

CHAPITRE IV

LE CADRE SOCIO-POLITIQUE REGIONAL A L'EPOQUE PRE INCA

1. La structure du pouvoir dans les Andes

La Côte centrale à l'Intermédiaire récent se présente, au niveau socio-politique, comme une mosaïque de groupes divers dont il est difficile de déterminer la nature et les relations avec précision. Avant d'entamer la révision des sources et de tenter de faire le clair à ce propos, il m'a paru indispensable de résumer quelques notions de base concernant la spécificité du pouvoir dans l'aire considérée, et les formes pratiques selon lesquelles il s'organisait. Je considère d'ailleurs la définition des formes de pouvoir comme un des thèmes qui touchent le plus directement à l'étude et à la compréhension globale de Pachacamac, comme de tous les "centres cérémoniels" andins en général. J'aurai l'occasion de revenir à plusieurs reprises sur ce sujet.

L'existence de la communauté andine repose sur des droits et des devoirs de réciprocité qui vont depuis le niveau de la maisonnée, par le biais d'unités de plus en plus étendues, jusqu'à la communauté au sens le plus large. Dans les Andes centrales, la cohésion et la coopération au sein du groupe sont basés sur l'identification des membres du groupe aux descendants d'un ancêtre commun -par conséquent tous "frères et soeurs"- qui se doivent aide et assistance réciproque lorsque le besoin s'en fait sentir.

Lorsqu'on s'essaie à reconstruire cette organisation, il n'est rien de pire que de tenter d'isoler les éléments économiques, politiques et rituels d'une société dont ils constituent le tissu. "Ce que nous pourrions désigner comme des relations ou des structures politiques (...) ou comme des éléments "religieux", cérémoniels ou rituels participaient tous d'une activité productrice essentielle à la prospérité de la société" (Spalding 1984:70-1). Au-delà du discours fonctionnaliste, on pressent la complexité d'une analyse où les catégories d'usage de la mentalité occidentale moderne voient leurs limites s'estomper. Tout en gardant à l'esprit ces nuances essentielles, j'userai cependant des dites catégories, par facilité, et surtout pour éviter les longues périphrases qui n'ont finalement pour résultat, à mes yeux, que de rendre plus confus ce que l'on prétend expliquer "de l'intérieur".

D'autant que les documents rapportent par exemple que chez les Incas, les pouvoirs séculier et religieux reposaient sans doute entre les mains de deux personnages différents (Demarest 1981 ; Rostworowski 1992:107). Spalding (1984:66-7) elle-même, pour ce qui concerne les communautés

des hautes terres du Lurín, dans la région de Huarochiri, fait la différence entre le *yanca*, qui assure le contrôle des *huacas*, des canaux et du calendrier¹, et le *curaca*, qui a en charge le gouvernement, l'administration et la guerre.

Les *curacas* forment des élites à différents niveaux, des sortes de nobles. Cette fonction héréditaire est susceptible d'adaptations au sein d'un règlement fixe. Ils gouvernent, administrent et reçoivent un tribut. Ce sont aussi des chefs de guerre. Ils assignent les tâches et les terres selon les besoins afin que chacun soit satisfait. C'est par les *curacas* que tous les biens transitent, certains étant utilisés comme signes de prestige. Le *curaca* doit agir comme un *big man* et assurer la redistribution des biens, notamment par le biais des fêtes (Espinoza 1984:178-81 ; Spalding 1984:32-40).

La religion et le rituel constituaient des forces motivantes de grande importance. La plupart des activités économiques requéraient la participation des *curacas*, sans quoi elles n'auraient jamais été menées à bien. De plus, la position des seigneurs comme des ancêtres vivants, comme le lien entre les vivants et les morts, le présent et le non-présent, augmentait grandement leur pouvoir (Netherly 1990:469). En effet, les morts interviennent également dans la vie sociale, puisqu'ils sont rendus responsables des malheurs si on les néglige (Spalding 1984:62).

L'organisation du pouvoir est construite autour du principe de hiérarchie et de dualité qui range les populations dans des séries ordonnées de groupes lignagers (Netherly 1990:463). Le système est semblable à celui des moitiés dont une commande toujours l'autre, et ce suivant les niveaux d'autorité (id.:463-5). Rostworowski (1989:71) insiste, en s'appuyant sur des documents, sur l'importance de la hiérarchie entre les *senorios* andins précolombiens.

Ainsi, l'organisation quadripartite et "duale" constitue-telle le modèle de gouvernement qui est le plus souvent reflété dans les sources ethnohistoriques (Netherly 1990:470).

Le modèle en question a fait l'objet de nombreux débats (p.e. Duviols 1979b ; Netherly 1990 ; Rostworowski 1983 ; Zuidema 1964, 1990) mais concerne surtout les cultures où des formes de gouvernement extrêmement complexes se sont développées, principalement les Incas et les Chimus.

Pour ce qui regarde la Côte centrale à l'Intermédiaire récent, il est difficile de dire dans quelle mesure ce modèle général peut être appliqué. Bazan (1990:226) se plaint avec raison du peu de rigueur dont font preuve la plupart des ethnohistoriens vis-à-vis des termes anthropologiques et

¹ On trouve de nombreux indices de l'importance de l'irrigation et des canaux dans le récit d'Avila 1980 (par ex.:chap.31). Rostworowski (1978:118) déclare que la gestion des eaux relève "indubitablement de connaissances empiriques, mais effectives, qui étaient aux mains de quelques-uns ; savoir qui était considéré digne d'un prêtre ou d'un personnage spécial. Ces connaissances, transmises de génération en génération, étaient soigneusement mémorisées et mises en pratiques par ceux qui étaient chargés de veiller sur les plans d'eau".

même des termes locaux pour désigner les divers groupes : on emploie souvent indifféremment *curacazgo*, *cacicazgo*, *senorio*, *etnia*, *liderazgo*, et même *ayllu* sans distinction, ou de façon interchangeable.

Il semble cependant que la situation puisse être résumée de la façon suivante : le groupe lignager de base est l'*ayllu*. Chaque *ayllu* ou groupe d'*ayllus* est commandé par deux *curacas*², et peut donc être appelé *curacazgo* ou *cacicazgo*, suivant la terminologie espagnole. On pourrait traduire ces termes par celui de chefferie. Un certain nombre de chefferies se reconnaissent une identité commune au sein d'un *senorio* (seigneurie), à la tête duquel se trouve un (ou plusieurs) *Hatun Apu* (grand seigneur) ou *Hatun Curaca* (grand chef). Il semble exister une certaine hiérarchie entre les *senorios* qui se partagent le Lurín et le Rímac, mais nous verrons que les sources sont assez vagues à ce propos. La notion d'ethnie n'a pas fait l'objet de véritable définition dans le cadre qui nous occupe³.

Pour terminer, la tendance au "contrôle vertical d'un maximum de paliers écologiques" dans les sociétés andines, mise en évidence par Murra (1972), est selon Rostworowski (1978:54-5), tout à fait applicable à la Côte centrale. Concrètement, cela se traduit par une situation encore plus délicate à débrouiller, tant pour l'ethnohistorien que pour l'archéologue, puisque des enclaves d'un *curacazgo* ou d'un *senorio* pouvaient se trouver au sein du territoire d'un autre *curacazgo*, ou *senorio*, et inversement.

2. Les divisions socio-politiques de la Côte centrale avant la conquête inca

Rostworowski (1978) explique qu'à l'époque pré-inca il y avait dans la zone de Lima :

- la Seigneurie de Huaura au nord, dominant aussi Chancay et La Barranca (c'est-à-dire Pativilca);
- la Seigneurie des Atavillos au nord-est, incluant la *sierra* de Cajatambo à Canta;
- la Seigneurie des 7 Guarangas de Huarochiri qui incluait la *sierra* de Canta à Canete;
- la Seigneurie de Colli comprenant la vallée basse et moyenne du Chillón, depuis Quivi jusqu'à la mer;
- la Seigneurie de Ichma, comprenant la vallée du Lurín et le bas-Rímac ;
- la Seigneurie de Chuquimanco au sud, dominant les vallées de Mala, Omas, Chilca, Canete et Huarco. (cf. Fig. 7.1.)

² "La dualité est une constante sur la côte, elle fait partie de la structure sociale et politique de la région" (Rostworowski 1978:79)

³ La définition que propose Dillehay (1976:18) pour les populations du Chillón n'est pas applicable telle quelle pour la zone Rimac/Lurín car elle se base sur des éléments, comme par exemple l'identification des membres aux mêmes valeurs culturelles, qui nécessitent eux-mêmes une meilleure étude.

Selon Garcilaso (1991:392), "les vallées de Lurín, Rímac, Chillón, Chancay, Huaura et Huaman que les Espagnols appellent La Barranca, ces six vallées appartenaient à un seigneur puissant nommé Cuismanco, *Hatun Apu*, c'est-à-dire grand seigneur (...)". Calancha (1975:I:chap.37), de son côté, affirme que "son pouvoir était si fort qu'il tenait en échec les Atavillos, les Yauyos et les Huarcos ; il était en termes égaux avec le royaume de Chimor". "Au sud se trouvait le *senorio* de Chuquimanco qui comprenait les vallées de Lunahuana, Huarco, Mala et Chilca" (Garcilaso 1991:392). La Côte Centrale et le piémont andin central auraient ainsi été divisés en deux seigneuries principales : celle de Cuismanco au nord et celle de Chuquimanco au sud.

