

La renarde Yunga: Une figure symbolique préhispanique

Peter EECKHOUT¹

RÉSUMÉ

L'étude de la figure de la renarde chez les Yunga, habitants de la Côte centrale du Pérou à l'époque préhispanique, sert de point de départ à l'analyse des rapports symboliques que ceux-ci entretenaient avec les Yauyos des hautes terres. L'examen des mythes et des rites précolombiens transmis par l'ethnohistoire, ainsi que des histoires et des pratiques du folklore contemporain révèle la complexité de ces relations et la pérennité des figures qui leur servent de modèles. L'antagonisme et la complémentarité entre la côte et la montagne, attestées sur le plan archéologique, aurait pu ainsi être exprimée par les indigènes eux-mêmes au travers des mythes et des pratiques rituelles.

Mots-clefs: Religion andine, Pérou, Pachacamac, analyse structurale.

RESUMEN

El estudio de la figura del zorro entre los yungas, habitantes de la costa central del Perú en los tiempos prehispánicos, sirve de punto de arranque para desarrollar un análisis de las relaciones simbólicas que mantenían con los yauyos serranos. El examen de los mitos y de los ritos precolombinos, así como de los cuentos y prácticas del

¹ Section Histoire de l'Art & Archéologie (CP 175), Faculté de Philosophie & Lettres, Université Libre de Bruxelles, Av. F. Roosevelet, 50, B-1050 Bruxelles (Belgique).

folklore contemporáneo, muestran la complejidad de esas relaciones y la perennidad de las figuras que les sirven como modelos. El antagonismo y la complementaridad entre costa y sierra, atestiguada a nivel arqueológico, quizás haya sido expuesto por la misma gente a través de sus mitos y rituales.

Palabras clave: Religión andina, Perú, Pachacamac, análisis estructural

INTRODUCTION

La symbolique du renard dans les Andes centrales n'a été que superficiellement abordée du point de vue ethnohistorique, toujours au sein d'études de portée plus générale (Rostworowski 1983, 1992; Zuidema 1985). Du point de vue ethnographique, la question a été évoquée par Urton (1985) dans la région du Cuzco et par Lausent (1984) sur la côte centrale. Si chacune des études mentionnées est intéressante en soi, elles reposent en ce qui concerne le renard sur des données ponctuelles et relativement limitées dans le temps comme dans l'espace.

C'est en tentant de réunir le plus grand nombre d'informations sur le sujet, d'abord au niveau des sources ethnohistoriques, que je me suis rendu compte que les contradictions mises en évidence par Lausent, par exemple, pouvaient trouver leur origine dans une vision différente de l'animal-symbole selon les endroits (côte ou montagne). En élargissant quelque peu mes recherches au niveau ethnographique, je me suis rendu compte que cette différenciation se perpétuait dans le temps jusqu'à l'époque actuelle (du moins dans les hautes-terres, la côte péruvienne ayant subi un processus d'acculturation et un brassage ethnique et social beaucoup plus intense et précoce).

L'importance de la question ne saurait être ignorée du point de vue archéologique. En effet, le modèle explicatif le plus généralement accepté de développement de la civilisation à l'époque préhispanique au Pérou repose sur la définition des Horizons (ancien, moyen et récent) correspondant à des moments où la côte subit l'influence des hautes-terres (respectivement cultures Chavin, Huari et Inca) dans le cadre de processus d'homogénéisation culturelle à grande échelle. Ces Horizons sont séparés par des périodes Intermédiaires où les cultures locales montrent une spécificité plus marquée. L'antagonisme côte/hautes-terres constitue donc un des moteurs de la préhistoire péruvienne. On est autorisé à penser que si cette dynamique se reflète dans les données archéologiques, elle doit trouver ses racines dans la manière dont les habitants de la côte et des montagnes se considèrent les uns les autres.

