ses grandes lignes. Pachamama y est présentée comme l'épouse veuve de Pachacamac après que celui-ci se soit jeté dans la mer (cf.mythe de Calancha). Elle a de lui deux jumeaux de sexe différent, les *willkas* ("Soleil" en Aymara ; ou "nouveau-né" en quechua). Les deux orphelins et leur mère errent dans la nuit, perdus, et sont hébergés par le démon cannibale Wa-Kon. Celui-ci tente de séduire Pachamama et, devant son refus, la tue et la dévore²⁰. Les jumeaux *willkas* fuient et sont recueillis par une mouffette qui les nourrit de son sang et les aide à se venger de Wa-Kon en l'entraînant dans un piège où il trouvera la mort. Les *willkas* montent ensuite au ciel grâce à leur père, qui les y attendait. La fille se transforme alors en Lune et le garçon en Soleil ; la Pachamama est ressuscitée et récompensée de sa fidélité par Pachacamac qui lui confère la faculté génératrice.

On voit apparaître ici on ne peut plus clairement le lien entre Pachacamac et la fertilité, une qualité qui déjà avait été mise en évidence par le clergé de Pachacamac lors de l'arrivée des Espagnols au pied du Temple principal, en 1533 : "Et ils dirent que c'était leur dieu, celui qui les avait créés et entretenus et qui avait créé leur subsistance" (Jerez 1965:96).

¹⁹ Cf. Graulich,1991:communication personnelle. Sur l'importance traditionnelle du culte de la lune sur la Côte voir Rostworowski (1991:52-3).

²⁰ Cette partie de la légende est tout à fait similaire au mythe de Koniraya Viracocha et Urpi Wachak rapporté par Avila (1980:chap.II).

A la fois dieu créateur et garant du bien-être de l'humanité, il était normal que Pachacamac soit aussi un guérisseur, comme le proclament les prêtres de son culte à Pizarro "(...) il était Pachacama, celui qui les guérissait de leurs maladies"(Estete 1924:39, voir aussi Avila 1980:135-7). Huayna Capac lui-même le fera consulter à ce propos (Garcilaso 1991: Livre IX, chap.14).

Dans le même ordre d'idée, Pachacamac est intimement lié à la mort. Rivero & Tschudi (1851:148-9) expliquent que Pachacamac était considéré comme le juge suprême ; Supay, le Malin, auquel on sacrifiait de jeunes enfants, lui était subordonné. Challcuchima, capitaine d'Atahualpa, se recommande à Pachacamac au moment de mourir (Prescott 1993, Livre II:17). Quoi de plus normal qu'en tant que dispensateur du souffle de vie, Pachacamac soit aussi celui vers qui l'on se tourne lorsque ce souffle s'épuise ? On se souviendra également que dans le mythe de Calancha, Pachacamac est le premier être à se transformer en rocher, à devenir *huanca*, ancêtre vénéré garant de la fécondité et lien avec l'au-delà (cf. Duviols 1979a). Il est "(...) en relation avec le royaume de la fertilité, du sous-sol, où les morts sont les semences des vivants" (Pease 1973:76).

Il est aussi dieu des tremblements de terre. Ce côté chthonien de la divinité est notamment évoqué chez Avila (1980:153). En effet, selon les informateurs du prêtre, le dieu yunga produisait à volonté des tremblements de terre et sa colère ou son désaccord se manifestaient par les ondes sismiques. L'intensité de son courroux se reflétait dans la force des secousses et les autochtones l'appelaient alors "Pachacuyuchic" : celui qui fait trembler la terre²¹. Pachacamac, lors d'une réunion de *huacas* au Cuzco, en vue de trouver les moyens de mater une révolte qui s'éternisait dans une des provinces, déclara à Topa Inca Yupanqui : "ï Inca-Soleil, je ne te propose rien car si je fais trembler la terre, je vous secouerai en même temps; je ne détruirais pas seulement tes ennemis, mais je vous achèverais tous et le monde entier aussi (...)" (Avila 1980:157).

7. Pachacamac et la Mer

Certains auteurs, comme Agurto Calvo (1984) ont avancé l'idée que Ychsma-Pachacamac a pu être un dieu marin. Calancha (1975, Vol III, chap.XIX) évoque les animaux féroces et les oiseaux de mer peints sur les parois du Temple du soleil (qu'il prend pour celui de Pachacamac). La Gasca, en 1549, parle des peintures murales du sanctuaire de l'idole, qui représentaient divers animaux terrestres et marins (Rostworowski 1992:89). Si l'on examine la dernière couche des peintures du Temple de Pachacamac, le sanctuaire auquel La Gasca se réfère probablement, on remarque en effet de nombreux poissons d'espèces différentes représentés sur tous les gradins du bâtiment (Bonavia 1985:144).

²¹ Pour Lara (1978:157) c'est là le principal trait divin de Pachacamac.

Dans le mythe d'origine de la mer, il est expliqué que les habitants de la côte vénéraient Pachacamac comme le Créateur de toutes choses. Celui-ci avait mis la mer dans un récipient, confié à la garde d'un couple d'être humains. Le couple s'acquitta fort mal de sa tâche puisque le vase se brisa, déversant le liquide qui donna naissance à la mer. Pachacamac punit les coupables en transformant l'homme en singe et la femme en renarde. (Calancha 1975, Livre III, Chap. XIX:409; Calvete de la Estrella 1964:301).

Dans le mythe d'origine des poissons, c'est Urpi-Wachak, épouse divine de Pachacamac, qui garde les animaux dans un petit bassin duquel ils s'échappent suite à l'intervention d'une autre divinité (Avila 1980:chap. II).

Enfin, rappelons que Pachacamac se jette dans l'océan pour échapper à la colère de Vichama, à la fin du mythe de Calancha (1975:Livre I, chap. XIX)

Pour en revenir aux peintures de poissons du Temple de Pachacamac, on pourrait peut-être faire le rapprochement entre ces poissons et ceux utilisés dans un rite observé quotidiennement à Pachacamac ; rite qui consistait à jeter des sardines et des anchois à un endroit donné, face au Temple de Pachacamac, afin de nourrir les buîtres et les condors qui nichaient aux alentours et dont on prenait grand soin (Pedro Pizarro 1978:246). D'après Rostworowski (1983:44), il s'agirait d'un rite substitutif (les poissons remplaçant le corps démembré de la mère dans le mythe de Pachacamac et Vichama rapporté par Calancha) lié à des croyances de fécondité agricole. Menzel (1977:10) fait remarquer à ce sujet que les têtes d'anchois ainsi que le guano résultant des déjections des oiseaux marins étaient utilisés comme engrais sur la Côte. "Nous pouvons ainsi voir, précise-t-elle, que les oiseaux de mer et les anchois avaient un lien important avec la production agricole" (...) (ibid.).

Dans les peintures de la dernière couche, sur lesquelles Agurto Calvo et Bonavia se basent pour affirmer que Pachacamac était un dieu marin, on peut remarquer que le seul animal représenté, à part les poissons, est un oiseau. Les autres motifs (plantes, individus), sont également présents dans le mythe du meurtre de la mère (donnée en pâture aux oiseaux) et de Vichama (démembré par Pachacamac, donnant ainsi naissance aux plantes utiles). Je pose donc comme hypothèse qu'il pourrait s'agir d'une sorte de "mise en image" des éléments principaux du mythe, réactualisé chaque jour par le rite et exprimant une facette de la personnalité de Pachacamac en tant que Créateur et dieu de la fertilité plutôt que d'un culte exclusivement marin.

Par ailleurs, le fait que des idoles en or représentant des singes et des renardes soient étroitement associés au culte de Pachacamac (cf.ci-dessous) est à mettre en parallèle avec le mythe d'origine de la mer, puisque les responsables ont été transformé en ces animaux. Le culte rendu à

ces idoles pourrait ainsi être partiellement justifié par leur rôle important dans la création d'une des ressources majeures des habitants de la côte.

8. Les différentes facettes de Pachacamac

Il ressort de tout ce qui vient d'être dit qu'Ychsma-Pachacamac est une divinité possédant les attributs de créateur du monde et de l'humanité. Il est également associé à la fertilité et à la fécondité, à la lune, à la nuit, à la terre, à la mer et au monde d'en-bas (basses-terres, Hurin, infra-monde). Il a le pouvoir de faire trembler la terre, de guérir les maladies et il est aussi le patron des défunts qui, à son instar, participent du cycle vital.

Pachacamac, dieu créateur côtier et Viracocha, dieu créateur traditionnel des hautes terres étaient, dans la pensée incaïque, associés mais non confondus. Ainis, le nom du premier a parfois servi d'attribut pour qualifier le second. Il est vraisemblable que Ychsma, nom originel du Créateur des basses terres, fut changé en "Pachacamac" par les Incas lorsque ceux-ci s'aperçurent de la similarité qui existait entre lui et leur propre dieu créateur Viracocha²².

La compétition entre ces deux divinités reflète celle -quasi atavique- des communautés de la côte et des montagnes : le Soleil opposé à la Lune, le Jour à la Nuit, le Masculin au Féminin, etc. Elles sont à la fois complémentaires, antithétiques et identiques, comme une image et son miroir. Les raisons profondes de cette similarité sont à rechercher du côté d'une origine commune aux deux dieux susnommés et à leurs avatars. Demarest (1981:54), se basant principalement sur l'iconographie, pense que c'est à l'Horizon Moyen (ca 600-1000) que l'on pourrait espérer trouver les racines communes aux dieux créateurs andins évoqués ici.

