



Bulletin de l'Institut français d'études andines

ISSN: 0303-7495

secretariat@ifea.org.pe

Institut Français d'Études Andines

Organismo Internacional

Walter, Doris

Comment meurent les pumas: du mythe au rite à Huaraz (Centre-nord du Pérou)

Bulletin de l'Institut français d'études andines, vol. 26, núm. 3, 1997, pp. 447-471

Institut Français d'Études Andines

Lima, Organismo Internacional

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12626306>

- How to cite
- Complete issue
- More information about this article
- Journal's homepage in redalyc.org

redalyc.org

Scientific Information System

Network of Scientific Journals from Latin America, the Caribbean, Spain and Portugal

Non-profit academic project, developed under the open access initiative

COMMENT MEURENT LES PUMAS : DU MYTHE AU RITE À HUARAZ (CENTRE-NORD DU PÉROU)*

Doris Walter**

Résumé

Cet article présente quelques éléments ethnographiques nouveaux à propos du symbolisme du puma dans les Andes. En partant de discours recueillis en quechua dans la région de Huaraz (Centre-Nord du Pérou), nous dégageons tout d'abord la perception collective de cet animal. Ensuite, à l'aide d'un mythe, également présenté en quechua, nous montrons que le puma est une représentation symbolique des ancêtres. Ces discours nous livrent le contexte qui permet de comprendre la fonction symbolique de la graisse de puma, ainsi qu'un rite de passage occasionnel au moment de la mort.

Mots-clés : *Puma, représentations, mythe, graisse, Andes, Cordillère Blanche.*

CÓMO MUEREN LOS PUMAS: DEL MITO AL RITO EN HUARAZ (CENTRO-NORTE DEL PERÚ)

Resumen

Este artículo presenta algunos nuevos datos etnográficos acerca del simbolismo del puma en los Andes. A partir de relatos en quechua, recogidos en la zona de Huaraz (centro-norte de Perú), sacamos a luz la percepción colectiva de este animal. Luego, un mito, también presentado en quechua, nos ayuda a mostrar que el puma es una representación simbólica de los antepasados. Estos textos ofrecen un contexto que permite entender la función simbólica de la grasa de puma, así como un ritual ocasional que se lleva a cabo en el momento de la muerte.

Palabras claves: *Puma, representaciones, mito, grasa, Andes, Cordillera Blanca.*

HOW PUMAS DIE: MYTH AND RITUAL IN HUARAZ (CENTRAL NORTHERN PERU)

Abstract

This paper presents new ethnographic data on puma symbolism in the Andes. Through samples of speech collected in Quechua in the area of Huaraz (central-northern Peru), I first describe how the animal is collectively perceived. Next, I analyze a myth, also in Quechua, which

* Le sujet sera repris dans ma thèse de doctorat en préparation (I.H.E.A.L., Paris).

** 12, boulevard Tauler, 67000 Strasbourg.

shows that the puma is a symbolic representation of the ancestors. This above provides the key which enables us to understand the symbolic value of puma fat, as well as an infrequent ritual which is carried out at the moment of death.

Key words: *Puma, representations, myth, fat, Andes, Cordillera Blanca.*

INTRODUCTION

Cet article présente quelques données ethnographiques relatives à la perception du puma (*Felis concolor*) par les paysans quechuaphones de la région de Huaraz. Concernant plus précisément les relations entre le puma et l'homme, nous proposons de montrer comment les discours au sujet des rencontres réelles avec cet animal, ainsi que les croyances et les pratiques qui découlent de l'utilisation de sa graisse, sont sous-tendus par un mythe.

Diverses études ethnohistoriques et ethnologiques se sont attachées à montrer la richesse du symbolisme du puma dans les cultures andines. Ce thème a été étudié, pour l'époque incaïque, notamment par Zuidema (1985 : 183), qui analyse l'utilisation du "symbole du lion" par la société cuzquéniennne. Cet auteur examine le rôle du puma dans les mythes et rituels anciens, et propose une réinterprétation de la métaphore qui fait apparaître la ville de Cuzco comme le corps d'un puma. L'existence d'une structure féline, sous-jacente à l'organisation spatiale de la localité de Jesús de Machaca, en Bolivie, a été suggérée par Albó (1972 : 773). Par ailleurs, Urton (1985 : 251) a démontré comment les relations symboliques et métaphoriques existant entre certains animaux sauvages et l'homme correspondent aux différentes étapes de la vie humaine. Le puma représente, à cet égard, le stade de la maturité et de la vieillesse. Il convient également de mentionner l'article de Cereceda (1990), qui montre comment certaines plantes et animaux sauvages (tels que le puma) sont considérés comme des reliquats du passé, et possèdent un "double" dans le domaine du cultivé ou du domestique. Parmi les rares travaux d'ordre anthropologique menés dans la région de Huaraz, citons les écrits de Yauri Montero (1990 ; 1993), qui contiennent des témoignages et réflexions intéressants. Le matériel ethnographique qui suit, tout en confirmant les analyses de ces différents auteurs, apporte quelques éléments supplémentaires, contribuant ainsi à une meilleure compréhension de l'importance du puma dans les Andes.

L'aire géographique qui nous intéresse comprend les vallées (ou *quebradas*) de Cojup, Quillcayhuanca et Shallap, situées directement au-dessus de Huaraz, dans la Cordillère Blanche. Ce sont de profondes vallées en auge, à 3800 mètres d'altitude, séparées les unes des autres par des crêtes rocheuses escarpées qui s'élèvent à 5000 mètres. Le fond de ces vallées se trouve barré par des pics glaciaires culminant à plus de 6000 mètres. Formidables enclos naturels, ces *quebradas* sont destinées quasi-exclusivement à l'élevage : bovins et équins y pâturent librement, sous la surveillance distante de quelques gardiens. Les paysans, quant à eux, vivent soit dans les villages, soit en habitat dispersé, à l'extérieur des vallées.

C'est dans ce vaste domaine — qui correspond, en quechua, à l'étage écologique de la **hallqa** (1) — que vit le puma. Selon les dires des paysans, la population féline est peu nombreuse : deux ou trois familles seulement, se déplaçant d'une vallée à l'autre. De jour, le puma se retranche dans les bosquets denses de quenoal (*Polylepis sp.*), qui tapissent les flancs abrupts des *quebradas* ; de nuit, il descend au fond des vallées pour se mettre à l'affût de sa proie, mais il est rare qu'il quitte l'étage de la **hallqa**.

L'homme éprouve à l'égard du puma une crainte mêlée d'un certain respect. Occasionnellement il l'abat, arguant du fait que ce prédateur nuisible est aussi capable de s'attaquer à l'homme. Le plus souvent, toutefois, lorsque les paysans sentent la présence proche de l'animal, ils cherchent à l'éloigner en lui faisant peur. De nuit, ils allument de grands feux, en incendiant directement la végétation environnante (graminées et touffes de *mangalaria*, qui se consomment en dégageant une fumée épaisse). Mais d'autres tactiques existent. C'est ainsi qu'on me raconta l'expédition collective qui fut menée, il y a quelques années, dans la vallée de Cojup, afin d'en chasser le puma : soixante hommes remontèrent la vallée — de nuit — en faisant exploser à chaque pas des pétards (*cohetes*). L'un d'eux, se rappelant l'événement, commenta avec ironie : "À ce puma, nous lui avons fait sa fête !" (2). Toutefois, la victoire des paysans n'est que passagère, car dès que sa frayeur est passée, le puma reprend possession de la *quebrada*.

Considérons à présent les récits des rencontres :

1. LES DISCOURS DES PAYSANS AU SUJET DE LEURS RENCONTRES RÉELLES AVEC LE PUMA

Les fragments de conversations qui suivent, enregistrés en quechua entre septembre 1996 et juin 1997, nous font découvrir un puma au comportement étrange (3). D'une part, il apparaît investi d'une sauvagerie et d'une force résolument animales; d'autre part, de traits quasi humains. Après avoir présenté cet être ambivalent, nous tenterons d'interpréter le discours des paysans.

1. 1. Les caractéristiques animales du puma : sauvagerie et force

Les gardiens de bétail de la vallée de Shallap étaient en émoi : l'un d'entre eux, José, qui s'était retrouvé le jour précédent face à face avec deux pumas, enjoignait ses compagnons d'observer la plus grande prudence, au cas où ils iraient au fond de la vallée. Surtout, il insistait afin qu'ils ne s'y aventurent pas tout seuls. Le vieux Julián m'expliqua alors le danger qui guette ceux qui s'approchent du félin :

(1) La zone de la **hallqa**, qui s'étend d'environ 3800 mètres d'altitude jusqu'au pied des glaciers, s'oppose à celle du **bahu** (en-dessous de 3800 mètres).

