



HAL
open science

Le symbole de l'eau et de la montagne, convergences et divergences au sein de la trilogie de l'écrivain colombien William Ospina et dans la poésie andine contemporaine

Carolina Pinzon Hernandez

► To cite this version:

Carolina Pinzon Hernandez. Le symbole de l'eau et de la montagne, convergences et divergences au sein de la trilogie de l'écrivain colombien William Ospina et dans la poésie andine contemporaine. Littératures. Université Nice Sophia Antipolis, 2016. Français. NNT : 2016NICE2017 . tel-01439383

HAL Id: tel-01439383

<https://theses.hal.science/tel-01439383>

Submitted on 18 Jan 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE NICE SOPHIA ANTIPOLIS
U.F.R. LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES

École Doctorale Lettres, Sciences Humaines et Sociales (ED 86)
Laboratoire CTTEL (EA 6307)
« Centre transdisciplinaire d'Épistémologie de la Littérature et des arts vivants »

THÈSE

En vue de l'obtention du grade de
Docteur de l'Université Nice Sophia Antipolis
en littérature générale et comparée

présentée par Carolina PINZON HERNANDEZ

**Le symbole de l'eau et de la montagne, convergences et divergences au sein de la
trilogie de l'écrivain colombien William Ospina et dans la poésie andine
contemporaine**

Thèse dirigée par Monsieur le professeur Patrick QUILLIER

Présentée publiquement le 8 juillet 2016

Membres du jury :

Odile GANNIER, *Professeur de Littérature générale et comparée, Université de Nice Sophia Antipolis* (Présidente)

Claude MURCIA, *Professeur émérite de Littérature générale et comparée, Université Denis Diderot, Paris 7* (Rapporteur)

Florence OLIVIER, *Professeur de Littérature générale et comparée, Université Paris 3* (Rapporteur)

Patrick QUILLIER, *Professeur de Littérature générale et comparée, Université de Nice Sophia Antipolis*

Modesta SUÁREZ, *Professeur de Littérature latino-américaine, Université Jean Jaurès de Toulouse* (Rapporteur)

RESUME

A travers l'étude isotopique de la trilogie de William Ospina, et des poèmes des représentants de « l'oraliture » latinoaméricaine, elle témoigne du processus d'acculturation et certainement de ce système de représentations que l'on désigne par Andin. La question de « l'andinité » est mise en évidence à travers les répétitions des sèmes et des termes construisant les symboles mythiques de l'eau et de la montagne que nous analysons en tant qu'isotopies. La problématisation concerne l'adoption de symboles, l'adaptation ou le transfert, mais aussi la résistance et le rejet des symboles mythiques issus du bagage symbolique chrétien. Or, si le monde des cordillères et ses eaux transparait le substrat précolombien, il y a aussi des liens entre le sens que la tradition européenne partage avec les cultures andines.

ABSTRACT

Through the isotopic study of the trilogy written by William Ospina, as well as the poems of the representatives of the Latin-American "oralitura", it gives evidence of an acculturation process and a representation system that we designed as Andean. The question of "andinity" is manifested by repetitions of semes and terms which build up the mythical symbols of the water and the mountain that we analyze as isotopies. The research question concerns the adoption, adaptation or transfer of symbols, but also the resistance and rejection of the symbols coming from a Christian symbolic background. Nevertheless, if the world of the hills and the water lets the pre-Columbian substratum show itself, there are also links between the sens European tradition shares with Andean cultures.

MOTS CLES

Symboles – mythe – eau – montagne – isotopies – poésie – Andes – indigène

KEY WORDS

Symbols – myth – water – mountain – isotopies – poetry – Andes – indigenous

École Doctorale Lettres, Sciences Humaines et Sociales
UFR Lettres, Arts, Sciences Humaines et Sociales
98, boulevard E. Herriot - BP 3209,
06204 Nice cedex 3

A mon cher père à qui je dédie tout ce travail, qui a été ma force,

A ma tendre mère,

A mon compréhensif mari, ami et conseiller,

A ma belle-mère qui m'encourage telle ma génitrice,

A mon beau-père dont le regard me rappelle celui de mon père,

A mes frères pour leur soutien,

A mes beaux-frères pour leur encouragement,

Je voudrais rendre un hommage spécial à ceux qui, avec la parole, rebâtissent un monde perdu, échoué.

Table des matières

INTRODUCTION.....	7
PARTIE I. PROLÉGOMÈNES.....	14
CHAPITRE I. LES MYTHOLOGIES ET LE SYMBOLE.....	14
1. LE MYTHE.....	14
1.1 Prolégomènes, concepts pour une tentative de définition.....	14
2. Le mythe « réfléchi ».....	20
2.1. Lévi-Strauss.....	20
2.2. De Caillois à Campbell.....	24
3. Rapport à l'Histoire et portée historique du mythe.....	34
CHAPITRE II. Tradition orale et survivance du mythe.....	40
1. Tradition orale et mythe.....	40
2. Le conflit écrit-oral.....	42
3. Le mythe à l'origine des œuvres littéraires fondatrices, ou de la pérennité du mythe.....	51
CHAPITRE III. Mythe en Europe, voyage aux Amériques.....	56
1. Mythes européens.....	56
1.1. Que comprend-on par « mythes européens » ?.....	56
1.2. Les thèmes.....	61
2. Le Panthéon Olympien.....	68
3. Thèmes dans les mythes ibériques.....	70
4. Littérature et mythes européens.....	77
CHAPITRE IV. Le symbole.....	81
1. Capax symbolorum.....	81
2. Le symbole et le domaine religieux.....	85
3. La représentation biblique.....	92
4. L'analyse isotopique.....	97
PARTIE 2. DIVERGENCES.....	100
CHAPITRE I. Symboles mythiques d'Occident.....	100
1. Une lecture historique et poétique de la conquête et un regard occidental sur les sources aquatiques.....	100
1.1. La tradition occidentale et le symbole de l'eau.....	101
1.2. Construction isotopique dans la trilogie de William Ospina.....	103
1.3. Le domaine des eaux stagnantes, des eaux profondes et immobiles.....	112
1.4. Le domaine des eaux animées, mobiles et ondoyantes.....	115
2. Une lecture historique-poétique de la conquête et un regard occidental sur les montagnes.....	126
2.1. La tradition occidentale et le symbole de la montagne.....	127
2.2. Le domaine des montagnes tutélaires, assureurs de prospérité.....	129
2.3. Le domaine de la vie : naissance, mort, abîme.....	131
2.4. Le domaine de l'ascension.....	134

CHAPITRE II. SYMBOLES DES MONDES ANDINS, DIVERSITÉ DANS LES ANDES	136
1. Monde mythique andin colombien.....	136
2. L'aire culturelle Yanacona- quechua	137
2.1. Construction isotopique dans « Samay, Espíritu de pájaro en pozos del ensueño », de Fredy Chikangana.....	143
2.2. Le domaine des eaux stagnantes, des eaux profondes et immobiles	146
2.3. Le domaine des eaux animées, mobiles et ondoyantes	147
2.4. Le domaine des êtres tutélaires, assureurs de prospérité.....	149
2.5. Le domaine de la vie : naissance, mort, abîmes	149
3. L'aire culturelle Camëntšá	150
3.1. Construction isotopique dans « Danzantes del viento, Bínÿbe oboyejuayëng », d'Hugo Jamioy Juagibioy.....	154
3.2. Le domaine des eaux stagnantes, des eaux profondes et immobiles	156
3.3. Le domaine des eaux animées, mobiles et ondoyantes	157
3.4. Le domaine des montagnes-êtres tutélaires, assureurs de prospérité.....	158
3.5. Le domaine de la vie : naissance, mort, abîmes, dans l'aire culturelle <i>camëntšá</i>	158
3.6. Le domaine de l'ascension	159
4. Monde mythique andin <i>aymara</i>	159
4.1. Construction isotopique dans des poèmes aymaras (recueil « Poésie Aymara »)	166
4.2. Le domaine des eaux stagnantes, des eaux profondes et immobiles, l'aire culturelle <i>aymara</i>	170
4.3. Le domaine des eaux animées, mobiles et ondoyantes, l'aire culturelle <i>aymara</i>	171
4.4. Le domaine des êtres tutélaires, assureurs de prospérité, l'aire culturelle <i>aymara</i>	172
4.5. Le domaine de la vie : naissance, mort, abîmes, l'aire culturelle <i>aymara</i>	178
PARTIE 3. CONVERGENCES	180
CHAPITRE I. Résultat du contact entre les sociétés andines	182
1. Les mythes andins, le mythe indigène.....	183
1.1. Mythe indien et « fétichisme » de l'écriture.....	187
2. Mythes et religions des sociétés andines	193
2.1. Le principe d'unité	203
2.2. Transformations-évolutions	205
3. Thèmes de la mythologie andine	214
4. Les dieux et les héros : <i>dēmiourgoi</i> (« δημιουργοί ») et civilisateurs ?	226
4.1. Un panthéon andin	229
4.2. Viracocha, dieu unique ?.....	230
CHAPITRE II. AFFLUENCES ET STAGNATION, LE MONDE DES EAUX, OU COMMENT LES RIVIÈRES DE L'IMAGINAIRE ANDIN SE RENCONTRENT	238
1. Construction isotopique des sources d'eau.....	238
2. Le domaine des eaux stagnantes, des eaux profondes et immobiles	241
3. Le domaine des eaux animées, mobiles et ondoyantes	248
CHAPITRE III. Le sommet et les entrailles, le monde des sommets, ou comment les chemins au sommet se croisent	261
1. Construction isotopique des sommets : montagnes et collines.....	261

2. Le domaine des êtres tutélaires, assureurs de prospérité	262
3. Le domaine de la vie : naissance, mort, abîmes.....	265
4. Le domaine de l'ascension.....	266
CONCLUSION	271
BIBLIOGRAPHIE.....	277
CORPUS.....	277
BIBLIOGRAPHIE AUTOUR DU CORPUS	277
BIBLIOGRAPHIE SUR LE MYTHE.....	277
BIBLIOGRAPHIE SUR LA LITTÉRATURE INDIGENNE ET LES CULTURES ANDINES .	282
BIBLIOGRAPHIE SUR LA POESIE ANDINE.....	290
BIBLIOGRAPHIE SUR LA LITTÉRATURE DE LA CONQUÊTE.....	291
BIBLIOGRAPHIE SUR LA POETIQUE ET LA LINGUISTIQUE.....	293
BIBLIOGRAPHIE SUR LA LITTÉRATURE OCCIDENTALE ET IBERIQUE	293
BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE GÉNÉRALE.....	293
DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPÉDIES	297
Sources informatiques sur la culture et l'histoire andines.....	298
Sources informatiques sur les littératures et mythologies andines.....	300
Sources informatiques sur la linguistique	302
Sources informatiques de critique générale	302
Œuvres romanesques électroniques.....	304
ANNEXES	305
Annexe 1. Le conseil de l'Ynga	305
Annexe 2. Comptable et trésorier	306

LE SYMBOLE DE L'EAU ET DE LA MONTAGNE, CONVERGENCES ET DIVERGENCES AU SEIN DE LA TRILOGIE DE L'ECRIVAIN COLOMBIEN WILLIAM OSPINA ET DANS LA POESIE ANDINE CONTEMPORAINE

INTRODUCTION

Croire à la vie des mythes n'est pas seulement soulever une réalité de l'imaginaire humain, mais relève aussi de l'intérêt scientifique pour mieux comprendre un phénomène qui repose sur une tendance à se servir des formes connues pour s'exprimer. Le chercheur mythocritique sait que la seule immortalité que nous possédions est celle de nos croyances latentes à travers la parole. De fait, poètes et romanciers n'ont pas besoin de recréer, en quelque sorte parodiquement, ce qui en réalité sommeille en eux. Ils en agissent de telle sorte que les personnages et les histoires de la tradition mythique s'incarnent dans leurs propres personnages, interprétant ainsi leur monde imaginaire.