Alors que Matos Mar (1964:23) et Agurto Calvo (1984:120) acceptent sans sourciller les affirmations de Garcilaso, Bonavia (1991:521) fait remarquer que "s'il en était ainsi, Garcilaso a omis la vallée de Supe, mais comme La Barranca se trouve dans une zone intermédiaire entre les deux vallées, il se pourrait qu'il se réfère à cette dernière et pas à Pativilca". Par ailleurs, Rostworowski (1978:49 suivie par Bonavia 1991:521) a démontré qu'à la même époque existait un seigneur Cuismanco, à Cajamarca, et qu'il est donc possible que Garcilaso l'ait confondu, sauf s'il existait deux personnages homonymes, ce qui est peu probable⁴.

Mais au-delà du nom du dirigeant, ce qui nous intéresse ici est de savoir s'il existait réellement une entité politique qui embrassait le territoire en question. Précisons que dans ce cas encore, la majorité des auteurs acceptent cette proposition sans discussion (p.e. Bennet & Bird 1949:203 ; Mason 1991:104) ; Lumbreras (1974:191) a d'ailleurs défendu l'existence d'une culture homogène "depuis la vallée du Chancay jusqu'au Chillón, avec des influences s'étendant du Huaura au Rímac". Bonavia (1991:525), qui est à ma connaissance le seul archéologue à avoir réellement - quoique rapidement- abordé la question, estime que s'il existe culturellement une certaine prédominance de Chancay, cette vallée ne paraît pas avoir contrôlé l'ensemble de la région, d'autant que son influence se termine à Carabayllo, entre les vallées du Chillón et du Rímac (ibid.). Il émet l'hypothèse, malheureusement invérifiable, qu'une sorte d'alliance défensive provisoire se serait formée à l'arrivée des armées de Chimor sur la Côte centrale, et que cette alliance aurait mis en déroute les Chimus (ibid.).

Rostworowski (1977:22 ; suivie par Keatinge 1988:119) avance donc que peu avant la conquête inca il existait deux "royaumes distinct dans la zone Chillón-Rímac-Lurín : 1) les Colli, qui contrôlaient les parties basses et moyennes du Chillón et 2) les Ychsma, centrés à Pachacamac dans le bas-Lurín, qui contrôlaient les parties basses et moyennes du Rímac et du Lurín. Ces

⁴ Sur le Cuismanco de Cajamarca, voir Silva Santisteban 1985:20-27

royaumes incluait eux-mêmes de façon lâche des groupes de petites ethnies dépendant d'un seigneur majeur dont la base d'opération était la plaine côtière irriguée".

En ce qui regarde Pachacamac, on constate qu'elle se situe dans "la Seigneurie de Ichma", lequel comprend "la vallée du Lurín et la basse-vallée du Rímac" (Rostworowski 1977:22 ; 1978:50; 1992:77), le cours supérieur des deux fleuves étant sous le contrôle des Yauyos appartenant aux guarangas de Huarochiri.

La Seigneurie de Ychsma sera examinée en détails un peu plus bas, mais avant, un point important mérite d'être discuté : quelle langue parlait-on sur la Côte centrale ? N'y aurait-il pas là un moyen facile de différencier culturellement les populations ?

"La zone du Rímac était occupée par deux nations différentes : de Chancay à Carabayllo on parlait une langue mêlant le quechua et le mochica, et de Carabayllo à Pachacamac une autre mêlant le quechua et l'aymara" (Calancha 1975 : I, chap.37 ; Cobo 1956: I :301).

L'origine du quechua (protoquechua) est précisément à chercher dans ces régions, et plus particulièrement sur la côte aux alentours de Lima. Sur base d'études glottochronologiques, Torero (1975:243) estime que son expansion a débuté avant la fin du IXes. A l'arrivée des Espagnols, il constituait la langue officielle du Tawantinsuyu. C'est le Quechua Chinchay qui aurait été imposé par Huayna Capac, en raison de la puissance et de la renommée du "royaume" de la côte sud, mais aussi parce que sa mère, Mama Ocllo, femme de Topa Inca Yupanqui, le conquérant des "royaumes côtiers", était originaire de Chincha (Torero 1975:246).

Torero (1975) distingue en effet 20 variétés dialectales (n°1 à 20) de quechua I (Huayhuash), 5 variétés (n°21 à 26) de quechua IIA (Yungay) et douze variétés de Chinchay (=quechua IIB de 26 à 28 et quechua IIC de 29 à 37). La limite entre la zone du quechua Yungay et celle du quechua Chinchay de la côte sud (actuellement département de Ica) n'est pas précisée, mais il considère qu'il devait exister des formes intermédiaires du Yungay et du Chinchay, linguistiquement proches, c'est-à-dire parfaitement intelligibles entre elles étant donné la proximité et surtout "les étroites relations commerciales qui unissait les seigneuries de la Côte centrale et de la Côte sud comme Ichma, Huarco et Chincha" (Torero 1975:242-4). Les sous-groupes Yungay et Chinchay commencèrent leur expansion à l'Intermédiaire récent, particulièrement la variante IIC du Quechua Chinchay de la Côte sud, "grâce à la forte activité commerciale par voie maritime des royaumes côtiers" (Torero 1975:229). En ce qui regarde la zone qui nous intéresse plus particulièrement, la variété Yungay-Ferrenafe (n°22 du tableau de Torero) était parlée sur la côte de Chancay à Pativilca ; la variété Yungay-Cajamarca (n°23) sur la côte de Lima ou Canete et leurs environs immédiats (Torero 1975:239 et passim).

La glottochronologie n'apporte donc pas de réponse satisfaisante puisque de Chancay à Canete, c'est le Yungay-Cajamarca qui était parlé, au sein duquel les recherches n'ont pas encore permis de distinguer de subdivisions. Les affirmations de Cobo sont cependant partiellement vérifiées en ce sens que la limite nord de la zone (Chancay) est confirmée. Je ne dispose pas de détails sur la spécificité du Yungay-Ferrenafe mais sa dénomination le rattache incontestablement aux cultures de la Côte nord⁵, et on est donc en droit de penser que le mélange de "mochica" avancé par Cobo a un fond de vérité, même si ce dernier le situe plus au sud que ne le fait Torero.

Bazan (1990:203) pense que les habitants des vallées du Chillón, du Rímac et des autres vallées de la côte centrale au sud de Chancay et au nord de Canete utilisaient divers dialectes du quechua Yungay-Cajamarca ou des formes intermédiaires avec le quechua Chinchay. Cette dernière proposition me paraît acceptable si l'on prend en compte l'imposition du quechua Chinchay par Huayna Capac au début du XVIe s.

La différence linguistique n'implique bien entendu pas nécessairement d'autres différences culturelles mais il serait cependant intéressant de voir dans quelle mesure les affirmations de Cobo concordent avec la distribution du matériel archéologique. Cette question sera abordée en détails au chapitre X.

3. La seigneurie de Ychsma

Albornoz (1967) désigne sous la même appellation de "Ychima" la seigneurie et les habitants des vallées du Lurín et du Rímac. La seigneurie de Ychsma était divisée en huit chefferies, dont sept se trouvaient dans le Rímac (Rostworowski 1978:52-3). Pour le Rímac, les archives consultées sont malheureusement assez vagues et fragmentaires, particulièrement en ce qui concerne le territoire et les limites respectives de chaque chefferie. Comme hypothèse de travail, Rostworowski propose que chaque curacazgo ait été lié à un canal principal éponyme (id.:53). Ces curacazgos sont les suivants (voir figure in Rostworowski 1978:52):

Lati : on ne connaît pratiquement rien sur cette chefferie, sinon qu'elle s'étendait à proximité du canal du même nom (id.55-6). La zone est aujourd'hui connue sous le nom de Ate.

Sulco : situé de l'autre côté du canal de Lati, cette chefferie était la plus grande de la région et avait son siège principal à Armatambo (id.:55-7). De nombreux chroniqueurs évoquent le site (Estete, Fernandez de Oviedo). Quatre groupes lignagers principaux sont cités pour Surco : Calla, Ydcay,

⁵ Ferrenafe est le nom d'une seigneurie de la Côte nord au début du XVIe s. (cf. Ramirez 1990).

Centauli et Cuncham (id.:57), ainsi que des quartiers secondaires ("barrios"), correspondant chacun à un canal (id.58). Les sites archéologiques de Campoy, Vasquez, La Calera, et Armatambo se trouvent sur le territoire de la chefferie de Sulco.

Guatca (= Huadca = Huatca) donné en *encomienda* à Nicolas de Ribera, est peu connue. Rostworowski (id.:65) explique que de nombreux auteurs l'ont confondue avec le site archéologique de Maranga, qui a été appelé Huatca, à tort. Les sites archéologiques des alentours de la Huaca Juliana ou Pucllana constituaient le coeur de la chefferie de Guatca.

Lima : cette chefferie occupait la rive droite du fleuve et fut choisie comme emplacement de la nouvelle capitale "Ciudad de los Reyes" par Pizarro en 1535. Rostworowski (id.:69-72) prétend que c'est là que se trouvait l'oracle Rímac, à l'arrière de l'hôpital de Santa Ana, près du monastère de Concepcion. La *huaca* aurait été détruite par les autorités ecclésiastiques car c'était un lieu de culte indigène important. Le *curaca* de Lima à l'arrivée des Espagnols s'appelait Taulichusco et gouvernait avec son fils Guachimano (id. :79).