(2) Ces pétards, qui explosent avec un jaillissement d'étincelles, sont utilisés avec profusion lors des fêtes de village.

(3) Le quechua de Huaraz fait partie des parlers quechuas I. La graphie correspond généralement à celle de l'espagnol. Signalons, toutefois, quelques exceptions : ay [e:]; uy [i:]; aw [o:]. Les voyelles longues sont redoublées, par exemple : rikaa [rika:].

JF: [...] Tsaychawshi ari kan. Josémi niyaamarqun : “Ishkayki aywarqa aywayanki. Tsayqa hukllaqllataqa qatikachaykar mikuyashunkiman nimarqunmi. Waway mamash kayampis. Hinampish!

MC: Ishkay?

JF: Aashi.

MC: Atakakunchi puma...

JF: Tsarikurniyki, imataraq ruraykushunkiman? *Es animal pués!* (...) Huk kutaykushuptiyki, maytarq aywankiman? Hukllayllawanchi wanurillashwampis. Imanaw karraq, qinwatapis shapillaqpaqyan kutan.

MC: Imanir? Kolerashqa kar?

JF: Ahaa. Sikinta bwenu uqtipariykurshi, ishkay kutaykamun. Bolantirin qinwapis (4) [...]

JF : [...] Ici, [le puma] existe en effet. José nous a dit : “Si vous allez [dans la vallée], allez-y tous les deux. Ce [puma]-là pourrait vous manger en ne poursuivant que l’un [d’entre vous]. Il y a le petit et la mère. Elle est énorme !”

MC : Il y en a deux ?

JF : C’est ce qu’il dit.

MC : Le puma attaque sûrement...

JF : S’il t’attrapait, qu’est-ce qu’il serait capable de te faire? C’est un animal (5) ! (...) S’il te donnait un coup de poing, où donc te retrouverais-tu ? Avec un seul [coup de poing], nous pourrions même mourir. Dieu sait comment, il donne aussi un coup de poing au quenoal jusqu’à le secouer.

MC : Pourquoi ? Parce qu’il est en colère ?

JF : Oui, c’est ça. En creusant bien le pied [de l’arbre], il lui donne deux coups de poing. Le quenoal aussi bascule. [...] “

De cette conversation ressort l’image d’un animal énorme et agressif, qui poursuit l’homme afin de le manger (6). Par ailleurs, il apparaît anthropomorphisé : bien

(4) On trouve le terme *qinwa* ou *kinwal*, selon le degré d’“hispanisation” du discours des interlocuteurs.

(5) Selon la glose de mes informateurs, la condition animale correspond ici à “la pire des choses”.

(6) Combien de fois n’ai-je entendu l’avertissement suivant, proféré à l’intention du marcheur solitaire de la *hallqa* : “*Puma mikushunkiman yaw!*” (“Attention, le puma pourrait te manger!”) Cette phrase me parut relever du registre de la plaisanterie, jusqu’au jour où je fus moi-même sérieusement réprimandée par une femme de la *hallqa* : selon cette dernière, j’avais fait preuve d’une inconscience totale en allant passer la nuit, non accompagnée, sur une crête. Ces lieux, désignés par le toponyme *Puma wayi* (“maison du puma”), sont réputés habités par ce dangereux carnivore.

que muni de griffes, il donne des coups de poing avec une telle force qu'elle lui permet de renverser les arbres.

Le prochain fragment de discours décrit l'accès de fureur qui s'empara d'un puma, tout juste avant de mourir empoisonné. Curieusement, sa rage se concentre également sur les arbres.

MS: [...] **Montikunatapis limpu tirar, kashakunatapis limpu tirar, hinampi hinampish imayka... Después qukarishqa kanaq. Wamayaypaq tremendo puma kanaq! Qaqakunatapis montikunatapis pedazo ushakatsishqa kanaq ashpír.**

MS : [...] En arrachant complètement les arbres, en arrachant complètement les buissons épineux, intégralement... Ensuite il était resté étendu raide. C'était un gigantesque puma, de quoi avoir peur ! Il avait mis en morceaux les rochers ainsi que les arbres, en les griffant.

Chacune des griffes du puma est comparée à un outil tranchant (7) :

AL: **Pumapa shillun hachan, kuchillun, ñabahan, serruchun, macheetin...**

MC: **Imantaq hachanqa?**

RL: **Shillunlla ari. Hayshi ishkan makinwan kinwaltapis qap! nishpa qupiramun.**

AL : L'ongle du puma est sa hache, son canif, son couteau, sa scie, sa machette...

MC : Qu'est-ce qui est sa hache ?

RL : Sa griffe tout simplement. Pour cela, avec ses deux mains, le quenoal aussi "**qap!**" (8) il réussit à le briser.

D'autres récits font état du courage et de l'endurance surhumains du félin, notamment lorsque ses parties vitales ont été touchées par une balle de fusil. En voici un exemple :

NC : [...] **Potreruchaw Ewshi Hamanka illapaykunaq aqishnin yarquppaq. Despuésshi shaaranqanta "waw!" nishpa uqshata rachirkur aqishninta kutirkatsir haywan laturkur ayqipa hiqarin. Killkaywankaman aywkunaq haynaw. (Manash) alkansayaanaqtsu.**

MC: *Ah si? Sellaama fwertichi...*

NC: **Fwerti ari. Mishipis manaku siete vidas?**

(7) Les paysans décrivent avec admiration les habitudes alimentaires extrêmement hygiéniques du puma : on dit qu' à l'aide de ses griffes, fines comme un couteau, il découpe minutieusement la peau de sa proie et qu'il retire les viscères sans les déchirer, avant de s'attaquer à la viande.

(8) **qap** = le bruit du tronc qui se rompt.

NC : [...] À Potrero, Eushi Jamanka lui tira une balle [dans le ventre] à lui faire jaillir les tripes. Puis, figé debout, en rugissant “waw !”, en rompant de l’**uqsha** (9), en faisant rentrer ses tripes, en les bouchant avec cela, [le puma] s’en alla en courant. Il alla ainsi jusqu’à Quillcayhuanca. [Les chasseurs] ne le rattrapèrent pas.

M.C. : Ah oui ? Il est sûrement très fort...

RL : Il est fort, en effet. Ne vois-tu pas que le chat aussi a sept vies ? (10)

1. 2. Les comportements quasi humains

Le dialogue précédent se poursuit. Le puma apparaît avec une dextérité des mains surprenante et une démarche humaine :

DW: Imanawtaq uqshata ayllun?

RL: Llutirin ari. Sutakacharkun aptarkur.

DW: Makinwan o shiminwan?

RL: Makinwan.

JF: Wichyakumpis, dedunta shiminman yakarkur. Shumaq wichyan.

RL: Llanullapamri.

JF: Makintapis kaynaw nirkurran hiqarin.

MC: Chakinllawan?

JF: Chakinllawanmi.

RL: Shaykar hiqarin nunanaw.

DW : Comment cueille-t-il l’**uqsha** ?

RL : Il l’arrache. Il l’arrache en l’empoignant.

DW : Avec sa patte ou avec son museau (11) ?

RL : Avec sa patte.

JF : Il siffle aussi, en mettant son doigt à la bouche. Il siffle bien.

RL : Il siffle finement.

JF : En croisant ses mains derrière son dos (12), il s’en va.

MC : Sur ses pattes arrière?

(9) **uqsha** = graminées (*Stipa ichu*).

(10) Un témoignage recueilli dans la même région par Yauri Montero (1993 : 158) relate des faits similaires : le puma, atteint d’une balle en pleine poitrine, voit son cœur rouler à terre. À l’aide de sa patte, il remet l’organe en place, puis bouche la plaie béante avec une motte d’herbe.

(11) Notons qu’en quechua, les termes relatifs à la morphologie corporelle, tels que **maki** (main), **chaki** (pied), et **shimi** (bouche), sont identiques pour les êtres humains et les animaux. C’est ainsi que dans le texte quechua, le puma apparaît encore plus proche de l’homme.

(12) Littéralement : “ses mains en disant ceci”. Simultanément, JF faisait le geste correspondant.

JF : Sur ses pattes arrière.

RL : Dressé [sur ses deux pattes arrière], il s'en va comme une personne.

