

Comparaison entre la *herranza*, la « fête de l'eau » et la *zafa-casa* dans les Andes

Some Comparisons Between the Cattle Branding Ritual, the “Fiesta del Agua” and the “Zafa-casa” in the Andes

Comparaciones entre la *herranza*, la “fiesta del agua” y la “zafa-casa” en los Andes

Juan Javier Rivera Andía

Volume 44, Number 2-3, 2014

Amérique latine, Guyane française, États-Unis, Canada, Nouvelle-Calédonie

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1030965ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1030965ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (print)

1923-5151 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Rivera Andía, J. J. (2014). Comparaison entre la *herranza*, la « fête de l'eau » et la *zafa-casa* dans les Andes. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(2-3), 39–48. <https://doi.org/10.7202/1030965ar>

Article abstract

This article intends to compare the Andean cattle branding ritual (“*herranza*”) with other rites that are a key component of the annual cycle in this region. First, the compares the “*herranza*” with the rituals around the cleaning of irrigation canals, then he contrasts it with the celebrations around the house rethatching. Geographically, the first comparison will be restricted to the same area (Lima highlands), while the second one will consider ethnographies from other Quechua-speaking regions, because of data availability. Finally, framed in this way on its annual ritual cycle, the “*herranza*” will emerge as a rite of passage whose various symbolic dimension this article will intend to explore.



Comparaison entre la *herranza*, la « fête de l'eau » et la *zafa-casa* dans les Andes

**Juan Javier
Rivera Andía**

Département
d'anthropologie de
l'Amérique,
Université de
Bonn, Allemagne

Traduit de
l'espagnol par
Geneviève
Deschamps

NOUS PROPOSONS ICI une comparaison entre les rituels andins relatifs au bétail et d'autres rites majeurs du cycle annuel des fêtes dans la région. Nous ferons ainsi un premier parallèle entre le marquage du bétail (*herranza*) et les cérémonies qui entourent le nettoyage des canaux. Ces deux rituels partagent un même espace (la sierra de Lima) et un objectif similaire (la bonne gestion d'une ressource essentielle à la vie). Nous comparerons ensuite ce même rituel de la *herranza* à celui de l'inauguration des habitations (*zafa-casa*). Dans ce deuxième cas, les deux rites partagent un même cadre temporel : ils se pratiquent à la même période de l'année, c'est-à-dire pendant la saison sèche. Cette comparaison entre le marquage du bétail et deux autres rituels largement répandus dans les Andes repose sur la conviction, souvent négligée dans les études andines, qu'on ne peut comprendre tout à fait un rite si on le dissocie du contexte du cycle rituel annuel. Il est cependant important de noter que les parallèles effectués ici ne se limitent pas au seul cadre d'un cycle rituel, d'une région ou d'un même objectif. Le critère du cycle rituel annuel, par exemple, ne s'applique qu'à la comparaison entre la *herranza* et la *zafa-casa*, non pas parce que ces deux rites appartiennent au même cycle annuel, mais simplement parce qu'ils occupent une position similaire dans leurs cycles rituels respectifs.

Ainsi, en comparant la *herranza* avec des rites analogues, que ce soit dans l'espace, dans leurs objectifs ou dans le temps, nous tenterons de faire la lumière sur la nature, le sens et l'importance de ce rituel. Les études antérieures se sont en effet uniquement concentrées sur la description folklorique de ce rituel ou sur la comparaison entre différentes études ethnographiques relatives à cette coutume dans des régions voisines (Rivera 2014 : 13-65). Nous chercherons également à aborder la plasticité des rituels qui, tout en étant complexes et variés, expriment des préoccupations similaires au sein des populations andines.

En ce qui concerne la *herranza* et la fête de l'eau, nous limiterons géographiquement cette comparaison aux Andes centrales, plus précisément à la sierra de Lima. Depuis 2003, nous menons des recherches ethnologiques et historiques dans l'une des vallées de cette chaîne de montagnes. Nous avons déjà décrit, dans le cadre de ces recherches, le contexte des rituels que nous comparerons ici (Rivera 2003, 2012, 2014 ; Rivera et Dávila 2005). Il convient toutefois de souligner que cette vallée, comme d'autres zones de la sierra de Lima, est une région andine majoritairement bilingue espagnol/quechua et qu'elle a été particulièrement touchée par les changements associés à l'idéologie de la modernité dans le Pérou contemporain, notamment en raison

de la proximité de Lima, capitale de neuf millions d'âmes. Pour ce qui est des rites d'inauguration des habitations, en revanche, nous étendrons l'étendue géographique de notre collecte de données, car les références ethnographiques dont nous disposons pour le moment sont très limitées. Ces rituels n'ont fait l'objet que de brèves descriptions et nous avons très peu d'informations au sujet du contexte régional dans lequel ces données ont été relevées. C'est pourquoi nos références se limiteront, dans ce cas, au strict nécessaire pour cet exercice comparatif.

LA HERRANZA ET LA FÊTE DE L'EAU DANS LA SIERRA DE LIMA

Par « fête de l'eau » (*fiesta del agua*), nous faisons référence aux rites qui entourent la gestion de l'eau qui circule par les canaux d'irrigation. Sur le versant occidental des Andes centrales, ce rituel est appelé *limpia de acequia* ou *champeria*. Son protagoniste est clairement associé au renard¹. Nous expliquerons plus loin comment cette association se manifeste.

Dans la sierra de Lima, le protagoniste des rituels relatifs à l'irrigation est appelé *parián*. Plus au sud, dans la région de Cuzco, on le nomme *ararihua*, un terme également employé pour désigner une fonction spécifique au sein de la communauté, soit la défense des cultures contre les agents nuisibles. Dans ses chroniques, Guamán Poma juxtapose quant à lui les deux termes : « *parián ararihua* ». Dans la sierra de Lima, le *parián* est vêtu du costume et de son emblème chez la personne qui remplit cette fonction (Vivanco 1963).

La *champeria* est une sorte de contrepoint de la *herranza*, notamment parce que ces deux rituels concernent des ressources extrêmement importantes de l'économie rurale : l'eau qui irrigue les champs et le bétail qui broute dans la pampa. Aucune comparaison systématique entre les différentes variantes du nettoyage des canaux et des rites relatifs au bétail n'a encore été réalisée dans l'ethnographie andine. C'est une entreprise qui dépasse évidemment les ambitions du présent article. Nous nous contenterons ici de signaler certaines différences et certains parallèles entre les deux fêtes.

Il existe peu de descriptions de la fête de l'eau dans la sierra de Lima et encore moins du protagoniste du rituel. Ce dernier se caractérise, entre autres, par une coiffe en paille, un petit poncho ainsi que des fleurs et des végétaux, comestibles ou non, accrochés sur le corps. Il tient un fouet ou un bâton et porte, dans le dos ou à la main, un renard empaillé et un petit tambour.

Le protagoniste de la fête de l'eau dans la sierra de Lima a été décrit par G. Borea (2004). À midi, les participants montent jusqu'aux vannes du canal d'irrigation principal. Ils se divisent alors en trois groupes, chacun réuni autour d'une nappe étendue au sol. Ces groupes, appelés « tables », sont la « table du *huaquero** », la « table de la communauté » et la « table des *parianes* ». Sur la

nappe de ces deux dernières sont disposés des drapeaux péruviens et des croix de fleurs. La « table des *parianes* » est composée de la « mère renard » et de ses enfants, les *parianes*. Ces derniers sont également appelés « renards ». Ils se distinguent des autres participants par la cape et les paquets de paille qu'ils portent sur le dos. Ils offrent cette paille à la « table de la communauté », et chacun l'accroche à son chapeau. Les *parianes* assurent que cette paille provient des hauteurs, d'un endroit « près des étangs ». On dit qu'ils demandent l'eau aux esprits des montagnes, qui sont ceux qui l'amènent aux champs. Quand tous les participants s'en vont, les *parianes* ouvrent les vannes et descendent en suivant l'eau qui coule dans le canal.