La conquête de Ychsma par les Incas et la construction d'un Temple du Jour dominant celui du Créateur côtier apparaît comme une double victoire : celle des montagnards sur les côtiers, celle du Créateur solaire sur le Créateur lunaire. Davantage qu'un exploit militaire ou diplomatique, c'est un acte de portée fondamentalement religieuse qui est accompli. Si l'on se place du point de vue symbolique, les Incas assurent ainsi leur domination sur l'univers entier. Un univers où le Soleil, comme entité créatrice, divinité suprême et Père de l'Inca occupe désormais la première place (comme on l'a vu dans la manipulation des mythes de création côtiers) mais ne règne pas seul ; l'élimination des "concurrents", dans ce domaine, est incompatible avec la mentalité andine. Nous

²² "Les Incas eux-mêmes firent cette identification et ajoutèrent seulement des idoles de leur propre culte (solaire) pour faire du temple de Pachacamac un sanctuaire "Inca" (Cobo 1956:Livre XIV,chap.27).

verrons d'ailleurs dans le chapitre consacré à la conquête inca le sort particulier qui fut réservé à la divinité et au site de Pachacamac.

9. Le culte et les rituels

"Et quand ils faisaient les sacrifices devant la foule, ils avaient leurs visages vers les portes du temple et tournaient le dos à la figure de l'idole, gardant les yeux baissés et tremblants de tout leur être" (Cieza 1965:372). Pachacamac paraissait en effet jouir d'une réputation aussi redoutable qu'universellement reconnue. Redoutable et sanguinaire puisqu'il semble bien qu'on lui ait fait "de nombreux sacrifices d'animaux et de sang humain de personnes qu'on tuait" (ibid.). Cobo précise toutefois qu'on ne se livrait à de telles pratiques que dans des cas graves et exceptionnels "comme lorsqu'on suspectait une province quelconque de vouloir se rebeller ou de fomenter une trahison contre l'Inca et que l'on ne pouvait le vérifier ni par témoignages, tortures ou d'une autre façon" (Cobo 1956:Livre XIII, chap.36). Cobo ajoute que l'on sacrifiait ainsi des enfants en les enterrant vivants (ibid.), ce qui pourrait confirmer l'aspect terrestre de Pachacamac. Santillan (1879:32) signale que l'on offrait au dieu des jeunes filles et qu'on les enterrait vivantes. "Les meilleurs sacrifices étaient ceux d'êtres humains, qui étaient offerts seulement aux divinités et aux huacas les plus importantes dans les occasions les plus graves ou solennelles comme la peste, la famine, les défaites militaires ou le couronnement d'un nouvel empereur (...)"(Rowe 1946:305-6).

Pourtant, Guaman Poma (1989:265) indique que des sacrifices d'enfants en l'honneur de Pachacamac étaient effectués à intervalles réguliers selon le calendrier rituel inca. Ce qui est confirmé par un natif de la région, l'informateur d'Avila : " (...) chaque année, ils [les Incas] offraient [à Pachacamac] un *capacocha*²³ en lui sacrifiant des hommes et des femmes [originaires de toutes les provinces] de Tahuantinsuyo. Lorsque [les victimes de] ce *capacocha* arrivaient à Pachacamac, on les enterrait encore vivantes en disant : "Les voici, je te les offre". De la même façon, ils lui sacrifiaient de l'or, de l'argent et des lamas et ils ne manquaient pas, pendant le mois de Pura²⁴, de lui offrir à boire et à manger" (Avila 1980:151). Pour Velasco de Tord (1978:194), les sacrifices humains sous les Incas étaient motivés par différentes raisons, toutes en relation avec la lune. Les fêtes qui étaient données à Pachacamac s'accompagnaient de musique et se déroulaient spécialement les nuits de pleine lune (Rostworowski 1992:101).

²³ Offrande propitiatoire dont les victimes étaient souvent des êtres humains.

²⁴ Ce terme ne figure ni dans la liste des mois de l'année de Albornoz (1967) ni dans celle de Guaman Poma (1989). Gonzalez Holguin (1989) le traduit par «entre l'un et l'autre». Il l'illustre par plusieurs expressions toutes liées aux phases de la Lune et où le terme *pura* paraît correspondre au croissant de lune.

Cependant, la plupart des sacrifices n'avaient pas pour objectif d'apaiser le dieu ou de l'abreuver de sang mais de le faire parler. En effet, une grande partie des rites liés au culte de Pachacamac sont de nature divinatoire.

"Il y a dans cette mosquée [de Pachacamac], une idole générale commune à tous, et il y a un sage fameux qui a la charge de cette mosquée, et les Indiens croient qu'il détient la connaissance des événements futurs, car il parle à cette idole"(Jerez 1965:67). C'est en ces termes qu'Atahualpa lui-même, dernier empereur inca dans le plein sens du terme, expliquait à Hernando Pizarro, premier Européen à se rendre à Pachacamac, la raison de la popularité du dieu.

La consultation du prestigieux oracle n'était pas chose aisée. Il y avait au pied du temple trois cours, qui montaient progressivement. Avant de pénétrer dans la première cour, le visiteur devait attendre durant vingt jours et avant d'accéder à la cour supérieure, un an!²⁵ "Dans cette cour supérieure se trouve l'évêque. Quand des messagers des *caciques* montent, après avoir jeûné une année, pour demander au dieu qu'il leur donne du maïs et un climat favorable, ils trouvent l'évêque assis, la tête couverte. Une fois que les messagers des *caciques* ont fait part de leurs ambassade à l'évêque, les pages du diable entrent dans une petite chambre où ils prétendent parler avec lui et ils disent que le diable leur dit en quoi il a été offensé par les *caciques*, et quels sacrifices ils doivent faire, et quels présents il veut qu'ils lui apportent" (H.Pizarro 1872:123-4). Quant à l'idole qui se trouvait dans le temple et par laquelle le dieu s'adressait aux hommes, "ils la tenaient dans une telle vénération que seuls ses pages et les domestiques désignés la servaient, et les autres n'osaient pas entrer, et il n'y avait personne d'autre assez digne de toucher de la main les murs de sa maison" (Jerez 1965:96).

"Les devins ("huatuc") recevaient les oracles dans le temple (...) ils devaient rester célibataires durant leur office (...) ils étaient vêtus de couleurs sombres (...) ils se trouvaient la plus grande partie du temps dans l'enceinte des temples (...) (Valera 1968:164). " L'on rapporte de source sûre que dans ce temple le démon parlait sous une forme visible, donnant des réponses depuis son oracle, et que quelquefois l'on percevait un serpent toute couvert de couleurs (...). La façon dont les ministres infidèles et sorciers consultaient leurs dieux était conforme à l'enseignement du démon. Cela avait lieu ordinairement la nuit ; ils entraient à reculons, donnant le dos à l'idole, et, le dos courbé et la tête inclinée, ils adoptaient une vilaine posture et consultaient ainsi. Habituellement, la réponse était une sorte de sifflement affreux ou de gémissement qui leur faisait horreur (..) (Acosta 1979:254). "(...) Au moment d'écouter l'oracle le prêtre se prenait d'une fureur diabolique qu'ils appelaient *utirayay* et ensuite annonçaient au peuple ce que l'oracle leur avait dit (...) Ainsi était l'oracle (...) de Pachacama" (Valera 1968:164). Arriaga (1920:37) prétend

²⁵ Ce délai d'un an était également prescrit aux visiteurs du Coricancha à Cuzco (Guillen 1974:29 ; Hyslop 1990:21).

que les "ministros mayores" (grands prêtres) s'ennivraient de *chicha* (bière de maïs fermenté) lorsqu'ils voulaient parler avec les *huacas*. Albornoz (1967:27) et Cobo (1956:230 ; 1990:169) ajoutent que l'on mélangeait à la *chicha* du devin des graines de wil'ka (*Piptadenia colubrina*) qui provoquaient des hallucinations ou lui faisaient perdre le sens commun. Rowe (1946:292) avance que non seulement les devins mais aussi les sacrificateurs s'ennivraient de cette manière pour accomplir leur office.

Le respect craintif vis-à-vis de la divinité et la sacralité extrême de son sanctuaire principal sont à la mesure de la popularité dont Pachacamac jouissait. "Ils le tenaient pour dieu et lui faisaient beaucoup de sacrifices; ils venaient de trois cents lieues²⁶ jusqu'à ce diable en pèlerinage avec de l'or, de l'argent et des vêtements (...)" (Jerez 1965:96-7).

La divination n'était pas un phénomène spécifique à Pachacamac : "n'importe quelle *huaca* pouvait répondre aux questions, mais il y avait peu d'oracle possédant un tel prestige qu'ils étaient consultés par des gens venus de différentes parties de l'Empire. Les plus fameux étaient *Apo-Rimac* ("Seigneur oracle") (...); *Paca-Kamaq* (...); *Rimac* ("Oracle") (...) et *Wari* (...). La divination était pratiquée pour diagnostiquer une maladie, déterminer la vérité d'une confession, localiser un bien perdu, identifier les sorciers hostiles, choisir entre plusieurs voies possibles, définir le sacrifice le plus approprié pour un dieu et, en général, pour répondre à toutes les questions douteuses (Rowe, 1946:302).