Aux dires de Julián, les sifflements du puma sont identiques à ceux d'un être humain. En se promenant un jour dans la *quebrada* avec un ami, ils entendirent quelqu'un siffler. Sans doute une bergère... Les deux hommes lèvent les yeux et aperçoivent un puma :

JF: [...] Pumataqa rikariyaa qaqa hananchaw, nunanaw shaakaqta makinta huyturishqa. Nuqantsiknaw qaqatapis pintirin ishkan chakinllawan. Manam siqikantsu. [...]

JF : [...] Nous vîmes le puma [perché] sur un rocher, debout comme un homme, sa main sur son dos (13). Comme nous, il saute aussi sur les rochers, avec deux pattes seulement. Il ne tombe pas. [...]

Les sifflements annoncent des intentions agressives :

DW: Imapaq puma wichyan?

RL: Mikuyta munar. Sino para qué va a silbar?

DW : Pourquoi le puma siffle-t-il ?

RL : Parce qu'il veut manger. Sinon, pourquoi sifflerait-il ?

NC: (...) Silba, mamita. Sharkurshi qumpakumpis.

NC : (...) Il siffle, *mamita*. En se mettant debout, il lance aussi des pierres.

Un autre informateur relate que le puma se met à danser. Après quoi, il poursuit l'homme en faisant débouler des pierres :

VH: Kaynaw qatswan nunanaw. Qaqa hananchaw qatswakaykamun.

DW: I imanir tushun?

VH: Tushun. Qatswan rikamarnintsik. Cómo será? Haynam qatimarqan. Paqtsachaw. Haynam aywkamurqaa tsampatapis uqtirllana. Sudaypa sudar Quchapampaman chaykamuu. Hayna pumaqa qatiykamashqa: "Waw! Haqraq! Waw! Haqraq!" Wakpa kaypapis rumi shamun. Haytakacharkamushqa pumaqa kaynaw.

(13) *i.e.* les mains croisées dans le dos.

VH : Il danse comme ceci, comme un homme. Au-dessus du rocher, il était en train de danser.

DW : Et comment danse-t-il ?

VH : Il danse. Il danse en nous voyant. Comment cela sera-t-il ? Ensuite, à Paqtsa il me suivit. Alors, je m'en fus à toute allure (14). En transpirant abondamment j'arrive à Quchapampa. Le puma était en train de me suivre. "**Waw! Haqraq! Waw! Haqraq!**" (15). Par-ci, par-là viennent les pierres. Le puma donnait des coups de pied (de tous les côtés) comme ceci.

1. 3. Commentaires

Tout d'abord, précisons que l'image du puma qui apparaît à travers les récits de mes informateurs est bien le reflet d'une perception collective, les comportements "étranges" de l'animal m'ayant été confirmés à maintes reprises par des hommes, des femmes et des enfants, dans les villages.

Ensuite, on peut penser que si le puma apparaît avec des caractéristiques ambivalentes, c'est que l'attitude des paysans devant cet animal est elle-même ambivalente. Ainsi que nous l'avons signalé, ils éprouvent à son égard une crainte mêlée d'admiration. Cette attitude semble être engendrée, d'une manière plus générale, par les grands félins. Urton l'a relevé en ce qui concerne le puma (1985 : 255), Turner pour le jaguar (1985 : 63). Turner explique cette ambivalence de la façon suivante : en tant que prédateur potentiel de l'homme, le jaguar constitue une menace dangereuse, incarnant de ce fait les forces incontrôlables et antisociales de la nature ; en même temps, cet animal est admiré pour sa force, son courage et son agressivité, qualités qui sont aussi admirées chez l'homme adulte. Dans la culture andine, Zuidema (1985) et Urton (1985) ont montré que le puma représente le modèle de la force et de la sagesse, qualités sociales qui sont particulièrement valorisées chez l'homme parvenu à l'âge de la maturité. Tous ces sentiments se trouvent exprimés, d'une façon ou d'une autre, dans nos récits.

Mais d'où provient alors l'image du puma qui marche comme un homme, les mains croisées dans le dos, en sifflant et en sautant d'un rocher à l'autre, comme celui qui exécute une danse ? La lecture de l'article de Zuidema (1985) — qui analyse notamment l'usage rituel des peaux de puma — nous livre quelques éléments de réponse. Zuidema cite un passage de la Relation quechua de Huarochirí (Taylor, 1987 : 65), où nous voyons qu'autrefois les hommes qui avaient tué un puma, étaient tenus de se revêtir de sa peau, de façon à ce que les pieds, les mains et la queue de l'animal pendent dans leur dos, et qu'ainsi ils se mettaient à danser. Cette description — en particulier l'image des mains du puma dans le dos des danseurs — ne ressemble-t-elle pas à celle du puma sur les rochers ? Par ailleurs, Zuidema analyse le rôle des "hommes-pumas" dans les rituels d'initiation et dans la guerre. Ici encore, nous serions tentés de voir un lien entre l'agressivité du puma qui lance des pierres sur les paysans dans les

(14) Littéralement : "en creusant la *tsampa*." (*Tsampa* signifie "motte de terre".)

(15) Alternance du puma qui crie (*waw*) et des pierres qui déboulent (*haqraq*).

quebradas et une attitude guerrière. Cela fait également penser aux combats rituels ou **tinku**, au cours desquels les hommes se battent à coups de poing et se lapident (16). Notons qu'à Huaraz, à l'époque du Carnaval, un couple de danseurs précède la procession des croix : l'un, vêtu d'une peau de mouton et le visage recouvert d'un masque noir, représente le puma, tandis que l'autre, sabre en main et un tricorne sur la tête, tient le rôle du "capitaine" (Cf. Yauri Montero, 1990 : 116-117 ; 1993 : 141, 144) (17). Tous ces éléments constituent des pistes qui devront être approfondies dans un travail futur. À présent, tournons-nous vers un mythe qui éclaire considérablement le sens de nos récits.

2. LE MYTHE

2. 1. Le récit

Le mythe (18), recueilli auprès d'un paysan de la vallée de Shallap, raconte la rencontre d'un homme et d'un puma. Un résumé du récit aidera le lecteur à comprendre le texte original, présenté en quechua et traduit en français.

Un homme était monté à la **hallqa** pour faire du charbon de bois (19). Il se met à couper des branches de *quenoal* à la hache. Un puma l'aperçoit et fait le guet, en se dissimulant dans les arbres. Il est stupéfait de voir la facilité avec laquelle l'homme fend les branches à partir de leur ramification sur le tronc, en faisant un mouvement du bras du haut vers le bas. Intrigué, il décide d'interroger l'homme sur sa manière de faire et sort de sa cachette. En présence de l'homme, le puma essaie de faire la même chose. Il donne un coup de poing sur la fourche de la branche. Celle-ci ne se fend pas. L'arbre ne fait que bouger. Le puma repère alors un arbre avec un grand tronc. En prenant de l'élan, il donne un grand coup de poing sur le tronc. Comme le tronc était pourri, l'arbre s'effondre. Le puma, toutefois, n'est pas satisfait, car il veut réussir à faire pareil que l'homme. L'homme — après avoir préparé une entaille dans la fourche d'une branche avec sa hache — propose au puma de la fendre d'un geste sec, du haut vers le bas. Le puma s'exécute. De toute ses forces, il frappe la fourche de la branche, mais sa main reste coincée dans l'entaille. Pendant que le puma hurle de douleur, l'homme le massacre d'un coup de hache.

1. [RL] **Huk nunash unay tyempu kashqa kaynaw.**

[RL] Il y avait autrefois un homme comme ceci.

2. **Karbonta ruranampaq yamtata tsiqtaykashqa tsakita.**

Pour faire du charbon de bois, il était en train de fendre du bois sec.

(16) Cf. les **tinku** de Macha, décrits et analysés par Platt (1978 : 1090).

(17) Malheureusement, mes informateurs n'ont pas su bien me renseigner à ce sujet.

(18) Bien que ce genre de récit soit actuellement qualifié, par une grande partie de la population, de "mensonge" ou de conte, le narrateur dont il s'agit ici lui attribue véritablement une valeur mythique.

(19) La fabrication du charbon de bois, basée exclusivement sur l'utilisation du *quenoal*, était jadis une activité économique très importante dans cette région. La coupe de cet arbre, classé en tant qu'espèce protégée, est prohibée par la loi depuis 1966.

3. Chamisata ruranampaq, rurinman mechata churanampaq ruquykashqa.

Pour faire du petit bois, pour faire prendre [le bois] à l'intérieur [du four], il était en train de couper.

4. Kaynaw ishkayman qatsashqa.

Comme ceci, il fendait [le bois] en deux.