La pensée mythique, qui caractérise les sociétés traditionnelles, place l'homme au sein d'un univers de correspondances et d'associations. Les ac-

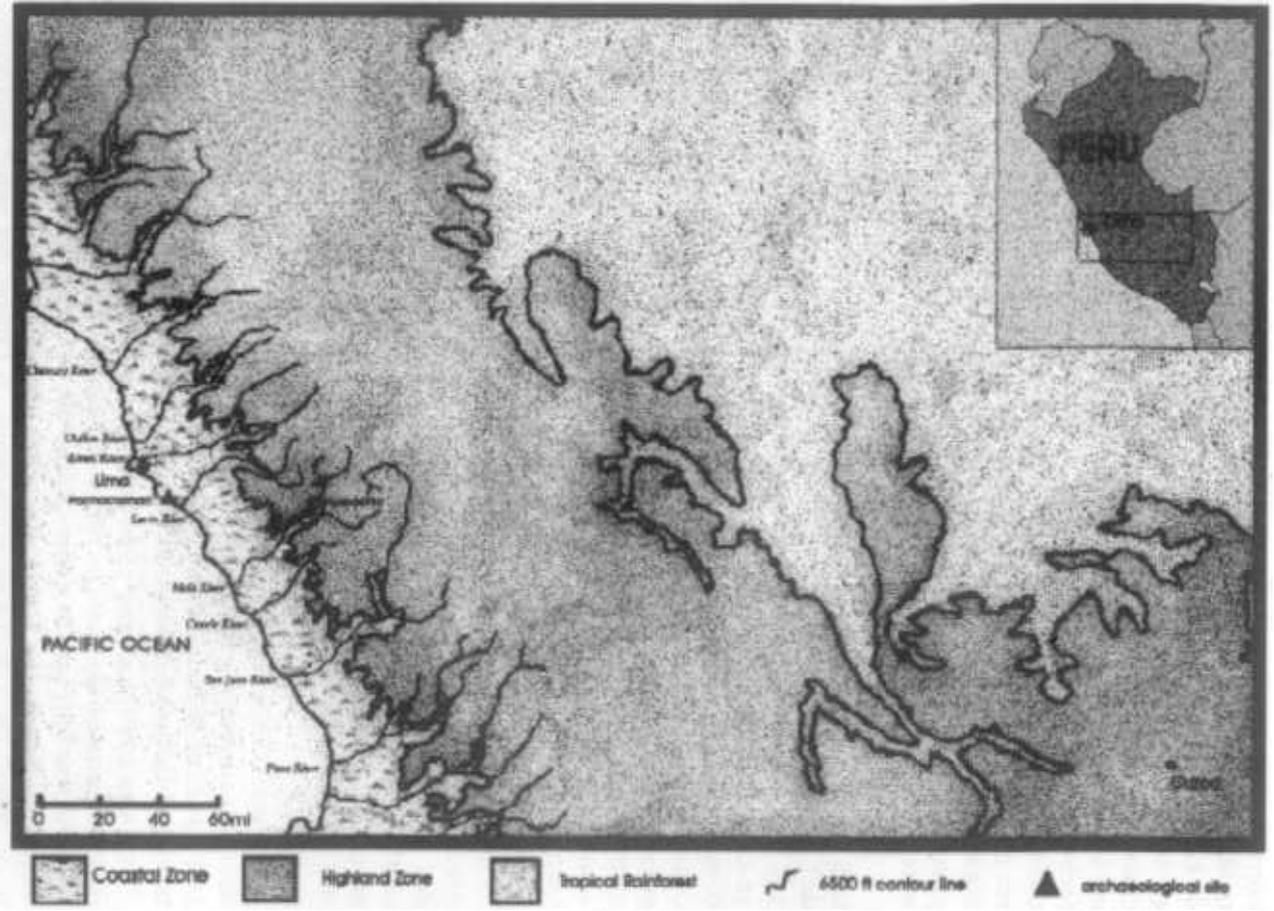
tions quotidiennes comme les grands faits historiques passent au filtre de ce mode de pensée et transcendent l'ordre humain pour se confondre avec celui de la nature et du surhumain. On agit comme le veut la tradition, car celle-ci est censée trouver son origine et sa justification ultimes dans le mythe où le cosmos entier est impliqué. Ainsi, la guerre qui oppose un peuple à un autre ou à tous les autres résulte-t-elle non seulement de facteurs pragmatiques (économiques, territoriaux, etc.) mais constitue-t-elle également la manifestation terrestre d'une rivalité entre des pans entiers de l'univers; c'est la guerre entre les hommes mais aussi entre les animaux, les divinités, les phénomènes naturels... Chaque camp a ses alliés et ses ennemis sur les différents plans qui, dans le mythe, s'interpénètrent (tel dieu incarné dans tel objet céleste utilise ou se transforme en tel animal pour intervenir chez les hommes).