10. La renarde yunga

Ychsma-Pachacamac, on l'a vu, était considéré comme le dieu créateur "d'en-bas" par les Incas. L'opposition Anan-Hurin (haut-bas) qui caractérise la pensée andine, se reflète également dans les mythes et légendes se rapportant aux relations que les habitants des hautes terres centrales (les Yauyos) entretenaient avec ceux du littoral (les Yunga). La divinité côtière est directement ou indirectement impliquée dans ces mythes, que ce soit dans les récits des luttes qui l'opposent aux divinités montagnardes ou dans les fables mettant en scène diverses figures du panthéon

Le décryptage des mythes et légendes recueillis dès les premiers temps de la conquête espagnole témoigne d'un antagonisme probablement séculaire entre les Yungas et les Yauyos (cf. Avila 1980:10,75,93,99,165,199 ; Pease 1973:30). Parmi les multiples intervenants (dieux, hommes, animaux, phénomènes naturels), une figure récurrente semble prendre valeur d'emblème : celle de la renarde.

²⁶ 1500 kilomètres.

Nombreux en effet sont les auteurs qui parlent de l'adoration dont la renarde faisait l'objet à Pachacamac. Cieza de Leon (1965:chap.L:310), le premier, explique que "(...) ils tenaient une renarde en haute estime et la vénéraient dans le temple de Pachacamac". "Il était interdit à quiconque de pénétrer dans le périmètre de la *huaca*, à l'exception des seigneurs, des prêtres et de ceux qui mouraient là des suites de leur pèlerinage, et que l'on considérait comme des dieux; et l'on sacrifiait des renardes à l'Idole" ajoute Calancha (1975:925). Ravines (1990:31) prétend à ce propos que "par divers témoignages et documents on sait que (...) les prêtres (de Pachacamac) élevaient des renards et des chiens". Il est vrai que dans la région de Chancay, le renard est encore aujourd'hui surnommé "Perro de las Apus", Chien des Seigneurs (cf. Lausent 1984:83). Garcilaso (1991:327), parlant de la décoration des temples et des palais du site avec des plaques d'or, indique toute une série de motifs (hommes et animaux) et "d'autres animaux courageux comme (...) la renarde". Albornoz (1967:34) précise que "Pachacamac était une *huaca* en forme de renarde d'or qui se trouvait sur une colline construite de main d'homme et située près du village de Pachacamac. Tantanamoc, une renarde morte, se trouvait à l'entrée du dit village". Tantanamoc correspond probablement au Tantanamca (une ancienne divinité) des *Rites et Traditions de Huarochiri* selon Taylor (in Avila 1980:234-5). J'aurai l'occasion de revenir sur ce point un peu plus loin.

Une étrange histoire, recueillie au XVII^e s. par un voyageur allemand nommé Von Borwiz, confirme la relation directe entre le renard et le grand dieu côtier. Parcourant de nuit le site de Pachacamac, l'aventurier tombe sous le contrôle surnaturel (!) d'un vieil Indien qui le contraint à déterrer une momie et à la charger sur un mulet. Ayant ensuite recouvré ses sens, Von Borwiz demande s'il se trouve dans ce qui fut auparavant un Temple du Soleil. Son interlocuteur lui répond qu'il s'agit du sanctuaire du "dieu dont le nom ne peut pas être prononcé". Il lui explique que le Soleil, Inti, était jaloux de son dieu à cause des grands sacrifices (enfants égorgés) que celui-ci recevait en échange de la fertilité et de l'abondance qu'il assurait aux hommes. Il parle du renard comme étant l'animal favori du "très haut vivificateur" auquel on faisait également beaucoup de sacrifices. Pour assouvir sa jalousie, le Soleil, qui vivait retiré dans la montagne inhospitalière, envoya le puma qui tua le renard et le mangea. Un renardeau fut ensuite envoyé par le grand dieu côtier dans la montagne pour terroriser les pasteurs et les jeter dans les abîmes. Le Soleil rétorqua en envoyant le condor jeter une pierre sur le renardeau, puis il obscurcit la terre. Affolés, les hommes jurèrent fidélité au Soleil et le grand dieu dut se retirer en enfer, avec les voleurs et les assassins. Le Soleil brûla tout et transforma la côte en désert. Heureusement, le grand dieu revint des enfers et fit repousser les plantes à partir des cendres. Le vieil Indien termine son récit en

disant que son dieu, provisoirement déchu par les prêtres chrétiens, reviendra et règnera comme créateur de l'univers²⁷.

Pour quelle raison le renard occupait-il la place privilégiée de "favori du grand Dieu"? Une des réponses possibles se trouve dans le chapitre que Garcilaso (1991) consacre à "L'idolâtrie et aux dieux qui étaient adorés avant les Incas". Il remarque que "divers animaux étaient adorés pour tel ou tel trait de caractère qui leur était attribué (...) d'autres animaux étaient adorés pour leur astuce, comme la renarde et les singes" (Garcilaso 1991:29). Ainsi, lorsque le seigneur de Pachacamac est sommé par les Incas d'abandonner ses dieux pour adorer le Soleil, il leur répond qu'il vénère la renarde pour sa ruse et son astuce (id.:394).

Le folklore péruvien a gardé le souvenir de l'astuce de la renarde, comme en témoigne le conte suivant. Un muletier libéra un serpent coincé sous un tronc. En guise de remerciement, le serpent se mit à étouffer son sauveur. Arriva une renarde qui, interpellant le serpent, le convainquit de se remettre sous le tronc pour qu'elle puisse juger l'affaire. Cela fait, le serpent resta prisonnier et les deux autres s'en furent (résumé de Herrera Gray 1963:69-72).

10.1. La renarde et l'eau

Les relations entre la renarde et l'eau se marquent clairement à Pachacamac où, comme le dit Garcilaso (1991:393), "dans le temple, ils (les Yunga) mirent leurs idoles, qui étaient des figures de poissons, parmi lesquelles ils avaient aussi l'image de la renarde". Le rôle joué par la renarde dans le mythe de création de la mer (cf.ci-dessus) n'est sans doute pas étranger au culte. Les peintures des gradins du temple de Pachacamac, malheureusement presque illisibles aujourd'hui, représentent en effet de nombreux poissons et des oiseaux de mer, comme le pélican (voir Bonavia 1985:Figures 98, 103-109; Ühle 1903:Planche 3). C'est à l'intérieur de ce temple que se trouvait l'idole en or et les plaques figuratives qu'évoquent Cieza, Albornoz, Calancha et Garcilaso (cf. supra).

Pour en revenir à la renarde, on retrouve dans le folklore actuel des indices susceptibles d'éclairer ses rapports avec l'eau. Une légende raconte en effet qu'un soir, une renarde était assise au bord d'un étang clair comme le cristal, contemplant le ciel. Elle se trouvait belle et ne comprenait pas que ce soit un oiseau au cou pelé et au vilain plumage comme le *gallinazo* (sorte de bûtre) qui puisse voler haut dans le ciel alors qu'elle ne pouvait quitter le sol. Elle lança un défi à l'oiseau, pariant qu'elle arriverait avant lui de l'autre côté de l'étang. Pour y parvenir, elle entreprit de boire toute l'eau de l'étang, mais elle enfla tant qu'elle en mourut, pour le plus grand bonheur d'une

²⁷ SCHUBERT, K., s.d. «Aventuras de un noble Aleman en tierra peruana en el siglo XVI», traduit de l'allemand par M. Reiche et cité in Espejo Nunez 1941:69-71 (voir bibl.).

huashua (sorte de poule d'eau), dont elle dévorait auparavant les oeufs (résumé de Herrera Gray 1963:89-92).

Ce thème se retrouve dans le conte de la renarde et de l'oiseau *huashua* de Laraos, dans la zone Yauyos. En tentant d'attraper l'oiseau qui s'était moqué d'elle, la renarde tente d'engloutir l'eau de l'étang et périt de la même façon que sa congénère de l'histoire précédente (Taylor 1986:61,63)²⁸. Morote Best (1988:82) rapporte une fable similaire, collectée dans la région de Cuzco.

10.2. La renarde et la lune

Une autre légende, recueillie dans la région de Lambayeque (Côte nord), explique que le renard était un noble yunga qui cherchait une épouse qui ne fût pas de sa race et parcourait de nuit les bords des rivières et des étangs. Une nuit de pleine lune, il vit le reflet de l'astre dans l'eau se transformer en une belle femme blonde aux yeux bleus. Il en tomba immédiatement amoureux. Il se jeta à l'eau pour la posséder mais ce faisant, il troubla la surface et la vision disparut. Il revint chaque nuit de pleine lune mais la vision ne se renouvela pas. Il reporta alors son amour sur la lune elle-même. Le Soleil le punit de sa prétention et le condamna à apparaître pour toujours sur la face de la lune comme une ébauche informe. Sur la terre, il le transforma en renard. Ainsi, le Soleil établit un châtiment dans le ciel et un précédent sur la terre. Depuis, on peut voir sur la lune une tache semblable à un renard, qui commença dès lors à se cacher sous le sol, pour ne pas voir le Soleil qui l'avait puni, et sort les nuits de pleine lune pour admirer sa lointaine bien-aimée (d'après Léon Barandiaran 1938 in Toro Montalvo 1990:134).