Alejandro Vivanco (1963) a recueilli quelques témoignages dans la sierra de Lima. L'association entre le *parián* et le renard est telle qu'ils se confondent presque. Tout comme l'animal, le *parián* est capable de voler les bêtes des éleveurs pendant la nuit. Selon les carnets de Vivanco, l'eau appartient aux esprits des montagnes (*auquillos*). Pour l'utiliser, il faut leur faire une offrande. C'est le renard qui communique avec ces entités et leur demande de l'eau contre une offrande : « Le renard déguisé va à l'étang pour se mettre en contact avec les *auquillos* après leur avoir offert des cigarettes et de la coca. »

Il y avait le renard qui était bien déguisé, avec son renard, et il était voleur et drôle en courant après les gens. Il y avait un autre personnage, la *chacua*, très amusant, un homme habillé en femme qui portait une poupée, un tambour, un *jara jata* dans le dos [...] Ils allaient tous au point d'eau [avec] des fleurs, des herbes pour le « fleurissement » [...].

Le cortège attendait l'arrivée de l'eau qu'ils amenaient après avoir fait une offrande à l'*auquillo* (le maître de l'eau). À côté du bassin ou de l'étang, ils préparaient une table bien décorée... Le mari de la *chacua* était appelé *masha* (gendre). Pendant cette fête, tous agaçaient la *chacua*. Le renard volait des poules pendant la nuit [...].

La nuit, après avoir amené l'eau, ils avaient l'habitude de voler les poules qu'ils trouvaient chez les habitants, parfois même des cochons et des *huachos* (agneaux). Il mettait toute son ardeur à les mettre dans la prison du village. Le lendemain, tous les propriétaires allaient récupérer leurs poules en les payant dix centimes chacune [...].

Les *auquillos* sont des personnages déguisés qui représentent le maître de l'eau [...] On les appelle aussi « esprit de l'eau ». Le renard déguisé va à l'étang pour se mettre en contact avec les *auquillos* après leur avoir offert des cigarettes et de la coca [...] Ils sont tous entièrement parés de fleurs des champs et d'herbes.

Comme l'avait déjà souligné Borea (2004), les *parianes* sont, tout comme les « capitaines » de la *herranza*, les médiateurs privilégiés entre les hommes ou leur communauté et les esprits considérés comme les propriétaires des ressources utilisées. Dans les régions du Sud, le pouvoir des déités des montagnes sur le bétail est tel que leurs agents pourraient dévorer les bêtes sans que les paysans osent intervenir (Urton 1985 ; Gelles 2002). Le *parián* communique avec ces entités par un dialogue verbal : « Que dit la vieille ? Elle dit qu'il y aura beaucoup d'eau. » Le choix de ces personnages est donc crucial et suit des règles rituelles (comme dans le cas de la *herranza*). Il

* *huaquero* : pilleur de sépultures anciennes. [NDLT]

dépend également du nombre de *parcialidades** du village. Un autre témoignage recueilli par Vivanco (1963, cf. *Libreta de campo* n° 3 : 93-101) montre l'autorité accordée au *parián* dans la célébration de la fête de l'eau. Il écrit qu'ils « deviennent des autorités et les chefs du travail de *champeria* ». Ce sont eux qui distribuent les tâches relatives au nettoyage des canaux d'irrigation.

Les autorités cherchent deux membres de la communauté [...] pour jouer le rôle de *parianes*, qui deviennent des autorités, et les chefs du travail de *champeria*. Les *parianes* [...] portent sur la tête [une] couronne de paille ornée de fleurs, de chou [et] d'herbes. Dans une main, ils portent un renard empaillé; dans l'autre, un fouet, en signe d'autorité.

La *herranza* et la fête de l'eau présentent une autre similitude : la modification du vocabulaire. Dans la cérémonie de nettoyage des canaux de la sierra de Lima observée par Borea (2004), les choses prennent des noms hors du commun. Dans la majorité des cas, les termes utilisés sont totalement différents des termes habituels. Les *parianes* adoptent une terminologie propre pour se parler entre eux, une caractéristique que l'on retrouve aussi chez d'autres protagonistes rituels des Andes. Cette modification du vocabulaire se fait à l'extérieur du village, mais, paradoxalement, elle a lieu alors que tous sont assis selon la position qui leur correspond dans le village.

À partir de ce moment, dans le langage populaire, les choses changent de nom [...] :

[Le] *parián* est appelé : « *Curaca** »

Le renard est appelé : « *Preschidente** »

Le fouet est appelé : « *Hualelín* »

La coca est appelée : « *Laplapa* »

La dynamite est appelée : « *Pun pun yachi* »

L'alcool est appelé : « *Yana wakoy* »

Le cigare est appelé : « *Wichgo* »

Les membres de la communauté sont appelés : « *tullu malka* »

[...] les *parianes* crient les noms des différents endroits que chacun doit nettoyer [au cours de] la *champeria*. Ils le font sur le même air que s'ils racontaient un « Notre Père » : « Totorá, Katachanca, Pakwanka, Ansajtama, Yerba buena, Waylenga, Misahnakuna, Karwayaen », etc. Puis les *parianes* dialoguent ainsi : « ¡Shinampa! ¡Shinanpa, chakalpunce! »

Les *parianes* se dirigent vers le point d'eau, parlent avec lui et font des offrandes aux anciens, ou maîtres de l'eau. Avant de commencer le travail, l'un d'eux demande :

– Que dit la vieille ?

– Elle dit qu'il y aura beaucoup d'eau.

La *champeria* commence alors

(Vivanco 1963)

Les témoignages recueillis par Vivanco (1963) relatent la mort rituelle du *parián*. Celle-ci se produit avant le passage de l'eau dans les canaux d'irrigation nettoyés. Sa mort occupe la même place dans la séquence d'événements du rite que celle où le « capitaine » de la *herranza* quitte ses fonctions. Il convient de remarquer que le « capitaine » disparaît peu après la descente du bétail vers le village. Le *parián* et le « capitaine » cessent donc de tenir leur rôle rituel une fois que les ressources ont été obtenues et que la médiation auprès des esprits des montagnes n'est plus nécessaire.

Dans la sierra de Lima, la mort du *parián* se produit quand un jeune homme retourne furtivement au village et fait sonner les cloches de l'église. Le *parián* qui n'a pu éviter la fuite du jeune homme malgré ses pouvoirs meurt au son des cloches. Quel est le sens d'une telle mort ? L'association entre le *parián* et les esprits des montagnes pourrait permettre de l'expliquer. Le tintement des cloches est une métonymie de l'Église chrétienne, et donc du village et de sa vie sociale. En ce sens, sonner les cloches reviendrait, dans certains contextes bien spécifiques, à annoncer l'abolition du monde des esprits des montagnes. Cela équivaldrait à proclamer la fin momentanée de ce monde, opposé à la culture, dont les hommes ont dû se rapprocher, comme dans la *herranza*, pour obtenir une ressource essentielle.

Selon la coutume, au cours de cette cérémonie, un jeune homme malin s'échappe discrètement du groupe, sans que le *parián* s'en rende compte, court à toute vitesse jusqu'à la tour de l'église et sonne les cloches. C'est l'annonce de la mort certaine du président, ou *parián*. Souvent, le *parián* découvre [le subterfuge] et fait ce qu'il peut pour l'éviter, mais il arrive toujours trop tard. (Vivanco 1963)

Le lendemain, ce n'est donc pas le *parián* qui se rend aux vannes pour laisser l'eau couler dans les canaux, mais « la vieille ou le maître de l'eau ». S'agit-il d'une autre version du premier *parián* ? Dans la sierra de Lima, Vivanco (1963) remarque que le *parián* est appelé « *auquillo* », comme l'esprit des montagnes :

Ils observent une vieille coutume qui consiste à exécuter une danse en adoration à l'*auquillo*, qui est le maître de l'eau. Ils représentent l'*auquillo* comme un vieil homme déguisé avec un chapeau, un masque, des guêtres [et] un sac en cuir. C'est le campo, membre de l'assemblée, qui, par obligation, doit jouer chaque année le rôle de l'*auquillo*.