5. Pallqan pallqampa haypana uraypana qatsaq.

Par la fourche de la branche, par là, vers le bas il fendait.

6. Pumanash monti rurimpita rikaraq.

Le puma l'observait depuis l'intérieur des arbres.

7. "Imanawtaq taqay cojudo kutan?"

"Comment ce vieux con donne-t-il des coups de poing ?"

8. Nunaqa rikashqatsu.

L'homme ne le vit pas.

9. [Pumash] kutashqa.

[Le puma] donna un coup de poing.

10. Kinwalqa kaynaw wiksukaarishqa.

Le quenoal se tordit un peu comme ceci.

11. Kaynaw nishpa makimpa pallqapa uraypa nada.

En pensant ainsi, avec la main par la fourche [de la branche] vers le bas, [il n'arrivait à] rien.

12. "I taqay cojudoqa imanawtaq pwedin? A ver, voy, carajo! Tapumushaq."

"Et ce connard comment y arrive-t-il ? Voyons, j'y vais, eh merde ! Je vais demander."

13. Sellaama rikarashqa nuna rurashqanta.

Le puma observa longuement ce que faisait l'homme.

14. Rikaraykaptin kinwalta siqirin nunaqa.

Alors qu'il était en train de l'observer, l'homme abattit le quenoal.

15. "Carajo! Imanawtaq taqayqa ruran?"

"Merde alors ! Comment cet [homme]-là fait-il ?"

16. Pallqampita nunaqa kapchushqa.

À partir de la fourche, l'homme tailla [la branche].

17. Haynash aywashqa tapuq. "Carajo! A ver, voy."

Alors [le puma] alla demander. "Zut ! Allons, j'y vais."

18. Haynash chaarishqa, "imanawtaq siqirqunki?" nishpa, "Maa nuqa probaramushaq."

Alors il arriva [auprès de l'homme] en lui disant : "Comment as-tu abattu [l'arbre] ? Voyons, moi je vais essayer."

19. Qushqatsu ari pumaqa.

Le puma ne réussit pas.

20. Kaynaw kutaypa qushqatsu.

Comme ça, avec un coup de poing, il ne réussit pas.

21. Wiksukaarishqalla.

[L'arbre] se tordit seulement.

22. Haynash huk kulluna kaykashqa hatun.

Alors, il y avait un grand tronc.

23. Kutaykushqa ayqiykur.

En courant, il donna un coup de poing.

24. Sikin ismunachi kaykarqan ari. "Rap!" nishpa aywkushqa.

Le pied [de l'arbre] était sûrement déjà pourri. **Rap!** Le tronc bascula.

25. "Así yo tiro, carajo!" nishqa. Maa qam haynaw [ruray].

"Comme ça j'envoie [des coups de poing], merde alors!" dit-il. "Voyons voir. Toi, [fais] comme ça".

26. “Manam pwediitsu” nishqa nunaqa.

“Je ne peux pas” dit l’homme.

27. “Imanawtaq haylaya ushaykunki? Kay qirukuna hitataakun.”

“Comment abats-tu tant [d’arbres] ? Ces morceaux de bois sont étendus de tous les côtés.”

28. “Nuqa kaynawmi tsiqtaa” nishqa nunaqa.

“Moi, c’est comme ceci que je fends” dit l’homme.

29. [MC. Hachawan....

[MC] : À la hache...

30. [RL] Hayshi ari tsiqtarkur “makiykita kaynaw narkur uraypa tsiqtanki”.

[RL] Alors, ayant fendu [la branche] : “en baissant ta main comme ceci vers le bas, tu vas fendre.”

31. Pumaqa macheetiykushqa *con todo fuerza* ari.

Le puma donna un coup de machette de toute ses forces.

32. Kaykama amukakurkushqa makinga.

Jusqu’ici sa main se pinça.

33. Hitalaykashqa.

[Le puma] était étendu [à terre].

34. Kachashqanatsu makinta.

[L’entaille] ne lâcha plus sa main.

35. Haynash “waa!” qaparishqa qayarishqa.

Alors “waa !” Il cria, il appela.

36. “Cojudo, carajo!” nishqa nunaqa.

“Quel connard ! Merde alors !” dit l’homme.

37. Allaapa waapuchi unay nunakuna kayarqan.

Les anciens étaient sûrement très forts.

38. “Kaynawmi, shay, quntsik” nir, finu hachawan quykushqa piqan pintiriqpaq.

“C’est comme ceci que nous donnons [des coups de hache], mec !” Avec une hache bien aiguisée, il lui asséna un coup [de hache] jusqu’à ce que sa tête sautât.

39. Como macheete quykushqa ari oye!

(RL ricane) Eh oui! Il lui donna un coup comme avec une machette.

40. Limpu ushakaarishqa [pumaqa].

[Le puma] fut complètement achevé.

41. Qiruchawnachi topaliqpaq, quykurqan huklla.

Jusqu’à ce que [la hache] s’enfonçât dans le bois, il frappa d’un coup.

2. 2. Le contexte mythique

Le narrateur situe ensuite le récit au sein de la chronologie mythique, en précisant que l’épisode se déroule “du temps où les animaux parlaient”.

42. Nunanawshi parlanaq puma hay tyempuqa.

Comme l’homme, le puma parlait en ce temps-là.

43. Nuqantsiknawshi kanaq.

Il était comme nous.

44. Kaynaw shaypa puriq.

Comme ceci, il marchait debout.

45. Kooripash (20) ayqikuq chakipa.

Il courait sur ses pattes arrière.

46. Nunata mikuq hayqa ari.

Il mangeait l’homme.

47. Nuqantsiknaw purikuq chakipa.

Comme nous, il marchait sur ses pattes arrière.

(20) L’adverbe *kooripa* est dérivé de l’espagnol *correr* (courir). L’adverbe équivalent construit avec une racine quechua est *ayqipa*.

48. Hayshi Diosnintsik mana nunata mikunampaq kastigashqa.

Alors, Dieu le punit pour qu'il ne mange pas l'homme.

49. Haynawpash lataypana purin.

C'est pour cela qu'il marche à quatre pattes (21).

50. Chupan kanaqtsu.

Il n'avait pas de queue.

51. Mikuq nunata. Cada topadachaw qupiq ari.

Il mangeait l'homme. Chaque fois qu'il en rencontrait un, il le dévorait.

52. [MC] Allaapa dañino kaq!

[MC] Il était très nuisible !

53. [RL] Nunallatash nuqantsikta mas mikamaq kantsik. Uqrakaqnash kaynaw quebradaman nuna yaykuq, manash yuriqnatsu.

[RL] Seulement les hommes, nous, il nous mangeait plus. Lorsque quelqu'un se perdait et entraînait comme ceci dans la *quebrada*, il n'apparaissait plus.

54. Haynawpash hayqa nashqa.... allqunaw purikun.

C'est aussi à cause de ça que [le puma] ... marche comme un chien.

55. Hayshi chupayuq.

Depuis, il a une queue.

56. Hirkakunachaw alalaychaw yakukunachaw rashtakunachaw purikunampaq kastigashqa.

[Dieu] le punit et l'envoya vivre dans les montagnes, dans le froid, dans l'eau, dans la neige.

57. Haynawpash parlayta pwedinnatsu.

Et c'est aussi depuis ce jour qu'il ne peut plus parler.

58. Mishinawna waqan ñawyaypa.

Il miaule comme un chat.

(21) Littéralement "en rampant". Le verbe *lata-*, "ramper, se traîner à même le sol" s'applique plutôt à des reptiles.

En effet, selon une croyance répandue dans différentes régions andines, à l'âge de l'humanité antérieure à la nôtre, les animaux possédaient l'usage de la parole. Ainsi que commente V. Cereceda, à propos de mythes boliviens :

“Les grandes disjonctions bibliques ne s'étaient pas encore produites et le monde n'était pas bien différencié. Les frontières étaient fluides entre l'humain et l'animal : ils se transformaient facilement les uns dans les autres, et les animaux savaient parler.” (Cereceda, 1990 : 73) (22)

C'est ainsi que dans notre mythe, le puma était bipède, dépourvu de queue, et parlait le même langage que l'homme. Cependant, comme il s'était mis à dévorer les hommes avec une gloutonnerie excessive — au point de les menacer d'extinction — Dieu le punit. De cette manière, le puma acquit sa forme et son comportement actuels, et fut refoulé dans les terres les plus ingrates (23).