Cette histoire, tirée du folklore contemporain, semble faire écho aux croyances qui avaient cours aux temps préhispaniques dans la région de Huamachuco (Côte nord) et à Pachacamac. Selon Krickeberg (1971:247), "la renarde était en rapport avec le culte de la lune car les habitants de la côte la croyaient responsable des taches qui apparaissent sur l'astre ; c'est pourquoi on la représente comme "animal lunaire" dans les décors des céramiques de la région Chimu". Pour les habitants de la côte, la lune est plus puissante que le Soleil, car elle peut apparaître de nuit et de jour mais aussi parce qu'elle pouvait éclipser le Soleil, et jamais l'inverse. Ils fêtaient ainsi les éclipses solaires, et se lamentaient durant les éclipses lunaires, et quand la lune n'apparaissait pas durant deux jours, ils pensaient qu'elle était descendue en enfer pour châtier les voleurs défunts (id.:188-9 & Arriaga 1920:65).

Des deux légendes qui viennent d'être exposées, il ressort clairement que la renarde est un animal lié à la terre, prétentieux comme un Yunga, et qui tente désespérément d'échapper à sa

²⁸ Ravines (1963-4:109) rapporte un conte similaire, recueilli près de Cajamarca.

condition d'une manière fort étrange. Les étendues d'eau qu'elle doit franchir sont comme le ciel dans lequel elle voudrait s'envoler, et chaque tentative causera sa mort, sa déchéance.

Le renard est condamné à toujours désirer la lune sans pouvoir l'atteindre. Une illustration supplémentaire de ce trait caractéristique se trouve dans la légende de la renarde vaniteuse rapportée par Herrera Gray (1963:94-7) et que je résume ici brièvement. Une renarde belle et orgueilleuse méprisait ses congénères et admirait la lune. Elle désirait s'en approcher mais, dépourvue d'ailes, elle alla trouver un condor auquel elle demanda de tendre une corde jusqu'à la lune, ce qu'il fit. Elle y grimpa mais se querella en chemin avec un perroquet femelle. Celle-ci coupa la corde, la renarde tomba et appella ses frères et soeurs à son secours. Ils ne répondirent pas car ils dormaient dans leurs terriers et, comme juste châtiment du ciel, la renarde s'écrasa et mourut.

10.3. La renarde, la terre et l'agriculture

Un autre mythe raconte que Pariacaca, dieu montagnard, était amoureux de Chuquisuso et comblait tous ses désirs. Il décida de lui construire un canal pour irriguer ses champs, et convoqua, pour ce faire, tous les animaux. "Des pumas, des renards, des serpents et toutes sortes d'oiseaux nettoyèrent et achevèrent ce canal. Alors, les pumas, les chats sauvages et tous les autres se disputèrent la tâche de tracer le premier son cours. Le renard gagna. "Je suis le chef", dit-il. Alors, il avança le premier. Lorsqu'il eut tracé le canal jusqu'au milieu de la montagne dominant San Lorenzo, une perdrix s'envola soudain en caquetant. Alors le renard, affolé, glapit et tomba plus bas. Les autres, très fâchés, chargèrent le serpent de tracer le canal. Si le renard n'était pas tombé, le cours du canal serait resté plus haut. Maintenant, il coule un peu plus bas. Les traces de la chute du renard sont, en fait, encore visibles et l'eau descend par le chemin que sa chute a creusé" (Avila 1980:61). Plusieurs éléments ressortent ici : tout d'abord la prétention du renard, incapable d'assumer le rôle de leader à cause de la simple intervention d'un oiseau inoffensif ; ensuite l'opposition entre le renard et les animaux de la montagne comme le puma et le condor, opposition qui était déjà apparue dans le récit rapporté par Von Borwiz (cf. ci-dessus).

Cette histoire est par ailleurs très proche de celles que l'on raconte encore de nos jours dans la zone Yauyos, et dont voici un exemple. Un renard qui vivait sur les bords d'une montagne voulait chanter comme l'oiseau *huaychau* (*Agriorgis montana*) et parler comme les hommes. Feignant d'être malade et faible, il suscita la pitié du *huaychau* qui lui cousit la bouche, lui permettant ainsi de siffler. Le renard se mit alors à se promener nuit et jour, sifflant sans cesse et assourdissant tous ceux qui croisaient son chemin. Excédés, ceux-ci firent appel au *huaychau* qui utilisa une perdrix afin d'effrayer le renard. Le stratagème fonctionna tant et si bien que le renard

glapit de terreur, sa bouche se déchira, il se fendit jusqu'au ventre et mourut (d'après Taylor 1990:151-3)²⁹.

Néanmoins, les cultivateurs qui habitent actuellement la région du Cuzco et la Bolivie attribuent au renard l'origine des plantes cultivées et leur dispersion sur les différents paliers écologiques, tout en soulignant sa voracité et sa stupidité (Urton 1985:262). Urton illustre ses propos par le conte suivant, recueilli auprès de plusieurs informateurs différents. "Un jour, un banquet fut donné dans le ciel ; un condor invita un renard à l'y accompagner. Le renard accepta et fut conduit à destination sur le dos du condor. Au banquet, le renard se gava de bonne nourriture, à tel point que lorsqu'il eut terminé, le condor était déjà reparti. Le renard se fabriqua alors une corde de *ichu* (herbe qui pousse dans la *puna*) tressée et comença à se laisser descendre depuis le ciel. Arrivé à mi-chemin, des perroquets s'approchèrent et commencèrent à l'agacer. Le renard leur cria dessus et les fâcha, si bien qu'ils coupèrent la corde avec leurs becs. Alors, le renard s'écrasa au sol, éparpillant ses os, sa fourrure et son sang partout sur la terre. C'est pourquoi il y a maintenant des renards partout sur la terre" (Urton 1985:262).

Comme dans le mythe du canal de Pariacaca, c'est un oiseau qui empêche la renarde d'atteindre son but. Contrairement au condor auquel elle fait appel, à la femelle perroquet qui coupe la corde, au bûtre qui pouvait survoler l'étang ou à la perdrix qui l'avait fait chuter dans la montagne, la renarde est incapable de voler, elle ne peut sortir impunément de sa condition d'animal terrestre. C'est aussi l'animal côtier par excellence, en nette opposition avec les animaux de la montagne comme le puma et le condor, lesquels ont, remarquons-le, de fortes connotations solaires.

D'autre part, on se rappellera la correspondance entre la renarde Tantanamoc d'Albornoz et la divinité Tantanamca d'Avila. Dans les légendes se rapportant au Dieu des Montagnes Pariacaca, Tantanamca lui est opposé, et présenté comme un faux dieu sans pouvoir réel (Avila 1980:43). On le prétend parfois aussi père de Chaupinamca, *huaca* féminine dévorée par la lubricité (id.:87-91). D'après Taylor (in Avila 1980:234-5), le suffixe *namca* serait une dérivation *aymara* de *namoc*, nom d'un ancien dieu dont les manifestations (Yananamca et Tutanamca) auraient été "les esprits qui caractérisent le chaos primordial -les *huacas* des ténèbres et de la nuit- (...)". Bien que de façon indirecte, l'aspect nocturne de notre Tantanamoc-renarde se retrouve dans cette analyse, de même que le peu de considération dont la divinité semble jouir auprès des Yauyos. Pour Kemper Columbus (1992:37), *namca* signifierait "ceux qui étudient l'obscurité", c'est-à-dire les astronomes. Valcarcel (in Kemper Columbus 1992:38) dit que "*namca* est un élément divin associé à une argile très absorbante" : cela confirme l'association du renard à la terre, domaine de Ychsma-Pachacamac.

²⁹ Ravines (1963-4:110) rapporte un conte similaire, recueilli près de Cajamarca.

10.4. La renarde vue d'en haut, la renarde vue d'en bas

Bien que les attributs principaux de la renarde soient largement reconnus, le lecteur aura sans doute noté que les histoires présentant l'animal sous un jour positif ont été collectées sur la côte alors que celles qui mettent l'emphase sur ses aspects négatifs ont généralement été collectées dans les hautes terres.

Il semble en effet que les populations du littoral conféraient à la renarde de nombreuses qualités, mais que cette opinion n'était pas partagée par les montagnards : "la renarde était haïe par les Péruviens des hautes terres à cause des dommages qu'elle occasionnait en volant les jeunes des troupeaux de lamas", dit Krickeberg (1971:247). Guaman Poma (1989:282) assimile le renard au démon, et explique que les Incas, lorsqu'il entendaient ses glapissements, l'interprétaient comme un présage de mort pour leur famille proche (voir aussi Cobo 1990:175). Pedro Pizarro (1986:248) prétend que les renardes qu'il a vues au Pérou "sont plus hardies et promptes à causer le mal que dans notre Espagne". Il rapporte à ce propos une stupéfiante histoire d'Indiens du littoral attaqués sous ses yeux par des hordes de renardes auxquelles ils n'osent répliquer (id.:245-6).