Les écrivains antiques ont apporté la luminosité et la passion des récits racontant nos rapports avec les divinités, puis la tradition chrétienne a renforcé certains mythes de l'origine et celui du châtime diluvien. L'oralité a tout de même fait survivre les mythes païens et les légendes des peuples ibériques, celtes, scandinaves, entre autres. L'emprise des mythes trouve des moments d'apogée ou de périgée « Dionysos est devenu le dieu de la poésie au moment même où celle-ci a analysé avec le plus de précision son propre statut : en Allemagne, dans l'œuvre de Friedrich Hölderlin. »¹. Dans tous les cas, les mythes existent et ils se révèlent de façon évidente à travers la littérature.

Ce projet de recherche soumet l'interprétation de textes littéraires andins contemporains à une reconnaissance du substrat mythique. L'intérêt se centre sur les symboles des deux éléments à forte signification dans l'imaginaire : l'eau et la montagne.

Ce qui nous intéresse inclut les formes aquatiques et les sommets, étudiés du point de vue de la mythologie, plus précisément en tant que symboles mythiques. La recherche se centre sur les symboles de l'eau et de la montagne et leur signification au sein d'un corpus particulier. Ce corpus concerne, d'une part, la trilogie autour de la conquête des Andes et de l'Amazonie écrite par l'auteur colombien William Ospina : *Ursúa* dont la première publication en espagnol fut réalisée en 2007, *El país de la canela* publié en 2008, et finalement *La serpiente sin ojos* en 2012. D'autre part, dans le titre de notre projet, nous regroupons des poèmes écrits par des auteurs andins ; il s'agit d'analyser les poèmes qui ont été présentés par des chercheurs soucieux de mettre en valeur des productions « invisibles ». Avec l'appui des commentaires et interprétations dans ces recueils, nous analysons des poèmes de Fredy Chikangana, auteur yanacona, Hugo Jamioy Juajibioy qui représente la poésie camëntšá, et des auteurs aymara comme Victor Ochoa, Tomás Roque, Gregorio Ajacopa, Rufino P'axsi Limachi, Paz Jimenez, Victor Mamani et Ambrosio Condori, ainsi que Hermán Quispe Quispe. Par ailleurs, nous proposons des poèmes sans auteur, dont la composition nous semble présenter de bons exemples de création isotopique.

Il peut paraître incompatible de considérer des textes aussi distincts, aussi distants. Toutefois, la création littéraire permet la rencontre des mondes. Elle est l'insaisissable pont entre toutes les formes de l'imaginaire. C'est aussi parce que nous étudions des écritures issues du métissage (fondamentalement plus présent chez certains auteurs que d'autres) que notre regard ne se limite point à la pure création en espagnol.

¹ *Dictionnaire des mythologies*, tomes K – Z, dir. Yves Bonnefoy, Paris : Flammarion, 1981, 585 p., p. 279.

Les poèmes ici travaillés ont été conçus en différentes langues. L'espagnol étant la langue véhiculaire, nous avons privilégié ces productions littéraires écrites ou traduites en cette langue, mais non sans prendre compte que pour certains poèmes il s'agit de créations en aymara, yanacona ou en kamsa (langue camëntšá). Or, la méconnaissance de ces langues traditionnelles andines représente une faiblesse dans la juste valorisation des isotopies. Pour cette raison, nous sommes conscients que l'interprétation est incomplète et davantage susceptible de critiques. Nous considérons tout de même que les traductions, qu'elles soient faites par les auteurs eux-mêmes ou par des traducteurs littéraires professionnels, sont valables dans le sens où il s'agit d'un effort de transmission du sens ; « traduttore traditore », la polémique restera toujours ouverte, mais nous insistons sur le poids des formes isotopiques, de leur imposante présence, qui n'est pas bannie dans la traduction. Malheureusement une telle démonstration n'aura pas de place dans notre travail. Ce serait un point qui mériterait une attention particulière du point de vue de la traduction littéraire.

Nous devons aussi signaler que le corpus répond à des formes considérées orales. D'un côté, la trilogie de la conquête nous est parvenue comme un récit écrit, une narration qui naît de la plume du narrateur, mais elle donne l'impression de se plier aux caractéristiques de tradition orale. Nous pensons à la narration héroïque espagnole entre l'épopée et le romancero, ou au poème épique grec. Il faudrait tout de même considérer que le récit de la trilogie est réparti de façon à respecter la logique ; un narrateur moitié espagnol et moitié indigène doit représenter les deux courants. Ainsi, il est question d'un ethnocentrisme européen qui met à la deuxième place les peuples autochtones, en les dessinant soit en barbares, soit en êtres magiques. Mais dû cette dualité, le narrateur perçoit aussi les primitifs comme des êtres plus proches de sa réalité qu'il ne le pensait.

Du point de vue des poèmes, et tenant compte des considérations notées dans les recueils, ils constituent des chants, des prières ou des poèmes avec des signes d'oralité. Dans certains cas, comme pour les auteurs Hugo Jamiyo et Fredy Chikangana, leur littérature naît de la tradition orale ; les récits des grands-parents et les dictons de parents, la sagesse qui dans chaque élément de langage est transmise par les anciens, constituent le fonds de leur écriture. Fredy Chikangana « escribe a las orillas de la oralidad de su gente »² disait Elicura Chihuailaf Nahuelpan. Chikangana lui même avait déclaré :

« Definitivamente cada ser humano nace con una misión en esta tierra, unos vienen a embellecer la vida, a tejer espacios de resistencia, libertad, ternura, construcción de sueños y otros quizá a intentar borrar dichos sueños, yo creo que nací en el primer grupo y la vida me fue mostrando que puedo ayudar a mi gente desde varios espacios pero en los cantos, en la oralitura, en la poesía tengo una misión universal impostergable desde la voz de los más antiguos abuelos. »³

Pour sa part, le poète Hugo Jamiyo Juajibioy cherche à faire croître un mouvement de poètes qui mettent en valeur les récits des anciens. Avec des programmes et ateliers, l'auteur reconnaît l'espace de création littéraire à partir de l'oralité. Imaginer

² "Il écrit au bord de l'oralité de son peuple", CHIHUAILAF NAHUEL PAN Elicura, dans la note introductive du recueil de Fredy Chikangana, *Samay - Espíritu de pájaro* (Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia; Tomo 7), Bogotá : Ministerio de Cultura, 2010, 113 p., p. 14.

³ "Définitivement, chaque être humain naît avec une mission sur cette terre. Quelques-uns viennent embellir la vie, tisser des espaces de résistance, liberté, tendresse, construction de rêves. Et d'autres viennent peut-être effacer ces rêves. Moi, je crois que je suis né dans le premier groupe, et la vie me montre à chaque fois que je peux aider mon peuple, depuis de nombreux espaces et scénarios ; mais dans les chants, dans l'oralitura, dans la poésie, j'ai une mission universelle qu'on ne peut pas ajourner depuis la voix des plus anciens de nos ancêtres. », (traduction personnelle), Extrait de l'interview donnée à Jorge Consuegras, de *Libros y Letras*, « Fredy Chikangana : la escritura indígena », *Nuevo Diario Web*, au dimanche 8 février 2015, <http://www.nuevodiarioweb.com.ar/nota/cultura/584251/fredy-chikangana-escritura-indigena.html>, consulté le 25 juillet 2015.

les narrations qui cohabitent avec les individus est une rencontre avec ce qu'il y a de plus intime et de plus humain.

Les multiples activités qui ont lieu dans les centres d'apprentissage, les ateliers organisés par les ministères d'Éducation du Pérou, d'Équateur et de Colombie, les publications qui revendiquent les « oralituras » indigènes et des afro-descendants, voilà des espaces où les auteurs et les lecteurs explorent cette reconnaissance du monde indigène. Miguel Rocha Vivas a reconnu dans ce mouvement une forme propre à la poésie contemporaine andine ; si son travail porte sur les formes d'oraliture colombienne, il examine de près les motivations et l'implication de ces auteurs. Parmi les raisons d'une telle littérature, Rocha Vivas signale la recherche de la narration traditionnelle :

« [...] desde la primera década del siglo XXI, autores como Hugo Jamioy, Miguel Ángel López y Fredy Chikangana deciden dar vuelco a esta situación al comenzar a traducir sus obras en sus lenguas, así como a escribirlas directamente en las mismas (camëntsá, wayuunaiki y quechua, respectivamente). En algunos casos los autores indígenas ya habían perdido parcial o completamente sus lenguas de origen debido a la ruptura generacional, a la imposición escolar-misional, y/o al ocultamiento forzado de estas lenguas ante el prestigio formal del castellano como única lengua oficial del país. »⁴

Layme et Albó mènent depuis des longues années des recherches autour de la langue et la littérature aymara. Cet effort permet de rapprocher la culture aymara des lecteurs hispanophones et francophones. Les publications qui sont aujourd'hui trouvables dans des bibliothèques en France et dans les pays andins mettent en évidence à quel point leur travail est de grande importance. En même temps, ne sont-elles pas la preuve d'une volonté de faire connaître et de mettre en dialogue la littérature aymara avec la littérature contemporaine mondiale ?