À ce truisme, les cultures précolombiennes du Pérou ne font pas exception. Le cas de Pachacamac, sur la Côte Centrale, en est un exemple. A la fin de l'Intermédiaire récent (ca AD1000-1470), le monumental centre cérémoniel de Pachacamac, situé à l'embouchure du fleuve Lurin (fig. 1) était le siège d'une divinité oraculaire éponyme vénérée par l'ensemble des *Yunga* (c'est-à-dire les habitants du littoral central). Comme je l'ai montré dans d'autres essais (Eeckhout 1993, 1994, 1997), 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 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 exemple 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. Le nom du premier a ainsi 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 Viracocha.

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 des images-miroir.

Le site de Pachacamac se trouvait durant l'Intermédiaire récent à l'intérieur du territoire du *Señorío* Yunga de Ychsma. La nature des relations entre le pouvoir religieux de l'élite sacerdotale de Pachacamac et le pouvoir politique des dirigeants Ychsma demeure obscure mais un point apparaît de façon claire: les Ychsma de Pachacamac, à l'instar des autres seigneuries Yunga, étaient en lutte perpétuelle avec les Yauyos montagnards (Rostrowski 1978: 38). Les Yauyos occupaient les hautes terres depuis les sources



du Lunahuana juqu'à celles du Rimac et une partie du haut-Chillon (id.: 110). Leur capitale et résidence du cacique principal était Huarochiri (Dávila Brizeño 1881). Le décryptage des mythes et légendes recueillis dès les premiers temps de la conquête espagnole témoigne de cet antagonisme probablement séculaire (cf. Ávila 1980: 10, 75, 93, 99, 165, 199; Pease 1970: 30). Parmi les multiples intervenants (dieux, hommes, animaux, phénomènes naturels), une figure récurrente semble prendre valeur d'emblème, celle de la renarde.

LA RENARDE YUNGA

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 Ávila 1980: 234-5). J'aurai l'occasion de revenir sur ce point un peu plus loin.

Une étrange histoire, recueillie au XVI^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 hommes². 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'univers³.

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).

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

² A propos des sacrifices humains à Pachacamac, voir Fleming 1983, Fleming et al. 1983, Uhle 1903 et les récentes découvertes faites dans la Pyramide à rampe n° III du site (Eeckhout 1995, 1997).

³ 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 Núñez 1941: 69-71.

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. ci-dessus).

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 buitre) 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 *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). Morote Best (1988: 82) et Ravines (1963-4: 109) rapportent des contes similaires, recueillis respectivement dans la région de Cuzco et de Cajamarca.

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 châtement 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'a-

vait 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 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.

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' (Ávila 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)⁴.

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 buître qui pouvait survoler l'étang ou à la perdrix qui l'avait fait chuter dans la montagne, la renarde

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

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'Ávila. Dans les légendes se rapportant au Dieu des Montagnes Pariacaca, Tantanamca lui est opposé, et présenté comme un faux-dieu sans pouvoir réel (Ávila 1980: 43). On le prétend parfois aussi père de Chaupinamca, *huaca* féminine dévorée par la lubricité (id.: 87-91). D'après Taylor (in Ávila 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.