Il porte un sac dans lequel il met les crapauds qu'il ramasse dans le bassin. Il porte sur le dos un renard fourré [empaillé] comme décoration. Ce [renard] est appelé *huaychapa*. L'*auquillo* entre dans le bassin et les villageois suivent son exemple et entrent sans crainte pour bien le nettoyer. L'*auquillo* fait des pitreries et court après les jeunes hommes avec le crapaud. Le dernier jour, ils font venir un orchestre ou un groupe de musique pour le compte de la communauté, ce qui égaye le nettoyage du bassin. L'*auquillo* joue sur son tambour et encourage les travailleurs. Ils s'ornent tous de fleurs de la région. Ils font venir pour l'occasion une fleur spéciale provenant de Lliclay, qui ne pousse que là-bas. C'est une fleur vert-jaunâtre [qui ressemble à] une clochette. Ce sont obligatoirement les veuves qui doivent aller chercher cette fleur à Lliclay. Le dernier jour, ils prennent leur *pompa**, boivent, chantent [et]

* *parcialidades* : divisions territoriales d'une communauté; *Curaca* : chef de village; *preschidente* : président. [NDLT]

* Boisson rituelle locale. [NDLT]

dansent [en poussant des acclamations]. Ils font aussi le *Ayay huaye*, qu'une femme lance en criant et auquel toute l'assistance doit répondre en cœur. [La femme] : « ¡¡Ayaya huaye! Ayay huaye!! » Le cœur : « ¡¡Ayayyyy, huajijijiiiiiii!! »

Il est intéressant de noter que dans un témoignage précédent le « maître de l'eau » est représenté par un personnage féminin, une « vieille ». Dans certaines régions, le genre des esprits des montagnes est non seulement caractéristique de leurs différences hiérarchiques, mais aussi d'une certaine spécialisation. Les entités féminines sont associées à l'agriculture, et les masculines, à la pâture (Gelles 2002). Si la place majeure accordée à la « fête de l'eau » implique que l'agriculture irriguée revêt une importance supérieure, il semble cohérent que l'esprit des montagnes invoqué soit féminin. À l'inverse, si l'on ne trouve que des entités masculines dans les *herranzas*, cela est peut-être dû à la prédominance de l'élevage sur l'agriculture dans les communautés qui observent ce rituel.

Lorsque l'eau arrive, c'est donc un nouveau *parián* qui apparaît. Il porte des vêtements et des emblèmes différents. Ce *parián*, qui reste au village, est comique : il goûte l'eau pleine de terre, invite les autres à la boire, arrose tout le monde. Le tumulte grandit et un personnage que l'on retrouve très souvent dans de nombreuses fêtes andines apparaît : un prêtre ivre qui célèbre de faux mariages entre les personnes présentes.

Pour finir, une compétition est organisée entre deux *parianes*. Comme on le sait, la compétition est un trait fondamental de la dynamique de nombreux autres rituels. Les *parianes* doivent présenter des objets suffisamment imprévisibles pour que leur adversaire ne puisse pas montrer le même :

On procède à l'ouverture [du canal] et à la conduite de l'eau au village. Pour cela, deux personnages traditionnels sont désignés : les *mashas*, qui débouchent [le canal]. On nomme également un homme pour qu'il se déguise en « vieille » ou « maître de l'eau ». Ces personnages vont au point d'eau pour déboucher [le canal] après avoir fait une offrande. Au cours de l'offrande, les jeunes garçons se chargent de mordre les talons avec la bouche du renard [...] la vieille dit au *parián* [et aux] *mashas* : « *Willan, willan, apachikamunki Chakua* (Tu nous l'amèneras en abondance, Chac[ua]) ».

[...] Ils attendent l'arrivée de l'eau avec grand enthousiasme. Le *parián* a revêtu sa tenue de gala et porte un miroir dans le dos et sa *chicha** à la main. L'arrivée de l'eau est annoncée avec des pétards qui explosent aux quatre coins du village [...] Le *parián* se dirige alors vers la fontaine du village avec une croix et de la *chicha* et il attend. Tout le village se réunit autour de la fontaine [...] L'eau arrive dans l'allégresse générale et les *parianes* la boivent, toute sale et trouble, et commence[n]t à arroser tous les membres du village présents. Les *mashas* arrivent avec l'eau, chargés de paille et complètement trempés [...].

Quand l'eau arrive, un habitant apparaît déguisé en curé, donne sa bénédiction et invite les couples présents à se marier gratuitement : « Mariage gratuit spécial pour les concubins ! » [...] il les bénit et leur verse un peu de cendres comme [si c'était] de l'eau bénite [...].

En revenant à la place, ils s'assoient par confrérie sur des sièges en paille. Le *parián* se met au centre et se roule [par terre]. À ce moment-là, un juge est nommé pour demander des comptes. On entend par là que chaque *parián* doit présenter quelque chose de nouveau (n'importe quel objet). Lorsqu'il présente cet objet, l'autre *parián* doit obligatoirement présenter le même, faute de quoi il sera puni par une morsure du renard dans le cou. Les femmes doivent avoir apporté un paquet plein d'objets qu'elles sortiront au fur et à mesure qu'il demandera (quoi que ce soit). Pendant ce temps, l'assistance, munie de bâtons, forme un cercle pour que le *parián* ne s'échappe pas. Mais il finit par profiter d'un moment d'inattention pour s'échapper. (Vivanco 1963)

Dans la sierra de Lima, Vivanco (1963, cf. *Libreta de campo* n° 10 : 143) observe, entre les deux *parianes*, une distinction de genre qui correspond au renard empaillé qu'ils portent sur le dos : l'un porte un « renard femelle » et l'autre, un « renard mâle ».

En 2002, nous avons pu confirmer et étoffer de nombreuses informations collectées par Vivanco sur le « nettoyage des canaux », et notamment le fait que le *parián* mâle transporte un petit sac plein de feuilles de coca et de cigarettes et que le renard empaillé qu'il porte dans le dos a une plante épineuse dans la bouche. Le *parián* femelle porte quant à lui des tresses de paille, un drapeau blanc et un petit tambour. Le renard et la renarde sont tous deux interprétés par des hommes. On tire au sort entre les deux personnes sélectionnées pour être *parianes* la même année afin de déterminer qui est le mâle et qui est la femelle :

Alors deux vieux devaient nommer deux hommes. L'un était tiré au sort pour être la femelle et l'autre pour être le mâle. Celui qui gagnait se mettait à sautiller et c'était le mâle. Celui qui saute, c'est le mâle, et la femelle supporte le mâle [rires].

Le renard mâle tire sur les tresses de la renarde et jure : « Maintenant je vais te sauter dessus, *caraju** ! » Cette introduction d'une distinction de genre par le biais de la compétition rappelle un mythe entendu dans l'un des villages les plus hauts de la sierra de Lima (Rivera 2003 : 425-426). Il s'agissait de perforer, dans la paroi rocheuse de la montagne-adversaire, un trou simulant le sexe féminin. Dans le cas qui nous intéresse, il s'agit de se placer par rapport à l'autre de manière à évoquer la copulation entre un animal et sa femelle. Mais les *parianes* ne simulent pas seulement l'accouplement des renards, ils sautent aussi par surprise sur les participants. Cela rappelle une phase de la *herranza* au cours de laquelle de jeunes garçons qui imitent des perdrix se jettent tout à coup en criant sur les personnes présentes, prises au dépourvu, et tentent de les « féconder ».