La tentative d'une analyse mythico-littéraire suppose un encadrement, mais aussi une ouverture. Nous limitons la recherche à la construction des symboles qui sont partagés par des communautés distinctes : d'un côté, le peuple européen devenu andin-américain par les aléas de l'histoire, et de l'autre côté, le peuple andin issu d'une tradition précolombienne fortement altérée au fil du temps et par les contacts successifs avec d'autres cultures et les multiples traits qui les distinguent.

Pour mener à bien ce projet, une analyse isotopique a été nécessaire. Tout d'abord à l'aide du logiciel TexSTAT, avec des données quantitatives qui, isolées, ne rendent pas compte de ce qu'elles représentent. C'est donc dans un dialogue avec la mythologie et l'Histoire que les symboles prennent forme, que leurs silhouettes se manifestent.

Nous avons rassemblé les données, pour la plupart des récits recueillis par des chercheurs du monde mythique et symbolique gréco-romain, chrétien et andin. Ainsi, nous avons essayé d'accéder à l'imaginaire andin précolombien et postcolonial afin de le faire parler en dialogue avec la culture du colon.

⁴ ROCHA VIVAS Miguel, « Oralituras y literaturas indígenas en Colombia: de la constitución de 1991 a la Ley de Lenguas de 2010 », *op.cit.*, p. 75. « Depuis la première décennie du XXI^e siècle des auteurs tels que Hugo Jamioy, Miguel Angel Lopez, Fredy Chikangana, ont décidé de changer l'état des choses en traduisant leurs ouvrages en leur langues, ou en les écrivant directement dans leur langues maternelles (camëntsá, wayuunaiki y quechua respectivement). Dans certains cas, les auteurs indigènes avaient déjà partiellement ou complètement perdu leurs langues d'origine à cause de la rupture générationnelle, à l'imposition scolaire-missionnaire, et/ou l'anéantissement forcé de ces langues face au prestige formel du castillan comme seule langue officielle du pays. », (traduction personnelle).

Les itérations que nous étudions en tant qu'isotopies connotatives ne sont pas seulement une figure nourrissant le style. Elles participent à la cohérence des textes. Elles construisent le sens et aident à situer le texte dans un domaine mythologique. Dans l'occurrence des sèmes qui touchent à la vie des sommets et des éléments aquatiques, les textes dessinent les symboles mythiques issus de la tradition indigène, païenne et chrétienne. La question soulevée est la suivante : comment ces symboles se distinguent par les traits originaires ? Dans quelle mesure sont-ils le résultat d'un échange sémantique ? Mais aussi, en quoi correspondent-ils à des symboles universels ?

Une autre stratégie de travail a consisté à l'identification d'un contraste entre les traditions, par les isotopies connotatives, et l'articulation des lexèmes avec des contextes sémantiques représentatifs. D'une part, le regroupement des sèmes signale l'unité sémantique. Ces « molécules sémiques » sont présentes soit explicitement soit par des formes qui activent les sèmes de façon silencieuse.

Les concepts clés de ce projet de recherche se situent dans différents domaines. Dans un premier temps, la notion d'isotopie nous permet de vérifier l'implication de l'eau et de la montagne dans la signification des textes littéraires. Les isotopies lexicales et connotatives sont un premier indicateur de la présence de ces éléments. Nous prenons là comme guides les concepts de Catherine Kerbrat-Orecchioni. Nous comprenons les isotopies comme des éléments qui participent à la construction du sens, assurant ainsi la cohérence. Greimas avait vu l'utilité des occurrences dans un même champ lexical⁵, l'efficacité d'un texte peut se rendre à travers des éléments linguistiques, qu'ils soient lexicaux, phonétiques ou sémantiques.

Puis, dans le contexte qui est celui de la littérature andine, « l'oraliture » s'avère un concept primordial pour comprendre à quel point les poèmes andins sont des formes littéraires basées sur l'oralité. Ce terme est emprunté au concept donné par Patrick Chamoiseau, dont l'écriture propre relève de la tradition orale créole. Même aujourd'hui, les auteurs indigènes andins se revendiquent des « oraliteurs ». Par ailleurs, Miguel Rocha Vivas a identifié les auteurs des Andes colombiennes dans un travail de recherche ardu, et il les a placés dans ce mouvement littéraire ; « Oralituras y literaturas indígenas en Colombia »⁶ ou l'ouvrage qui aborde le travail des poètes contemporains d'origine indigène en Colombie « Palabras Mayores, Palabras Menores »⁷ constituent la bibliographie qui établit une telle classification. L'oraliture est donc la forme littéraire où les voix des ancêtres et la voix des indigènes sont conjuguées à une tradition mythique propre.

Dans un autre domaine, le concept « d'andin » pose un problème de fond. En effet, l'adjectif concerne la région où la cordillère des Andes s'étale. On entend par là, un concept géographique et ethnique. Lorsque le terme Andin évoque la culture, nous avons tendance à penser aux sociétés d'origine précolombienne, avec une tradition intacte ou peu modifiée ; elles sont des cultures des hautes montagnes gardant un lien étroit entre l'Homme et la nature : « Le monde andin déborde donc largement, non seulement de la

⁵ « Le concept de cohérence, lorsqu'on cherche à l'appliquer au discours, semble à première vue devoir être rapproché de celui, plus général, d'isotopie, comprise comme la permanence récurrente, tout au long du discours, d'un même faisceau de catégories [...] », GREIMAS, A. J. *Sémiotique et sciences sociales*, Paris : Le Seuil, 1976, p. 20.

⁶ ROCHA VIVAS Miguel, *Oralituras y literaturas indígenas en Colombia: de la constitución de 1991 a la Ley de Lenguas de 2010*, op.cit.

⁷ ROCHA VIVAS Miguel, *Palabras mayores, palabras vivas. Tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas en Colombia*, Bogotá : Taurus, 2013, 284 p.

Cordillère des Andes, mais également du milieu « paysan » ou « traditionnel » auquel les représentations extérieures le confinent trop souvent. »⁸.

Il existe une notion qui nous tient à cœur : celle de symbole mythique. Nous considérons là le concept de Mircea Eliade. L'imagination est le moteur qui permet d'exprimer les concepts regroupant des réalités abstraites ou concrètes à travers des unités particulières, unités pleines de signification. Mircea Eliade disait ainsi qu'« avoir de l'imagination, c'est voir le monde dans sa totalité ; car c'est le pouvoir et la mission des Images de montrer tout ce qui demeure réfractaire au concept. »⁹. Ces formes ne sont pas stables, elles sont soumises à l'évolution de la pensée des peuples : « l'actualisation d'un symbole n'est pas mécanique : elle est en relation avec les tensions et les alternances de la vie sociale, en dernière instance avec les rythmes cosmiques. »¹⁰. Or, il est tout de même étonnant de voir que dans certains cas, même avec le temps et les révolutions des cultures, certains symboles se consacrent comme des représentations pérennes.

Les points d'appui pour la construction des isotopies de l'eau et de la montagne sont naturellement les lexèmes qui énoncent le champ lexical de ces deux notions. Cependant, d'autres aspects conduisent à l'isotopie du symbole mythique. Ils mobilisent parfois les mythes qui concernent les eaux et les sommets, comme des lieux d'origine ou de mort, l'abri des dieux ou les espaces de consécration héroïque.

Nous avons ici aperçu la claire mouvance poétique motivée par la préoccupation identitaire. Les auteurs étudiés - William Ospina en parallèle avec des écrivains d'origine indigène andine - s'inscrivent dans une écriture de la revendication culturelle, la réponse au besoin de retrouver les repères de l'homme andin. Premièrement, nous retrouvons des formes de construction sémantique qui relèvent des traditions mythiques. De plus, les symboles de l'eau sont riches par leur ambiguïté ; les eaux peuvent autant représenter la vie que la mort. Par ailleurs, les symboles des montagnes et sommets sont revêtus d'une double dimension, en tant que lieux liés aux faveurs des divinités et aux exploits héroïques. Ce sont donc ces exploits que nous lisons dans la trilogie de la conquête, ce qui reproduit le caractère brave des héros classiques ; Odile Gannier disait à ce sujet que :

« Les héros qui prennent la mer partent à l'aventure vers des pays lointains, à l'aveuglette, mais ils trouvent, au terme de leur périple, ce qui les fera accéder au stade de héros : le personnage de Jason parti à la recherche de la Toison d'or, - l'or, déjà ! – dont parlait Apollonios de Rhodes dans les *Argonautiques*, et tant d'autres [...] »¹¹.

Cela ne sera certes point une nouveauté car le principe qui explique la valeur « chevaleresque » est fort bien étudié par des chercheurs en anthropologie, en littérature, et en sociologie. Tout de même, d'autres résultats de la recherche adhèrent aux interprétations déjà répandues. C'est dans le cas de l'interprétation du symbole de l'eau que nous adhérons pour notre part aux thèses de Gaston Bachelard, le regard que lui et Mircea Eliade ont donné aux sources aquatiques paraissant d'ailleurs coïncider dans quelques cas : « le contact avec l'eau comporte toujours une régénération, d'une part, parce que la dissolution est suivie d'une nouvelle naissance, d'autre part parce que l'immersion fertilise et multiplie le potentiel de vie. »¹².

⁸ MALENGREAU Jacques, *Sociétés des Andes : des empires aux voisinages*, Paris : Karthala Éditions, 1995, 454 p., p. 30.

⁹ ELIADE Mircea, *Images et symboles* [1952], Paris : Gallimard, Folio essais, 2013, 252 p., p. 28.

¹⁰ *Ibid.*, p. 35.

¹¹ GANNIER Odile, *Les derniers Indiens des Caraïbes : image, mythe et réalité*, Paris : Ibis Rouge Éditions, 2003, 515 p., p. 44.

¹² ELIADE Mircea, *Images et symboles* [1952], Paris : Gallimard, Folio essais, 2013, 252 p., p. 213.

Il y a pourtant des formes de représentation qui se dessinent en tant qu'exclusivités de chacun des imaginaires. Ce sera donc le point qui sera dévoilé dans la deuxième partie. Puis dans une troisième partie, nous établirons exactement dans quelle mesure les symboles de l'eau et de la montagne convergent.

Le projet explorera donc les formes symboliques du Nouveau Monde. Or ce monde est incontestablement construit avec un contenu européen. L'histoire et l'anthropologie modernes ont souligné le métissage, le choc et les interventions des structures de la pensée occidentale sur les cultures autochtones. Aujourd'hui, il est indiscutable que le métissage est un phénomène américain.