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 met-

tent 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 hairont 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 (Ávila 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 lune, 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 héliques que sont le condor et le puma. Ávila (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 le tableau 1.

TABLEAU 1
Oppositions structurales entre les groupes côtier et montagnard.

<i>Côte</i>	<i>Transition</i>	<i>Montagne</i>
Yunga		Yauyos
Terre	Eau/Ciel	Feu solaire
Lune		Soleil
Féminin		Masculin
Nuit		Jour
Renarde & Poissons	Oiseaux	Félin & Condor
Hurin (Bas)		Hanan (Haut)
Ychsma-Pachacamac/ Huallallo Caruincho		Pariacaca/Cuniraya Viracocha

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 (voir figures 2, 3, 4). 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 XVII^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 '20, 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'appelait "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 sem-

11957

TRAVAXA CHACRAMÃTAPISCO



FIG. 2.

859



FIG. 3.

TRAVAXOS ZARAMATAORITOTACAR



coymitã marzo pacya pocoy qui ßa

pariam ardimus
oxe a dor

marzo - pacya pocoy

marzo

FIG. 4.

ble 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. ci-dessus). En témoigne ce court passage tiré d'Ávila (1980: 105-7): —Dans la mer demeure *Anasi* ou *Anapaya*. Certains considèrent qu'il s'agit de Cahuillaca⁵. 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 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 buîtres 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 Cieza).

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 (Ávila 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

⁵ La mère de Pachacamac dans le manuscrit de Huarochiri (Ávila 1980: chap. 2).

dans le tableau) transparaît 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 Rimac⁶ 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-Pachacamac⁷. 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.

RITUELS ET CÉRÉMONIES

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 [comprenons: du puma], se présentaient ni plus ni moins qu'Her-

⁶ Autre *huaca* oraculaire très importante dans la vallée du Rimac, voisine de celle du Lurin.

⁷ A propos des relations entre Pachacamac et les Incas ainsi que du contexte de la conquête, voir Eeckhout 1993, 1994, 1997: 87-95, 691-713.

cule, 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 Ávila 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 renard⁸, 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 viscache 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 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, Ávila (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*⁹ 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. ci-dessus), et

⁸ L'auteur mentionne également les 'peaux de lions', en précisant qu'elles proviennent, elles, de la montagne.

⁹ Vase en terre cuite au col allongé.

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...¹⁰

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 couvriraient 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. ci-dessus), 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 canines tordues comme celles des jaguars. Sur sa tête grossière le monstre portait une demi-lune" (Espejo Nunez 1941: 71)¹¹. 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

¹⁰ 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».

¹¹ La description, quoique sommaire, fait songer aux figures mythiques représentées dans l'iconographie de la Côte nord du Pérou, comme Ai Apaec (Moche), Naymlap (Chimu) ou le 'Seigneur de Sican' (Lambayeque).

l'allure de ses adorateurs et représentants, particulièrement lors des grandes "joutes rituelles" que constituaient des rassemblements de prestige comme l'*Inti-Raïmi* ?

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-Raïmi*, 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-Raïmi* est la fête du Soleil en tant qu'astre du Jour, qui marque ainsi sa domination sur Pachacamac, dieu de la Nuit.

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 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 rela-

tion 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. ci-dessus) 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 (Ávila 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. ci-dessus).

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*¹², 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 l’informateur d’Ávila (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 Che-

¹² Bière de maïs spéciale, très épaisse, réservée aux rituels.

cas (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).