Celui qui jouait le rôle de *campo* était chargé de chercher le costume du renard. Et c'est le *segundo vocal* qui devait habiller la renarde comme il se doit. Borea (2004) a observé une coutume similaire dans la sierra de Lima : celui qui fournit ses instruments à l'un des « capitaines » a une fonction différente de celui qui fournit ceux de l'autre « capitaine ». Ces éléments sont la marque d'un

* Alcool de maïs fermenté. [NDLT]

* De *carajo*, juron espagnol. [NDLT]

phénomène que nous souhaitons souligner ici : une hiérarchie subtile, mais essentielle, entre les protagonistes des rituels, que ce soit dans la *herranza* ou pour le « nettoyage des canaux ». Dans le cas de la *herranza*, cette hiérarchie sert en fait de catalyseur d'une dynamique compétitive entre les éleveurs.

Le lien entre les *parianes* et les « capitaines » ne s'arrête pas là. Dans certains villages de la sierra de Lima, les *parianes* étaient tirés au sort entre quatre hommes. Ces quatre villageois étaient ceux qui avaient occupé la fonction de « capitaine » pendant la *herranza* de l'année précédente. Les fonctions de « capitaine » et de *parián* sont donc occupées de manière consécutive dans ces villages. Cette proximité concorde avec les similitudes observées jusqu'à présent, mais elle démontre en revanche une subtile différence dans la hiérarchie des hommes qui ont occupé l'une ou l'autre de ces fonctions. Ceux qui jouent le rôle de *parianes* sont, d'une certaine manière, supérieurs à ceux qui n'ont été que « capitaines ». On pourrait dire qu'ils se situent un rang au-dessus de ces derniers dans l'échelle du prestige. Cette différence pourrait correspondre à la conception des pratiques d'élevage et d'agriculture dans les Andes. Les troupeaux sont gardés dans des espaces considérés comme plus dangereux et plus éloignés de la culture que ceux où l'on cultive la terre. Évidemment, la différence entre ces deux activités et leurs espaces respectifs n'est qu'une différence de degré, car on peut, dans les deux espaces, être victime des esprits des montagnes, par exemple.

Cette hiérarchie entre les différents protagonistes des rituels vient s'ajouter à une autre, qui concerne chaque personnage individuellement et qui peut être reconnue par les participants au rituel grâce à divers signes : un emblème plus beau, l'obligation de fournir plus de taureaux pour la corrida ou l'occupation d'une position légèrement supérieure dans la structure politique de la communauté rurale.

Le *parián* lançait des injonctions à ceux dont le travail ne le satisfaisait pas : « Dépêche-toi, *caraju!* Dépêche-toi ! » Les *parianes*, imitant les renards, pouvaient exiger un agneau pour chaque secteur d'élevage (appelé *punta*). Ils s'adressaient ainsi aux éleveurs : « Ça y est, *carajo!* J'emporte ton agnelle, *caraju!* » Et l'éleveur répondait : « Non, non, Monsieur le renard ! Voilà, voilà ! Je te remets [celui-ci] au nom de cette *punta!* » Ainsi, l'éleveur qui avait le plus de bêtes remettait l'un de ses agneaux aux *parianes*, puis les autres familles de son secteur le dédommageaient en espèces. Les bêtes ainsi rassemblées servaient à préparer le déjeuner de ceux qui nettoyaient les canaux. Les *parianes* remettaient ces agneaux aux veuves, qui avaient pour obligation de cuisiner le repas pour tout le monde.

L'étude du *parián* présente un avantage par rapport à celle du « capitaine » ou « majordome » : il est possible de retracer sa présence dans l'histoire andine. Ce personnage est en effet mentionné dans au moins deux sources du début du XVII^e siècle : Arriaga (1920) et Guamán Poma (1993) [Urton 1985 ; Borea 2004].

Dans *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, le terme *parián* est associé à deux autres : *ararihua* et *pachaca*. Selon le

dictionnaire de Gonzáles Holguín (1989 : 33), *ararihua* signifie « gardien des champs ou des fruits ». Le lien avec *pachaca* est plus difficile à expliquer, car González Holguín ne propose que des traductions associées à une certaine unité administrative de personnes. Le dictionnaire d'Adelaar (1982) traduit cependant *pachaca* par cultivateur.

[...] et de la période des semailles jusqu'à maturité, il faut protéger les champs de maïs et de pommes de terre et d'autres denrées et fruits, du bétail, des renards, des cerfs, des mouffettes, des oiseaux, des perdrix, des perroquets et des voleurs ; c'est pourquoi il y avait un Inca gardien des champs que l'on appelait *arariua*, *parian*, *pachaca*, cultivateur... (Guamán Poma 1993 : 704, 707)

Par ses fonctions, l'*alguacil* correspond à ceux qui sont aujourd'hui associés au *parián* lors de la fête de l'eau dans la sierra de Lima. Les gardiens des cultures du vice-royaume portaient par ailleurs les mêmes emblèmes – « renarde et grelot » – que ceux d'aujourd'hui :

Les *alguaciles mayor* et *menor* de ce royaume, justice de Sa Majesté, doivent exercer leur fonction avec entrain, sans outrepasser la loi. Ensemble, ils visiteront lesdits champs tous les six mois [...] le temps de labourer et de semer [...] Qu'ils mettent [leur costume de] *parian*, renarde et grelot comme au temps de l'Inca et rendent visite ainsi pour se faire connaître et rendre la justice, et s'ils ne se présentent pas avec tout ce qui a été mentionné, les *alguaciles mayor* [et] *menor* seront punis [...]. (Guamán Poma 1993 : 656)

Après avoir observé les dessins de Guamán Poma, Borea (2004) a signalé deux autres accessoires du *parián* : une sorte de fronde et un bâton décoré (ce qui souligne encore le parallèle avec le protagoniste du marquage du bétail). Arriaga (1920 : 152) mentionne lui aussi le bâton du *parián* : « [qu'ils apportent] aussi les corps *chuchus** et *chacpas* et les *pacto* et tous les tambours et les *aquillas* [...] et les peaux et les crosses des *parianas* et les *quepas*, ou trompettes, et des coquillages et d'autres choses qui servaient aux *huacas* ».

Arriaga mentionne en revanche des personnages féminins, les « *parianas* », auxquelles il fait référence à plusieurs reprises (*ibid.* : 35-36, 76, 142, 152). Il considère « los *parianas* [sic] » comme les représentantes d'une fonction inférieure parmi les devins et les sorciers. La description qu'il en fait les associe à la garde des champs et aux renards. Ces deux éléments confirment qu'il s'agit d'une variante du *parián* de la fête de l'eau, du moins de celle qui est célébrée de nos jours dans la sierra de Lima.

On trouve aussi, parmi ces ministres, les *parianas*, même s'ils n'ont pas été comptés ni soumis à la pénitence [...] Car les titulaires de ces fonctions sont renouvelés chaque année pour garder les champs. Ils portent une peau de renarde sur la tête et un bâton orné de pompons de laine à la main, ils jeûnent le temps de leur fonction, c'est-à-dire deux mois [...] sans manger de sel ni de piment, sans dormir avec leur femme et ils changent de voix et parlent de manière efféminée et maniérée. (*ibid.* : 35-36)

* *chuchus* : dépouilles de jumeaux ; *chacpas* : dépouilles de bébés nés par le siège ; *pacto* : cheveu d'enfants coupés lors d'une cérémonie s'apparentant au baptême ; *aquillas* : verre fin en métal précieux ; *quepas* : coquillages utilisés comme trompettes ; *huacas* : sépultures. [NDLT]

D'après cette citation, les *parianas* adoptent une manière de parler « efféminée et maniérée ». Ce changement de voix se retrouve également chez les *parianes* présents dans les rites liés au nettoyage des canaux d'irrigation dans la sierra de Lima.