Sur le plan symbolique, si la renarde est considérée comme astucieuse, rusée et courageuse chez les habitants de la côte, ceux des montagnes mettent plutôt l'accent sur sa vanité et sa suffisance. L'animal est d'ailleurs clairement méprisé : "Même si tu te promènes à distance, les hommes te haïront et te traiteront de renard de malheur. Quand ils te tueront, ils te jetteront, toi et ta peau, comme des choses sans valeur" annonce le grand dieu des montagnes Cuniraya Viracocha lorsqu'il croise un renard, dans sa course éperdue vers la mer, à la poursuite de la belle Cauillaca et de son fils Pachacamac (Avila 1980:35). Notons qu'au cours de ce même périple, Cuniraya bénit les animaux qui l'encouragent (le puma, le condor, le faucon) et maudit ceux qui le découragent (la mouffette, le perroquet et le renard) (id.:35-7).

Une série de mythes liés aux renards recueillis en Argentine et dans les hautes-terres de Chancay ont été étudiés par Lausent (1984) qui propose l'hypothèse d'un "renard astucieux" lié au Soleil et au monde d'en haut, en opposition avec un "renard stupide", animal lunaire appartenant au monde d'en-bas. Cette ambivalence du renard constituerait selon Lausent une sorte de métaphore de la lutte perpétuelle entre le jour et la nuit. Je note cependant que des dix mythes qu'elle répertorie, un seul, l'argentin, lie le renard au Soleil. Tous les autres l'associent à la lune et le présentent comme un animal qui est la dupe de tous ceux qu'il rencontre, ses aventures se soldant le plus souvent par la mort. Lausent (1984:92) conclut que ce final récurrent traduit "la vision ironique de la mort de la part des paysans". S'il est toujours délicat de dégager la marque de la mentalité

précolombienne dans les éléments actuels, il semble pourtant que dans ce cas, la persistance du thème du renard lunaire pourrait refléter davantage qu'une "vision ironique de la mort".

Vénérée par les côtiers pour sa ruse, méprisée par les montagnards pour sa prétention, la renarde apparaît comme un animal-clé, symbole de l'antagonisme de deux peuples : ceux d'en-bas, les Yunga, liés à la lune³⁰, à la terre, à la nuit et ceux d'en haut, les Yauyos, liés au soleil, au feu, au jour et symbolisés par les animaux héliaques que sont le condor et le puma. Avila (Taylor 1987 in Rostworowski 1992:91) mentionne un Pachacamac d'En Bas, le dieu principal des Yunga et un Pariacaca d'En Haut, le dieu principal des Yauyos. Pease (1973:34) oppose également Viracocha dieu céleste et montagnard au Pachacamac terrestre et côtier. A l'instar de Rostworowski (1992:91), je crois trouver là l'indication d'une conception dualiste de la société et de l'espace.

Il ne faut cependant pas se leurrer. A mes yeux, cette division ne reflète pas tant un état de fait établi (le mythe comme gage de stabilité sociale) qu'une dynamique conflictuelle. La division bipartite de l'humanité est reconnue mais la division spatiale est sans arrêt contestée. Le contrôle des sources d'eau et des canaux, éléments vitaux pour l'écologie et la survivance des peuples andins précolombiens, surtout sur la côte, est au centre des luttes incessantes qui opposent les uns aux autres au fil des générations. Au niveau mythique, l'eau et le ciel jouent un rôle ambigu, à la fois lien et frontière, lieux de désir et de mort. La côte est à la limite de la mer comme les montagnes sont à la limite du ciel. Le soleil est haut sous ces latitudes, presque à la verticale, bien plus haut que la lune. Une géo-cosmologie se forme, reflétée dans le mythe, et où les ethnies trouvent leur place, intégrées aux éléments naturels. Le combat séculaire des Yunga côtiers et des Yauyos montagnards est inscrit de toute éternité dans le paysage, jusque dans le cosmos.

On peut le résumer en un tableau :

CÔTE	TRANSITION	MONTAGNE
Yunga		Yauyos
Terre	Eau/Ciel	Feu solaire
Lune		Soleil
Féminin		Masculin
Nuit		Jour
Renarde & Poissons	Oiseaux	Félin & Condor
Hurin (Bas)		Anan (Haut)

³⁰ L'ensemble des mythes et légendes rapportés montrent également que la renarde est victime de la lune, symbole des apparences trompeuses, tout comme au Mexique (Graulich, com. pers. 1996).

Ychsma-Pachacamac/
Huallallo Caruincho

Pariacaca/CunirayaViracocha

Pour conforter ces assertions, il me paraît judicieux de se pencher sur les mythes et croyances qui entourent les divers éléments mis en opposition, et en particulier les animaux. Rostworowski (1981:146) associe Viracocha au jaguar qui serait, dit-elle, "confondu avec les phénomènes naturels locaux suivant les régions".

Chez les habitants actuels de la zone du Cuzco et dans les hautes-terres de Bolivie, le renard annonce la pluie et les bonnes récoltes, confirmant ainsi son association avec la terre et son aspect féminin-fertile (Urton 1985:261). La tradition a des racines profondes : Zuidema (1985:193) remarque le rôle calendaire de l'animal chez les Incas, où l'intensité de ses glapissements présage de l'importance de récoltes en mars et en octobre. Chez les Incas, le côté Hanan-masculin est associé aux premiers-nés, aux aînés, tandis que le côté Hurin-féminin est associé au frère cadet (Zuidema 1985:238). Durant les rites d'initiation au Cuzco, les jeunes nobles portaient des peaux de renards, sous la supervision de leurs aînés, qui revêtaient des peaux de pumas (id.:183).

Le lien entre le renard et la terre, entre le renard et l'agriculture, est également souligné chez les Incas par Guaman Poma (1989:859, 1138, 1159) : le gardien des champs (*Ararihua*) y est représenté vêtu d'une peau de renard, chassant les oiseaux et autres animaux nuisibles. Zuidema (1985:186-7) considère cette pratique comme "homéopathique", les peaux d'animaux servant à contenir l'influence destructrice de l'espèce à laquelle elles appartiennent.

Urton (1985) propose une lecture différente de Guaman Poma, étayée par des données ethnographiques qui correspondent remarquablement avec les dessins et les commentaires du XVI^e s. Il signale que cette charge existe toujours actuellement dans les communautés traditionnelles de la région du Cuzco et en Bolivie. Le costume des *Ararihua* est le symbole du rite de passage que constitue le gardiennage des cultures. Les *Ararihua* sont en effet exclusivement des jeunes hommes laissés seuls ou avec leur épouse durant six mois dans les champs communautaires de la puna. Au terme de cette période de réclusion active, ils sont officiellement admis dans la classe des adultes. Urton justifie cette identification au renard par la similarité du cycle de vie de ces animaux avec celui des jeunes gens et par le fait que ce cycle correspond au cycle agricole (Urton 1985:264-70).

Une coutume similaire est rapportée pour la région de Lima au tout début du XVII^e s. par Arriaga, qui l'assimile clairement au domaine rituel : "On peut également compter parmi ces ministres les *Parianas*, bien qu'ils ne soient pas recensés ni châtiés comme ceux que l'on a trouvé

dans chaque village ; car il s'agit d'offices choisis chaque année pour la garde des champs. Ils vont recouverts de peaux de renards sur la tête, et un bâton orné de pompons de laine à la main, passent le temps que dure leur charge, c'est-à-dire environ deux mois, sans manger de sel ni de piment, ni dormir avec leurs femmes, modifiant leur voix en parlant comme les femmes et de manière affectée. De toutes ces choses et de leur origine ils racontent de nombreuses fables et des traditions de leurs ancêtres, et ils sont très superstitieux pour tout ce qui regarde ces choses " (Arriaga 1920:35-6). Que leur diction particulière soit motivée par des raisons mythiques (le renard est généralement une renarde sur la côte, où l'élément féminin domine) ou rituelles (imitant la mue des adolescents, comme pour souligner la transformation vers l'âge adulte), il est clair que les *Parianas* côtiers correspondent aux *Ararihuas* cuzquéiens.

Jiménez Borja (1973:27) explique que dans les années Ô20, dans la province de Canta, les *Parianas* existaient toujours. Leur vêtement n'avait rien de particulier mais leur charge était sacrée car ils ne pouvaient toucher les aliments avec les mains et mangeaient comme les animaux en approchant la bouche des plats ; l'un d'eux s'appellait "renard". Jiménez Borja estime que leur façon de manger indiquait peut-être leur condition de renard (ibid.).

A mon sens, les données ethnohistoriques et ethnographiques rendent les hypothèses de Urton et Jiménez Borja plus crédibles que celle de Zuidema. Outre les connotations agricoles et terrestres attribuées au renard, il me semble que la position que ce dernier occupe dans la hiérarchie des symboles de classes d'âge reflète tout à fait l'idéologie des habitants des hautes-terres : le renard est comme un jeune homme, inférieur au puma, lequel est considéré comme "grand-père" ou "frère aîné" (Urton 1985:256).

Trimborn (1953:140) de son côté, souligne l'aspect nocturne du renard, prenant comme argument son opposition constante avec les animaux héliques comme le condor, le puma et le faucon. Ainsi par exemple, le puma permet au Soleil de sortir de la terre dans les croyances incas (Zuidema 1985:183).