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

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'Ávila (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-Huaro-chiri, décline, se modifie et se déplace vers les vallées de la côte centrale et la région yunga adjacente à la vallée du Lurín'. 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 XIVe-XVe siècles (ibid.). Si l'on suit Paredes, force est de constater que les relations économiques ne vont apparemment pas obligatoirement de pair avec les relations symboliques attestées dans le texte d'Ávila, 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 Ávila 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'Ávila, où la notion même de temps continu, historique tel que nous l'entendons, n'existe pas. Dans les sociétés traditionnelles comme celles-ci, toutes les actions passent au filtre de la pensée mythique; elles sont mythifiées —littéralement— et se coulent dans un moule intemporel, archétypal¹³.

¹³ 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.

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.

Cela se vérifie, pour la figure du renard qui nous a servi de point de départ, en amont et en aval du moment de contact avec les Européens. On l'a vu au travers des légendes contemporaines, où les caractéristiques fondamentales attribuées à l'animal ont survécu à cinq siècles d'acculturation. On le constate également en comparant le rôle des divers éléments que nous avons mis en opposition avec ce que l'on sait du symbolisme mésoaméricain. Pour ne citer qu'un exemple, la lune est considérée dans la mythologie aztèque comme Omecihuatl (appelée aussi Tonacacihuatl), partie féminine du couple créateur originel. Elle est nocturne, terrestre, aqueuse et passive (Graulich 1987: 57)¹⁴. Lors de la création du quatrième soleil à Teotihuacan (marquant le début de la quatrième création du monde), la lune et le soleil apparaissent dans le ciel, brillant d'un éclat égal. Les dieux rassemblés estiment cela intolérable et l'un d'eux obscurcit la face de la lune en la frappant avec un lapin (id. 118-20). Depuis, le lapin est "l'animal dans la lune" (id.: 134)¹⁵ et les taches que l'on peut observer sur l'astre sont interprétées comme un lapin (Krickeberg 1971: 30, 213).

Le rapport avec la légende du renard amoureux de la lune (supra) et la présence attestée du renard comme animal lunaire dans de nombreuses représentations préhispaniques péruviennes constituent autant d'indices de la convergence des concepts qui sous-tendent les mythologies des peuples précolombiens de l'Amérique Centrale et du Sud. J'ai déjà, dans de précédentes études (Eeckhout 1993, 1994), souligné certaines récurrences similaires dans la construction des mythes de création au Pérou et au Mexique. Cette convergence s'explique peut-être par certains contacts mais surtout par l'existence d'un vieux fonds commun dont la reconstitution est partiellement possible.

CONCLUSIONS

L'analyse approfondie de la figure du renard dans la zone habitée par les Yunga et les Yauyos aux temps préhispaniques nous a permis de mettre en évidence les paires d'oppositions symboliques qui caractérisent ces deux ethnies.

¹⁴ Au Mexique, Lune est également l'être des apparences trompeuses, elle se laisse facilement duper, comme le renard selon les Yauyos (Graulich, communication personnelle 1993).

¹⁵ Voir Codex Borgia: 55.

La renarde Yunga montre des aspects côtiers, terrestres, lunaires, féminins et nocturnes, elle 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 Yauyo 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.

Les oppositions structurales entre les communautés des hautes et basses terres de la zone du Lurin sont symptomatiques de l’antagonisme général entre les populations de la côte et des hautes terres dans les Andes préhispaniques. En effet, nous avons vu que ces oppositions peuvent s’appliquer à une grande échelle, dans le cas de l’Empire inca. Le fait que ces paires d’oppositions structurales sont encore observables aujourd’hui et que leur origine remonte aussi loin que l’Intermédiaire récent confèrent au modèle une profondeur temporelle considérable et une remarquable longévité. Ceci pourrait indiquer des racines plus anciennes encore. Considérant la large diffusion du modèle, il est peu probable que quelquel événement historique que ce soit puisse être dégagé des récits mythiques où ce modèle est illustré.