Les descriptions d'Arriaga présentent le *parián* comme un personnage rituel et une sorte de devin. Les chroniques de Guamán Poma, en revanche, décrivent les tâches quotidiennes du *parián*. Comme le fait remarquer Urton, les *ararihuas* de la région de Cuzco doivent vivre dans des huttes isolées dans les champs pendant plusieurs mois afin de surveiller les cultures. Ils doivent donc abandonner, avec leurs jeunes épouses, la vie du village et se retirer dans les champs. Urton émet l'hypothèse que les dessins de Guamán Poma établissent un lien entre le processus de maturation des cultures et celui de leurs gardiens. Les dessins semblent ainsi insinuer qu'ils « mûrissent » en même temps.

[...] les dessins représentent avec précision les transformations subies par un jeune homme d'aujourd'hui au cours de la période pendant laquelle il réside (avec sa femme) dans les champs en tant que gardien des cultures : un processus de maturation humaine directement lié à la maturation des cultures. (Urton 1985 : 269)

Pourquoi ce gardien des cultures est-il représenté avec un renard empaillé sur la tête dans les dessins de Guamán Poma? Urton (*ibid.*) propose une explication : les renards subissent des transformations similaires à cette période de l'année. Le renard andin s'accouple au début du printemps, c'est-à-dire au moment où commence la saison des semailles. Le renard assumerait ainsi des responsabilités familiales semblables à celles du *parián ararihua* à la même période de l'année. Une autre similarité vient donc s'ajouter à celle qui est liée au cycle agricole et au changement de statut social du *parián* (par maturation simultanée) : celle de la transformation observée chez les renards. Pour appuyer son hypothèse, Urton (*ibid.* : 260-261) signale quelques liens entre le renard et la fertilité végétale. Il trouve d'ailleurs une confirmation de ce lien dans une variante d'un mythe assez répandu dans les Andes : le voyage au ciel et la chute du renard, qui meurt éclaté au sol. De ses membres éparpillés surgissent, sur terre, les plantes cultivées (Tomoeda 1982 : 277-278). Certains comportements du renard annoncent en outre l'abondance et la fertilité des cultures. Pour sa part, Platt (1986 : 49) a entendu, chez les Aymaras du sud-est de la région de Cuzco, des associations similaires liées à certains produits de cet animal. Il convient de remarquer que ces prédictions sont recherchées pendant la période d'accouplement et de reproduction du renard (Zuidema 1983 : 49).

On parle donc ici de processus de maturation et de fertilité qui se déroulent parallèlement dans les règnes végétal et animal, y compris humain. Idéalement, ces processus se juxtaposent quand le *parián* quitte le village avec sa jeune famille pour aller surveiller les champs. Selon cette explication, la fertilité du monde animal et celle du monde végétal sont équivalentes à celle de la maturité

humaine. Urton trouve là la clé de l'association entre le *parián ararihua* et le renard.

[...] l'*ararihua* exerce ses fonctions de surveillance des cultures de décembre à mai, tout en subissant un changement de statut social qui affectera, à son retour, sa position dans le village et ses relations [...] les renards subissent des transformations similaires à cette période de l'année. Le renard andin (*Dusicyon culpaeus*) commence à s'accoupler au début du printemps (août à septembre), lorsque commence la saison des plantations [...] Le renard mâle assume des responsabilités familiales similaires à celles des *ararihua* [...] les prédictions du renard se produiraient pendant la période de l'accouplement et de la reproduction. L'association entre le cycle agricole et le changement de statut social de l'*ararihua* et de sa femme par la reproduction est comparée de manière métaphorique à la transformation similaire subie par les renards au même moment ; les deux se juxtaposent lorsque les *ararihua* s'installent avec femme et enfants dans la puna pour veiller sur les plants de pommes de terre. (Urton 1985 : 269)

Cette interprétation d'Urton peut également nous aider à comprendre le rôle du protagoniste de la *herranza*. Dans plusieurs régions, le « capitaine » peut lui aussi avoir un pendant animal et des tâches quotidiennes à l'extérieur du village. Le « capitaine » doit surveiller les bêtes en propriété collective pendant les douze mois qui précèdent la *herranza*. Tout comme les « *parianes ararihuas* », ces « capitaines » sont des jeunes encore en maturation, mariés depuis peu et ayant parfois un enfant en bas âge. Tous deux sont associés à un espace extérieur au village, où ils doivent vivre le temps de remplir leurs obligations. Le « capitaine » doit s'installer dans un lieu encore plus éloigné du village que le *parián*. Ce dernier doit vivre dans les champs, alors que le premier doit monter jusque dans les zones d'élevage de la puna. En toute logique, ce détail rend le « capitaine » plus « sauvage » que le *parián*. Cela pourrait d'ailleurs correspondre aux conceptions différentes de l'agriculture et de l'élevage chez les populations andines. Tout en rendant service à leur communauté, les jeunes protagonistes des rituels de marquage du bétail se soumettent à un changement de leur propre statut social. Lorsqu'ils descendront de la puna, ils ne seront plus considérés comme des adolescents, mais comme des membres adultes du village.

Pourquoi une fonction liée au processus de maturation des jeunes les oblige-t-elle à vivre dans des lieux plus ou moins liés à des valeurs contraires à ce processus? Pourquoi un jeune homme qui doit mûrir doit-il, en même temps, vivre dans un lieu non civilisé habité par des entités agressives? On ne peut répondre à cette question sans tenir compte d'un ensemble plus large d'actions. Après avoir vécu hors du village, les jeunes doivent servir de protagonistes dans une cérémonie qui implique tout le village, qui marque leur prestige futur et consolide leurs alliances avec d'autres unités domestiques. Pour résumer, lors de la fête du marquage du bétail, le jeune protagoniste devient le centre de sa société. Mais cela n'est possible que s'il a d'abord vécu avec le bétail dans les pâturages de la puna. Il s'agit d'une parabole, dans laquelle l'individu est « animalisé » pour pouvoir ensuite être délivré. Le jeune

homme est éloigné, poussé vers le monde de l'anticulture, pour pouvoir être ensuite humanisé plus drastiquement.

Cette fonction de rite de passage de la *herranza* prend peut-être plus de sens si on la compare à un autre rite du cycle de la vie assez répandu dans les Andes : l'inauguration du foyer conjugal, communément appelée *zafa-casa*.

LA HERRANZA ET L'INAUGURATION DU FOYER CONJUGAL DANS LES ANDES

La *herranza* est un rituel qui marque une transition entre deux saisons, deux espaces et deux étapes du cycle de la vie. Il dramatise les contradictions propres à cette transition. Nous le comparerons ici à l'un des rituels du cycle de la vie les plus répandus dans les Andes, et peut-être l'un des moins étudiés : l'inauguration du foyer conjugal.

Dans son analyse des rites relatifs à l'inauguration du foyer conjugal, appelée *zafa-casa* dans les Andes², *qinchullay* dans la région de Junín et *wasichakuy* dans la région d'Ayacucho, Peter Gose (1991) souligne l'importance de la maison pour comprendre la culture d'un peuple. Tout comme les deux rites analysés précédemment, ceux de la *zafa-casa* ont un objectif pratique fondamental, qui est la pose d'une toiture sur une maison construite récemment ou la rénovation de la toiture d'une maison déjà terminée. Vu la rareté relative des données ethnographiques sur le *wasichakuy*, les arguments que nous présenterons sont davantage des hypothèses que des conclusions.