Rappelons qu'à son tour, l'humanité primordiale fut frappée par un châtement d'origine divine. Dans la région de Huaraz, comme ailleurs dans les Andes, les ancêtres ou *abuelitos* furent anéantis par une grêle de feu, suivie d'un déluge et de l'apparition de plusieurs soleils. Bien que certains eussent tenté d'y échapper en s'enterrant sous terre, tous les ancêtres périrent (Walter, 1994 : 57). Toutefois, nous savons que dans la tradition andine le passé n'est pas complètement révolu et qu'il continue à ressurgir, sous différentes formes, dans le présent (24).

2. 3. L'analyse du mythe

Revenons à présent au mythe. Il met en scène deux protagonistes de nature différente, l'un revêtant une forme animale, l'autre une apparence humaine. Les deux individus se rencontrent. Cette rencontre est cependant de courte durée. Elle aboutit rapidement à un conflit, suivi du massacre du puma par l'homme — soit l'anéantisement —.

Avant d'analyser les différentes séquences du mythe, penchons-nous sur l'identité du puma. Qui est-il ? Toute une série d'indices tendent, en effet, à laisser entrevoir que le puma correspond à une représentation de l'*abuelito*. Sans entrer dans les détails, nous allons passer en revue certaines analogies frappantes. Tout d'abord, rappelons que l'*abuelito*, ancêtre qui appartient à l'humanité antérieure à la nôtre, ressurgit sous différentes formes dans le présent. (Il est d'ailleurs courant, dans les Andes, que les ancêtres — qui sont aussi les dieux des montagnes — se présentent aux humains sous une forme animale.) Or, nous avons vu que le puma est aussi une sorte de descendant de cette humanité primordiale : le narrateur du mythe précise bien qu'autrefois, il était “comme nous” (*nuqantsiknaw*), “comme un homme” (*nunanaw*). Et aujourd'hui

(22) Ma traduction. Voir également Arnold, 1992 : 176.

(23) Cet épisode de la “malédiction” du puma par Dieu s'inscrit, à Huaraz, dans un ensemble mythique plus vaste, où un grand nombre d'oiseaux et de mammifères furent punis pour leurs fautes respectives (thèse en cours). Cf. Morote Best (1988) qui traite le thème de la malédiction divine infligée aux oiseaux.

(24) Nous ne nous étendrons pas sur cette question, qui a été bien étudiée. Parmi une littérature abondante, citons Wachtel (1990 : 216), Salazar (1990 : 290), Urbano (1993 : 283), Cereceda (1990).

encore, dans la *quebrada*, les paysans le perçoivent avec des traits nettement humains. Ensuite, les deux personnages occupent le même espace, le monde sauvage de la *hallqa*, qui s'apparente au passé. Dans les temps mythiques, nous l'avons vu, le puma fut relégué dans ces terres isolées par la malédiction divine, tandis que l'*abuelito* y fut anéanti par un autre châtement, également d'origine céleste. Autre analogie : ils font tous les deux des apparitions nocturnes pour "manger". C'est la nuit que le puma sort de la forêt de quenoal, où il est confiné, pour s'attaquer à ses proies. De son côté, l'ancêtre apparaît — également de nuit — dans les songes des hommes qui séjournent dans la *hallqa* (Cf. Walter, 1994 : 57). Et si le puma — nous l'avons vu — était et continue à être un redoutable mangeur d'hommes, c'est également un des traits qui caractérisent les ancêtres (25). On se souviendra des travaux de Nash (1979), ainsi que de ceux de Bouysse-Cassagne & Harris (1988), montrant que manger et être mangé relèvent du même champ, celui de l'ancestralité. Enfin, une autre correspondance apparaîtrait dans les termes d'adresse. Dans le mythe, les protagonistes se désignent mutuellement par des termes méprisants et en proférant sans cesse des injures (*cojudo*, *carajo*!). Or, dans d'autres récits qui mettent spécifiquement en scène des rencontres entre l'homme et l'*abuelito*, ces derniers s'insultent avec la même virulence. Coïncidence ? Mais il y a plus significatif : il me fut rapporté que, dans la vallée de Santa Cruz, distante de Huaraz d'une cinquantaine de kilomètres, le puma est tout simplement appelé "*puma abuelo*" (26).

Une fois établi que le puma et l'*abuelito* se confondent dans le même personnage, le sens du mythe devient plus facile à décrypter : le *puma-abuelo*, originaire des lieux depuis les temps anciens, s'oppose à l'"autre", un intrus venu d'ailleurs. En effet, l'homme pénètre, sans y avoir été invité, dans le territoire du *puma-abuelo* pour y prélever des ressources, le bois de quenoal. Précisons qu'aux dires de mes informateurs, le quenoal est un arbre qui appartient aux ancêtres. Et selon Ansion (1986 : 77, 78), qui a recueilli des données ethnographiques dans une région contiguë à la nôtre, le quenoal est même directement assimilé aux ancêtres. Ne faut-il pas, alors, se demander, dans la lignée de l'analyse de Cereceda (1990), si le quenoal n'est pas lui aussi un reliquat de cette humanité antérieure ? Par ailleurs, l'homme qui s'introduit dans cette forêt, possède une technologie (la hache), que le *puma-abuelo* ignore, car du temps de cette humanité préculturelle qui vivait de chasse et de cueillette on ne maîtrisait pas les techniques ; on utilisait des instruments rudimentaires — la force du poing —. Admiratif de la supériorité technologique de l'homme, le *puma-abuelo* sort à sa rencontre dans l'idée de procéder à un échange de leurs savoir-faire respectifs. Malgré de gros efforts, le *puma-abuelo* échoue dans sa tentative d'imiter l'homme. Notons que le narrateur insiste particulièrement sur le geste de l'homme, qui fend le bois d'un mouvement vertical, du haut vers le bas. En revanche, on remarquera que le *puma-abuelo*, en prenant de l'élan pour frapper le tronc de face avec son poing, fait un mouvement horizontal. Nous y reviendrons plus loin. Puis l'homme — qui ne manifeste, d'ailleurs, aucun intérêt pour apprendre à utiliser la technologie du puma — prépare sa capture : il envoie

(25) Dans la région de Huaraz, les *abuelitos* "mangent" les testicules des hommes qui les ont offensés. De plus, les sorcières Achikay, qui, selon certains de mes informateurs, sont les femmes des *abuelitos*, dévoraient autrefois les hommes et surtout les enfants (thèse en cours).

(26) Communication personnelle, Daniel Maldonado.

un coup de hache dans la **pallqa**, la fourche de l'arbre. Le puma-*abuelo* tombe dans le piège : il envoie, à son tour, un coup de poing dans la **pallqa**. Sa main y reste immobilisée, et sans pouvoir se défendre, il meurt sauvagement décapité.

À travers cette rencontre au dénouement tragique, on reconnaîtra sans doute le conquérant espagnol et l'Indien — la mythologie andine regorgeant d'histoires sur ce thème (Cf. Yauri Montero, 1993 : 144 et suivantes) —. Quant au message du mythe, c'est celui d'une séparation brutale entre les deux adversaires. Cette séparation se trouve ici remarquablement symbolisée par l'image de la **pallqa**, cette fourche dans l'arbre à partir de laquelle deux branches se séparent. (Précisons que le concept de **pallqa** est l'inverse de celui de **tinku**, qui exprime un mouvement de convergence [27]) À présent, nous allons voir comment cette interprétation se trouve confirmée, par le biais d'une analyse comparative.

2. 3. L'analyse comparative

Si la méthode comparative de l'analyse structurale des mythes a démontré l'unité profonde de la pensée amérindienne (Lévi-Strauss), l'on a également fait apparaître — et à plus forte raison — des constantes remarquables au sein même de la mythologie andine. Or, en confrontant le récit du puma à deux mythes recueillis par N. Wachtel en Bolivie — l'un auprès des Chipayas, l'autre auprès des Urus du lac Poopó — il semblerait y avoir certaines similitudes entre les trois récits. Et cela, malgré l'éloignement géographique de Huaraz par rapport à l'aire bolivienne en question. Les mythes boliviens racontent la rencontre et l'asservissement des Chipayas et des Urus Moratos par les Aymaras et les Espagnols. En comparant en détail ces deux mythes boliviens, Wachtel (1990 : 243-251) explique que, bien que "comportant des thèmes qui semblent, au premier abord, étrangers l'un à l'autre" et sous "des allures différentes", "les séquences se succèdent parallèlement dans les deux versions, suivant le même schéma, mais non sans différences significatives" (1990 : 246). Tout en formulant les mêmes réserves, il nous semble que les séquences du mythe de Huaraz se déroulent suivant un schéma très similaire à celui des mythes boliviens. Mais afin de ne pas trop nous étendre sur cette question, nous ne retiendrons ici que le mythe chipaya.