La réalité est évidemment beaucoup plus complexe que la simplification quelque peu simpliste que j’ai présentée. En ce sens, de telles classifications doivent être considérées seulement comme des indicateurs d’une tendance générale. En outre, ce que je désigne comme “antagonisme” doit être compris en terme de rivalité atavique et d’indispensable complémentarité. L’Univers, dans la pensée préhispanique andine telle qu’elle apparaît ici, est complet lorsque ces oppositions sont résolues, lorsque le Monde est Un.

Enfin, en tant qu’archéologue, je ne dénierai certes pas l’importance cruciale des facteurs économiques, sociaux, écologiques et autres dans les processus de guerre et de conquête, d’expansion et de migration, de compétition et de coopération, de soumission et de tribut, etc. Cependant, si nous écoutons les gens eux-mêmes et la façon dont ils expliquent ces événements et leurs motivations, on ne peut davantage nier l’importance des croyances religieuses et des structures symboliques.

REMERCIEMENTS

Je voudrais remercier le Pr Graulich, qui a lu et critiqué de façon extrêmement constructive plusieurs versions du présent essai, le Pr de Maret pour ses commentaires judicieux et Jean-Pol Van Ham, qui a réalisé la carte. J'assume évidemment l'entière responsabilité du contenu de même que les éventuelles erreurs ou omissions qui pourraient subsister.

BIBLIOGRAPHIE

ALAPERRINE-BOUYER, Monique

1987 «Des Femmes dans le Manuscrit de Huarochiri». *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 16(3-4): 97-101. Lima.

ALBORNOZ, Cristóbal de

1967 [fin du XVI^e s.] *La Instrucción para Descubrir Todas las Guacas del Pirú y sus Camayos y Haziendas*. Voir Duviols 1967.

ARRIAGA, Pablo Josef de

1920 [1621] *La Extirpación de la Idolatría en el Perú*. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, Tomo I (2.^a Serie). Sanmartí y Ca., Lima.

ÁVILA, Francisco de

1966 [1598?] *Dioses y Hombres de Huarochiri. Narracion quechua recogida por Francisco de Ávila*. Traduction de José María Arguedas, étude bibliographique de Pierre Duviols. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1980 [1608?] *Rites et Traditions de Huarochiri*. Texte quechua établi et traduit par Gérald Taylor. Editions l'Harmattan, Paris.

BETANZOS, Juan Díez de

1924 [1551] «Suma y Narración de los Incas». En *Historia de los Incas y Conquista del Perú*, 75-202. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú (Tomo 8, 2.^a Serie). Sanmartí y Ca., Lima.

BONAVIA, Duccio

1985 *Mural Paintings in Ancient Peru*. Indiana University Press, Bloomington.

CALANCHA, Antonio de

1975 [1638] *Coronica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con Sucesos Ejemplares Vistos en esta Monarquía*. Crónicas del Perú, Vol. 4, 5, 6. Edición Ignacio Prado Pastor, Lima.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

1965 [1551] «La Crónica del Perú». En *Crónicas de la Conquista del Perú*, ed. Julio Le Riverend, 127-497. Editorial Nueva España S.A., México.

COBO, Frère Bernabé

1956 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles, T. 41-42. Ediciones Atlas, Madrid.

1990 [1653] *Inca Religion and Customs*. Traduit et édité par R. Hamilton. University of Texas Press, Austin.

CODEX BORGIA

1976 Ed. facs. commentée par K.A. Nowotny. *Codices Selecti*, 58. Graz.

DÁVILA BRIZENO, Diego

1881 [1586] «Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos». En *Relaciones Geográficas de Indias*, ed. Marco Jiménez de la Espada, 155-65. Biblioteca de Autores Españoles, T. 188. Madrid.

DAVIES, Nigel

1995 *The Incas*. University Press of Colorado, Niwot.

DUVIOLS, Pierre

1967 «Un Inédit de Cristobal de Albornoz: La Instrucción para Descubrir Todas las Guacas del Piru y sus Camayos y Haziendas». *Journal de la Société des Américanistes* 56 (1): 7-39. Paris.