Il nous semble que le contraste entre, d'un côté, une trilogie écrite en espagnol, par un auteur dont la culture et l'éducation littéraire sont européennes, et de l'autre des productions poétiques ancrées dans « l'oraliture », est un exercice qui permet de voir quelles représentations des symboles sont certainement strictement andines et lesquelles se nourrissent de l'imaginaire occidental. Les divergences repérées sont clairement des moyens pour démarquer le bagage mythique qui appartient respectivement au monde andin et au monde ibérique, grec, ou chrétien.

Cependant, les symboles représentent des réalités qui peuvent être communes. Les aspects d'une certaine universalité prennent forme non sans susciter des réticences car il s'agit de ces interprétations à caractère universel qui sont révélatrices de la force qu'une culture dominante exerce sur une autre. Dans le cas de la figure de l'eau et de la montagne, nous trouvons le cas de points de rencontre, car le processus de cultururation, de l'abolition de l'idolâtrie, de l'imposition de la chrétienté a collaboré avec l'unification des symboles.

Notre thématique de recherche s'inscrit dans la discipline de la littérature comparée et tout particulièrement de la mythocritique. Elle s'appuie sur des axes différents : ethnolinguistique, anthropologique, littéraire, mythologique. Elle ne se rattache pas à une discipline particulière mais elle tient compte des perspectives propres à Lévi-Strauss, Gilbert Durand, Mircea Eliade et Gaston Bachelard. Pourtant, nous avons tenu compte des recherches menées par César Itier, Miguel Rocha Vivas, Layme et Albó, et surtout par les différents chercheurs qui, moins connus, apportent avec leur courage et leur rigueur les points de départ d'une analyse à laquelle nous formions, au début de notre entreprise, la volonté d'arriver.

En ce qui concerne les supports, nous avons déjà mentionné que les objets d'étude littéraires sont hétérogènes dans le contexte de la création, comme la langue, car tous les textes ne sont pas nécessairement des productions en espagnol. La raison de notre choix a été de mieux saisir les pluralités, distinguer les divergences, établir un éventail de possibilités, d'interprétations.

Or, les textes étudiés sont ancrés dans un courant peu abordé par la critique littéraire, avec peu de visibilité dans le monde littéraire mondial, européen et même latino-américain. Une telle carence devient la motivation principale pour entreprendre notre recherche.

Par ailleurs, le contexte social est complexe pour les peuples andins : que ce soit de par la crise d'identité, la perte des traditions des peuples autochtones, la perte des terres (déplacements forcés), et les langues en péril. Dans cette logique, différents scénarios culturels ont été présentés lors de la célébration du bicentenaire de

l'indépendance en Colombie, où beaucoup de questions concernant l'identité andine, le métissage, l'influence du Vieux Monde dans l'imaginaire et la création littéraire ont été soulevées. Ainsi une urgente curiosité autour de ces sujets est-elle devenue une forte motivation pour commencer notre recherche.

Le titre de notre travail met d'un côté les romans écrits par William Ospina au sujet de la Conquête, puis de l'autre un nombre assez réduit de poèmes écrits en espagnol ou traduits du quechua, aymara ou camëntšá, mais écrits par des poètes d'origine indigène.

En termes de recherche, ce sujet implique une recherche plus poussée, nécessaire car assez vaste par rapport aux domaines et aux aires culturels. Aussi les enjeux de la thématique doivent-ils reposer sur une bonne méthode, dûment justifiée, pour parvenir aux interprétations correctes. Le travail sur les isotopies peut s'avérer limitatif, mais dans notre cas, il nous laisse une marge de manœuvre importante pour identifier le poids des symboles mythiques de l'eau et de la montagne.

Parmi les points de la démarche, nous avons volontairement débuté le travail par une remise à plat des concepts de base, le mythe et le symbole étant deux notions importantes qu'il nous semblait devoir examiner au préalable. Après une telle introduction, essentielle pour nous, les formes symboliques des mythes antiques ainsi que de la tradition chrétienne gagnent, semble-t-il, une place importante. Sans ces éléments étudiés en préambule, notre recherche aurait été construite sur des *a priori* et des idées préconçues, même si nos réflexions ne sont pas à l'abri des sur-interprétations.

Pour valider les hypothèses, nous avons enquêté sur les mythes qui existent toujours grâce à la tradition orale des peuples andins, puis nous avons observé comment les symboles apparaissent dans le corpus. De cette manière, c'est par la répétition des lexèmes que nous avons réussi à apercevoir la portée des poèmes andins et de la trilogie de William Ospina.

PARTIE I. PROLÉGOMÈNES

CHAPITRE I. LES MYTHOLOGIES ET LE SYMBOLE

1. LE MYTHE

1.1 Prolégomènes, concepts pour une tentative de définition

Quel merveilleux et étrange monde avons-nous configuré par le biais de la langue et de la parole ! Le Ciel, la Terre et l’Au-delà sont les espaces de création et de mort - ou d’immortalité - que les hommes ont modelés tels des dieux démiurgiques pour recréer leur existence. Mais quelle est cette façon de reconstituer le Monde ? Qu’est-ce que le mythe ? Les réponses à ces questions nous aideraient-elles à révéler les mystères des symboles dans la littérature andine ?

Afin de définir les divergences et les convergences qui peuvent exister parmi les données textuelles, il est impératif de préfigurer le cadre théorique et conceptuel, c’est-à-dire de comprendre le mythe, l’évolution de sa définition, comment nous l’avons compris, comment les savants l’ont compris. Avant d’en venir à l’étude sur les mythes indigènes et européens de la montagne et de l’eau, et plus précisément sur ces notions en tant que symboles, nous présenterons quelques réflexions d’ordre épistémologique ayant orienté notre démarche.

Nous tenterons de définir un concept qui renvoie simultanément à l’Histoire, à la religion, à l’anthropologie, à l’ethnologie, à la psychologie et à la littérature. Dans ces disciplines, le mythe est étudié par des rapports « homme-culture » définissables de façons très variées. De plus, le concept de mythe met en opposition deux catégories, celle de l’imaginaire et celle de la logique ; Michel Meslin avait souligné l’existence d’un « conflit » de sens dans l’article « Mythe et Sacré »¹³. Cela explique le besoin de créer un aperçu des définitions et des théories qui éclaircissent le sujet. C’est le premier échelon de la méthodologie. Ensuite, nous définirons la perception du mythe pour l’Europe conquérante et pour l’Amérique conquise sous une perspective sémiotique.

Dans un premier temps, une définition encyclopédique s’impose : nous nous attarderons sur l’ensemble des théories sur le mythe et la mythologie, construites à partir de différentes réflexions. Nous exposerons les études les plus diffusées par les historiens, ethnologues et mythologues tout au long de cette première partie. Une telle démarche théorique est privilégiée pour introduire le sujet, car elle répond à l’exigence d’éclairer le champ d’analyse choisi pour ce travail, tout en préparant le terrain pour des interprétations sémiotiques du corpus.

Sur le sujet délicat de l’Épiphanie du mythe, Roger Caillois a souligné l’existence d’une pluralité d’études avec des perspectives qui, en même temps, limitent l’aperçu du mythe¹⁴. Nous ne trouverons pas ici un parti pris des concepts psychologiques ni psychiatriques ou de toute autre théorie spécifique, car notre intérêt porte sur les symboles mythiques et non sur les mythes en soi. Le sujet du symbole sera abordé principalement du point de vue de la sémantique, puis de la sémiotique malgré la

¹³ REFOULE François & ALII LAURET Bernard, « Mythe et sacré », dans *Initiation à la pratique de la théologie*, Tome I, Éditions du Cerf, 1982, 536 p., p. 63-84.

¹⁴ CAILLOIS Roger, *Le mythe et l’homme*, Paris : Éditions Gallimard, 1938, p. 18-19.

plurivocité constitutive de notre sujet, même si les théories d'autres genres nous seront de grande utilité.

Commençons par définir les termes de notre sujet. Tout d'abord, la définition donnée dans le dictionnaire de l'Académie française démarque les premières possibilités d'interprétation : « MYTHE n. m. XIX^e siècle. Emprunté, par l'intermédiaire du bas latin *mythos*, du grec *muthos*¹⁵, « récit, fable ». Récit fabuleux, transmis par les traditions, qui contient en général un sens allégorique »¹⁶. On notera l'association faite entre mythe et narration, c'est-à-dire la transmission par la relation d'événements irréels ; de même, le concept précise qu'une idée abstraite, voire une idée complexe, est symbolisée, représentée par le biais de certaines ressources. La transmission est déjà un point essentiel dans la définition du mythe, c'est par elle que la mémoire collective se construit. Cette notion renvoie à la consécution dans le fil de temps, à la configuration des représentations individuelles, à ce que le mythe détermine. Dans une sorte de simplification, ce concept réussit à nous faire parvenir l'essentiel du mythe, mais en même temps, il pose une question essentielle : celle du sens allégorique, et la distinction entre allégorie et symbole. Durand et Cleuze ont défini ces notions de telle sorte que l'indicible de l'idée est, selon eux, ce qui s'incarne dans le symbole, contrairement à l'allégorie, qui est une représentation différente de la réalité qu'elle laisse entendre.

Dans l'Antiquité, le mythe a un caractère fabuleux ; cette période paraît nous apporter des approches connues essentiellement grâce aux textes littéraires classiques :

« Dans l'Antiquité, le mythe est une matière « vivante » dont on a, en général, tout perdu de l'acte de naissance ; mais il se développe sans cesse au contact d'énergies nouvelles qui le convoquent pour des causes diverses et qui contribuent à construire la vulgate de son imaginaire. »¹⁷

Les auteurs classiques préconisaient l'existence du gène mythique, c'est-à-dire la capacité du mythe à se transformer, due à son accessibilité au public. Le mythe était considéré « matière vivante », car malléable et reliant les hommes qui partagent une même représentation cosmologique.