Amancaes : cette chefferie occupait également la rive droite du Rímac, qu'elle partageait avec la chefferie de Lima selon le système des moitiés (id.:97-9). Son *curaca* en 1535 s'appelait Caxapaxa. Les *curacas* de Lima et de Amancaes avaient été désignés par les Incas et l'un d'eux (Caxapaxa) était d'ailleurs de descendance impériale (id.: 78-9). Les sites de Chuntay (église de San Sebastian-Pueblo Libre) et de la Huaca Huantilla se trouvent sur le territoire de la chefferie de Amancaes

Maranga (= Malanca = Malana) : en 1534, lorsqu'elle est donnée en *encomienda* à Nicolas de Ribera, la chefferie de Maranga avait à sa tête Don Diego Chaya Vilca (Rostworowski 1978:88 suivie par Bazan 1990:64 & Canziani 1987). Il est intéressant de signaler que lors d'une visite faite dans la chefferie en 1549, le *curaca* de l'époque se présenta aux Espagnols en compagnie de trois de ses "principaux", dont l'un était à la tête des pêcheurs et l'autre représentait une colonie "mochica" établie à Maranga. Rostworowski (1978:93) souligne que l'existence d'un groupe de spécialistes comme les pêcheurs est également attestée chez les Quilcay proches de Pachacamac (voir ci-dessous) et que les "mochicas" correspondent vraisemblablement à une *mitmaq*⁶ de Chimu. Les sites archéologiques de Mateo Salado, Pando, Maranga (siège principal), Tres Palos, Huantina Marca et aussi Palao et San Roque sur la rive droite du Rímac se trouvent sur le territoire de Maranga.

⁶ Transfert de population opéré par les Incas à travers leur empire pour s'assurer la docilité de leurs administrés.

Guala : certains documents mènent à penser que la chefferie de Guala constituait l'autre moitié de celle de Maranga (Rostworowski 1978:91-2). Elles se situaient sur le même territoire.

Callao : cette chefferie se situait à l'emplacement occupé aujourd'hui par le port de Lima (id.100-7). Les documents qui la concernent sont rares et peu explicites. Les sites archéologiques de Piti Piti Viejo, et Chuquito se trouvaient sur son territoire.

Rostworowski (1989:75) parle également d'un obscur lignage cuzquéien, au tout début de l'histoire inca. Elle se demande si ces Arachuyu, que Santa Cruz Pachacuti appelle Cullum Ichima ne pourraient venir de la côte centrale, de la seigneurie de Ychsma. Ce seraient des porteurs de la bonne parole de Ychsma dans les lieux éloignés comme la zone du Cuzco. Par la suite, ils ont été vaincus par les Incas en pleine expansion, qui leur ont donné un sobriquet dépréciatif : Alcavizas "panse de chien", pour indiquer qu'ils élevaient et peut-être mangeaient des chiens. (id.:76). La démonstration de Rostworowski n'est guère convaincante, loin s'en faut, mais la cynophagie qu'elle attribue à ce lignage "potentiellement" Ychsma présente un grand intérêt, comme nous le verrons plus tard.

La situation est différente dans le Lurín puisqu'une seule chefferie est mentionnée pour l'ensemble de la vallée : celle de Ychsma. Si l'on en croit Cobo (1956, T.II:319) et le testament d'Alonso Sabà (in Matos Mar 1964:19), *curaca* de Pachacamac à la fin du XVI^e., quatre *ayllus* occupaient la vallée : les Pachacamac, les Manchay, les Caringa et les Quilcaycuna. La toponymie et les traditions actuellement conservées dans le groupe ainsi que l'étude ethnologique réalisée confirment ce fait malgré les quatre siècles qui se sont écoulés (Espinoza 1964:136 ; Matos Mar 1964:19). En voici la répartition géographique :

ayllu Pachacamac : entre le village actuel de Pachacamac et le site archéologique.

ayllu Manchay : depuis l'actuel village de Pachacamac jusqu'à celui de Cieneguilla.

ayllu Caringa : en périphérie de la vallée, vers le sud, jusqu'aux "lomas de Caringas", aux environs de Chilca.

ayllu Quilcaycuna : entre le littoral et le village actuel de Lurín. Cet *ayllu* est à l'origine du village de San Pedro de Quilcay, premier nom du village actuel de Lurín (Espinoza 1964:136 ; Matos Mar 1964:19 suivis par Bazan 1990:226-7 ; Bueno Mendoza 1974/75:179 ; Feltham 1983:375 ; Negro 1977:204).

Ces *ayllus* étaient sous l'autorité d'un seigneur de la vallée qui avait sa résidence dans un des quatre *ayllus* (Matos Mar 1964:19). Selon le testament de Sabà, les *ayllus* du Lurín étaient gouvernés par une seule dynastie de *curacas*, les Sabà (Espinoza 1964 :136 ; Pedro Pizarro

1978:246-7). Ce chef avait des terres, des maisons et des services propres. Chaque *ayllu* avait un *curaca* ou un chef qui le gouvernait ; celui-ci avait les mêmes droits que le chef principal et le pouvoir direct sur les membres de son *ayllu*. Chaque paysan de l'*ayllu* avait une maison et des champs. Dans chaque *ayllu* existaient des cultes locaux, temples ou *huacas*, des maisons et des terres de l'Inca et du culte (Matos Mar 1964:19-20).

Car en effet, n'oublions pas que tout ce qui est rapporté dans les textes reflète la situation qui prévalait à l'arrivée des Espagnols, alors que la région était incluse dans l'empire inca depuis deux générations. Je reviendrai sur cette question un peu plus loin.

Il existe un document fondamental à propos des *ayllus* du Lurín, la "Doctrina de Pachacamac y Caringa", compte rendu d'une enquête menée par Rodrigo Cantos de Andrade en 1573. Ce document, exhumé des archives nationales de Santiago du Chili, devrait être publié sous peu (Rostworowski, com. pers. 1993). Un cinquième *ayllu* y est mentionné, celui de Pacat, ainsi qu'un village (?) nommé Curayacu (Rostworowski 1992:98). Ailleurs, on mentionne l'*ayllu* Cacaguasi, qui serait peut-être également installé dans le Rímac (id.:91).

Que sait-on de ces différents *ayllus* ?

Les Pachacamac figurent dans la liste de ceux qui venaient apporter des offrandes au dieu des hautes-terres Pariacaca, comme d'ailleurs "tous ceux établis le long du fleuve", c'est-à-dire les habitants du Lurín (Avila 1980:chap.9). Diverses données permettraient de déduire un système socio-politique dual et une division Anan et Hurin des Pachacamac. Il existait deux villages, conformément aux divisions indigènes. A l'époque précolombienne, le centre cérémoniel formait un grand ensemble. On l'identifiait à la moitié *hurin*, c'est-à-dire d'en-bas, car la mer et le littoral avaient une importance spéciale sur la côte en tant que sources de nourriture. Aucune personne du commun n'habitait dans le centre cérémoniel, en raison du caractère sacré de celui-ci. Il existait cependant en amont une sorte de faubourg, considéré comme la moitié "d'en-haut". Selon Rostworowski (1978:135), c'est à l'endroit connu sous le nom de "Huaca Candela", sur la rive opposée de l'actuelle hacienda de Las Palmas, que se trouvait la partie *hanan* de Pachacamac. Ces structures permettent de

supposer qu'à l'époque préhispanique il existait un village pour les gens du commun (ibid.). Les Espagnols respectèrent cette division et fondèrent de l'autre côté du fleuve le village de San Pedro de Lurín qui durant la colonie fut le siège du *curaca* principal (Bueno 1951:28 ; Rostworowski 1978:134). "A l'époque des réductions de Toledo on créa le village de San Salvador de Pachacamac, subordonné à celui de Lurín et probablement habité par des Anan Ychma" (Rostworowski 1978:135 ; 1983:47-8 ; 1992:80, 92 et 1993:193).

Albornoz (1967: 33-35) signale que les Manchay avaient pour *huaca* une pierre de forme humaine ("como indio") qu'ils appelaient Aysaculca et qu'ils tenait pour *pacarisca*, c'est-à-dire fondatrice de leur lignage. On ne sait pas grand'chose à propos des Manchay, si ce n'est qu'une *quebrada* du bas-Lurín porte ce nom, et que des vestiges préhispaniques s'y trouvent. Il est régulièrement fait mention dans la littérature de ce site comme du siège de l'*ayllu* Manchay (Bueno Mendoza 1974/75:179 ; Espinoza Soriano 1964:136 ; Negro 1977:204). La visite des vestiges en question laisse sceptique. Un plan très approximatif de Manchay bajo a été publié par Engel (1987:77), qui le considère comme un établissement de l'Horizon Chavin (id.:80). D'après des fouilles récentes effectuées sous l'égide de la Pontifica Universidad Catolica de Lima, l'établissement daterait du Formatif supérieur (Makowski, comm. pers. 1995). Les Manchay de l'Horizon récent se trouvaient donc ailleurs. J'aurai l'occasion de revenir dans le détail sur ce point car les fouilles que j'ai menées dans le site de Pampa de las Flores, en face de la *quebrada* de Manchay, de l'autre côté du fleuve, jettent des lumières nouvelles sur la question.

Rostworowski (1992:96-7) rapporte que des habitants des *lomas* proches de Mala étaient appelés Caringa, sans qu'il soit possible de faire le lien direct avec les Caringa du Lurín. Elle situe néanmoins un établissement archéologique susceptible d'avoir abrité ces Caringa méridionaux. Il s'agit du site de Cruz de Hueso, où se trouve une chapelle qui porte ce nom (Caringa). Il existait également une *guaranga* yunga de Sisicaya incorporée aux *guarangas* de Huarochiri et occupée par des Caringa. Cette incorporation est sans doute due aux Incas qui offraient ainsi aux populations des hautes-terres un accès à la zone *chaupiyunga* où pousse la coca (Rostworowski 1992:97). Les Caringa sont repris nommément dans la liste des ethnies qui rendaient régulièrement hommage à Pariacaca (Avila 1980: chap.9).

Bueno Mendoza (1974/75:179 suivi par Negro 1977:204) avance que les Quilcaycunas "ont un nom fort impérial, peut-être s'agit-il d'une *mit'maq* enclavée à l'intérieur de l'une des autres communautés pour le contrôle et autres fonctions". Rostworowski (1992:93) remarque que la zone des pêcheurs de la vallée s'appellait Quilcay, actuellement la plage de San Pedro, au sud de Lurín. Ces pêcheurs avaient peut-être également des enclaves dans les plages de la seigneurie de Maranga (Rostworowski 1978 :93 ; 1992:95).