Un autre animal semble clairement se rattacher au groupe structural côtier. Il s'agit de la mouffette, maudite par Cuniraya Viracocha en même temps que le renard et le perroquet (cf.supra). En témoigne ce court passage tiré d'Avila (1980:105-7) : "Dans la mer demeure *Anasi* ou *Anapaya*. Certains considèrent qu'il s'agit de *Cahuillaca*³¹. Selon d'autres, il s'agit bien d'une autre *huaca* ; (*Anasi*) se trouve sur la côte. Sa demeure serait située à l'intérieur d'une falaise (...)". *Anas*, en quechua, désigne la mouffette (Lara 1978:48). On se rappellera également le rôle essentiel joué par la mouffette dans le mythe des jumeaux orphelins relaté par Villar Cordova (cf.ci-dessus). C'est elle qui recueille les enfants de Pachacamac dont la mère a été dévorée par Wa-kon ; c'est elle qui les

³¹ La mère de Pachacamac (cf.ci-dessus).

nourrit de son propre sang ; c'est elle qui organise leur vengeance et participe directement au meurtre du démon cannibale.

Le rôle transitionnel des oiseaux est souligné dans tous les récits où ils interviennent. Il est d'ailleurs intéressant de noter que le renard est impliqué dans chacun de ces récits. Il n'est pas inutile de rappeler à ce sujet un rite que j'ai déjà évoqué à propos de Pachacamac lui-même : "(...) ils avaient pour coutume de déverser chaque jour une grande quantité de petites sardines et d'anchois frais, à un endroit donné, face à la maison de l'idole (de Pachacamac). Ils mettent ces sardines pour que mangent les buïtres et les condors, car ils disent que leur idole le leur demande" (Pizarro 1978:245-6). Les oiseaux de mer constituent une sorte de médiation entre les animaux de la montagne (condors) et les animaux côtiers (poissons), le tout à la limite du sanctuaire de l'idole de Pachacamac, et "à la demande" de celle-ci (présentée, rappelons-le, comme une renarde par Albornoz et Ciéza). Pour les montagnards aussi, les oiseaux sont des médiateurs. Mentionnons par exemple Cuniraya Viracocha se servant du sorcier "qui avait reçu ses pouvoirs de l'hirondelle" pour ramener une femme à l'Inca Huayna Capac (Avila 1980:111-13).

L'opposition du couple renard-poissons à tout ce qui touche les peuples des montagnes (et par extension à l'ensemble du groupe structural défini dans le tableau) transparait des négociations entre les envahisseurs incas et les Yunga lors de l'arrivée des troupes de Topa Inca Yupanqui à Pachacamac. Garcilaso (1991:395) rapporte à ce sujet qu'après de nombreuses discussions, les Incas concluent un marché avec les Yunga : il est finalement décidé que ces derniers adoreront seulement Pachacamac et Rimac³² et non plus "la renarde ni d'autres animaux de la mer". Le renard en particulier avait chez les Incas une très fâcheuse réputation, à tel point que lors des fêtes qui célébraient le couronnement d'un nouvel Empereur, toutes sortes d'animaux domestiques et sauvages étaient sacrifiés, "à l'exception des renards, parce qu'ils (les Incas) les haïssaient et que lorsqu'ils les voyaient dans des fêtes de cette sorte ils les considéraient comme de mauvaise augure (...)" (Betanzos 1968, ch.17). Il eut été politiquement fort maladroit de la part des Incas de s'attaquer directement au culte d'un dieu aussi populaire et respecté que Ychsma-Pachacamac³³. Cependant, ils devaient marquer leur victoire, celle du Soleil, ce qu'ils firent symboliquement en bannissant les emblèmes Yunga et en érigeant sur une colline dominant l'ensemble du site un Temple du Soleil.

10.6. Rituels et Cérémonies

³² Autre *huaca* oraculaire très importante dans la vallée du Rimac, voisine de celle du Lurin.

³³ Voir également le chapitre consacré à la conquête inca.

C'est à dessein que j'emploie le terme d'emblèmes pour désigner les animaux de Pachacamac. Il semble effectivement qu'outre leur charge symbolique, ils aient eu une fonction sociale concomitante. En termes simples, les Yunga auraient assumé le rôle de renardes, de mouffettes, etc. , et les Yauyos celui des pumas, condors et autres faucons ; ceci particulièrement lors des rencontres rituelles.

Les éléments qui permettent d'avancer cette hypothèse m'ont d'abord été inspirés par Garcilaso (1991:Livre VI, ch.XX & XXI). L'auteur y explique qu'à l'occasion de la grande fête du soleil (*Inti Raïmi*), célébrée au mois de juin au Cuzco, tous les *curacas*, seigneurs, chefs de guerre et autres grands du Tawantinsuyu étaient réunis. Je rappellerai que selon Demarest (1981), l'*Inti-Raïmi* est la fête du *Churi-Inti*, le Soleil jeune, le Jour. L'Inca en personne présidait aux cérémonies et aux sacrifices, qui duraient plusieurs jours. Le premier jour était marqué par une sorte de défilé des participants, chacun "orné ou déguisé selon son blason". Ainsi, certains "qui disaient descendre du lion [comprendons : du puma], se présentaient ni plus ni moins qu'Hercule, la peau de cet animal sur le dos et la tête coiffée de la sienne. D'autres encore venaient tels qu'on imagine les anges, avec les grandes ailes de l'oiseau nommé condor qu'ils considèrent comme leur ancêtre (...). D'autres portaient des masques, des plus abominables figures que l'on puisse inventer, et ceux-là étaient toujours les Yunca. Ils entraient dans la fête avec des têtes et des gestes de fous ou d'idiots. Et pour bien compléter le tableau, ils tenaient en main les instruments appropriés, tels que flûtes et tambours mal accordés dont ils accompagnaient leurs singeries.(...) En somme, on peut dire que chaque nation se présentait à cette fête avec tout ce qui pouvait à la fois l'illustrer, la singulariser et, si possible, lui donner le pas sur les autres".

Les peaux de puma, outre leur connotation solaire, étaient le symbole de prospérité des propriétaires de lamas, c'est-à-dire les pasteurs des hautes-terres (Taylor in Avila 1980:53, note 46). Mais quelles pouvaient être ces "abominables figures" dont les Yunga se masquaient ? Arriaga (1920:14-15), parlant des accessoires et ornements utilisés par les gens des *llanos* (les basses terres de la côte) lors des fêtes évoque entre autres les bois de cervidés et les peaux de renard³⁴, ainsi que les tambours et les flûtes dont parle Garcilaso. Villar Cordova (1933:175) décrit la "Danse totémique du *Wakon*", dans la région de Canta, qui mettait en scène le mythe des *Willkas* orphelins et du fameux démon cannibale *Wakon* ; ce rituel impliquait à l'origine des sacrifices d'enfants et était précédé d'autres sacrifices humains. Les intervenants étaient divisés en deux groupes et déguisés en animaux dont les principaux étaient "le tigre, le jaguar, le puma, le cerf, le renard, la mouffette, la viscacha et d'autres animaux sylvestres". L'acteur portant le masque du "tigre" représentait le *wakon*. La danse avait lieu au mois de juin, pour célébrer la récolte de certains

³⁴ Il mentionne également les «peaux de lions», en précisant qu'elles proviennent, elles, de la montagne.

tubercules et marquait le début de l'année nouvelle. On y jouait une musique spéciale uniquement à l'aide de flûtes en os (*quena*) et de petits tambours en peau de lama.

Si le lien entre la Danse du *Wakon* et le mythe est explicite, ce mythe paraît avoir des racines très profondes, communes sans doute avec celles qui expliquent peut-être les danses des Yunga lors de l'*Inti-Raimi*. En effet, Avila (1980:51) explique comment Huatyacuri, fils de Pariacaca, s'était servi d'un tambour et d'une flûte enchantés pour faire trembler la terre et faire danser les invités à un concours qui l'opposait à son beau-frère. Il avait ensuite enivré toute l'assistance grâce à la chicha contenue dans un petit *porongo*³⁵ magique. Les instruments et le récipient avaient été volés à un renard et une mouffette. Le lecteur se rappellera que ces deux animaux furent maudits par le dieu des montagnes lors de sa course vers la mer (cf. supra), et qu'ils appartiennent au groupe structural "côtier". Le fait que les instruments donnent le pouvoir de faire trembler la terre les rattache de toute évidence à Pachacamac, investi du même pouvoir. Les Yunga présents à l'*Inti-Raimi* portent donc des attributs appartenant à leurs emblèmes animaliers, dotés de la même puissance magique que leur dieu. Cela pourrait expliquer leur comportement étrange, mimant peut-être les effets conjugués de l'alcool et des secousses sismiques...³⁶

En ce qui concerne la façon dont les Yunga étaient vêtus, l'usage de la peau de renard comme costume cérémoniel mentionné par Arriaga participerait d'une coutume répandue dans tout l'Empire et que Molina de Cuzco (1916:6) rapporte en ces termes : "... chaque nation se vêt et s'habille de la même façon que sa *huaca*. Et ils disent que le premier qui naquit en ce lieu (lieu d'origine de chaque peuple) s'est pétrifié ou changé en faucon, en condor, ou en autre animal ou oiseau. Et ainsi sont les diverses figures des *huacas* qu'ils vénèrent et utilisent". Revêtus de la peau de leur animal sacré, les Yunga seraient donc semblables au "personnage principal des légendes, héros culturel développé à partir de l'ancêtre tribal, fréquemment pourvu d'une forme animale, avec des traits solaires ou lunaires" (Krickeberg 1971:14).