En résumé, ce mythe explique comment les *chullpas*, êtres issus de l'humanité antérieure et ancêtres des Chipayas, se réfugièrent dans un lac afin d'échapper à l'incendie primordial. Plus tard arrivèrent les Aymaras, qui entreprirent la construction d'une tour à Sabaya. Les *chullpas* sortaient du lac la nuit, et décidèrent d'aider secrètement les Aymaras. Ceux-ci, intrigués, de voir les murs s'élever tout seuls, firent le guet. Ils surprirent les *chullpas*, et tentèrent de les attraper avec des pièges. Ils s'emparèrent de l'un d'eux, mais celui-ci ne comprenait pas leur langage. Interrogé sur sa provenance, il indiqua l'est. Les Aymaras l'attachèrent à une corde et se firent conduire au lac, où ils capturèrent (pêchèrent) tous les *chullpas*. Puis les Aymaras baptisèrent leurs prisonniers, leur donnèrent des noms et un territoire. Par la suite, les Chipayas en furent chassés et refoulés sur leurs terres actuelles (Wachtel, 1990 : 220-221).

(27) Pour une analyse plus détaillée de ces concepts, voir Earls & Silverblatt, 1978.

C'est ainsi que le mythe chipaya et celui de Huaraz font intervenir des thèmes communs : la rencontre, la tromperie et la capture. Alors que le mythe de Huaraz est "intemporel", le mythe chipaya établit clairement l'identité des protagonistes, et donne de surcroît des précisions d'ordre géographique et historique. Dans le tableau ci-dessous, nous allons voir que malgré des inversions et épisodes supplémentaires contenus dans le mythe chipaya, les séquences se succèdent de façon pratiquement parallèle. (Le mythe chipaya aboutit, toutefois, à une conclusion plus nuancée que le mythe de Huaraz.)

Mythe de Huaraz	Mythe Chipaya (d'après Wachtel, 1990 : 249)
1. Le puma- <i>abuelo</i> est caché à l'intérieur de la forêt.	1. Les <i>chullpas</i> sont cachés à l'intérieur du lac.
2. Le puma- <i>abuelo</i> voit l'homme qui travaille.	2. Les Aymaras voient les traces du travail des <i>chullpas</i> .
3. Le puma- <i>abuelo</i> guette l'homme.	3. Les Aymaras font le guet.
4. Le puma- <i>abuelo</i> va à la rencontre de l'homme.	4. Les Aymaras capturent un <i>chullpa</i> .
5. Le puma- <i>abuelo</i> n'utilise pas la même technologie que l'homme.	5. Le <i>chullpa</i> ne parle pas la même langue que les Aymaras.
6. Le puma- <i>abuelo</i> , avec son poing, frappe le tronc d'un mouvement horizontal.	6. Du geste, le <i>chullpa</i> montre l'est (mouvement horizontal).
7. L'homme tend un piège au puma- <i>abuelo</i> .	7. Le <i>chullpa</i> , sous la contrainte, conduit les Aymaras au lac.
8. Le puma- <i>abuelo</i> est massacré à la hache (mouvement du haut vers le bas).	8. Les <i>chullpas</i> sont "pêchés" (mouvement du haut vers le bas).
9. Message : disjonction totale.	9. Les <i>chullpas</i> sont convertis à la chrétienté.
	10. Message : conjonction dans un rapport de subordination.

Sans entrer dans une analyse comparative détaillée, voici quelques commentaires sur les séquences 5, 6 et 8, qui retiennent particulièrement notre attention. En effet, on peut tout d'abord constater que là où le mythe de Huaraz différencie l'homme et le puma-*abuelo* par la technologie, le mythe chipaya met en jeu la différence linguistique : les *chullpas* ne parlent pas aymara et les Aymaras ne parlent pas puquina (séquence 5). Ensuite, on retrouve dans les deux mythes le mouvement horizontal (séquence 6) et vertical (séquence 8). Dans la séquence 6, le puma-*abuelo* frappe les arbres de face, tandis que le *chullpa* s'exprime par un geste indiquant l'est. Dans la séquence 8, l'envahisseur espagnol effectue un mouvement du haut en bas pour décapiter le puma, alors que les Aymaras en font de même pour pêcher les *chullpas* du lac. Il faut alors se demander si le fait de retrouver ces deux séries de mouvements dans

les deux mythes (et même dans le troisième mythe [28]) est un hasard ou s'il possède une signification particulière. L'insistance mise par le narrateur du mythe de Huaraz sur la différence entre les gestes du puma-*abuelo* et de l'homme tend à nous faire penser qu'ils ont une importance. Mais alors quelle serait la signification de ces mouvements ? En attendant d'approfondir cette question, nous ne ferons que suggérer que le geste horizontal, effectué par les ancêtres *abuelos* et *chullpas* lors de leur rencontre avec les nouveaux venus, exprimerait leur intention d'établir des relations sur des bases égalitaires et de réciprocité. En revanche, le mouvement du haut vers le bas, utilisé par les envahisseurs, symboliserait leur volonté d'assujettissement brutal des populations rencontrées et l'instauration de liens de subordination (29).

En définitive, ces mythes relèvent d'un même schéma dualiste et temporel, qui permet de situer un groupe humain par rapport à un autre qui lui serait antérieur : le puma-*abuelo* et le *chullpa*, tous les deux issus des temps préculturels, s'opposent à des nouveaux venus — les Espagnols ou les Aymaras — qui appartiennent aux temps présents. Dans *Histoire de Lynx* (1991), C. Levi-Strauss a fait apparaître ce que l'on peut appeler une constante de la pensée amérindienne, dont nos mythes feraient partie. En effet, il a montré comment l'organisation progressive du monde et de la société s'ordonne, à travers la mythologie, au moyen de bipartitions successives où les termes (êtres, éléments ou groupes sociaux) ne sont jamais égaux. L'un est toujours supérieur à l'autre. Et il en conclut que ce "dualisme en perpétuel déséquilibre", processus dynamique empêchant le système de tomber en inertie, est le garant de la bonne marche de l'univers.

Retournons, à présent, dans les vallées au-dessus de Huaraz. Sous l'éclairage du mythe, les discours des paysans relatant leurs rencontres avec le puma se chargent de signification nouvelle. On a l'impression, en quelque sorte, que le mythe continue à se dérouler. Le comportement "étrange" du puma et son agressivité deviennent compréhensibles : animé par la rancœur de l'échec et de la tromperie du passé, le puma-*abuelo* s'acharne toujours à secouer les arbres, au fond des bois, afin de réussir à les briser ; et lorsque le paysan pénètre dans les *quebradas* — derniers bastions de la nature sauvage — le puma-*abuelo* s'efforce à tout prix de rejeter l'intrus hors de son territoire. Perché au-dessus des rochers, sur les flancs abrupts — et cette fois-ci d'un mouvement du haut vers le bas ! — le puma fait débouler des blocs de pierre. Quant aux paysans, rappelons l'expédition qu'ils menèrent contre le puma dans la vallée de Cojup, armés de pétards. Ne ressemblent-ils pas, en quelque sorte, aux envahisseurs espagnols avec leurs fusils ? Pour s'en convaincre, il suffit de rappeler la signification des *cohetes* dans les fêtes de village de la région — bien qu'aujourd'hui les villageois n'en aient plus du tout conscience —. À l'un des moments culminants de la fête, les "capitaines", suivis de leur escorte, entrent triomphalement sur la place du village en faisant exploser des centaines de *cohetes*, pendant que la foule les reçoit en les assaillant de bonbons. Il s'agit

(28) Cf. le mythe des Urus Moratos (Wachtel, 1990 : 244, 247).

(29) Th. Bouysse-Cassagne (1978 : 1069, 1071) donne un exemple où la verticalité et l'horizontalité, inscrites dans des tissus, ont une signification symbolique bien précise : le vertical correspond au haut et au masculin ; l'horizontal au bas et au féminin.

—selon ce que l'on raconte dans d'autres villages de la région (30)— d'une représentation de l'arrivée des Espagnols, tirant des coups de fusil, et de leur rencontre avec les "Incas", lançant des pierres. Ainsi, à travers tous les récits de puma que l'on ne cesse de raconter, et les faits divers, on constate une étonnante vitalité du mythe. Les deux mondes du passé et du présent continuent à se confronter, jour après jour, à l'intérieur des *quebradas*.

Il nous reste encore à voir comment le mythe éclaire la pratique symbolique.