Qui détenait la suprématie au sein de la seigneurie de Ychsma ?

Dans un témoignage de procès de 1559, le vieux curaca Hernando Llacsaguayla, présenté comme seigneur principal de Pachacamac, annonce qu'il était effectivement maître du *curacazgo* de Lima, comme ses ancêtres (Rostworowski 1978:51 ; 1989: 71 ; 1992:78). Calancha (1975, Lib.I, Cap.XIX) affirme lui aussi que la vallée de Lima et celle de Pachacamac appartenaient à un même *curaca*. Pour Pedro Pizarro (1978:246-7), "le seigneur qui avait la garde de l'idole et était seigneur

de cette vallée de Pachacamac s'appellait Saba". En effet, la particularité de la chefferie de Ychsma est qu'elle était aussi le siège d'une des divinités les plus importantes des Andes centrales : Ychsma-Pachacamac. "Les prêtres (du temple de Pachacamac) étaient très estimés, et les seigneurs et *caciques* leur obéissaient sur la plupart des choses qu'ils ordonnaient" (Cieza 1965:372). On serait donc tenté d'en conclure, comme Bonavia (1991:521-22), que "dans la partie basse de la vallée du Rímac diverses chefferies formaient, avec la chefferie de Lurín, la seigneurie de Ichma, sous l'autorité et la religion de Pachacamac". Gardien de l'idole, seigneur des deux vallées, le maître de Pachacamac aurait donc détenu les rênes du pouvoir dans l'ensemble de la Seigneurie de Ychsma et l'ascendant spirituel sur ses habitants ?

Les sources ne sont cependant pas unanimes : Francisco Pizarro lui-même ne déclare-t-il pas que "la province de Pachacamac se trouve dans le siège du *cacique* de Lima" ? (Cobo 1956:286 suivi par Rostworowski 1978:51 ; Hle 1903:5).

Je crois que la réponse réside dans la définition de la nature même du site de Ychsma-Pachacamac, un point sur lequel le consensus est loin d'être atteint, comme nous le verrons au paragraphe suivant.

4. Le rôle et le fonctionnement du site de Ychsma-Pachacamac

C'est Calancha (1975, Livre II : chap XIX) qui se montre le plus disert sur ce qu'il nomme "le sanctuaire de Pachacamac". Il explique en effet qu'y régnaient des "Maîtres des sorcelleries" et des "Grands Prêtres"(ibid.). "Nombreuses étaient les nations qui au temps des Incas venaient dans ce sanctuaire, les ministres qu'y envoyait chaque Province et les assistants qui y étaient entretenus par chaque peuple (...) ce sanctuaire et *huaca* de Pachacamac fut le plus grand et le plus populaire parmi les Indiens (...) la population nombreuse que l'on peut voir alentour était composée d'une part d'indigènes et d'autre part d'étrangers qui venaient depuis des contrées lointaines en pèlerinage ou pour faire du commerce avec l'Inca. Les diverses autres *huacas* voisines (du temple principal) sont les autels de familles particulières, de peuples, de Royaumes et de Provinces qui sont pour le temple de Pachacamac comme les chapelles qui ornent et sont soumises à l'autorité d'une de nos cathédrales (...) (ibid.)⁷. Cette dernière phrase, nous le verrons, aura une portée considérable sur les

⁷ "temian los Cristianos a los infieles, porque eran los Maestros de las echicerias, i los Sumos Sacerdotes de aquel templo (...) Eran muchas las naciones que en tiempo de los Ingas se avendizavan en aquel adoratorio, ministros que enviaban cada Provincia, i asistentes que alli sustentava cada pueblo (..) Para que se véa que conquista le cometio al cielo, i qué género de enemigos le pusieron delante, es conveiente saber qué cosa fue Pachacamac, qual su desdicha en su prosperidad, qual su error en la creacion del mundo y del onbre, i séa gustoso saber el origen de sus idolos, i principio de sus guacas, i veranse cotejadas sus idolatrias con las de Espana i Asia, i servira de advertimiento a los Confesores para catequizar a los Indios Iungas destes llanos ; porque Pachacamac fue el Atena desta Monarquia, i la sinagoga desta Gentilidad. Este adoratorio i *guaca* de Pachacamac fue el mayor i mas populoso destes indios, mucho

interprétations que les auteurs modernes feront du site de Pachacamac et des pyramides à rampe en particulier.

Mais pour en rester au thème général de ce paragraphe, on constate que Calancha présente le site comme le sanctuaire du dieu créateur, un centre de pèlerinage et de cérémonies (il évoque les sacrifices et les offrandes, j'y reviendrai plus tard). En d'autres termes, c'est exclusivement le côté religieux du site qui est mis en évidence. Velasco (1840: 94) signale que les pèlerins "pouvaient en tout temps se rendre à cet endroit ; leur passage à travers les provinces ennemies s'opérait librement, sans autre condition que d'aller en troupes peu nombreuses et désarmées ; alors on leur donnait l'hospitalité et on leur fournissait des vivres. C'était une chose convenue entre toutes les nations du Pérou". Albornoz (1967:34) confirme Pachacamac comme "la *huaca* principale des Indiens de la dite province de Ychmay, la plus importante de ce royaume". Il sous-entend apparemment que les autres *huacas* de la "province" lui étaient inférieures en rang, ce dont Negro déduit, peut-être un peu rapidement, que "Lima était sujette à Ichimay de Lurín" (Negro 1977:144-50). Il semble en tout cas clair que les fidèles n'apportaient pas uniquement les preuves de leur dévotion à Pachacamac : "La distance qui sépare la mer des montagnes est de dix lieues⁸ à certains endroits, et de douze à d'autres (...) Dans tout ce territoire côtier, et au-delà, le tribut n'est pas payé

dicen de los antiguos, i todo lo conpruevan sus ruinas, que si no son de materia tan noble como las de Roma i Troya, por ser de tapias, adobes i barro, dicen en su altura, distancias, compartimientos i latitud su antigua magestad, i su primer alteza ; el templo se llamava del dios Pachacamac, que despues fue llamado Mamacona, nonbre de las virgenes dedicadas al Sol, como en Europa las Vestales ; avia aqui muchas respetadas como deidades, i como en el templo de Jerusalem. Tiene la guaca o templo eminente altura, casi medio cuarto de legua de circunferencia, i diversas multitud de patios, quadras, aposentos menores, i pequenos, pasadizos, salas i oficinas, que todo va formando uno como alto monte, con las puertas al Oriente, i en todas, i en las paredes del templo figuras de animales fieros, leones, osos, tigres i otras bestias, i varios pajares del mar ; i noté mucho, que todo se gobierna azia la parte Oriental, i las subidas principales de escaleras mayores, lugares de sacrificio de cuerpos umanos, ninos i mugeres, cae en la parte Occidental, i la de los sacrificios de animales a als dos partes Meridional i Setentrional, los aposentos inferiores parecen de los criados de aquellos que azian oficios de Sacerdotes ; los mas altos segundos los de los de primer autorida i los terceros que se avecinan con los patios altos de sacrificios eran de los Sacerdotes, i una gran casa, que esta en lo eminente al lado del templo superior, muestra ser la casa del Rey Inga, porque otro templo tiene en el centro en forma i modo de bovedas, donde dava el Demonio los oraculos. No tenia este Dios Idolo ni estatua. Garcilaso afira, i el padre Bals Valera, dejo escrito : que una zorra tenian dentri i otros peces, porque los Espanoles allaron una de finisimo oro, entre cantaros en este templo del Pachacamac ; lo cierto es, que no tuvo estatua, ni fingieron figura. esta zorra de oro fue sacrificio, i forma de Idolo. En todo el circuito de la guaca no se permitia entrar a nadie sino a senores o Sacerdotes, o a los que morian en el templo de su romeria, porque los juzgavan deidades; sacrificar zorras al Idolo, no se juzgara por barbaridad, quando nuestros antiguos ofrecian un asno al Diso baco, como dice Plinio i a la Diosa Ceres una puerca como advierte Ovidio, le ofrecian los Sabeos i Tesalios. La gran poblacion que se puede ver a los contornos era de los naturales, i la otra de Indios estrangeros, que venian de distantes tierras en romeria, o a negocios con el Inga. Las otras diversidades de guacas que estan convencinas, son altares de particulares familias, pueblos, Reynos y Provincias, que como Capillas que adornan, i azen autoridad a una de nuestras Catedrales, asi aquellas guacas rean para la ostentacion y majestad del templo de Pachacamac ; oy no ha dejado el tiempo mas que unos paredones viejos que sirven de memoriales, i unos rastros que sirven de apuntamientos, vense las ruinas an tenido el dejo opulentisimas ciudades, consuelanse con Troya, i contemplan a Jerusalem “ (Calancha 1975:II, chap.19:921-26).

⁸ 1 lieue équivaut à 5 kilomètres environ.

au Cuzco⁹, mais à la mosquée" explique Hernando Pizarro (1872:122-3) premier témoin occidental à pénétrer dans la région en janvier 1533¹⁰.

La question paraît donc réglée : Pachacamac est un centre de pèlerinage auquel l'ensemble de la région verse tribut. C'est en tous cas la situation à l'Horizon récent, une période où le sanctuaire est sous la mainmise totale des Incas. Néanmoins, on peut légitimement se poser la question de savoir qui a instauré ce tribut dont parle Pizarro, s'agit-il d'une pratique ancienne poursuivie sous les Incas, ou d'un impôt nouveau établi par ces derniers au profit de la huaca qu'ils contrôlaient ? Même si la première solution paraît la plus probable, la nature des relations entre le site de Ychsma et la région alentours n'est pas pour autant éclaircie car, à mes yeux, tribut ne signifie pas nécessairement allégeance politique ou domination territoriale. On peut ainsi parfaitement imaginer qu'un tribut était versé aux ministres du culte sans qu'ils aient pour autant assumé une fonction séculière. C'était d'ailleurs la situation dans l'Empire Inca où une partie des impôts et des terres était réservée au Soleil et à son clergé, et une autre à l'Etat.