Suzanne Saïd, pour sa part, déclare que le sens original du mot en grec était neutre jusqu'au V^e siècle ; il pouvait désigner toute espèce de discours. Dans la période archaïque, le terme *mythos* ne veut dire que « discours » ; les deux termes ne gardaient pas une relation d'opposition, mais ils se complétaient. L'opposition naît quand le *logos* passe de la définition en tant que « représentation » à la définition en tant que « concept ». À ce propos, Mircea Eliade ajoute :

« Ce n'est que dans la culture grecque que le mythe a été soumis à une longue et pénétrante analyse, de laquelle il est sorti radicalement "démystifié". L'essor du rationalisme ionien coïncide avec une critique de plus en plus corrosive de la mythologie « classique », telle qu'elle se trouvait exprimée dans les œuvres d'Homère et d'Hésiode. Si dans toutes les langues européennes le vocable « mythe » dénote une « fiction », c'est parce que les Grecs l'ont proclamé il y a déjà vingt-cinq siècles. »¹⁸

Saïd rappelle qu'au temps de Pindare et de ses *Olympiques*, les mythes étaient « des beaux mensonges » racontés par des poètes, mais considérés comme véridiques par l'opinion publique. Dans l'Antiquité grecque, on considérait le mythe comme une

¹⁵ Ou *mûthos* en Grec ancien : « pensée qui s'exprime, avis ».

¹⁶ Dictionnaire de l'Académie française, neuvième édition, version informatisée : <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>, <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/generic/cherche.exe?25;s=484644075>, consulté le 22 juin 2013.

¹⁷ *Mémoire et identité : parcours dans l'imaginaire occidental*, Paul-Augustin Deproost, Laurence van Ypersele, Myriam Watthée-Delmotte, Editorial Louvain-la-Neuve, Belgique : Presses universitaires de Louvain, 2008, 400 p. p. 25.

¹⁸ ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, Paris : Gallimard, 1963, 247 p., p. 181-182.

explication invérifiable pouvant être discréditée¹⁹. De ce point de vue, *logos* et *mythos* sont depuis lors en opposition.

Par rapport à cette dimension du mythe et au moment de sa disjonction du *logos*, Mircea Eliade évoque un moment dans l'Histoire où les Grecs auraient progressivement vidé le *mythos* de toute valeur religieuse et métaphysique en l'opposant au *logos*²⁰. Le duel a été longuement maintenu pendant la période de la Grèce classique, aux IV^e et V^e siècles. Mais, pourrait-on dire, après les résultats des recherches scientifiques et les études mythocritiques, que cette opposition est maintenue ? Ne supposerait-elle pas la conscience d'une structure de pensée logique et complexe, base de la création mythique ? Ce travail tentera de montrer que dans le système de pensée andin, ce que l'occident comprend par *mythos* tient à une forme logique, intelligible, soutenue par les formes de représentation symbolique.

Pour mieux comprendre le sens et l'opposition signalée précédemment, reprenons la définition du dictionnaire de l'Académie qui est plus détaillée :

« 1. Récit fabuleux, transmis par les traditions, qui contient en général un sens allégorique. *Mythes égyptiens, grecs. Un mythe oriental. Le mythe de Prométhée, d'Orphée, d'Édipe. Le mythe de la naissance de Vénus. Le mythe des quatre âges. Un mythe solaire. Un mythe cosmogonique, théogonique, eschatologique.* Par ext. Récit à caractère poétique par lequel un philosophe donne à entendre sa conception de certaines réalités. *Mythe platonicien. Le mythe d'Er, dans « La République » de Platon. Titres célèbres : Le Mythe et l'Homme, de Roger Caillois (1938) ; Le Mythe de Sisyphe, d'Albert Camus (1942).* 2. Représentation qu'un ensemble d'individus, en fonction de ses croyances, de ses valeurs, se fait d'une période, d'un fait, d'une idée, d'un personnage. *Le mythe du progrès. Le mythe napoléonien. Le mythe de Don Juan. Le mythe de Faust.* Ce héros est devenu un véritable mythe, il a été idéalisé par l'imagination populaire. Par ext. Fam. Se dit de ce dont on entend parler mais qu'on ne voit jamais, de ce qui n'est qu'un produit de l'imagination, une fiction. *L'entente entre les peuples est un mythe auquel on veut toujours croire. Sa fortune relève du mythe.* »

Une première définition évoque l'action du mythe en tant que récit transmis d'une génération à une autre, avec un caractère figuratif, car il est allégorique et qu'il n'a rien de réel, puisqu'il est une création de l'imaginaire. Par extension, il apparaît dans le discours littéraire comme contenant une idée de fabulation, mais aussi de la pensée philosophique faite poésie. Une deuxième définition confronte le mot « mythe » aux idées qui représentent les choses, mais ces représentations sont définies par des éléments d'ordre culturel, qui rapprochent les individus d'un certain « type » de personne ou de réalité.

Ce concept correspond clairement à une perspective sociale et historique ; le mythe doit son existence à la pensée des sociétés, à la vision que les individus construisent, de façon poétique ou non, des phénomènes qui leur sont propres. Et pourtant, s'il s'agit d'une création culturelle, il n'est pas moins clair que les récits mythiques ne sont que pure invention. Toutefois, rappelons le concept initial : pour arriver à ce champ notionnel, le mythe a subi une indéniable évolution, car les historiens de l'Antiquité considèrent le mythe comme étant opposé à l'Histoire²¹. Platon a partagé le mythe entre *muthos*, « l'ivraie, la parole de l'autre, de la vieille femme diseuse de contes : discours menteur tourné vers le simulacre de l'illusion », et *logos*, « le bon grain le discours du philosophe »²².

¹⁹ SAÏD Suzanne, *Approches de la mythologie grecque*, Paris : Les Belles Lettres, 2008, 168 p, p. 7.

²⁰ ELIADE Mircea, *Aspects du mythe* [1963], Paris : Collection Folio essais, 1988, Gallimard, 256 p., p. 11.

²¹ SAÏD Suzanne, *Approches de la mythologie grecque*, Paris : Les Belles Lettres, 2008, 168 p., p. 7.

²² *Ibid.*, p. 10.

Durant cette période, on privilégiait les références précises et réelles, il fallait se référer aux temps datables. Ainsi, le mythe est devenu une zone intermédiaire entre des premiers temps parfaitement inconnus et une période proprement historique. Si la guerre de Troie a en effet marqué la frontière entre le temps des légendes et celui des événements datables, cela voudrait dire que les événements historiques sont chargés de la part de « rationalité » du récit mythique. Il est pourtant question de référer l'homme et son histoire, ainsi que celle du monde, par les connaissances acquises grâce aux textes poétiques partagés :

« Mais pour les Grecs, il n'y a pas de coupure totale entre le mythe qui serait une fiction et l'histoire. Le temps des dieux et le temps des hommes s'inscrivent dans un même continuum. Rien ne le montre mieux que la chronologie retrouvée sur une inscription célèbre du III^e siècle av. J.-C., le « Marbre de Paros » Elle commence en effet en 1581 av. J.-C., avec le règne de Cécrops, le premier roi légendé d'Athènes, sa poursuite avec le déluge, à l'époque de Deucalion (1528), et date précisément des événements aussi mythiques que la lutte entre Athéna et Poséidon pour la possession de l'Attique (1531), l'arrivée de Danaos à Argos (1510), l'expédition des Amazones en Attique (1256), la campagne des Sept contre Thèbes (1251), ou l'acquittement d'Oreste par l'Aréopage (1208). »²³

En revanche, au Moyen Âge, le mythe paraît se rapprocher du christianisme. D'après le *Dictionnaire des mythologies*, les Lumières ont rejeté les erreurs d'une « mythologie chrétienne » qui allait contre la raison. Plus tard, le problème central des penseurs du XIX^e siècle était celui de la définition du mythe dans le cadre du dogme chrétien. Paul Saintyves représente cette tendance à rapprocher les rites païens et les rites chrétiens, particulièrement en ce qui concerne les cultes des martyrs et le culte des saints²⁴.

Le terme mythe a aussi été affilié à des légendes et à des récits du folklore médiéval : « Les historiens du christianisme médiéval n'ont donc pas craint d'employer les mots « mythes », « mythologies », mais ils ont donné à ceux-ci des contenus fort différents »²⁵. Nous parlons d'une pensée religieuse étant donné que ces « mythes » ont été introduits par la Bible, et non par la voix du mythe - comme système narratif d'énonciation des vérités de la société. En effet, il ne s'agit pas seulement des pensées :

« Certes, le christianisme médiéval a pu hériter de mythes, à commencer par les mythes sémitiques de la Genèse, du Déluge, etc. ..., que la Bible lui a légués. Mais, consignés dans la Bible, diffusés et expliqués par l'Église, ces mythes n'étaient plus vécus comme tels : ils composaient l'istoria par excellence, l'Histoire Sainte [...] »²⁶

L'auteur de cet article, publié dans les pages du dictionnaire cité précédemment, ne veut certainement pas dicter une sentence là-dessus. Il ajoute un peu plus loin que, certes, les histoires qui circulaient pendant cette période-là provenaient prioritairement des clercs, des textes qui « désignaient par *fabulae* les traditions orales des *illiterae*, c'est-à-dire de tous ceux, y compris pendant longtemps, les membres de l'aristocratie laïque, qui n'avaient pas accès à l'écriture, à la langue latine, en un mot à la culture des clercs »²⁷. L'auteur ajoute que « historiquement, il est vrai, le folklore médiéval plonge ses racines dans un passé préchrétien »²⁸. Nous pouvons conclure que le terme « mythe » a gagné en sens au long de cette période, mais qu'il a vu une évolution toute différente permettant aussi de l'évaluer autrement : comme un composant de l'Histoire en elle-

²³ *Ibid.*, p. 8.

²⁴ BONNEFOY Yves, *Dictionnaire des mythologies*, T1, Paris : Flammarion, 1999, 2256 p., p. 356.

²⁵ *Ibid.*, p. 359.

²⁶ *Ibid.*, p. 359.

²⁷ *Ibid.*, p. 360.

²⁸ *Ibid.*, p. 360.

même et par conséquent réel, mais dont la transmission est orale ou imagière, ou d'écriture ecclésiastique.

Ce point éclaire la présence de passage dans les romans de William Ospina s'inspirant de la tradition chrétienne. Dans les voix des personnages, les résonances catholiques paraissent des dictats : le conquistador Pedro de Ursúa « condamnait les ennemis au gibet et les amis à la prison, confisquait les terres au nom du Christ et s'appropriait des Indiens en invoquant la Vierge »²⁹. Une loi de vérité devait s'imposer dans les terres conquises : « C'était une guerre qui devait ramener les barbares à la vérité, à la loi et à la civilisation »³⁰, l'erreur était de ne pas intégrer les lois du christianisme royal. Le roman *Ursúa* explore la tradition « occidentale » et chrétienne où la vie pragmatique, les lois et l'organisation se plaçaient au même niveau que les préceptes de la sainte Église :

« Le prêtre cita plusieurs fois les saintes écritures, invoqua les Rois Catholiques et la Sainte Eglise, énuméra des preuves évidentes de la supériorité du monde européen : [...] la délicatesse d'une culture qui ne possède pas seulement les filigranes de la langue écrite mais les réconforts de la prière, la sollicitude des saints, la médiation des anges ; le refuge solennel de la confession à laquelle il recourait en ce moment même sans compter les autels et les clochers, les soldats aux belles épées et les capitaines aux cuirasses blasonnées, les fonctionnaires experts en lois [...] et, au-delà de tout, le Christ sans défense cloué sur la croix, inondant le monde de son sang béni. »³¹

Ce n'est donc pas anodin que le récit surprenne le lecteur avec des formules résonnant à une conviction « religieuse » poussée à l'extrême de la vérité.