On peut ainsi imaginer que les "abominables figures" dont ils se couvraient le visage étaient inspirées de la face du dieu Pachacamac, le "grand vivificateur" dont la renarde était l'animal favori. Bien que souvent présenté comme un dieu "que l'on ne peut pas voir", nous tenons quelques indices sur son aspect supposé. Ainsi Von Borwiz, à la fin de son étrange mésaventure dans les ruines de Pachacamac (cf. supra), se voit remettre par le vieil Indien qui l'avait hypnotisé une figurine d'argent "qui représentait un homme horriblement déformé, avec les jambes courtes, le visage défiguré et brutal, les oreilles larges et protubérantes, avec les dents qui ressortaient et deux

³⁵ Vase en terre au col allongé.

³⁶ Alaperrine-Bouyer (1987:98) signale que «...la chicha et le tambour étaient des attributs essentiellement féminins et de première importance dans les cérémonies rituelles andines».

canines tordues comme celles des jaguars. Sur sa tête grossière le monstre portait une demi-lune"(Espejo Nunez1941:71)³⁷ . Estete (1924:39) décrit l'idole du sanctuaire de Pachacamac comme "mal taillée et mal formée". Jerez (1965:96) précise "qu'ils (les officiants du culte) dirent que c'était leur dieu, celui qui les avait créés et entretenus, et qui avait créé leur subsistance". Plus loin, il affirme que dans toutes les rues de cette ville et aux portes principales et autour de cette maison (le temple de Pachacamac), il y a beaucoup d'idoles de bois qu'ils adorent comme leur diable" (id.:97). L'aspect terrifiant de la principale divinité côtière ne devait-il pas se refléter dans l'allure de ses adorateurs et représentants, particulièrement lors des grandes "joutes rituelles" que constituaient des rassemblements de prestige comme l'*Inti-Raimi* ?

Le renard et d'autres animaux, on l'a vu, peuvent être interprétés comme des figures symbolisant sur le plan du mythe, les rapports entre les peuples des hautes et basses terres. Un premier faisceau de correspondances a été retrouvé dans le rite, un autre provient également de Garcilaso (1991:Livre VI, ch.XX & XXI). Au cours des cérémonies de l'*Inti-Raimi*, un échange avait lieu entre les *curacas* des différentes provinces et l'Inca. Les coupes d'or dont ce dernier se servait pour nourrir l'astre divin étaient offertes aux dignitaires, lesquels donnaient en retour de nombreuses offrandes : "Celles-ci ne comprenaient pas que des coupes ou gobelets d'or ou d'argent mais aussi quantité d'animaux en métaux précieux tels que des brebis, des agneaux, des crapauds, des lézards, des serpents, des renards, des tigres, des lions et toutes sortes d'oiseaux, qui représentaient, pourrait-on dire, tout ce qui caractérisait leurs provinces" (ibid. ; voir aussi Calancha 1975, Livre 2:ch.11). La symbolique est évidente : le Soleil des Incas contre les animaux sacrés particuliers à chaque province soumise. De plus, l'*Inti-Raimi* est la fête du Soleil en tant qu'astre du Jour, qui marque ainsi sa domination sur Pachacamac, dieu de la Nuit.

10.7. Les symboles et leur usage

Comment expliquer cette "identification" d'une province avec un animal sinon en postulant "une relation entre une catégorie naturelle (espèce animale ou végétale, classe d'objets ou de phénomènes) et un groupe culturel (moitié, section, sous-section, confrérie religieuse, ou l'ensemble des personnes du même sexe)" (Lévi-Strauss 1962a:27-8). Cette définition de la "première combinaison de relation totémique" de Lévi-Strauss, pour très générale qu'elle soit, paraît pouvoir s'appliquer parfaitement aux *curacazgos* de l'Empire des Quatre Quartiers. Tello (1967:144-5) va jusqu'à parler du "fondement totémique de la religion" au Pérou. "Selon cette philosophie totémiste généralisée, écrit l'illustre savant, ils [les anciens Péruviens] choisissent

³⁷ La description, quoique sommaire, fait songer aux figures mythiques représentées dans l'iconographie de la côte nord, comme Ai Apaec (Moche), Naymlap (Chimu) ou le «Seigneur de Sican» (Lambayeque).

parmi les éléments de leur milieu géographique les animaux qu'ils considèrent comme leurs égaux ou leurs supérieurs en intelligence et en puissance, et les prennent comme esprits gardiens et géniteurs; ceux-ci, selon les principes individuels ou familiaux, deviendront par la suite tribaux ou nationaux" (ibid.).

Il faut cependant se montrer prudent et éviter les simplifications abusives et les généralisations hâtives. Lévi-Strauss et d'autres insistent sur le fait que ce n'est pas la nature des totems en elle-même qui importe mais bien la relation qui existe entre eux. Ainsi, il ne faut pas oublier la complémentarité indispensable des "moitiés" dans la pensée andine précolombienne. Dans cette mesure, les animaux comme archétypes mythiques ne doivent sans doute pas être vus tant comme "propriété exclusive" de tel ou tel groupe ethnique ou culturel que comme une sorte de "réservoir à modèles" que les uns et les autres utilisent selon les circonstances. Il arrive ainsi que les montagnards assument des aspects "côtiers" ou se servent de l'arsenal magique de ceux-ci. L'inverse se vérifie également. Quelques exemples éclaireront mon propos.

Le tambour, la flûte et le *porongo* enchantés que Huatyacuri, fils de Pariacaca, utilise pour vaincre son adversaire dans les *Rites et Traditions de Huarochiri* (cf. supra) ont bel et bien été volés à un renard et une mouffette endormis. Ailleurs, le même Huatyacuri, dissimulé derrière un rocher, surprend une conversation entre deux renards et apprend comment déjouer la malédiction qui pèse sur Tantanamca (Avila 1980:43-9). Ayant sauvé le dieu, il s'unit à sa fille. Comme on le voit, les montagnards reconnaissent et font usage des pouvoirs liés au "groupe côtier".

Quand les événements l'exigent, les côtiers font de même : dans la bataille qui l'oppose à Pariacaca, Huallallo Carhuincho "prenant la forme d'un feu gigantesque, brûla sans se laisser éteindre; ses flammes atteignaient presque le ciel" (id.:71). Rappelons aussi les condors "solaires" nourris devant le temple de Pachacamac (cf. supra).

Cet échange de bons procédés se retrouve dans les pratiques culturelles : "(...) tous les Yungas, quels qu'ils soient (...) se rendaient auprès de Pariacaca lui-même avec des offrandes de *ticti*,³⁸ de coca et de toute autre chose possédant une valeur rituelle. Lorsqu'ils rentraient chez eux, ceux qui étaient restés au pays, avertis de leur arrivée, se rassemblaient tous et les attendaient. "Comment notre père Pariacaca se porte-t-il ? Est-il toujours de bonne humeur ? N'est-il pas en colère?" demandaient-ils. Ensuite, tout joyeux, ils exécutaient des danses pendant cinq jours ou le nombre de jours prescrit par les coutumes respectives de leurs communautés jusqu'à la conclusion de la fête" (id:85).

L'hommage des côtiers au dieu des montagnes paraît avoir fait l'objet de règles précises et scrupuleusement suivies. Bien sûr, on est tenté d'y voir une manipulation idéologique de la part de

³⁸ *Chicha* spéciale, très épaisse, réservée aux rituels.

l'informateur d'Avila (un Yauyos) visant à faire croire que son dieu était craint et adoré même par ses ennemis traditionnels. Le doute qui pourrait donc planer sur cette information est cependant démenti un peu plus loin, dans la même source.

Il est en effet expliqué comment la *huaca* Llocllayhuancupa, fils de Pachacamac, est envoyé par ce dernier pour protéger la communauté des Checas (une ethnie des montagnes). On lui élève un sanctuaire et on lui fait des offrandes. Suite à une négligence, Llocllayhuancupa retourne chez son père, au grand désespoir des Checas. Ne le retrouvant pas, "tous les adultes se rendirent à Pachacamac avec des offrandes de lamas, de cochons d'Inde et de toutes sortes de parures. Alors, après avoir adoré son père, ils obtinrent qu'il revienne. Et ils l'adorèrent avec une ferveur renouvelée en lui destinant des bergers pour garder les lamas consacrés à son culte (...) en cas d'affliction ou de malheur, lorsque l'ennemi s'approchait ou que la terre tremblait, les gens croyaient que c'était leur Père qui était fâché et ils avaient grand'peur (...)" (id.:133-7). Dans le même ordre d'idée, on signalera la présence dans les hautes-terres du Lurin d'un sanctuaire Yauyos dédié à Guallalo Carhuincho, une divinité similaire à Ychsma (Albornoz 1967:29).