L'ambigüité que je souligne transparaît au travers des diverses études que Rostworowski a consacré à Ychsma et à la définition de l'autorité sur la Côte centrale. Ainsi, si d'une part elle déclare qu'"il semble en tous cas que le pouvoir religieux du Temple de Pachacamac ait eu la prépondérance sur le pouvoir politique des dirigeants Ychma, voire sur tous les Yunga" (Rostworowski 1978:51-52), elle dit ailleurs que "malgré son importance religieuse, Pachacamac ne fut jamais le siège d'un Etat mais d'un centre cérémoniel" (Rostworowski 1993:192). On touche là un point sensible à propos duquel personne n'est d'accord, comme l'illustre de façon parfaite Paredes (1990b:3) lorsqu'il définit Ychsma comme "la capitale d'un Etat théocratique yunga récent". C'est tout le problème de l'imbrication du religieux dans le politique, et inversement, qui est là résumé. Les explications de Rostworowski sont vagues et ne permettent pas de comprendre réellement la place qu'occupait Pachacamac au sein de la seigneurie de Ychsma.

Si l'on sait peu de choses du système politique et des habitants de la région à cette époque, ses traditions sacrées sont mieux connues. L'influence religieuse du temple, on l'a dit, était grande. Elle se traduisait notamment par le fait qu'en plusieurs endroits, il existait des sanctuaires reliés au dieu par des liens familiaux mythiques (Arriaga 1920).

Le prestige de Pachacamac et l'extension de ses "subordonnés" ne semblent pas être dus à des actions militaires mais plutôt au prosélytisme de ses servants. D'après Rostworowski

⁹ comprenons : au souverain inca.

¹⁰ Pizarro livre ces constatations dans une lettre rédigée à l'attention de l'Audience Royale de Saint Domingue le 23 novembre 1533, soit 10 mois après les faits qu'il rapporte ici. Les informations qu'il donne doivent être relativisées par le fait que, considérant le court délai depuis lequel il est en contact avec des autochtones parlant le quechua lorsqu'il entre à Pachacamac, il ne dispose pas encore d'interprètes parfaitement formés.

(1977:204), ceux-ci poursuivaient en fait un double but : politico-religieux d'une part et économique de l'autre (les nombreux cadeaux et offrandes des huacas des différentes régions étant ramenés -au moins en partie- à Pachacamac) . "Les légendes et les supposés "fils" et "femmes" de Pachacamac représentent de façon mythologique l'histoire de la suprématie du dieu sur ses voisins et sur les ramifications de son culte" (ibid.)¹¹ . Le concept de parenté entre *huacas* se retrouve dans les croyances actuelles puisque de semblables liens sont censés exister entre les saints catholiques de la région (Rostworowski 1992:56-7)¹² .

Ainsi, Davila Brizeno (1881:163) cite le cas du village de Mama, dans la vallée du Rímac, où se trouvait un temple dédié à la femme de Pachacamac. Il s'agirait de Mananamca, épouse de Guallalo Caruincho (Espinoza 1984:181)¹³. Rostworowski (1977:202) fait à juste titre remarquer que la zone de Mama est située sur un palier écologique important -la région chaupiyunga- où l'on pouvait cultiver la coca -très prisée pour les rituels et les offrandes- qui ne pousse pas sur la côte (ibid.). Dans l'hypothèse d'une suprématie de Pachacamac sur Mama, on peut imaginer que la coca constituait un tribut particulièrement apprécié.

Urpayhuachac, la femme de Pachacamac, avait aussi une île à son nom, huaca des pêcheurs de Chincha (Albornoz 1967:34).

Dans le village de San Francisco de Mangas (Cajatambo), les ayllus Chamas et Nanis adoraient la même déesse sous la forme d'une colombe en os (?) à laquelle ils faisaient des offrandes pour la pluie sous forme de feuilles d'or et d'argent, de perles et de spondyles (Rostworowski 1981:126 ;1989:74).

Les sources évoquent un fils de la déesse, nommé Auca Atama, adoré dans le même sanctuaire de Cajatambo en tant que divinité de la fécondité et de la fertilité (Rostworowski 1981:126-7).

Albornoz (1967:34) mentionne un certain Sulcavilca, huaca principale des Indiens Lunahuana (Mala), frère de Pachacamac ; c'était une colline au bord de la mer

Santillan (1879:33) nous parle lui des quatre fils de Pachacamac et des "maisons" qui leur étaient consacrées dans différents lieux : Mala, Chincha et Andaguaylas près du Cuzco. Le quatrième fils accompagnait l'Inca Topa Yupanqui, conquérant de Pachacamac, et lui servait d'oracle personnel. Il explique également que ces "maisons" se multipliaient et se spécialisaient en

¹¹ Rostworowski (1992:53) présente une carte des sanctuaires des femmes, fils et frères de Pachacamac.

¹² Rostworowski ne s'avance cependant pas à dire que les liens de parenté entre les saints actuels impliquent une quelconque hiérarchie ou reflètent les progrès du christianisme dans la zone d'étude.

¹³ Ceci confirme l'identification que j'ai proposée entre Pachacamac et Guallalo Caruincho (cf.supra).

autant de *huacas* particulières (pour la fertilité, la fécondité, la pluie, etc.) toutes issues "du Démon qui parlait par elles" (ibid.)

Les Chincha vénéraient un oracle inspiré de celui de Pachacamac, et qu'ils appelaient "Chincha Camac" (Albornoz 1967:34 ; Cieza 1965: chap. LXXIV suivi par Garcilaso 1991:364, 366). Peut-être s'agit-il d'un des fils de Pachacamac évoqué par Santillan (Patterson 1992:89 ; Rostworowski 1992:52).

Llocllahuancupa était vénéré par tous les *ayllus* yauyos qui se rendaient chacun à leur tour dans son sanctuaire les nuits de pleine lune (Rostworowski 1992:52). Ils lui dédiaient aussi une fête spéciale, Chayana, c'est-à-dire début de la saison des pluies dans la *sierra*, et ils vêtaient richement son idole à cette occasion. Chayana se faisait peut-être à Pachacamac, en décembre, suivant le calendrier lunaire (Rostworowski 1992:52-4). La découverte de Llocllahuancu est discutée en détails, mais on ignore si ce culte est d'origine yunga ou yauyos (Rostworowski 1992:54-5). La divinité se transforme parfois en chouette (cf. Taylor 1987:321 ; voir aussi Jimenez Borja 1985:144-5)

Un compte-rendu de procès de sorcellerie nous apprend qu'à Conchangara, dans la forêt du versant oriental des Andes, on vénérât "un perroquet qu'ils disaient avoir été envoyé à cet effet par le dieu Pachacamac qui est celui que vénéraient les Indiens Andes" (Rostworowski 1989:74).

Rostworowski (1981; 1992) mentionne d'autres "satellites" de Pachacamac dans la vallée de Canete, mais les données sur lesquelles elle se base sont extrêmement ténues, voire discutables. Par exemple, elle prend pour référence Acosta (1979, livre.3, chap.15 suivi par Cobo 1956, T.II, chap. 15) qui, dit-elle, "parle de grandes fêtes réalisées à Huarco (Canete) en l'honneur de la mer, auxquelles prenaient part tous les habitants de la vallée. Elles se faisaient en haute mer, les habitants s'embarquant en flotilles de balsas" (Rostworowski 1981:128-9). Pour l'auteur (ibid.) cette fête serait à relier au culte d'Urpi Wachak. Après vérification dans la source, il s'avère que "la fête en l'honneur de la mer" est en réalité une pêche solennelle en l'honneur de l'Inca lors d'une trêve instaurée entre les habitants de Huarco et les troupes impériales, trêve à l'issue de laquelle le souverain fit d'ailleurs massacrer tous ses adversaires (Acosta 1979, livre 3, chap.15:128). Je ne vois pour ma part aucune relation explicite avec le culte de Urpi Wachak.

Dans la même seigneurie de Guarco (Canete), dont la limite septentrionale est Cerro Azul, il y avait des champs appartenant au dieu Pachacamac, ce qui indiquerait "une ancienne coutume de réciprocité religieuse asymétrique dans le monde andin, amplifiée postérieurement par les Incas au niveau étatique" (Rostworowski 1989:108)¹⁴ .

¹⁴ Le jargon dont use Rostworowski (et nombre de spécialistes péruviens à sa suite, parmi lesquels Bueno Mendoza, Paredes Botoni, etc.) prête à confusion. En effet, on est en droit de se demander ce qu'est une "réciprocité

Le caractère de l'intervention inca est d'une importance capitale pour le sujet qui nous occupe, et j'ajouterai qu'il est au centre du problème pour ce qui regarde la diffusion du culte et ses ramifications. En effet, lorsque Santillan (1879:33) parle des fils de Pachacamac et des maisons que l'Inca leur fit construire (cf. ci-dessus), on est en droit de se demander si toute la parentèle mythique et les sanctuaires qu'on lui prête ne constituent pas tout simplement une façade de l'expansionnisme inca sur la côte. Cette idée a ceci de dérangeant qu'elle remet en question la théorie la plus communément admise pour expliquer la présence et le fonctionnement des pyramides à rampe à Pachacamac et dans d'autres lieux : la théorie des ambassades.