Or, lorsque le mythe andin est abordé, une théorie écrite à ce sujet par les autochtones eux-mêmes est introuvable, empêchant toute définition, fût-elle partielle. Pour les Andins, le mythe n'a pas subi le même traitement dialectique le considérant d'une part comme un discours « mensonger » ou d'autre part en tant que récit du réel. Le modèle antique ne peut pas être appliqué à quelque mythologie primitive andine que ce soit. Cependant, les mouvements actuels de modernisation des peuples, que ce soit par le biais de l'évangélisation ou de la force de ce que l'on appelle développement économique (parmi d'autres bouleversements) font que les cultures autochtones voient leur pensée corrompue. Les processus actuels modifient le système de vie et les modes d'exploitation des ressources anéantissent les formes d'organisation autonomes et libèrent de la sorte l'être indigène tout en le livrant à une étendue d'idées qui gangrène la culture ancestrale. C'est dans cette mouvance de l'esprit que les mythes perdent leur valeur intrinsèque et deviennent à leur tour un discours extraordinaire.

Il y a tout de même un mouvement de poètes d'origine indigène qui reconsidère l'origine, la profonde signification et l'importance des mythes traditionnels. Il reconstruit les bases d'une vision générale, de la perception d'une globalité, que l'homme occidental aurait perdue. Mais, revenons au concept académique vulgarisé et accepté aujourd'hui.

Nous avons considéré, tout d'abord, le concept qui nous est donné par le dictionnaire et qui rassemble les différents aspects du mythe. Essayons maintenant de clarifier ces traits qui le caractériseraient et qui le distingueraient des formes mythiques indigènes.

Nous pouvons envisager un aspect de la nature du mythe par rapport à sa structure grâce aux recherches de caractère structuraliste. Cette perspective définit le mythe

²⁹ OSPINA William, *Ursúa* (2005), Paris : Jean-Claude Lattès, éd. Points, 2007, 442 p., p. 99.

³⁰ *Ibid.*, p. 280.

³¹ *Ibid.*, p. 280-281.

comme un enchaînement de mots et de syntagmes, une création liée essentiellement au temps. Tenant compte du fait que le mythe est présenté comme la parole fondatrice, sa légitimation passe par le temps à l'intérieur du discours : c'est le temps primordial, le début de tous les temps, si l'on préfère. La mythologie andine contient des récits qui connotent une telle étape dans la création de l'univers. Mais d'autres se consacrent à énoncer les passages entre des périodes, à l'instar des cycles du *Pachacuti*, phénomène que nous explorerons en détail plus loin.

Le mythe est légitimé à travers d'autres éléments. Deux conditions sont nécessaires pour le mythe, d'abord, comme Patrice Bidou l'a signalé : « le rapport de comptabilité sémantique et formelle avec l'ensemble des mythes de la population concernée » doit être maintenu ; la deuxième condition est son caractère anonyme, c'est-à-dire que le mythe est conçu comme tel lorsqu'il n'a pas une origine individuelle, autrement dit, quand il s'agit d'une création culturelle sans un auteur défini³². Cette dernière condition est signalée par Mircea Eliade, qui met en avant une caractéristique qui délimitera le symbole mythique. Si l'ensemble des communautés andines adhèrent à une série de symboles et que ceux-ci sont réhabilités dans les textes littéraires, c'est parce qu'ils répondent à ces deux conditions.

Le mythe a d'autres caractéristiques générales. La pensée mythique est appliquée à une réorganisation systématique de l'univers, mais celle-ci renvoie à une autre temporalité. Par ailleurs, comme nous l'avons déjà signalé, le mythe subit des transformations ; il est naturellement modifiable, car il se réajuste à l'environnement géographique, social et intellectuel de la société à laquelle il appartient. Par conséquent, il s'invalide lorsqu'une société souffre une rupture. Pouvons-nous dire la même chose concernant les mythes andins lors de la colonisation des peuples indigènes des Amériques et la réussite de l'inclusion de ces individus dans le cadre civil ? Le mythe est naturellement susceptible d'être aboli dans le sens où il n'est plus un moyen de transmission de savoirs traditionnels, ni d'institution de lois de vie ; à partir du moment où la valeur symbolique de ces récits est perdue, elle n'est plus mesurée. Il nous semble que cette caractéristique du mythe n'est pas adaptable au contexte andin. Nous verrons que les poèmes que nous aborderons sont des chants ou des textes qui s'inscrivent, dans certains cas, dans une tradition rituelle. Parfois, ils sont un exemple de résistance indigène par les claires allusions à leur passé mythique. Il y a aussi cette tendance dans les œuvres romanesques de William Ospina, qui récupère un bagage mythique pour mieux illustrer la pensée indigène. Une pensée qui concerne les habitants du continent latino-américain.

Dans le système discursif, nous pouvons cerner l'existence de motifs communs à plusieurs mythes. La plupart d'entre eux commencent par des locutions temporelles qui nous placent dans le temps de l'institution du monde : « Au début », « En premier ». Elles permettent l'adéquation du mythe à la réalité et sa composition comme une histoire racontée ; dans sa structure, ces conditions d'énonciation répondent à une hiérarchisation : l'organisation à l'intérieur du mythe rappellerait celle du cosmos. Ces aspects et structures qui paraissent répétitifs assurent l'adéquation à un unique ordre du monde, ainsi qu'à une conception commune de l'existence. Par la structure commune, la reconnaissance du mythe au sein d'une communauté et son passage d'une génération à une autre est possible.

Il est naturel d'évoquer d'autres interprétations pour définir les traits caractéristiques du mythe occidental apportant les clés pour la compréhension du mythe

³² BIDOU Patrice, « Mythe » Dans : *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, BONTE, Pierre, IZARD, Michel, éditeurs, Paris : Presses Universitaires de France, Quadriges-Puf, 2008, 842 p., p. 499.

andin contemporain et ses symboles. La définition donnée par le *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, ouvrage dirigé par Yves Bonnefoy et publié en 1981, stipule que :

« Le mythe se définit au sein d'un système narratif structuré selon une logique propre et constituant la seule forme d'énonciation et de réception des vérités essentielles d'une société donnée : il dit le savoir sur le monde, le cosmos, la société des hommes, des bêtes et des dieux. »³³

En premier lieu, ce concept tient compte du mythe en tant que système, donc avec une structure définie. Mais ce système est propre au mythe, cela veut dire qu'aucune autre construction de récit ne peut lui être associée. Ensuite, il est question de son objectif sociologique ; le mythe est perçu comme le moyen qui transmet les vérités sur le monde d'une société : son origine, les règles qui la régissent, le rapport entre les individus et l'environnement. Cette pensée propre à une culture déterminée n'est pas fermée. Elle est susceptible de changer : « [...] il faut voir aussi que la pensée mythique, qui est le tout de la pensée d'une société à un certain moment de son développement historique, peut ensuite céder la place à un autre type de pensée »³⁴. Tel est le cas dans la mythologie andine « survivante » ; le développement historique des sociétés précolombiennes est marqué par un travail d'adaptation continu, de reconstruction et de résistance culturelle.

Jusqu'ici, nous avons essayé d'ébaucher les caractéristiques du mythe le plus clairement possible pour déterminer sa définition. Pourtant, il est inévitable de faire appel aux plus grands penseurs, aux thèses que ceux-ci ont défendues et qui ont nourri la réflexion sur les mythes.

2. Le mythe « réfléchi »

Le concept de mythe provient de différentes réflexions, aussi lumineuses les unes que les autres, dont les ondes et les radiations proviennent de courants « théoriques-philosophiques » répondant aux visions de leur créateur. Mais il est aussi réfléchi dans le sens où il dénote une conscience de la pensée théorique, motivée par une logique dialectique. Nous nous soucierons de souligner les théories les plus influentes, car elles montrent une part d'érudition pragmatique. Or, ces préceptes peuvent encore être débattus et mis en doute.

L'un des plus grands intellectuels du XX^e siècle a exploré ce monde merveilleux du mythe au sein même des sociétés dites « primitives ». C'est pour cette raison que nous devons nous intéresser à la perspective structuraliste du phénomène mythique en évoquant les préceptes de Lévi-Strauss.

2.1. Lévi-Strauss

Claude Lévi-Strauss a envisagé la question du mythe au sein des groupes qu'il a lui-même étudiés. Si pour ce grand penseur le mythe avait des explications différentes à partir des points de vue des divers groupes dans lesquels le mythe existe, il consentirait à donner une explication conceptuelle tendant à la généralisation. Dans une interview donnée à la télévision française, dans *Le Fond et la Forme*, le 17 décembre 1971, Lévi-Strauss propose la définition suivante :

« [...] les mythes, ce sont les histoires que les gens se racontent ou qu'ils entendent raconter et qu'ils considèrent comme n'ayant pas d'auteur, non pas, bien sûr qu'elles

³³ BONNEFOY Yves, *Dictionnaire des mythologies, Tome I*, Paris : Flammarion, p. 359.

³⁴ *Ibid.*, p. 359.

n'en aient pas, mais parce que ce sont les histoires qui se sont incorporées au patrimoine collectif du fait d'avoir été transformées au cours de ses répétitions successives et par le moyens desquelles chaque société essaie de comprendre à la fois comment elle est faite, les rapports de ses membres avec le monde extérieur, et la position de l'homme dans l'ensemble de l'univers. »³⁵

Sa riche production intellectuelle nous apporte un regard assez précis sur ce qu'est le mythe pour les communautés d'indigènes d'Amérique du Sud. Le mythe est un élément central pour les cultures primitives car il instaure les lignes directrices de la vie en société ; le mythe fait conserver le système social d'origine. Il est là pour faire reproduire cette organisation parce qu'il donne sens à la vie de ces individus. Lorsque la lecture des productions littéraires scelle dans la pensée les symboles d'une tradition, les interprétations données dans le courant de la vie se perpétuent et trouvent une nouvelle passerelle.