La *zafa-casa* commence de manière similaire à la *herranza* dans la sierra de Lima : un groupe composé exclusivement d'hommes monte dans les hauteurs pour ramasser la paille que l'on trouve dans ces zones. Lun d'entre eux devra en outre trouver un paquet caché à proximité par les propriétaires de la maison à inaugurer. Ce paquet contient du fromage, des grains de maïs et de l'alcool. Celui qui le trouve devient le *qatay* (gendre) des propriétaires de la maison. Il cesse alors de participer au ramassage de la paille et rentre au village.

Le lendemain, les hommes se réunissent pour fabriquer la toiture. Les jeunes se chargent de mettre la paille en ordre, et les femmes et les personnes âgées préparent le repas et la bière de maïs. Le *qatay* fournit quant à lui la croix de bois qui sera installée sur le toit à la fin des travaux. Après la tombée de la nuit, seules les personnes les plus proches des propriétaires restent auprès d'eux. On réalise alors une parodie de mariage. Les propriétaires doivent se « marier » avec des personnes présentes choisies au hasard (*ibid.* : 50). C'est l'homme le plus ivre de la fête qui fait office de « prêtre ».

Peter Gose souligne les similitudes entre ce rituel et la *herranza*, et leurs implications éventuelles :

[...] les rites *t'inkas*, [...] s'articulent autour de la légitimation de la propriété [...] et s'accomplissent généralement au moment de l'année consacré à l'appropriation privée des cultures [...] Il y a non seulement une correspondance, mais les détails symboliques des *t'inkas* abordent et développent en profondeur le thème de l'appropriation privée [...] le ménage en question inaugure la manifestation la plus centrale de son existence en tant que groupe propriétaire : sa maison. Un rite stratégique du cycle annuel est

ainsi momentanément transposé dans le cycle du développement des groupes domestiques et utilisé pour souligner les liens entre la maison et la propriété. (*ibid.* : 45)

Il est important d'entretenir de bonnes relations avec l'esprit de la montagne pour assurer la prospérité du foyer. Cette nécessité se manifeste tant dans la *herranza* que dans le *wasichakuy*. Comme on le sait, les esprits des montagnes peuvent s'éprendre de jeunes filles (Fuenzalida 1980). Selon Gose, l'offrande suprême pour établir une relation intense et prospère avec un tel esprit est donc, logiquement, la fille des propriétaires de la maison. Cependant, dans le cadre du rite du *wasichakuy*, l'esprit des montagnes est représenté par le gendre, ou *qatay*. Une analogie serait donc faite entre ce dernier (celui qui prend femme) et l'esprit de la montagne, car ils assument des fonctions similaires. Le cadeau trouvé par le genre dans les hauteurs remplacerait donc la jeune fille. Cette substitution fait de l'offrande une sorte de dot. Le *qatay* reçoit ainsi une offrande qui légitime le foyer en tant qu'unité d'appropriation privée. De fait, une dot et une fille donnée en mariage constituent des gestes d'une générosité notable à une période de l'année (la saison sèche) marquée par le privé.

Celui qui prend femme et l'esprit de la montagne se confondent [...] Le gendre et l'esprit de la montagne reçoivent des offrandes qui légitiment le foyer individuel en tant qu'unité d'appropriation privée pendant la saison sèche et en font une valeur sociale respectable. Donner une fille en mariage et une dot à cette période de l'année est de loin la démonstration la plus significative que le foyer, par son appropriation privée, n'est pas une entité totalement antisociale. (Gose 1991 : 51)

Il s'agit donc d'une manière de contrebalancer le côté antisocial de l'attachement à la propriété privée qu'implique le *wasichakuy*. Dans le cas de la *herranza*, ce contre-poids se fait par le biais d'offrandes destinées aux esprits des montagnes. En effet, à la fin de la cérémonie, les oreilles et le pelage des animaux sont donnés en offrande avec d'autres produits appréciés de ces entités.

Le personnage rituel du *qatay* peut d'ailleurs avoir un équivalent dans les rituels liés au bétail : le jeune homme chargé de réunir le bétail dans l'enclos du village, appelé « vassal ». Les fonctions de l'un et de l'autre semblent pourtant inversées. Le « vassal » reçoit des offrandes des éleveurs du village avant de monter dans les hauteurs. Le *qatay*, au contraire, monte d'abord dans la puna, où il trouve le cadeau, puis il redescend au village. Les « vassaux » portent des croix du village jusqu'aux frontières des zones d'élevage de la puna. Le *qatay* fournit quant à lui une croix qui sera placée sur le toit de la maison.

Pour résumer, le *qatay* abandonne une tâche collective après avoir obtenu un objet de consommation établissant une alliance et récapitule ainsi un mouvement du cycle annuel qui va du carnaval jusqu'aux récoltes (*ibid.* : 50). Le « vassal » entreprend quant à lui un travail collectif après avoir obtenu un objet de consommation établissant des alliances et évoque ainsi un mouvement inverse à celui du *qatay*, allant de la saison sèche à la saison des pluies.

La croix que le *qatay* dresse sur le toit légitime l'intérêt des propriétaires de la maison pour la propriété privée.

Cette croix pourrait en fait remplir la même fonction que celle qui est placée dans les champs à travers les Andes. Le lien entre le toit de la maison et la grange transparait d'ailleurs dans la pratique répandue consistant à garder au grenier certains produits des récoltes. Puisque la croix symbolise l'abondance des ressources de la maison, il n'est pas rare d'y voir accrochée une corbeille de fleurs sauvages; elle agit par ailleurs comme protection contre l'inceste, car elle est posée par un « gendre » (*ibid.* : 53).

Dans le contexte de la *herranza* dans la sierra de Lima, en revanche, la croix des « vassaux » sert à réaffirmer la propriété collective des terres de la communauté en marquant leurs limites. Mais la croix n'est pas seulement un signe de possession : elle protège également contre les aspects dangereux et sauvages des hauteurs.

L'utilisation de la croix pour affaiblir le pouvoir des esprits des montagnes est une preuve de la double loyauté qui prévaut dans les Andes. D'un côté, les éleveurs offrent aux esprits des montagnes les restes de la *herranza*, alors que, de l'autre, ils se protègent derrière un symbole chrétien pour les affronter lors de cette même cérémonie. Les maisons, les champs et les zones de pâturage sont protégés par un même symbole : la croix, qui représente l'abondance et la protection du foyer comme du bétail. Gose voit dans ces fonctions les prémices de la coopération interfamiliale qui dominera pendant la saison des pluies :

La croix ne représente pas seulement l'abondance et l'appropriation privée des récoltes, elle protège également contre un accès inacceptable dans cette direction et devient ainsi une force pour la reprise de la période végétative [et du travail coopératif]. (*ibid.* : 53-54)

La symétrie des inversions se poursuit dans de subtiles contradictions internes. Par ses fonctions rituelles, le *qatay* rapproche les propriétaires de la maison des valeurs associées à la saison des pluies. Pourtant, la croix qu'il place sur la maison indique qu'il s'agit d'une propriété privée. À l'inverse, les « vassaux » rapprochent les propriétaires du bétail des valeurs associées à la saison sèche, mais leur croix marque une propriété collective.

Par ailleurs, Gose associe également le *qatay* au renard, que nous avons déjà évoqué au sujet de la fête de l'eau. Il rappelle que le cri du renard annonce l'arrivée des têtes volantes (Guamán Poma 1993). Les têtes volantes sont, comme on le sait, l'un des signes extérieurs de l'inceste. En outre, comme c'est souvent le cas avec l'inceste, le renard peut être associé à un appétit excessif, une glotonnerie propre à un consommateur sauvage hors du domaine productif (Gose 1991 : 54). Il ressemble en cela au *qatay* : le jeune gendre, même s'il est une force productive, doit être domestiqué et, dans son cas, la domestication passe par le mariage.