5. Les pyramides à rampe et la théorie des ambassades

Les pyramides à rampe sont des édifices monumentaux construits en briques d'adobe et en *tapia* sur le même modèle architectural général. Ce modèle sera présenté et discuté en détails dans un chapitre ultérieur. On compte quatorze pyramides à rampes sur le site de Pachacamac, et d'autres dans la vallée du Lurín et les vallées voisines.

A Pachacamac, les complexes pyramidaux occupent plus du tiers de la superficie du site et constituent en fait la plus grande part de l'espace construit. Si l'on veut comprendre comment fonctionnait le site aux périodes récentes, il s'avère indispensable de comprendre d'abord quelle était la fonction des pyramides à rampe. Or, si les sources sont parfois prolixes pour le Temple du Soleil, le Temple de Pachacamac ou l'Acclahuasi, autant d'édifices importants du site, elles sont quasiment muettes dans le cas des pyramides à rampe.

Les pyramides ne sont bien entendu jamais nommées comme telles dans les sources anciennes. Il en résulte une première difficulté qui consiste à "deviner" de quoi voulait parler tel ou tel auteur lorsqu'il emploie des termes comme "les autres *huacas*", "les édifices", "la ville", "les maisons", etc. Vu l'importance spatiale, concrète, des pyramides au sein du site, on est bien sûr tenté de croire que c'est toujours d'elles qu'il s'agit alors qu'il n'y a, je le répète, pas de certitude en la matière : aucune source ethnohistorique ne contient de description suffisamment précise pour permette d'identifier formellement une pyramide à rampe.

Ainsi par exemple, Hernando Pizarro (1872:123) : "Cette ville de la mosquée est très grande et comporte de grands édifices et des cours". Estete, le secrétaire qui l'accompagne, ajoute " (...) il y a des maisons à terrasses comme en Espagne ; la ville paraît ancienne à cause des édifices en

asymétrique". Est-ce encore une réciprocité ? Et l'asymétrie décelée par l'auteur n'est-elle pas le fruit d'une vision laïque moderne ? (Graulich, com.pers. 1996)

ruines qui s'y trouvent ; la plus grande partie de l'enceinte est écroulée"(Jerez 1965:98). "Dans toutes les rues de cette ville, 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). "(...) il est notoire qu'à côté du temple (de l'oracle) on avait construit de nombreux grands logements (*aposenos*) pour ceux qui venaient en pèlerinage (...) et quand on célébrait les grandes fêtes annuelles, les gens se rassemblaient en nombre et s'adonnaient à leurs jeux au son de leurs instruments de musique" (Cieza 1965, chap.LXXII:372 suivi e.a. par Bennett 1949:40 ; Cobo 1956, T. II:chap.17 ; Kendall 1985:133 ; Rivero & Tschudi 1851 :290). Le lecteur aura gardé à l'esprit les quelques mots de Calancha, déjà cités : "les diverses autres *huacas* voisines (du temple principal) sont les autels de familles particulières, de peuples, de Royaumes et de Provinces qui sont pour le temple de Pachacamac comme les chapelles qui ornent et sont soumises à l'autorité d'une de nos cathédrales (...) (Calancha 1975, Livre II, chap.XIX, suivi e.a. par Tello 1967:228). Avec Calancha, nous sommes déjà au XVIIIe s., à une époque où le site est abandonné depuis un siècle, et où aucun témoin direct de l'époque inca ou pré-inca n'est encore en vie. Sans éliminer toute crédibilité à ses affirmations, cela engage tout de même à les relativiser.

Les quelques lignes qui précèdent constituent tout ce qui peut être éventuellement rapproché des pyramides à rampe au travers des sources écrites disponibles.

Les pyramides sont-elles les "maisons à terrasse" dont parle Estete ? Correspondent-elles aux "logements des pèlerins" qu'évoque Cieza ? Ou bien sont-ce des temples secondaires affiliés au culte principal, et représentant autant de groupes divers, comme le prétend Calancha ? Les trois sources parlent-elles de la même chose ? Ne peut-on penser qu'il y avait et des palais, et des logements pour les visiteurs, et des temples ? Ou encore que les pyramides étaient tout cela à la fois ? Au vu de l'indigence des éléments disponibles, l'indispensable travail de critique historique tient ici de la gageure. Le "raccord" entre ces informations, dont la rareté n'a d'égale que l'imprécision, et les données éparses se rapportant à la parentèle mythique de la divinité principale (cf. paragraphe précédent) a cependant abouti à la formulation d'un modèle explicatif qui a rencontré un large consensus : la théorie des ambassades.

On peut la résumer de façon suivante : lors de la période Intermédiaire récent, une série de sanctuaires dédiés chacun à un membre de la parentèle mythique du dieu auraient été établis dans divers paliers écologiques. Ces sanctuaires auraient eu chacun leur correspondant, leur "ambassade", dans l'enceinte du centre cérémoniel. Le tribut récolté dans les "provinces" était ainsi concentré à Pachacamac-Ychsma , où il faisait l'objet d'échanges entre les différentes "ambassades". Celles-ci, du point de vue architectural, comprendraient un certain nombre d'éléments structurels communs permettant de les ranger sous un même patron désigné sous

l'appellation de "pyramide à rampe". (Agurto Calvo 1984:128 ; Bueno Mendoza 1982:34; Jiménez Borja 1962-3 :29 ; 1985:41-2 ; Jiménez Borja & Bueno Mendoza 1970:22; Hyslop 1990:255 ; Keatinge 1988:14-5 ; Negro 1977:204 ; Paredes Botoni 1990a:191; Patterson 1983:159 ; Shimada 1991:XLII ; Rostworowski 1972 ; 1977:74 ; 1989:75 ; 1992:51 ; 1993:192).

Ce modèle aux bases discutables va être largement commenté et étoffé.

Jiménez Borja (1985:41-42 ; Jiménez Borja & Bueno Mendoza 1970:16) et Bueno Mendoza (1974/75:186-7; 1982:32-35) prétendent que les pyramides à rampe étaient des édifices provinciaux et familiaux, les structures civico-cérémonielles des ethnies provinciales et des seigneurs qui adhéraient au culte de Pachacamac ou étaient tenus de le servir par des corvées ou du tribut. Leur emplacement en bas du temple de Pachacamac symboliserait leur déférence vis-à-vis du Temple. Une portion des produits des champs ou des troupeaux servait à entretenir la branche locale du culte tandis que le reste était envoyé comme tribut au centre cérémoniel principal. Pour Negro (1977:144-50), "l'organisation d'un calendrier cérémoniel et culturel compliqué autour de la divinité tutélaire favorisait la centralisation du pouvoir politique et économique des dirigeants du culte résidant à Ichimay, ceux qui favorisaient volontairement l'accroissement du commerce par l'échange régional et la multiplication des occupation plus ou moins permanentes et de services auxiliaires de la cité. Ce modèle servit d'exemple à d'autres établissements qui à manière de pôles locaux grandirent parallèlement à la projection de Ichimay".

"Dans l'aire andine chaque *huaca*, chaque idole possédait certaines terres, plus ou moins étendues selon son importance et le nombre de ses fidèles. Les champs appartenant à une divinité étaient cultivés par les habitants du lieu et les produits et récoltes revenaient à la *huaca*. Dans le cas de Pachacamac nous trouvons dans les documents des mentions répétées d'envoi de récoltes au sanctuaire et entre ses murailles devaient exister de grands dépôts remplis de biens, qui constituaient la richesse de l'idole et de ses prêtres" (Rostworowski 1992:51-2 d'après Castro-Ortega 1974: 146). Pour Pachacamac, les pèlerins venaient non seulement des vallées voisines mais aussi d'endroits éloignés, des enclaves religieuses des fils et femmes du dieu (Rostworowski 1992:103). De grandes quantités de coton, de maïs, de poisson séché, de lamas et de cochons d'Inde étaient apportés à Pachacamac, tout comme des matériaux bruts (par ex. l'or) et manufacturés (par ex. des vêtements de luxe). A l'époque de la conquête espagnole, Pachacamac avait développé un réseau de sanctuaires couvrant l'ensemble des zones de production. Une branche de l'oracle était établie au milieu de la vallée du Rímac, et les premières feuilles de coca de la récolte de cette zone étaient apportées à Pachacamac avant que la coca ne soit mâchée par les membres de la communauté (Rostworowski 1972:39)¹⁵.

¹⁵ Rostworowski fait sans doute allusion au site de Mama (cf.supra)

D'autres centres secondaires du culte étaient localisés près des pâturages de haute altitude de lamas et d'alpacas, et également sur les versants orientaux des Andes. On rapporte qu'il y avait des satellites de l'oracle tout le long de la côte péruvienne et l'on disait que le tribut arrivait de Pachacamac d'aussi loin que l'Equateur. Rostworowski a décrit le culte régional de Pachacamac comme un archipel de centres religieux s'étendant verticalement à travers les diverses zones écologiques du Pérou central et horizontalement le long de la côte nord et centrale (Rostworowski 1972:43).

"Le culte traversait une mosaïque d'ethnies et de langages, formant un système à la fois parallèle et partiellement indépendant des niveaux d'organisation politiques régionaux et nationaux. A l'intérieur de cet archipel religieux, les groupes étaient liés idéologiquement par leur croyance partagée en l'oracle de Pachacamac, et le sentiment d'identité supra-locale et supra-nationale était renforcé par des pèlerinages annuels des représentants des communautés participantes à Pachacamac. Les branches du culte de Pachacamac étaient conceptualisées comme les épouses ou les enfants de Pachacamac, et chaque oracle avait son nom et son mythe d'origine. La parenté prétendue entre les centres secondaires du culte et le centre principal était en accord avec les obligations réciproques et le sentiment de constituer une seule communauté idéologique" (Keatinge 1988:115).