EECKHOUT, Peter

1993 «Le Créateur et le Devin. A Propos de Pachacamac, Dieu précolombien de la Côte Centrale du Pérou». *Revista Española de Antropología Americana* 23: 135-52. Editorial Complutense, Madrid.

1994 «Algunas Consideraciones sobre el Dios Pachacamac». *Actas de la V Convención de la Asociación Peruana de Arqueología*. Trujillo. Sous presse.

1995 «Pirámide con Rampa n.º 3, Pachacamac. Resultados Preliminares de la Primera Temporada de Excavaciones (Zonas 1 & 2)». *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 24(1): 65-106. Lima.

1997 *Pachacamac (Côte centrale du Pérou): aspects du fonctionnement, du développement et de l'influence du site durant l'Intermédiaire récent (ca 900-1470)*. Thèse de Doctorat en Philosophie et Lettres, Université Libre de Bruxelles.

ESPEJO NÚÑEZ, Julio

1941 «Cuentos, Leyendas y Anécdotas Relacionadas con las Ruinas de Pachacamac». *Chaski* 1 (3): 66-71. Lima.

ESTETE, Miguel de

1924 [1533] «Relación de la Conquista del Perú». En *Historia de los Incas y Conquista del Perú*, 3-56. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, Tomo 8, 2.ª Serie. Sanmartín y Ca., Lima.

FLEMING, Stuart

1983 «Infant Sacrifice at Pachacamac, Peru: Dignity in Death». *Archaeology* 40 (2): 64-65, 74, 77.

- FLEMING, Stuart, W.T. MILLER & J.L. BRAHIN
1983 «The Mummies of Pachacamac, Peru». *Masca Journal* 2 (5) (Pachacamac Supplement): 137-159. University of Pennsylvania, Philadelphia.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1991 [1609] *Comentarios Reales de los Incas*. (2 Vol.). Fondo de Cultura Económica, Lima.
- GRAULICH, Michel
1987 *Mythes et Rituels du Mexique Ancien Préhispanique*. Académie Royale de Belgique. Mémoires de la Classe des Lettres, 2^e série, T. 58 - Fascicule 3. Palais des Académies, Bruxelles.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe
1989 [1613] *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 23 (2^{de} réimpression), Paris.
- HERRERA GRAY, Enriqueta
1963 *Leyendas y Fábulas Peruanas*. Talleres Sesator, Lima.
- JÉREZ, Francisco de
1965 [1534] «Verdadera Relación de la Conquista del Perú llamada la Nueva Castilla Conquistada por Francisco Pizarro». En *Crónicas de la Conquista del Perú*, ed. Julio Le Riverend, 29-124. Editorial Nueva España S.A., México.
- JIMÉNEZ BORJA, Arturo
1973 *Puruchuco*. Editorial Jurídica S.A., Lima.
- KEMPER COLUMBUS, Claudette
1992 «Llamastronomers-Eyes-and-Roads: Chaupinamarca of Huarochiri». *Journal de la Société des Américanistes* 78 (1): 31-44. Paris.
- KRICKEBERG, Walter
1971 *Mitos y Leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muisecas*. Fondo de Cultura Económica, México.
- LARA, Jesús
1978 *Diccionario Quëshwa-Castellano/Castellano-Qhëshwa*. Editorial Los Amigos del Libro, La Paz-Cochabamba.
- LAUSENT, Isabelle
1984 «El Mundo de los Animales en Pampa la Florida». *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 13 (1-2): 81-94. Lima.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1962a *Le Totémisme Aujourd'hui*. Presses Universitaires de France, Paris.
1962b *La Pensée Sauvage*. Editions Plon, Paris.
- MOLINA DE CUZCO, Cristóbal
1916 [1552] «Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas». *Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú*, T. I: 1-103. Sanmartí y Ca., Lima.