11. Modèles et Histoire

Rostworowski (1978:42-3), qui a analysé les mêmes sources, conclut que "l'adoption de dieux étrangers indiquerait une inter-relation entre ethnies de différentes régions". Cette proposition au demeurant acceptable me paraît pervertie dans sa formulation. Les divinités en question ne sont pas, selon moi, réellement "étrangères" l'une à l'autre. Au contraire, elles se pensent la plupart du temps en termes d'antagonisme ou de complémentarité, elles se connaissent et se reconnaissent. Cette vision dualiste du monde mythique s'intègre dans une vision dualiste générale, de la société, du paysage, de l'autorité, etc.

Elle ne doit que peu aux événements "historiques", contrairement à ce que croit Rostworowski (com. pers. 1993). Événements dont il est d'ailleurs difficile de retracer le cours au travers des *Rites et Traditions...* : les incohérences et les contradictions y fourmillent, aucune donnée temporelle précise n'est fournie et la liaison entre un chapitre et le suivant (ou le précédent) n'offre que rarement une continuité dans la narration. Quoi de plus normal puisqu'il s'agit de la transcription littérale d'un savoir issu de la tradition orale ? Pease (1967-8:64) attribue avec raison ces "indécisions" (sic) "au problème naturel de la mémoire orale, car celle-ci ne fonctionne pas chronologiquement". Il radicalisera d'ailleurs son point de vue en dénonçant, dans une étude postérieure "la tendance à l'historicisation de la tradition orale compilée dans les chroniques" (Pease 1973:54-5). "Notre obsession du temps est culturelle et n'a pas de rapport avec l'objectif des

poèmes et récits incas" ajoute Spalding (1984:75-6). Car en effet, "l'historiographie andine se concentrait sur les relations structurales plutôt que sur les relations causales, c'est-à-dire aux relations entre les gens et les groupes de gens plutôt qu'aux processus relationnels entre les événements" (Netherly 1990:462). Netherly (id.:461-2) développe de très intéressantes idées sur la notion de temps cyclique et de vision structurale des récits andins³⁹.

Sur un plan plus général, la différenciation entre Mythe et Histoire est une opposition que les civilisations anciennes ignorent. Chez les sociétés traditionnelles, tout est Histoire, même si celle-ci fait intervenir des éléments surhumains ou surnaturels, tout comme autrefois la Genèse biblique expliquait l'origine de l'univers et de l'humanité dans notre civilisation occidentale.

Sur ces bases, j'estime que la perspective historiciste de Rostworowski est exagérée. Je rappellerai ici qu'elle reconnaît "une base historique" au texte d'Avila (Rostworowski 1978:44) et avance que les Yauyos auraient, au cours de l'Intermédiaire récent, augmenté leur pression sur le littoral, favorisant ainsi leur panthéon au détriment de celui de la côte, et de Pachacamac en particulier. La conquête Inca n'aurait fait qu'accentuer ce processus. Cela expliquerait pourquoi les Yauyos faisaient des offrandes à Pachacamac et pourquoi les Yungas vénéraient Pariacaca (id.:43-4).

L'archéologie semble donner tort à Rostworowski car si l'on en croit Paredes Botoni (1990:192), "l'axe de l'articulation économique côte-sierra, c'est-à-dire Pachacamac-Huarochiri, décline, se modifie et se déplace vers les vallées de la côte centrale et la région yunga adjacente à la vallée du Lurin". Prenant pour argument l'étude des portails, murailles et chemins du grand centre cérémoniel côtier, l'auteur situe ce déclin des relations économiques côte-montagne à partir du XIV^e-XV^e siècles (ibid.). Nous verrons lors de l'examen des fouilles que j'ai menées dans la vallée du Lurin dans quelle mesure les résultats concordent avec les conclusions de Paredes. Mais si l'on suit pour le moment cet auteur, force est de constater que les relations économiques ne vont apparemment pas obligatoirement de pair avec les relations symboliques attestées dans le texte d'Avila, lequel rapporte des coutumes qui ont directement précédé la conquête espagnole.

A mon sens, des relations économiques existaient (peut-être moins soutenues au cours de la période définie par Paredes) et des événements du type de ceux relatés dans Avila c'est-à-dire batailles (réelles et/ou rituelles), prises de contrôle des sources d'eau, conquêtes, immigration, prosélytisme, etc., ont eu lieu dans la zone Yauyos/Yunga. Mais il est illusoire d'espérer reconstituer une "histoire" sur base de sources telle que celle d'Avila où la notion même de temps continu, historique tel que nous l'entendons, n'existe pas. Dans les sociétés traditionnelles comme

³⁹ Voir également Davies 1995:12-5 ; Lévi-Strauss 1962b ; Zuidema 1964 ; 1973:733.

celles-ci, toutes les actions passent au filtre de la pensée mythique ; elles sont mythifiées - littéralement- et se coulent dans un moule intemporel, archétypal⁴⁰.

Je ne prétendrai pas que ce moule n'a pas évolué au cours du temps, mais les changements qui sont intervenus ne concernent, à mon sens, que des éléments "périphériques" du mode de pensée, des sortes d'aménagements, des changements de décor autour d'un scénario fixe, d'un "noyau dur" de croyances.

⁴⁰ Rostworowski (1991:54) le reconnaît d'ailleurs implicitement lorsqu'elle explique que les catastrophes naturelles qui ont donné -selon les opportunités- l'avantage aux Yungas ou aux Yauyos, étaient attribuées par les indigènes à leurs divinités tutélaires respectives.

12. Conclusions

L'examen de la divinité principale de la Côte centrale sous ses différents aspects et noms, de ses attributs et de ses qualités, des rituels qui l'entouraient et du panthéon à la tête de laquelle elle se trouvait montre bien l'importance de la religion dans les sociétés préhispaniques de la zone d'étude.

Importance quotidienne, puisque Ychsma-Pachacamac, en tant que divinité de la fécondité et de la fertilité, se retrouve bien entendu au centre des préoccupations de ces populations d'agriculteurs-pêcheurs. Les innombrables *huacas* et *huanacas* de la région dépendaient toutes, à un degré ou à un autre, du Créateur, comme on aura l'occasion de le constater lors de la révision de l'organisation sociale et politique. De même, comme maître des tremblements de terre, si fréquents dans cette partie du globe, mais aussi des maladies et de la mort, Ychsma-Pachacamac intervient sans arrêt dans la vie de ses fidèles. Il permet également, par ses qualités oraculaires, de connaître le destin.

Ychsma-Pachacamac, s'il se veut un dieu universel, est d'abord le dieu des habitants de la côte dont il est le Créateur, et plus particulièrement des Ychsma de la vallée du Lurin et du Rimac. Il en est le symbole, ainsi que les animaux et les phénomènes naturels qui lui sont rattachés. Ensemble, ils forment ce que j'ai appelé, faute de mieux, le groupe structural côtier, opposé au groupe structural montagnard.

Cette opposition se reflète dans les mythes, dans les rites, dans les superstitions et les façons de penser l'autre : elle donne sens au monde. Dans ces sociétés traditionnelles où le religieux participe si intimement du quotidien, on voit les manifestations du sacré apparaître partout et sans arrêt : elles permettent de gagner des territoires, de fertiliser les champs, de faire pleuvoir, de créer les canaux d'irrigation, de vaincre les ennemis, etc.

Dans le cas particulier de Ychsma-Pachacamac, l'opposition structurale prend un caractère macro-régional puisqu'elle englobe l'ensemble de l'empire inca, tout au moins en termes symboliques. Cela ne sera pas sans conséquence sur la manière dont les Yauyos et les Yunga seront intégrés à l'empire.

L'analyse de la figure du renard dans la zone habitée par les Yunga et les Yauyos à l'époque préhispaniques a permis de mettre en évidence les paires d'oppositions symboliques qui caractérisent ces deux peuplades, oppositions qui confirment celles dégagées grâce à l'analyse des divinités principales et des mythes de création dans les hautes-terres et sur la côte.

Le renard yunga montre des aspects côtiers, terrestres, lunaires, féminins et nocturnes, il se rattache au côté Hurin et au dieu Ychsma-Pachacamac parfois présenté comme la divinité Huallallo

Carhuincho. La mouffette et les poissons appartiennent également au "groupe structural côtier". Le puma et le condor yauyos montrent pour leur part des aspects montagnards, ignés, solaires, masculins et diurnes, ils se rattachent au côté Hanan et au dieu Pariacaca, archétype des dieux montagnards. L'eau et le ciel constituent des éléments médiateurs entre les deux groupes, de même que les oiseaux.

Les rites pratiqués par les Yunga et les Yauyos ainsi que certains indices issus des mythes montrent que l'hypothèse totémique qui ressort à première vue de l'analyse doit être rejetée au profit d'une vision plus complexe tenant davantage compte de l'usage des symboles, plutôt que de leur stricte appartenance à l'un ou l'autre parti.

Enfin, si j'ai été aussi long dans l'approche des aspects religieux, c'est parce que la nature de la problématique envisagée, mais aussi les contextes de recherche et le caractère de nombreuses découvertes renvoient aux questions rituelles et aux croyances. Pour saisir dans toute leur complexité ces questions essentielles, il me paraît indispensable de s'imprégner de la mentalité de ceux qui les ont vécues ; ces gens dont les productions et les restes matériels constituent, après tout, un centre d'intérêt majeur de la présente étude.