Certains auteurs aboutissent parfois à de surprenantes conclusions : "le culte de Pachacamac ressemble à beaucoup de cultes régionaux africains par son caractère multiethnique, son maintien dans une organisation formelle et hiérarchique, sa concentration du tribut depuis les centres secondaires vers le centre principal, et l'unification d'un vaste domaine rituel à travers le pèlerinage. Bien qu'il partage aussi ces traits avec certaines des religions prosélytistes de l'Ancien Monde, il a plus de parallèles avec les cultes régionaux africains par l'accent mis sur les oracles et sa compatibilité avec d'autres cultes locaux plus anciens¹⁶. La "multiplication" des branches de l'oracle, individualisées mais reliées au culte principal en utilisant la métaphore de la parenté est peut-être l'aspect le plus original de ce culte régional andin. Il faut remarquer qu'il n'existe aucune preuve historique de l'utilisation de missionnaires agressifs comme moyen de répandre l'idéologie religieuse de Pachacamac. Ce stratagème particulier de prosélytisme n'est pas non plus -ni nécessairement- un trait commun des mouvements religieux non-occidentaux. De plus, le rôle des missionnaires est difficile, sinon impossible à isoler archéologiquement, et le débat concernant leur

¹⁶ Keatinge ne fournit aucune référence à propos des cultes africains qu'il évoque. Selon Jespers (com.pers. 1994), il s'inspire peut-être des Baoulés de Côte d'Ivoire, bien que les parallèles nombreux que voit Keatinge ne ressortent pas de façon aussi évidente des données ethnographiques.

présence ou leur absence dans la préhistoire ne fait qu'embrouiller le débat plus large des réseaux religieux régionaux" (Keatinge 1988:115-6)¹⁷.

Patterson (1983:165-6 ; 1992:89-90) prétend qu'une communauté intéressée dans le fait d'installer une branche du sanctuaire devait en faire la requête à Pachacamac et démontrer sa possibilité et sa volonté d'entretenir les activités du culte. Si la demande était acceptée, un prêtre résident était envoyé en renfort dans la nouvelle "succursale" et en retour, la communauté demanderesse mettait à la disposition du culte des terres de culture et/ou de pâturage qu'elle faisait exploiter par des corvées. Patterson tire cette idée du récit mythique de la découverte de l'idole Llocllayhuancupa, fils de Pachacamac, par les montagnards Checas (Avila 1980:133-7, voir ci-dessus). Pour lui "Ce compte-rendu est une description de la façon dont les gardiens du sanctuaire principal à Pachacamac et l'une des branches de l'oracle ont commencé à s'approprier le surplus de travail et de production des autres. Un groupe de parenté de Huarochiri construit un sanctuaire dédié au fils de Pachacamac et assume la responsabilité de son entretien et la conduite des cérémonies appropriées. Cette action rehausse le prestige du groupe dans la mesure où ses membres s'associent à une *huaca* dont la fortune augmentait à mesure que de nouvelles conditions se matérialisaient. Une partie des surplus de corvées et d'offrandes était sans doute utilisée au profit du sanctuaire local et de son personnel ; l'autre partie était envoyée au temple dans la capitale provinciale sur la côte" (Patterson 1992:90).

Bien que séduisante, l'hypothèse proposée se base sur peu d'éléments et prête facilement le flanc à la critique : dans le récit de Avila, il n'est nulle part question d'un prêtre issu de Pachacamac ou de l'ethnie Checas ; il n'est pas question non plus de tribut régulier mais d'une seule offrande massive, organisée dans le cadre d'un pèlerinage de groupe destiné à obtenir le pardon pour une négligence commise à l'égard de la *huaca* ; les offrandes que reçoit Llocllayhuancupa par la suite ne sont pas décrites, et il n'est absolument pas fait mention du fait qu'une partie était envoyée à Pachacamac. Le rapport avec Pachacamac est d'ailleurs assez ténu car les lamas et leurs bergers, mentionnés dans le texte, sont destinés au culte de Llocllayhuancupa. De fait, il semble que Patterson ait vu juste en ce sens que les Checas ont peut-être voulu rehausser le prestige de leur *huaca* en lui prêtant des liens familiaux privilégiés avec le grand Pachacamac, mais aucune forme de rétribution régulière ou d'hégémonie quelconque n'existait entre les sanctuaires de l'un et de l'autre, du moins si l'on s'en tient au texte d'Avila.

Il est néanmoins intéressant de constater que si Patterson souscrit à l'hypothèse des sanctuaires provinciaux liés à Pachacamac par des liens familiaux mythiques, il ne semble pas

¹⁷ Cette dernière remarque de Keatinge est une attaque à peine déguisée à l'encontre de Menzel (1964), qui a proposé de voir dans la présence de céramique de prestige de style Pachacamac à Chíncha la trace de l'influence des prêtres du culte venus établir dans le sud un sanctuaire de leur divinité oraculaire.

considérer que les pyramides à rampe ou d'autres édifices participent d'une quelconque façon à ce système : tout le tribut et les corvées seraient destinées "au temple".

Bueno Mendoza (1974/75:187) semble suivre un raisonnement différent puisqu'il avance - sans argumenter- que les espaces laissés libres à l'intérieur de la zone monumentale de Pachacamac étaient destinés à accueillir les pyramides des futurs adhérents au culte, pourvu qu'ils soient solvables.

Dans le même ordre d'idées, Paredes (1988, 1990a) pense que l'orientation des structures indiquerait la région d'origine de chaque pyramide.

En résumé, le moins que l'on puisse dire est que "les points de vue concernant la signification globale des pyramides à rampe ont été considérablement influencées par les données historiques" (Shimada 1991:XLII).

Pourtant, l'ethnohistoire elle-même offre des explications de rechange, d'autant que la théorie des ambassades souffre de nombreuses contradictions internes, comme j'aurai l'occasion de l'expliquer au chapitre X.

6. La question des invasions yauyos et le rapport avec les hautes-terres

C'est sous le nom de Yauyos (ou Yaros ou Llacuaz), que l'on désigne généralement les populations qui vivaient dans les hautes terres du Lurín et du Rímac aux périodes récentes (Agurto Calvo 1984 ; Amat 1992 ; Bueno Mendoza 1992 ; Espinoza 1984, 1992 ; Huertas 1992 ; Rostworowski 1978 ; Spalding 1984 ; Villar Cordova 1935). Ils seraient issus de la grande vague d'immigration aymara qui suivit la chute de Huari à la fin de l'Horizon moyen et se poursuivit durant les XIe, XIIe et XIIIes (Amat 1992:80 ; Agurto Calvo 1984:119 ; Bueno Mendoza 1992:50 ; Espinoza 1984:160). Ils parlaient le jacaro, c'est-à-dire le proto-aru, une sorte d'aymara archaïque (Espinoza 1984:184). La situation des hautes-terres à l'Intermédiaire récent serait donc la suivante :

Les Yauyos dans la *sierra* de Canete, Yauyos et Huarochiri ;

Les Cantas dans les hauteurs du Chillón ;

Les Atavillos dans les zones de *sierra* de Huaral, Chancay et Cajatambo (Agurto Calvo 1984: 119-20 ; Cruzada et al. 1977:1; Rostworowski 1978:32).

Selon Rostworowski (1978:110), les Yauyos formaient "un grand groupe ethnique qui dominait la *sierra* maritime depuis la région de Lunahuana jusqu'au Rímac, et une partie du haut Chillón". Davila Brizeno, gouverneur (*corregidor*) de la province de Yauyos à la fin du XVIe s., en a laissé une description précise et fort bien documentée ; elle constitue l'une des références majeures sur la question (Davila Brizeno 1881).

A l'arrivée des Incas, les Yauyos sont constitués en un *Hunu* (10.000 tributaires actifs) divisé en deux moitiés : Anan Yauyos au sud et Lurín Yauyos au nord (Davila Brizeno 1881:157 suivi par Bueno Mendoza 1992:50 ; Espinoza 1992:122 ; Paredes Botoni 1990b:8). Lors de la conquête espagnole, cette "Province de Yauyos" fut répartie entre cinq *encomenderos*, compagnons de Pizarro (Davila Brizeno 1881:157). Les cinq *encomiendas* ou *repartimientos* ainsi créés portaient les noms de Mancos y Laraos, Atun Yauyos, Huarochiri, Mama et Chacalla (id.:157-65). Les limites respectives de chaque *encomienda* ainsi que les villages, cours d'eau, mines et autres ressources naturelles sont décrits en détail par Davila Brizeno. Celui-ci précise par ailleurs que le nombre initial de villages a été réduit et les populations concentrées dans certains d'entre eux. Ces regroupements, effectués au sein de chaque *encomienda*, portent le nom de *parcialidad* ou *guaranga*. (id. : 155). Il m'a paru utile d'examiner d'un peu plus près cette répartition qui, peut-être, a des racines préhispaniques, voire pré-incas.

Le *repartimiento* qui nous intéresse est celui de Huarochiri, du nom du village qui constituait également la capitale de la province, dans les hauteurs du fleuve Lurín. Il est intéressant de mentionner le fait que Huarochiri était déjà le chef-lieu du *Hunu* de Yauyos sous les Incas, puisque le *curaca* principal y vivait (id.: 160 suivi par Espinoza 1984:178).

Les différents auteurs ne sont malheureusement pas d'accord sur le nombre et les noms donnés aux *guarangas* de Huarochiri :

Davila Brizeno 1881:160	Rostworowski 1978:112 ¹⁸	Huertas 1992:254 ¹⁹	
Chancarima	Chaurima	Chaucarima	Chaucarima
Checa	Checa	Checa	Checa
Quinte	Quinti	Quinte	Quinti
Sisicaya	Langasica	Sisicaya	Langasica
Chechima	Colcaruna	Colcaruna	Colcaruna
Guadocheri		Xica	Chaccla
Chorillo			Picoy & Yaucha ²⁰

¹⁸ Rostworowski se base sur plusieurs documents différents du XVIe et du XVIIIe s.