MOROTE BEST, Ephraïm

- 1988 «Aldeas Sumergidas: Cultura Popular y Sociedad en los Andes». *Biblioteca de la Tradición Oral Andina*, 9. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.

NETHERLY, Patricia J.

- 1990 «Out of Many, One: The Organization of Rule in the North Coast Polities». In *The Northern Dynasties. Kingship and Statecraft in Chimor*, eds Michael E. Moseley & A. Cordy-Collins, 461-88. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

OSBORNE, Harold

- 1968 *South American Mythology*. Paul Hamlyn Publishing Group, Feltham.

PAREDES BOTONI, Ponciano

- 1990 «Pachacamac». In *Inca-Peru. 3000 Ans d'Histoire. Catalogue de l'exposition présentée aux Musées Royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles*, 178-95. Imschoot Uitgevers, Gand.

PEASE, Franklin G. Y.

- 1967-68 «Religión Andina en Francisco de Ávila». *Revista del Museo Nacional* 35: 62-76. Lima.
1973 *El Dios Creador Andino*. Mosca Azul Editores, Lima.

PIZARRO, Pedro

- 1978 [1571] *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú*. Fondo Editorial P.U.C, Lima.

RAVINES, Rogger

- 1963-4 «Ocho Cuentos del Zorro. Recopilación — Material de Estudio». *Folklore Americano* 11-12: 103-14. Lima.
1990 «Los gallinazos de Pachacamac». *Boletín de Lima* 72: 28-30.

ROSTWOROWSKI DE DÍEZ CANSECO, María

- 1978 *Señoríos Indígenas de Lima y Canta*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
1981 *Recursos naturales renovables y pesca. Siglos XVI y XVII*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
1983 *Estructuras Andinas del Poder*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
1991 «Algunos Mitos Referentes al Dios Pachacamac». En *El Umbral de los Dioses*, eds Moises Lemlij & L. Millones, 47-67. Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, 6. SIDEA, Lima.
1992 *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una Trayectoria Milenaria*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

SPALDING, Karen

- 1984 *Huachochiri. Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford University Press, Stanford.

TAYLOR, Gérald

- 1986 «Curas y Zorros en la Tradición Oral Quechua». *Boletín del Museo del Oro* 16: 58-63. Banco de la República, Bogotá.

- 1990 «Textes Quechua de Laraos (Yauyos)». *Journal de la Société des Américanistes* 76: 121-54. Paris.
- TELLO, Julio C.
1967 *Páginas Escogidas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- TORO MONTALVO, César
1990 *Mitos y Leyendas del Perú. (Tomo I: Costa)*. A.F.A. editores, Lima.
- TRIMBORN, Hermann
1953 «El Motivo Explanatorio en los Mitos de Huarochiri». *Letras*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- ÜHLE, Max
1903 *Pachacamac. Report of The William Pepper, M.D., LL.D. Peruvian Expedition of 1896*. The Dpt. of Archaeology of the University of Pennsylvania, Philadelphia.
- VILLAR CÓRDOVA, Pedro Eduardo
1933 «Folk-lore de la Provincia de Canta (en el departamento de Lima): El Mito de 'Wa-kon y los Willkas' referente al Culto Indígena de la Cordillera de 'la Viuda'». *Revista del Museo Nacional* 2(3): 161-79. Lima.
- URTON, Gary
1985 «Animal Metaphors and the Life Cycle». In *Animal Myths and Metaphors in South America*, ed. Gary Urton, 251-84. University of Utah Press, Salt Lake City.
- ZUIDEMA, Tom
1964 *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca*. Brill, Leyden.
1973 «The Origins of the Inca Empire». *Recueils de la Société Jean Bodin pour l'Histoire Comparative des Institutions* 31: 733-57. Librairie Encyclopédique, Bruxelles.
1985 «The Lion in the City». In *Animal Myths and Metaphors in South America*, ed. Gary Urton, 251-84. University of Utah Press, Salt Lake City.