3. PRATIQUES LIÉES À L'UTILISATION DE LA GRAISSE DE PUMA

Dès lors que l'on a connaissance du mythe, une pratique — consistant à se frotter le corps avec de la graisse de puma — ainsi qu'un rite de passage au moment de la mort, deviennent intelligibles.

Avant de décrire ces pratiques, rappelons brièvement que le thème de la graisse, dans les Andes, a retenu l'attention des chercheurs. Si la graisse (généralement celle du lama) est un élément important des offrandes aux divinités, elle est également utilisée dans le domaine de la sorcellerie (Molinié, 1991 : 82). Par ailleurs, on s'est beaucoup penché sur la représentation symbolique de la graisse, en particulier à travers la croyance au *pishtaco* — le preneur de graisse humaine (31)—. Considérée comme source de la vitalité, la graisse fait partie, depuis les temps anciens, d'un circuit d'échange d'énergie entre les vivants et les morts. Toutefois, il ne semble pas que l'on ait fait mention, jusqu'à présent, de l'utilisation de la graisse de puma.

3. 1. Les effets de la graisse de puma

Selon une croyance largement répandue dans la région de Huaraz, les hommes qui se sont frictionné les mains et le bas du dos avec de la graisse de puma, acquièrent pour toute la vie une force hors du commun. Comme dans le mythe, cette force se concentre en particulier dans le poing :

RL [...] Hayshi kutaykushqa anchakar aywkuyan.

RL : [...] Alors, quand nous donnons un coup de poing [à nos adversaires], ils tombent [en arrière] en écartant les jambes.

En ingérant le cœur ou le sang du puma, les effets sont encore plus puissants (32):

(30) Cf. Burga Díaz (1987) à propos de la fête de Santa Rosa, à Chiquián (département d'Ancash).

(31) Cf. Bulletin de l'I.F.E.A. 1991, 20(1), consacré en grande partie au thème du *pishtaco*.

(32) Zuidema rapporte des pratiques similaires dans la région d'Ayacucho : on boit le sang du puma et sa viande est consommée pour acquérir de la force (1985: 193).

AL: Haypa yawarninta shunqunta mikukurkurqa, manash wanuntsiktsu. Pasaypa pumawampis igwal igwalshi peleyakuykuntsikpis.

AL : Si nous mangeons son sang et son cœur, nous ne mourons pas. Totalelement à égalité avec le puma, nous nous battons.

Dans ce dernier fragment, notre informateur précise que la consommation de la viande de puma “empêche” de mourir. Il en est de même de sa graisse, qui confère à ceux qui l’ont utilisée (certains disent “mangée”), une longévité de vie et une endurance exceptionnelles : l’un de mes informateurs cita le cas de son grand-père, qui mourut à l’âge de 120 ans — sans jamais avoir été malade et sans avoir connu la douleur physique —. Que représente cette graisse de puma ? Quelle est sa fonction symbolique ? Nous voyons que l’homme devient en quelque sorte “tel que” le puma (qui a sept vies) ; ou encore “tel que” l’*abuelito*, qui possédait lui aussi une grande force et vivait jusqu’à un âge très avancé. Par les qualités qu’elle confère, la graisse constitue une matérialisation des pouvoirs particuliers de l’animal, et par voie de conséquence, des ancêtres et des morts. Or, nous savons qu’autrefois les ancêtres étaient réputés investis d’une force vitale animante, le *camac*, qui garantissait la fécondité et la reproduction (Taylor, 1974-1976). Le fait d’oindre le corps avec cette graisse — comme si l’on se revêtait d’une peau — ou encore de l’avaler, n’a-t-il pas en fin de compte pour objet de transférer à l’homme la force animante du *camac* ?

Bien que par une logique différente, nous rejoignons la symbolique du puma mise en évidence par Urton (1985 : 251) à Pacariqtambo, dans le département de Cuzco. Dans cette communauté, l’homme suit un cheminement métaphorique qui le conduit à être comparé, au cours des différentes étapes de sa vie, à une série d’animaux : en tant qu’adolescent, il est métaphoriquement comparé à l’ours ; en tant que jeune marié au renard ; et lorsqu’il a atteint l’âge mûr et assumé des responsabilités rituelles et politiques au sein de la communauté, au puma.

Pendant l’âge mûr, l’homme qui s’est frotté avec la graisse du puma, profite des qualités de force et d’endurance du félin. En revanche, au moment de la vieillesse, il en supporte les inconvénients. Car, à côté de ses propriétés positives, la graisse de puma a des conséquences très redoutées (33). On dit, en effet, qu’à l’image du vieux félin qui “ronfle” et se traîne de façon misérable, le vieillard, haletant et sans forces, n’arrive pas à mourir. C’est ainsi que, par crainte de s’exposer à des souffrances prolongées dans leur vieillesse, aucun de mes informateurs ne s’est jamais risqué à utiliser la graisse de puma.

3. 2. Le simulacre de la “mise à mort”

Afin de faciliter au vieillard le passage à la mort, ses proches ont recours à un simulacre :

(33) On constate que la même ambivalence avec laquelle les paysans perçoivent l’animal rejaillit sur les propriétés de la graisse.

RL: (...) Wanukunampaq iskatsiyarqaa ni wanuqtsu. Ronkaq torunaw.
 Después qirutaraq walluyarqaa. Hayta walluriyaptii, yasta, wanurirqa.

RL : (...) Pour qu'il meure, nous l'avons allongé. Il ne mourait toujours pas. Il ronflait comme un taureau. Ensuite, nous avons encore coupé du bois. Une fois que nous l'avons coupé — ça y est ! — il est mort.

La scène se déroule de la manière suivante. On fait allonger le vieillard par terre dans la maison. Puis on pose un tronc d'arbre à son côté, parallèle au corps. (Apparemment, le type de bois utilisé importe peu.) Après avoir bien aiguisé la lame d'une hache sur une pierre, celle-ci est passée au-dessus du cou du gisant d'un geste imitant celui de lui couper la gorge. Ensuite, l'exécutant lève la hache en l'air et d'un geste sec fend le tronc dans le sens de la longueur. À ce moment, le mourant est censé expirer.

La mise en scène est parfois plus élaborée. Une femme me raconta comment on "vint à bout" de son beau-père qui, depuis des semaines, n'en finissait pas de mourir :

NC: *Difunto Tomás Huayanayta haynawran wanutsiyarqaa ardaypa hachawan mutuypawna. Manam wanukuyta yachantsiktsu. Uqshapa llapan qaranta pitsariykurran, waqtaman hurqariykur, ninata sendiyarqaa. Chuskun eskina wayipitaran "waw! waw! waw!" nishpa qayayarqaa. Haynawpa tukuynawran wanutsiyarqaa. Manam wanukuyta yachantsiktsu. Hayshi pumapa wiranta maa mikushqa kanaq.*

NC : Nous avons fait mourir comme cela le défunt Tomas Huayanay, en faisant semblant de lui tailler [le cou] avec une hache. Mourir, ça ne se décide pas (34). En balayant encore toute sa peau avec [une poignée] d'**uqsha**, en la sortant dehors, nous y avons mis le feu. Des quatre coins de la maison nous avons crié "**waw! waw! waw!**". De toutes ces façons, de toutes sortes de façons, nous l'avons fait mourir. Mourir, ça ne se décide pas. On dit que cet [homme]-là avait mangé de la graisse de puma.

Imaginons les effets visuels et auditifs qui s'ajoutent à la tension dramatique précédant le moment de la mort ! Un membre de la famille "balaie" le corps du mourant avec une poignée de graminées, y met le feu, et emporte la paille en flammes à l'extérieur de la maison. Le vieillard se met à "rugir", tandis que le reste de la famille lui répond, "en rugissant" depuis les quatre coins de la maison (35).

Nous voici en présence d'un rite de passage qui actualise le mythe. Grâce à celui-ci, la signification du geste de fendre le tronc à la hache peut être comprise : le même coup de hache qui tua le puma fait mourir le vieillard. Et pourquoi le feu ? Mes

(34) Littéralement, "nous ne savons pas mourir".