¹⁹ Huertas prétend tirer ses informations de Davila Brizeno, mais semble avoir une lecture très personnelle du document.

²⁰ Sur les Yaucha et les Picoy, voir la très intéressante étude de Espinoza (1984).

La situation se complique encore si l'on prend en compte les divers villages et *ayllus* qui composaient, d'après Huertas (1992:254), chacune des *guarangas*. Par exemple, Huertas considère que Sisicaya fait partie de la *guaranga* de Chaucarima alors que pour Davila Brizeno et Rostworowski, il s'agit de deux *guarangas* distinctes. De même, Rosworowski admet que Xica faisait partie de la *guaranga* de Chaccla, mais la présente comme une *guaranga* à part entière, alors que Davila Brizeno n'en fait pas mention. Chacalla est par ailleurs présentée tantôt comme une *encomienda*, tantôt comme une *guaranga*. Quant à Picoy et Chechima, ils apparaissent également à plusieurs reprises dans la liste des *guarangas* du repartimiento de Mama et de Chacalla ! Bref, il est vraisemblable que les subdivisions ont fluctué au cours du temps à l'époque coloniale et il paraît clair qu'elles ne correspondaient pas aux anciennes subdivisions locales, si tant est que celles-ci aient existé.

Les subdivisions au sein des Yauyos pourraient paraître d'un intérêt secondaire si ces derniers n'avaient pas joué un rôle aussi important dans l'histoire de la région au cours de la période post-Huari. En effet, Davila Brizeno (1881:155) révèle que les villages Yauyos étaient situés sur des éminences et dans des places fortes car ils étaient en guerre avec tous leurs voisins montagnards (cf. Dillehay 1976:420-3 ; Keatinge 1988 :118 ; Rostworowski 1978:81-2,87) mais également avec les Yunga des basses terres avant l'arrivée des Espagnols (cf. Negro 1977:144).

L'analyse de Rostworowski (1978, suivie par Feltham 1983:355 & 1984:48 ; Keatinge 1988:119) indique que la concurrence pour l'accès aux terres productrices de coca situées aux altitudes intermédiaires (300-1000m) sur le versant du Pacifique, c'est-à-dire les terres de la zone *chaupiyunga*, constituait un facteur majeur dans les conflits inter-groupes qui caractérisent toute la zone. La conquête des versants occidentaux des Andes par les montagnards représente aussi les conquêtes de *huacas* locales, importantes sources de richesse et de pouvoir (Spalding 1984:63). A cela s'ajoute le problème hydraulique, une véritable obsession chez les populations préhispaniques côtières. Le droit à l'eau des fleuves qui descendaient de la Cordillère vers la côte constituait un instrument de domination des montagnards sur ceux des basses terres. Si les Yungas ne jouissaient pas d'un centre politique fort, ils subissaient la dépendance des habitants des hauteurs (Rostworowski 1978:121-2). Ils entretenaient cependant avec eux des relations d'échange de biens (id.:94).

Espinoza (1992: 121) décrit les Yauyos comme des pasteurs et des agriculteurs aguerris qui auraient, entre le XIe et le XVes., conquis un grand territoire depuis les hautes-terres presque jusqu'à la côte. Rostworowski (1978, suivie par Espinoza 1984:160-3 ; Huertas 1992) explique de façon relativement détaillée le processus par lequel les Yauyos se seraient peu à peu rendus maîtres de la zone *chaupiyunga* du Rímac et du Lurín. Elle utilise pour ce faire les mythes et légendes

rapportés dans le fameux manuscrit "Rites et Traditions de Huarochiri", du père Avila (1980), car elle considère "qu'il s'agit de l'histoire de tout un peuple avec ses guerres, ses fêtes agricoles et ses dieux". "Les récits d'Avila décrivent en termes mythiques les bagarres entre Yauyos et Yungas, chacun avec sa divinité, pour les bonnes terres" (Rostworowski 1993:195). Elle estime que l'influence de Pachacamac dans la vallée du Lurín a diminué à l'Intermédiaire récent, en partie sous le coup des invasions Yauyos (Rostworowski 1978:43).

Si l'antagonisme entre les peuples des hautes et basses terres est avéré, Rostworowski, et la plupart des chercheurs à sa suite, prennent au pied de la lettre les récits mythiques d' Avila et leur confèrent une dimension quasi-historique. Cet a priori historiciste résiste mal à une analyse approfondie, comme on l'a vu dans le chapitre consacré à la religion et aux cultes pratiqués dans la région à l'époque préhispanique. De plus, le rédacteur des Rites et Traditions est un Checa (cf. Spalding 1984:53), c'est-à-dire un Yauyos, un montagnard, ce qui jette un doute sur l'objectivité des "faits" qu'il rapporte (j'ai également développé ce point dans les aspects religieux). Mais même si l'on passe outre ce contre-argument, on est en droit de se demander comment Rostworowski arrive à dater les événements prétendument historiques qu'elle décrit. Il faut savoir en effet que le manuscrit des Rites et Traditions a été rédigé, selon les spécialistes, entre 1598 et 1608 (Duviols in Avila 1966:14, note 6 ; Taylor in Avila 1980:6). Comment affirmer que les invasions et les batailles auxquelles il est fait allusion remontent à tel ou tel moment de l'Intermédiaire récent ou même de l'Horizon récent ?

L'un des acteurs principaux du récit d'Avila est Tutayquiri, chef Yauyos d'ascendance divine qui chasse les Yungas des hautes-terres et soumet les habitants des basses vallées du Rímac et du Lurín (Avila 1980: chaps 11 & 12). En 1611, les momies de plusieurs guerriers yauyos furent découvertes par Avila, alors extirpateur d'idôlatry ; toutes furent brûlées, à une exception, celle identifiée à Tutayquiri et remise à ses descendants (Rostworowski 1978:41). Le rapport rédigé à l'époque mentionne que le corps était admirablement conservé, alors que le héros était mort depuis plus de 600 ans (ibid.). Rostworowski suppose que l'âge de la momie a été calculé grâce aux traditions maintenues chez ses lointains descendants et estime donc que l'invasion yauyos des basses-terres remonte approximativement à l'an 1000 de notre ère, soit le début de l'Intermédiaire récent.

Selon moi, il est tout à fait possible que Tutayquiri ait réellement existé, et qu'il ait mené des actions victorieuses à l'encontre des Yunga. L'âge qui lui est attribué me paraît par contre hautement conjectural : peut-on réellement croire que les descendants de Tutayquiri aient conservé

par la seule tradition orale la mémoire de 24 générations d'aïeux ?²¹ Et même si c'était le cas, les descendants de Tutayquiri ont pu se tromper, voire le vieillir ou le rajeunir pour des raisons diverses. "Rien n'est moins objectif que l'historiographie indienne, qui jamais ne sert à seulement à conserver la mémoire, mais vise toujours des objectifs concrets (justification, revendication, explication, contradiction, etc.)" (Graulich, com. pers. 1996). Quant à se servir de cette "donnée" pour dater l'invasion yauyos des basses-terres, je ne pense pas que l'on puisse sérieusement l'envisager.

Par ailleurs, tous les auteurs s'accordent sur le fait que Pachacamac ne fut jamais conquise par les montagnards, mais que ceux-ci semblent avoir été contenus jusqu'à la conquête inca. On présente en général les Yauyos comme de redoutables guerriers qui s'allièrent aux Incas et profitèrent de leur suprématie pour s'arroger des terres auxquelles ils n'avaient jusque là pas eu accès (Feltham 1984:56 ; Rostworowski 1978:117 ; Spalding 1984:81, note 25). C'est ainsi par exemple que la zone de Sisicaya, dans la vallée moyenne, fut arrachée aux Ychsma et rattachée à Huarochiri, alors qu'elle était peuplée de Yunga (Rostworowski 1978:114 ; 1992:77).

L'apport des données archéologiques paraît donc indispensable pour vérifier et préciser les dates et les limites des avancées Yauyos vers la Côte à l'Intermédiaire récent, et les rapports qu'en général ils entretenaient avec les Yunga.

7. Perspectives de recherche

Au terme de cette brève révision des quelques données ethnohistoriques concernant les divisions socio-politiques de la Côte centrale, et plus particulièrement du Rímac et du Lurín, plusieurs questions essentielles se posent :

- 1) Quelles étaient les limites territoriales exactes des divers groupes sociaux en présence, et particulièrement où se situe la frontière entre la seigneurie de Ychsma et ses voisins yauyos des hautes terres, si tant est qu'elle ait existé ?
- 2) Y-a-t-il une "culture ychsma", et si oui, quelles sont ses spécificités, ses origines, sa diffusion, son influence ?
- 3) Quelle était la forme d'autorité qui régissait la seigneurie de Ychsma, et où se situait le siège de cette autorité ?

²¹ Salomon (1995:339) explique que la tradition orale familiale ou lignagère garde généralement le souvenir de deux ou trois générations d'ancêtres ; l'auteur cite un cas exceptionnel où la mémoire de sept générations était conservée au XVIe s.

4) Dans quelle mesure la situation de l'Horizon récent telle qu'elle est décrite au travers des sources ethnohistoriques correspond-elle à celle qui a précédé la conquête inca, ou, en d'autres termes, quelle fut l'impact de cette conquête dans le territoire considéré ?

A cela s'ajoute bien entendu la définition pratique du fonctionnement du site de Pachacamac et des principaux édifices qui le caractérisent avant l'arrivée des Incas, c'est-à-dire les pyramides à rampe.

Il est bien évidemment impossible, dans le cadre d'un travail comme celui-ci, de répondre de manière exhaustive à toutes ces questions. Je crois cependant que les données que j'ai récoltées sur le terrain permettent d'aborder certaines des interrogations évoquées sous un angle nouveau.