Cela explique pourquoi l'on insiste sur l'anonymat des mythes et ce que cela implique :

« Les mythes n'ont pas d'auteur : dès l'instant qu'ils sont perçus comme mythes, et quelle qu'ait été leur origine réelle, ils n'existent qu'incarnés dans une tradition. Quand un mythe est raconté, des auditeurs individuels reçoivent un message qui ne vient, à proprement parler, de nulle part ; c'est la raison pour laquelle on lui assigne une origine surnaturelle. Il est donc compréhensible que l'unité du mythe soit projetée sur un foyer virtuel : au-delà de la perception consciente de l'auditeur qu'il ne fait encore que traverser, jusqu'à un point où l'énergie qu'il rayonne sera consommée par le travail de réorganisation inconsciente, par lui préalablement déclenché. »³⁶

L'anonymat lui confère un caractère surnaturel et donc significatif puisque le processus de réception et d'adhésion se réalise de façon inconsciente ; la pensée et la logique « mythique » des sociétés que nous étudions devraient supposer une ouverture lorsque le symbole mythique traverse la conscience par le biais des textes littéraires. Cela nous montre l'importance de ces objets d'étude ; malgré leur système discursif si différent des mythes, ils ne sont pas seulement des créations narratives ou poétiques, mais ils s'insèrent dans une tradition. Ils convoquent des unités de signification qui spontanément se réveillent et signifient. Ainsi, quand les poètes Fredy Chikangana, Hugo Jamioy et Victor Ochoa introduisent les symboles de l'eau et de la montagne dans leurs créations poétiques, ils répondent à la voix de l'homme andin ancré dans sa tradition et surtout dans la représentation mythique de ces éléments de la nature.

Lévi-Strauss a réussi à créer une image à travers laquelle nous comprenons la construction du mythe. Le concept de « bricolage » est inéluctable :

« De ce point de vue aussi, la réflexion mythique apparaît comme une forme intellectuelle de bricolage. [...] Or le propre de la pensée mythique, comme du bricolage sur le plan pratique, est d'élaborer des ensembles structurés, non pas directement avec d'autres ensembles structurés, mais en utilisant des résidus et des débris d'événements [...] témoins fossiles de l'histoire d'un individu ou d'une société. »³⁷

S'il est constitué de parties, cela veut dire que le mythe représente le tout, il contient différents aspects dans une totalité. Lévi-Strauss émet l'hypothèse que le récit mythique tente de donner une interprétation globale de tous les phénomènes de l'univers³⁸. Ce bricolage fait un récit qui donne l'impression de « n'avoir ni queue ni

³⁵ « Claude Lévi Strauss et la définition du mythe », dans *Le Fond et la forme*, réalisateur Charles Chaboud, 17/12/1971, 04 min 56 s., 00 :00 : 40 - 00 :01 : 26, <http://www.ina.fr/video/I06290910>, consulté le 20 janvier 2014.

³⁶ LÉVI-STRAUSS Claude, *Mythologiques, Le cru et le cuit* (1964), Paris : Plon, 2004, 400 p., p. 26.

³⁷ LEVI STRAUSS Claude, *Œuvres, La pensée sauvage*, Paris : Gallimard, 2008, 2063 p., p. 581-582.

³⁸ « Claude Lévi Strauss et la définition du mythe », *op.cit.*, 00 :00 : 40 - 00 :01 : 26.

tête », mais l'auteur rapproche cette structure des partitions de musique, de sorte que cet illogisme devient cohérent, ordonné et systématique.

« Comme la science le mythe cherche à expliquer, la différence c'est que, au lieu d'expliquer, coup par coup, comme fait la science qui a recourt à un certain type d'explication dans l'ordre physique, certains type d'explications dans l'ordre biologique, d'autres encore dans l'ordre psychologique, et ainsi de suite, eh bien, le mythe est un type d'explication qui cherche à expliquer tout à la fois, qui cherche à dégager un schème d'articulation qui rend compte de la totalité de l'expérience d'une société, depuis ses rapports avec le monde, et quand je veux dire le monde c'est le ciel étoilé au-dessus de nous, et puis les plantes qui poussent les animaux qui y vivent, le climat qui y règne et ainsi de suite, et puis l'ordre social lui-même tel que cette société le conçoit, tel qu'elle le vit et telle qu'elle l'a créé. »³⁹

Serait-ce cette possibilité d'une construction du monde en fractions - qui s'articulent les unes avec les autres grâce aux symboles et qui s'insèrent dans les mythes -, qui trouve son écho dans la poésie ? Nous serons tentés de répondre affirmativement car des poèmes comme *La danza del Maíz* du poète camëntšá Hugo Jamioy mettent en évidence les éléments qui constituent le mythe. Observons cet exemple : le tissu poétique de ce texte, reconstitué à partir des mythes connus des membres de la communauté, apporte des « briques » de signification. Les isotopies lexicales et sémantiques nous placent à l'intérieur d'un rite qui rappelle « El Carnaval del Perdón », « la fête commence aujourd'hui, le « clestrinye » du Camëntšá » :

Con chicha y guarapo festejó,
al Sol con un brindis coqueteó
y el universo entero sus destellos entregó.

Madre Tierra, Padre Sol,
juntos la alegría desbordó
por fecundar a mi Pueblo Camëntšá,
por parir a mi pueblo ancestral.

Ya en la Tierra, bajo el sol
danza y chicha listas van,
mote y carne pa, comer,
el festejo empieza hoy
el clestrinye del camëntšá.

Cintas, mantas, flautas, bombos
cuernos, loinas, cascabel,
todos juntos suenan hoy
pay mamita, pay señor,
gracias Tierra, gracias Sol.⁴⁰

Ces vers parlent du *Clestrinye*⁴¹ ou « carnaval du pardon ». La célébration a lieu dans la vallée du Sibundoy, en Colombie. Le « carnaval du pardon » est le résultat d'une transformation culturelle où sont intégrés les rites catholiques et les fêtes indigènes traditionnelles. Le terme du pardon connote le rituel catholique de la réconciliation ; il faut signaler que cet événement a officiellement lieu le lundi qui précède le mercredi des

³⁹ *Ibid.*, 1 : 18 : 20.

⁴⁰ « Avec de la chicha et du vesou il a célébré/ avec un toast le soleil il a minaudé/ et l'univers entier ses éclats a livré// Mère Terre, Père Soleil,/ ensemble la joie ont débordé/ pour féconder mon Peuple Camëntšá/ pour accoucher de mon peuple ancestral// Déjà, dans la Terre, sous le soleil / vont prêtes la danse et la chicha / du mote et de la viande dans un plat / la fête commence aujourd'hui / le Clestrinye du Camëntšá // Des rubans, des cotonnades, des flûtes et des bombos/ la cornemuse, la loina, le grelot/ tous ensemble sonnent aujourd'hui/ pay mamita, pay seigneur, / merci Terre, merci Soleil. », (traduction personnelle).

⁴¹ En langue *camëntšá* deux termes sont employés pour désigner cette célébration : Bëscanaté, qui aurait comme traduction « grand jour » et celui qui désigne la fête dans le poème d'Hugo Jamioy Juagibioy : Clestrinye.

Cendres, date imposée aux indigènes pour que leurs manifestations païennes coïncident avec la fête chrétienne. C'est une conséquence de la forte implication des communautés religieuses, et plus particulièrement de l'offensive des missionnaires capucins pour éliminer tout rituel et idolâtrie dans la communauté. Exemple d'un exercice de reconstruction, le carnaval demande un regard qui perçoive l'hétérogénéité des symboles. Plus que la réparation d'une faute ou le rituel autour du pardon, le poème met en valeur la vie en communauté grâce aux divinités « Madre Tierra, Padre Sol », et aux bienfaits du maïs autour de cet événement. La célébration du maïs, aliment de base, évoque le parcours cyclique de la vie : le début, la fin et le nouveau commencement des choses. D'un autre côté, la récurrence lexicale de termes en rapport à la célébration et à la musique sous-entend que le mythe explique l'origine de cette fête : Bernardo Javier Tobar⁴² définit le carnaval camëntśá en tant qu'expression ritualisée du mythe, de la mémoire et de la cosmovision dont dépendent la pensée et les comportements quotidiens⁴³.

Ce poème est une structure à base de thèmes qui se lient entre eux pour former une unité de sens. D'une structure complexe et particulière comme celle du mythe, nous dégagons la composition de sens dans des unités qui sont les mythèmes. En comparant la composition des poèmes andins et celle des ouvrages romanesques, il serait possible d'établir un parallèle, car dans ce genre de textes, les unités « minimales » de sens mises dans un réseau discursif permettent la cohérence du texte.

D'autres aspects se dégagent de la structure du mythe. Des théoriciens affirment que le mythe ne se limite pas à raconter une histoire du passé de l'homme, mais qu'il raconte aussi le futur de celui-ci. Pour Claude Lévi-Strauss, c'est plus subtil, c'est de ce passé que le mythe réactualise ses contenus :

« Un mythe se rapporte toujours à des événements passés : « avant la création du monde, » ou « pendant les premiers âges, » en tout cas, « il y a longtemps ». Mais la valeur intrinsèque attribuée au mythe provient de ce que ces événements, censés se dérouler à un moment du temps, forment aussi une structure permanente. Celle-ci se rapporte simultanément au passé, au présent et au futur. »⁴⁴

Cette structure « permanente » fait écho à la structure cyclique propre aux mythes. C'est dans cette mécanique qu'elle se rapporte au présent, avec comme outils les règles de la société, et au futur, par un retour perpétuel à l'origine, tout comme les poèmes andins où le concept du *Pachacuti*⁴⁵ est abordé ; mais aussi, la structure permanente répond à une articulation harmonieuse de tous les éléments du mythe dans des mouvements temporels :

« On voit déjà comment la musique ressemble au mythe, qui, lui aussi, surmonte l'antonymie d'un temps historique révolu, et d'une structure permanente. [...] Comme l'œuvre musicale, le mythe opère à partir d'un double continu : l'un externe, dont la matière est constituée dans un cas par des occurrences historiques ou crues

⁴² « Historia y relatos míticos de pueblo Kamentsa », (2004), Boletín electrónico Ciencias Sociales, <http://socialesboletin.udenar.edu.co/?p=626>

⁴³ Lorsque les Camëntśás racontent le récit, ils disent qu'avant, il y avait un temps sans fête, mélancolique, sans joie ni danse. Un être héroïque serait apparu pour ordonner aux Camëntśás de se lever contre la tristesse et l'obscurité. Avant de partir, ce héros leur demanda de réaliser une grande fête chaque année et de jouer des instruments qu'il leur avait apportés, appris à fabriquer et à jouer, « des flûtes, des grosses caisses, des cornes, des harmonicas, des grelots, ils sonnent tous ensemble aujourd'hui. » À ce personnage, on attribue aussi l'apparition de la musique, des arts manuels, la création du carnaval ainsi que les rapports sociaux basés sur des valeurs comme le don, l'hospitalité, le respect et le pardon.