Comme dans le mythe qui associe à la mort du renard l'origine des plantes cultivées, il semble que les jeunes hommes comme le *qatay* ne peuvent atteindre la maturité que par l'annihilation des aspects animaux de leur comportement. Ils ont d'ailleurs un parcours similaire : le renard comme le *qatay* ont une consommation « antisociale »

dans un espace élevé, puis ils descendent pour permettre la domestication et l'incorporation du sauvage dans le domestique, que ce soit par l'agriculture ou à travers une alliance (*ibid.* : 55). Le *qatay* évoque donc un appétit excessif dont l'atténuation permet l'apparition du monde actuel, une caractéristique rendue explicite par la comparaison avec le renard.

S'ajoutent aux parallèles entre le « capitaine » et le *qatay*, abordés précédemment, cette identification entre le *qatay* et le *parián*, c'est-à-dire l'autre homologue du « capitaine », à travers le personnage du renard.

Selon l'hypothèse que nous avons émise, la variation saisonnière implique des contradictions exprimées par les rituels qui l'entourent (*ibid.* : 39-40). La saison sèche et la saison des pluies sont marquées par des morales contradictoires, opposées entre elles. Le changement de saison implique donc un changement dans les rapports sociaux. Ainsi, au moment du passage de la saison sèche à la saison des pluies, on relègue au second plan l'appropriation privée, si importante pour les foyers pendant les récoltes de la saison sèche. La coopération interfamiliale propre aux travaux agricoles de la saison des pluies reprend alors une place centrale. Ainsi, lorsque la saison sèche prend fin et que commence la saison des pluies, les champs cessent d'être un objet d'appropriation privée intrafamiliale pour devenir un objet de coopération interfamiliale. Ces deux phases contradictoires du cycle annuel impliquent des oppositions dont sont imprégnés les modes de production agricole et les rapports sociaux. Gose (*ibid.* : 42) signale une contradiction entre l'appropriation privée et la production collective, dont la base matérielle serait les tâches adaptées aux différentes saisons.

Or, le *wasichakuy* et le rituel lié au bétail tentent, à la même période de l'année, de réaffirmer l'appropriation des éléments fondamentaux d'un foyer idéal : le troupeau et la maison. Ils expriment ainsi les intérêts privés multiples et concurrents qui marquent la saison sèche comme, par exemple, le désir de se protéger contre le vol (*ibid.* : 46-47).

Par cette tentative, les deux rites font office de charnière entre deux périodes de l'année « moralement » distinctes. La pose de la toiture est une métonymie de la nouvelle maison, d'un nouveau foyer en tant qu'unité de résidence séparée et d'appropriation privée.

[...] la création d'un nouveau foyer par le mariage [est illustrée par] une synecdoque en deux étapes : premièrement, le fait de recouvrir le toit de chaume est appelé « fabrication de la maison » dans un sens plus général et cette « fabrication de la maison » désigne la formation d'un foyer. Le toit représente la maison, qui représente le foyer [...] dans le cycle annuel, le fait de recouvrir le toit de chaume sert à illustrer la formation d'un foyer dans le cycle de développement des groupes domestiques [...] dans de nombreuses régions des Andes, les gens tentent de coordonner le mariage avec la période du cycle annuel au cours de laquelle les toitures des maisons sont refaites. (*ibid.* : 43)

Le *wasichakuy* est toutefois également associé à ce qui survient avec le retour des pluies, c'est-à-dire le travail coopératif interfamilial.

Si le travail de toiture est en un sens le développement et l'achèvement de la période de l'année consacrée à l'appropriation privée, nous devons aussi reconnaître qu'il réunit de larges groupes de travail pour la première fois depuis la fin de la saison des pluies, en mars, et qu'il anticipe donc la période de coopération interfamiliale qui reprendra à la mi-septembre avec les semis du maïs. (*ibid.* : 49)

Dans la *herranza*, la coopération entre les familles se traduit par l'aide apportée aux organisateurs de la fête, la collecte de victuailles faite par les jeunes hommes ou la formation de groupes de familles élargies qui marquent leur bétail dans un même enclos. Pendant la saison des pluies, l'élevage du bétail donne la priorité au collectif : les familles se rassemblent pour éviter le vol de leurs bêtes et contrôler l'utilisation des sources d'eau collectives. À l'inverse, pendant la saison sèche, l'accent est mis sur le privé : chaque famille marque son propre troupeau et se le réapproprie de la même façon que les cultures, qui commencent d'ailleurs à mûrir à cette période.

Il existe une autre similarité entre les deux rites : la maison et la montagne sont des espaces où s'accumule la richesse pendant la saison sèche. Les produits agricoles sont conservés dans la maison, sous le toit, et les troupeaux paissent dans la montagne. Ces deux « réserves » restent là jusqu'au moment des dépenses qui doivent être faites pendant la saison des pluies. Gose a remarqué que les maisons des paysans d'Ayacucho possédaient une sorte d'esprit appelé *cóndor wamani*. Dans le sud du Pérou, ces deux termes désignent les esprits des montagnes. Nous manquons de données sur la question, mais il semble que l'esprit des montagnes ne soit pas seulement considéré comme le maître des pacages et des sources, mais qu'il soit aussi, d'une certaine manière, le maître de la maison familiale. La construction d'une maison s'apparenterait alors en quelque sorte à l'élevage d'un troupeau.

Comme la *herranza*, le *wasichakuy* n'est pas exempt de paradoxes : ce rituel considère l'appropriation privée comme un geste antisocial alors qu'elle ne sert, en fin de compte, qu'à consolider la prospérité du noyau même de la société, à savoir la famille. Un autre paradoxe que nous aimerions souligner concerne la parodie de comportement animal. Les rituels relatifs à l'inauguration des maisons comprennent en effet, dans plusieurs régions andines, l'imitation d'un comportement animal, comme dans la *herranza*.

Dans le département de Junín, le *qinchullay* est le nom donné au colibri et à la fête qui a lieu la première nuit après l'inauguration de la maison. On étend un carré de tissu sur lequel on place des petites portions de coca, de l'eau de vie, des cigarettes et des bonbons. On fait ensuite un ballot que l'on cache entre les tuiles et la paille du toit. Le colibri est interprété par un jeune. Le garçon et le paquet caché dans la paille rappellent le *qatay* de la *zafa-casa* d'Ayacucho. Le jeune doit entrer dans la maison en battant les bras. Une fois à l'intérieur, il monte sur le toit à l'aide d'une corde attachée à une poutre et il cherche le paquet tandis que les femmes se mettent à chanter.

L'apparition d'un colibri dans le rituel de la *zafa-casa* a été rapportée dans cette région depuis 1955 :

À Jauja, vers minuit, à la date prévue pour la *zafa-casa*, le *wasi hispi* ou le *wasi gatay* a lieu le *hinchu*, une représentation qui raconte les amours de deux colibris qui boivent l'eau de pluie qui tombe du ciel et se dépose sur les toits. Les *hinchos* ou colibris, qui sont des acteurs de la communauté très rusés et qui ont toujours le bon mot, n'utilisent pas leurs mains et grimpent, comme les oiseaux, aux pannes du toit et fabriquent leur nid avec les vêtements des spectateurs [...] (Morote, dans Roca 1955).