(35) Lorsque NM, à une autre occasion, décrit à nouveau la scène des rugissements, elle dit clairement: "**Pumanawmi waw! waw! niq. Haymi yaskiyaq kayaa wayi eskinapita. (...)**". "Comme le puma, [le vieux] disait **waw! waw!** Pour cela, nous lui répondions depuis les coins de la maison (...)".

informateurs ont toujours insisté sur le fait que le puma a une peur terrible du feu. Ils déduisent d'ailleurs cet état de choses directement du mythe, sans pouvoir en donner la raison. (Notons que le maniement du feu par l'homme est implicitement contenu dans notre mythe par le fait que l'homme était monté dans la forêt pour y fabriquer du charbon de bois.) Nous ne pouvons que suggérer que, de même que le feu fait fuir le puma, il contribue à chasser le mourant dans l'autre monde. Enfin, le dernier point qui retiendra notre attention est celui des cris émis par le moribond et les membres de sa famille. Les ronflements et les rugissements du vieillard, qui s'apparentent au rôle de la mort, indiqueraient que devenu véritablement puma, il est prêt à passer de la domesticité des vivants à l'animalité sauvage des morts. De leur côté, les rugissements de ses descendants, postés aux quatre coins de la maison (36), signaleraient qu'ils s'apprêtent déjà à devenir les futurs ancêtres.

En résumé, plus le vieillard s'approche de la mort, plus il devient comme le puma. Et pour le faire mourir, on a recours aux mêmes actes que ceux qui font mourir le puma. À partir d'exemples pris dans différentes cultures sud-américaines, Isbell (1985 : 306) conclut que le processus métaphorique utilisant une imagerie animale, se met à l'oeuvre essentiellement aux moments de transition importants dans la vie d'un individu : le passage de la naissance à l'enfance ; celui de l'enfance à l'adolescence, puis l'entrée à l'âge adulte etc... Nous constatons que le vieillard — que l'on doit aider à franchir le pas de la mort, comme s'il était puma — en est une illustration supplémentaire.

4. CONCLUSION

Tous les récits, pratiques et comportements des paysans à l'égard du puma, ainsi que les émotions qu'il suscite, laissent entrevoir que la symbolique de cet animal procède d'un univers complexe et bien vivant. Quelle est, en définitive, l'image du puma qui ressort de ces quelques pages ? En fait, elle est multiple. Si le puma correspond à l'*abuelito*, cet ancêtre du passé, il apparaît aussi comme une métaphore du vieillard, l'*abuelo* (ou grand-père) du temps présent. Essayons, par ailleurs, de placer les différentes images du puma dans une perspective diachronique. Dans les temps mythiques, son statut, ainsi que son apparence, étaient équivalents à celui de l'homme. Rappelons, en effet, que suivant les termes utilisés par mon informateur, il était "comme l'homme" (*nunanaw*). À un moment donné (qui coïncide sans doute avec celui du traumatisme de la Conquête), il rencontre un autre groupe humain qui le domine, en le décapitant. Parallèlement, il subit la condamnation divine, est déchu de son statut égalitaire avec l'homme, et devient "comme un chien" (*allqunaw*). Aujourd'hui, on le perçoit comme une sorte de "relique" de la forêt. Ses représentants — une ou deux familles — ne se reproduisent plus. De la même façon, les *hallqa nuna* (37), derniers descendants des *abuelitos* et derniers vieillards à avoir utilisé la graisse de puma, sont eux aussi voués à disparaître — bien qu'ils soient lents à mourir —.

(36) L'importance rituelle des coins a été soulignée par Platt (1978 : 1103).

(37) Le terme *haqla nuna*, qui est aujourd'hui un terme péjoratif, se réfère aux habitants de la *hallqa*, c'est-à-dire les derniers Indiens à respecter les coutumes anciennes.

Remerciements

Je tiens à remercier Thérèse Bouysse-Cassagne et César Itier, qui ont eu la gentillesse de lire ce manuscrit et dont les conseils et suggestions m'ont été fort utiles.

Sources orales

- JF, Julián Flores, agriculteur, plus de 80 ans, Unchus.
 RL, Rigoberto Lliuya, agriculteur, 56 ans, Llupa.
 MS, Modesto Sánchez, agriculteur, plus de 80 ans, Collón.
 AL, Alejandro Lliuya, 12 ans, Llupa.
 VH, Valerio Huaney, agriculteur, plus de 80 ans, Unchus.
 NM, Nieves Milla, 55 ans, Llupa.
 MC, Magno Camones, 36 ans, guide de haute montagne, Huaraz.

Références citées

- ALBÓ, J., 1972 - Dinámica en la estructura inter-comunitaria de Jesús de Machaca. *América Indígena*, vol. XXXII, N°3 : 773-816 ; México.
- ANSION, J., 1986 - *El árbol y el bosque en la sociedad andina*, 99p. ; Lima : Ministerio de Agricultura/ FAO.
- ARNOLD, D. (coordinadora), 1992 - *Hacia un orden andino de las cosas: tres pistas de los Andes meridionales*, 274p. ; La Paz : Hisbol/ ILCA.
- BOUYSSSE-CASSAGNE, T., 1978 - L'espace aymara : urco et uma. *Annales E.S.C.*, 33, N°5-6, sept.-déc. : 1057-1079 ; Paris.
- BOUYSSSE-CASSAGNE, T. & HARRIS, O., 1988 - Pacha: En Torno al Pensamiento Aymara. In : *Raíces de América : el Mundo Aymara* (Xavier Albó ed.) : 217-281 ; Madrid : Alianza Editorial/UNESCO.
- BURGA DIAZ, M., 1987 - *The Transformation of Andean Rituals: Andean Utopia at the Crossroads*, Working papers 175, Washington : The Wilson Center.
- CERECEDA, V., 1990 - A Partir de los Colores de un Pájaro.... *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, N°4 : 57-104 ; Santiago de Chile.
- EARLS, J. & SILVERBLATT, I., 1976 - La Realidad Física y Social en la Cosmología Andina. In : *Actes du XLII Congrès international des Américanistes*, vol. 4 : 393-364.
- ISBELL, B.J., 1985 - The Metaphoric Process: From Culture to Nature and Back Again. In : *Animal Myths and Metaphors in South America* (Urton ed.) : 285-313 ; Salt Lake City : University of Utah Press.
- LEVI-STRAUSS, C., 1991 - *Histoire de Lynx*, 358p., Paris : Plon.
- MOLINIÉ FIORAVANTI, A., 1991 - Sebo bueno, Indio muerto: la estructura de una creencia andina. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20(1) : 79-92.
- MOROTE BEST, E., 1988 - Las Aves que engañaron a Dios. In : *Aldeas Sumergidas* : 101-109 ; Cuzco : Centro Bartolomé de las Casas.
- NASH, J., 1979 - *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, New York : Columbia University Press.

- PLATT, T., 1978 - Symétries en miroir : le concept de yanantin chez les Macha de Bolivie. *Annales E.S.C.*, **33**, N°5-6 : 1081-1108.
- SALAZAR-SOLER, C., 1990 - *Pratiques et Croyances religieuses des Paysans et des Mineurs à Huancavelica*, Thèse de Doctorat, EHESS, Paris.
- TAYLOR, G., 1974-1976 - Camay, camac et camasca dans le Manuscrit de Huarochirí. *Journal de la Société des Américanistes*, tome **LXIII** : 25-47.
- TAYLOR, G., 1987 - *Ritos y Tradiciones de Huarochirí, Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, 616p., Lima : I.E.P./I.F.E.A.
- TURNER, 1985 - Animal Symbolism, Totemism, and the Structure of Myth. In : *Animal Myths and Metaphors in South America* (Urton ed) : 49-106 ; Salt Lake City : University of Utah Press.
- URBANO, E., 1993 - Las tres edades del mundo. La idea de utopía y de historia en los Andes. In : *Mito y simbolismo en los Andes* (Urbano compilador) : 283-304 ; Cuzco : Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- URTON, G., 1985 - Animal Metaphors and the Life Cycle in an Andean Community. In : *Animal Myths and Metaphors in South America* (Urton ed) : 251-284 ; Salt Lake City : University of Utah Press.
- WACHTEL, N., 1990 - *Le Retour des ancêtres*, 689p., Paris : Gallimard.
- WALTER, D., 1994 - *Le rôle de la montagne dans l'imaginaire des paysans de la région de Huaraz (Pérou)*, Mémoire de D.E.A., Paris : I.H.E.A.L.
- YAURI MONTERO, M., 1990 - *Leyendas ancashinas: plantas alimenticias y literatura oral andina*, 137p. ; Lima : Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- YAURI MONTERO, M., 1993 - *El Señor de la Soledad de Huarás*, 194p., Lima : Editorial Ave.
- ZUIDEMA, R. T., 1985 - The Lion in the City: Royal Symbols of Transition in Cuzco. In : *Animal Myths and Metaphors in South America* (Urton ed.) : 183-250 ; Salt Lake City : University of Utah Press.