Un témoignage contemporain d'Arguedas montre que le rituel semble avoir connu d'importantes variantes dans cette région :

[...] cette coutume [...] change substantiellement [...] d'un village à l'autre. Par exemple, à San Jerónimo, c'est le *Pachacama Ulpu* qui en est le centre [...] À Concepción, [...] cette cérémonie n'existe pas et le point culminant de cette fête est le *hinchuy* [...] [Lettre de José María Arguedas envoyée à Luis E. Valcárcel en 1955] (Adanaqué 2000 : 8)

Toujours selon Alejandro Vivanco (1963), les rituels d'inauguration des maisons dans la sierra de Lima comportaient également la représentation d'un oiseau (appelé *chivillo*). Ceux qui imitaient cet oiseau montaient eux aussi sur le nouveau toit :

Dès le premier jour prévu [pour la construction de la maison], tout le monde se présente avec une obole volontaire en argent et en offrant sa force de travail. Le propriétaire nomme un juge et un trésorier pour superviser le travail. Les parrains et filleuls apportent la *pirwa*³ pour l'accrocher à une poutre à l'intérieur de la maison. Dehors, ils la décorent seulement avec des rubans colorés appelés *pateche* [...] Il y a une chanson spécifique, qui dit : « Monte, monte, petit *chivillo*, prends le maïs qui est sur le toit. Descends, descends, petit *chivillo*, rentre dans ton hacienda ». Les *chivillos* étaient ceux qui montaient sur le toit et sautaient pour en vérifier la solidité. (Vivanco 1963, *Libreta de campo* n° 7 : 67)

Ces détails concernant l'imitation d'un comportement animal montrent que les parallèles entre la *herranza* et le *wasichakuy* ne sont pas rares. Dans le cas de la *herranza*, plusieurs exemples similaires de parodie du comportement des oiseaux ont été observés.

Pour finir, un autre parallèle entre les deux rituels mérite d'être signalé. Dans la *zafa-casa*, le cycle agricole et le cycle de la vie s'entrecroisent : le moment où la famille acquiert sa propre maison correspond à la période de l'année pendant laquelle les familles s'approprient leurs cultures et se réapproprient leur bétail. Comme la *herranza*, le *wasichakuy* est donc non seulement une interprétation d'une étape du cycle économique annuel, mais donne également des informations sur la phase du cycle de la vie dans laquelle se trouvent les protagonistes de la fête. Dans les Andes, être un jeune pasteur fait non seulement partie d'une expérience de vie proche de la fondation d'un nouveau foyer, mais constitue parallèlement une condition indispensable dans le long parcours vers la maturité.

CONSIDÉRATIONS FINALES

Au cours des dernières années, les études des rituels andins semblent avoir suivi une sorte de tendance récurrente : la

micropolitique et l'étude de ce qu'on appelle « l'identité ». Fondés sur une critique de « l'essentialisme » des études andines antérieures, ces travaux sur les rituels ont laissé une sorte de vide dans la recherche sur les cosmologies amérindiennes dans les Andes. Dans ce contexte, même si d'autres éléments entrent évidemment en jeu, il n'est pas étonnant de constater qu'il existe peu d'ethnographies sur le sujet et encore moins de travaux de comparaison, que ce soit entre les différentes localités andines ou entre les Andes et des régions proches géographiquement (comme l'Amazonie ou le Chaco) ou historiquement (comme la péninsule ibérique). Un tel désintérêt est d'autant plus frappant qu'à l'heure actuelle, les études sur les basses terres d'Amérique du Sud ont pris une telle importance dans la recherche anthropologique contemporaine que leurs perspectives en viennent à s'appliquer à d'autres régions du monde.

Dans ce contexte, le présent article tente de mettre en relief de manière concrète quelques-uns des nombreux avantages des comparaisons systématiques pour améliorer la compréhension du monde rituel andin. Son objectif est également de montrer, à travers le cas de la *herranza*, les lacunes à combler (comme le manque d'études ethnographiques) et les différents types de critères comparatifs (géographiques, temporels ou d'objectifs) pouvant être utilisés.

Notes

1. Dans la sierra de Lima, le « capitaine » est le protagoniste et l'autorité rituelle de la *herranza*. L'étape du cycle de vie incarnée par le « capitaine » – un jeune marié – est représentée, dans certaines régions andines, par le renard (*Dusicyon culpaeus*). Lorsqu'il analyse les « canons de l'imagination » relatifs aux renards, G. Urton (1985) souligne plusieurs analogies entre les croyances qui entourent certains animaux et les caractéristiques considérées comme typiques de certaines étapes du cycle de vie des hommes. Le renard évoque en outre un autre protagoniste rituel de la sierra de Lima : le *parián* de la fête de l'eau.
2. Dans les Andes péruviennes, le terme *zafar* a au moins deux acceptions intéressantes. *Zafar* peut signifier « conclure », « terminer » (p. ex., *zafar una prenda* veut dire « finir de tisser un vêtement »), mais aussi « mûrir » (p. ex., *yo he hecho zafar a este muchacho* veut dire « c'est moi qui ai élevé ce jeune [depuis l'enfance] jusqu'à ce qu'il mûrisse »).
3. Selon Vivanco, la *pirhua* est une offrande : « Les offrandes qu'apportent les parents et les amis sont appelées *pirhua* [...] ce sont des ornements de fleurs et des produits attachés le long d'une corde que l'on place à l'intérieur de la maison ».

Ouvrages cités

- ADANAQUÉ, Raúl (dir.), 2000 : « Correspondencia entre José María Arguedas y Luis E. Valcárcel ». *La Casa de Cartón* 21 : 8-19.
- ADELAAR, Willem FH., 1982 : *Léxico del quechua de Pacaraos*. Lima : UNMSM.
- ARRIAGA, Pablo José de, 1920 [1621] : *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Impr. y Libr. Sanmarti, Lima.
- BOREA, Giuliana, 2004 : « Tras los pasos del parián en el evento y en el tiempo. Imágenes y representaciones en la sierra de Lima ». *Antropologica* 22 : 151-178.
- FUENZALIDA, Fernando, 1980 [1965] : « Santiago y el Wamani. Aspectos de un culto pagano en Moya ». *Debates en Antropología* 5 : 155-187.
- GELLES, Paul H., 2002 [2000] : *Agua y poder en la sierra peruana : la historia y política cultural del riego, rito y desarrollo*. PUCP, Lima.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego, 1989 [1608] : *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Quichua o del Inca*. UNMSM, Lima.
- GOSE, Peter, 1991 : « House rethatching in an Andean annual cycle: practice, meaning, and contradiction ». *American Ethnologist* 18(1) : 39-66.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, 1993 [1615?] : *Nueva Coronica y buen gobierno*. FCE, México.
- PLATT, Tristan, 1986 : « Mirrors and Maize. The Concept of yanantin among the Macha of Bolivia », in J.V. Murra, N. Wachtel et J. Revel (dir.), *Anthropological History of Andean Politics* : 228-259. Cambridge University Press, Cambridge.
- RIVERA, Juan, 2003 : *La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962-2002)*. PUCP, Lima.
- , (dir.), 2012 : *Una etnografía olvidada en los Andes : el Valle del Chancay (Perú) en 1963 (Alejandro Vivanco Guerra)*. CSIC, Madrid.
- , 2014 : *Comprender los rituales ganaderos en los andes y más allá. Etnografías de lidias, herranzas y arrierías*. Shaker, Aquisgrán.
- RIVERA, Juan, et Adriana DÁVILA, 2005 : *Músicos en los Andes. Testimonios y textos escritos de dos músicos del valle de Chancay*. PUCP, Lima.
- ROCA, Demetrio, 1955 : « Ceremonias de velorios fúnebres ». *Archivos Peruanos de Folklore* 1 : 138-150.
- TOMOEDA, Hiroyasu, 1982 : « Folklore andino y mitología amazónica. Las plantas cultivadas y la muerte en el pensamiento Andino ». *Senri Ethnological Studies* 10 : 275-306.
- URTON, Gary, 1985 : « Animal metaphors and the life cycle in an Andean community », in G. Urton (dir.), *Animal myths and metaphors in South America* : 251-284. University of Utah Press, Salt Lake City.
- VIVANCO, Alejandro, 1963 : « Cuadernos de campo y fichas etnográficas del valle del Chancay », in *Archivo « José María Arguedas »*. Biblioteca Central de la PUCP, Lima.
- ZUIDEMA, Tom, 1983 : « The Lion in the City. Royal Symbols of Transition in Cuzco ». *Journal of Latin American Lore* 9(1) : 39-100.