⁴⁴ LEVI-STRAUSS Claude, *La Structure des Mythes*, by Claude Lévi-Strauss, Annotated by Elizabeth Benware, D'après l'article original : "The Structural Study of Myth", in : "MYTH, a Symposium", Journal of American Folklore, vol. 78, n° 270, oct.-déc. 1955, pp. 428-444. Traduit avec quelques compléments et modifications. <http://litgloss.buffalo.edu/levistrauss/text.shtml>, consulté le 13 janvier 2014.

⁴⁵ En langue quechua, une façon d'être et de voir, de dire, qui annonce une période de transformation radicale, sous une logique de temps cyclique.

telles, formant une série théoriquement illimitée d'où chaque société extrait, pour élaborer ses mythes, un nombre restreint d'événements pertinents ; et dans l'autre cas, par la série également illimitée des sons physiquement réalisables, où chaque système musical prélève sa gamme. »⁴⁶

De cette pensée structuraliste, nous voulons souligner, l'importance du regard sur la nature et la culture. Ce point est primordial pour comprendre ce que Lévi-Strauss définit comme l'évolution des sociétés archaïques par les adéquations entre l'ordre naturel et les éléments qui composent la culture. Nous remarquons les manières évoluées de vivre en communauté autour des rapports aux deux éléments essentiels : l'eau (les rivières, les lacs, les lagunes et la mer) et la montagne. Les textes littéraires que nous étudions évoquent ces faits que la société a intimement noués à la formation de systèmes dans le cadre social, religieux et politique à travers la représentation symbolique. Les connaissances développées des réalités naturelles sont en étroit rapport avec ou expliquent les différents codes pour établir les significations de tous les actes.

C'est même la nature musicale qui permet au texte poétique de s'approcher de la narration et de l'exploration de l'âme et les mythes. Dans le pont que la littérature dresse entre l'homme et ce qui le constitue, n'y a-t-il pas le concept inéluctable du symbolique ? Le mythe est « le chant de l'univers [...] la musique des sphères, musique sur laquelle nous dansons tous, même quand nous n'en connaissons pas l'air »⁴⁷. Si les lecteurs de William Ospina, Victor Ochoa, Fredy Chikangana, Hugo Jamiy Juagibioy se sentent animés par les récurrences qui forment le symbole de l'eau et de la montagne, il se peut que la structure du texte renvoie à cette mélodie perdue ou cachée dans l'imaginaire collectif, survivant d'une tradition mythique andine ou occidentale.

2.2. De Caillois à Campbell

Les textes des écrivains que nous étudions, nous le verrons plus loin, réussissent à reconstituer un monde auquel nous appartenons ou duquel nous ne partageons que certains aspects. Mais ils peuvent aussi nous « relier à notre propre nature », pour utiliser les termes de Campbell. Dans le livre *Puissance du mythe*, publication d'une interview avec le mythologue, il déclare :

« Maintenant, qu'est-ce qu'un mythe ? Selon la définition du dictionnaire c'est l'histoire des dieux. Alors posons-nous la question suivante : qu'est-ce qu'un dieu ? C'est la personnification d'un pouvoir motivant ou d'un système de valeurs qui opèrent dans la vie humaine et dans l'univers, ce sont les pouvoirs de la nature et de votre corps. Les mythes expriment, métaphoriquement, les pouvoirs spirituels de l'être humain et ces mêmes pouvoirs qui animent notre vie animent le monde. Mais il existe aussi des mythes et des dieux qui concernent des sociétés particulières ou des déités protectrices de la société. En d'autres termes, il y a deux types différents de mythologies. Celle qui vous relie à votre propre nature et au monde dont vous êtes un élément et celle qui, strictement sociologique, vous relie à une société particulière. »⁴⁸

Si Campbell identifie des aspects essentiels à la définition du mythe, et en premier lieu le rapport du mythe aux éléments de la nature et aux pouvoirs de l'être humain, il reconnaît aussi la fonction sociologique de cette expression métaphorique qu'est le mythe. Ce dernier est une métaphore qui rapproche l'homme des moments de son existence car, par le mythe, l'individu apprend l'existence des passages entre une étape de la vie et une autre, comme celle de l'enfant qui devient homme : « Ils symbolisent notre passage d'un rôle à l'autre, l'abandon de l'ancien et l'acceptation du nouveau,

⁴⁶ LEVI STRAUSS Claude, *Le cru et le cuit*, op.cit., p. 24.

⁴⁷ CAMPBELL Joseph, *Puissance du mythique*, Bonchamp-lès-Laval : Éditions Oxus, 2010, p. 286, p. 14.

⁴⁸ CAMPBELL Joseph, *Puissance du mythique*, Bonchamp-lès-Laval, Éditions Oxus, 2010, p. 286, p. 47.

l'engagement au sein d'une nouvelle profession »⁴⁹. Et plus encore, le mythe non seulement révèle ces passages qui sont à notre sens naturels, mais il élucide tout phénomène, physique ou psychique, qui nous est propre :

« Ils sont le rêve du monde. Des archétypes qui contiennent les grands problèmes de l'humanité. Je sais quand je franchis l'un de ces seuils maintenant. Les mythes m'informent et me disent comment réagir devant les déceptions, l'échec, le bonheur ou le succès. Les mythes me disent qui je suis. »⁵⁰

Là-dessus, Campbell et Lévi-Strauss partagent la même vision. Pour le premier, le mythe contient des messages, qui « évoquent le profond mystère de l'être et de la vie »⁵¹ ; pour le deuxième, le mythe détermine la position de l'homme dans l'univers, et donne les structures d'un ordre.

Pour mieux comprendre la portée du mythe, Campbell propose une théorie qui porte sur ses fonctions et dimensions. Tout d'abord, il évoque une fonction de type mystique « qui vous fait comprendre à quel point l'univers est merveilleux et l'homme étonnant et qui vous inspire une crainte respectueuse » ; ensuite, une fonction cosmique, « celle dont la science se préoccupe, qui vous révèle les formes de l'univers et, à nouveau, le mystère de leur agencement » ; une troisième, la fonction sociologique « qui soutient et justifie un certain ordre social », ce qui explique la variation des mythes en raison des lieux, des pays, des territoires ; et finalement, il identifie une quatrième fonction, « qui nous enseigne à vivre notre vie d'être humain en toutes circonstances »⁵². La première fonction est celle qui s'éveille chez le lecteur hispanophone de la trilogie de William Ospina et des poèmes andins. Toutefois, le lecteur indigène pourra se reconnaître dans les nombreuses évocations des objets qui relèvent des montagnes, des collines et des eaux dans le domaine du « sacré », s'identifiant ainsi dans le système cosmologique, sociologique et culturel de sa communauté.

Dans le livre *Au cœur des mythologies, En suivant les dieux*, de l'écrivain français Jacques Lacarrière, il est question de définir ce qu'est le mythe, notamment dans le domaine méditerranéen. La définition qu'il apporte nous conduit à reconnaître certains aspects que l'on a déjà évoqués. Le mythe serait « un récit entièrement œuvré par l'homme sur tout ce qu'il ignore par la force des choses, c'est-à-dire tout ce qui s'est passé avant lui et ce qui se passera après lui sur la terre et le reste du monde »⁵³. C'est donc un récit créé de l'histoire de l'homme et narré par lui-même. Il s'agit de représenter tant le début, le passé de l'homme, que son avenir par les récits eschatologiques. Pour qu'il soit convaincant, ce récit doit « l'attribuer à des êtres et des puissances qui échappent aux contingences du temps et de l'espace, autrement dit, à des divinités supra-humaines et éternelles »⁵⁴. Le fait que ces divinités soient parfois mises en rapport aux éléments aquatiques ne devrait pas être arbitraire à nos yeux compte tenu de la nature de l'eau dont les sources d'origine jaillissent inlassablement, ou lorsque les montagnes abritent la puissance protectrice des familles et des communautés entières.

De même, Michel Meslin considère le mythe comme une véritable valeur explicative : « [...] lorsque des hommes veulent entrer en relation avec ce qu'ils croient être le divin, ils s'obligent, par des rituels particuliers, à fabriquer du sacré »⁵⁵. N'ayant

⁴⁹ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 38.

⁵¹ *Ibid.*, p. 64.

⁵² *Ibid.*, p. 56.

⁵³ LACARRIÈRE Jacques, *Au cœur des mythologies, En suivant les dieux*, Paris : Éditions du Félin, Philippe Lebaud, 2000, 380 p., p. 5.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 5.

⁵⁵ MESLIN Michel, *Religion, sacre et mythe*, octobre 2006, http://ens-religions.formiris.org/userfiles/files/er_971_1.pdf

pas de données scientifiques, empiriques et rationnelles pour expliquer les phénomènes de la terre et de la vie, il a fallu se constituer une idée symbolique de ces phénomènes, notamment concernant l'origine du monde. Plus loin, ce travail énoncera ces récits mythiques qui procurent à l'homme andin les explications dont il a besoin. Ce sont des précisions qui dans les récits poétiques trouvent la représentation la plus générale, car ils révèlent les symboles, les rites, ainsi que l'évolution ou l'immuabilité des entités divines. Mais la poésie et le roman ne peuvent que réhabiliter ces symboles, les rappeler et les réactiver dans notre pensée. Pourtant, ils n'accomplissent pas le rôle prééminent du mythe. Rappelons l'une des caractéristiques que Lacarrière attribue au mythe et qui fait de celui-ci un récit sacré (du point de vue occidental) tout en le distinguant des contes : il peut conditionner nos actes présents et futurs. En révélant à l'homme où il va, ou du moins, où il peut aller, il lui permet de forger son chemin tout en obéissant aux interdits et aux règles qui sont transmis par les récits mythiques.

Le travail de Paul Ricœur nous éclaire sur le sujet mythique, en allant plus loin que les interprétations de Lacarrière. C'est notamment grâce à la notion de symbole que son interprétation permet d'étudier le mythe autrement que par le souci de recréation du langage :

« Le mythe est autre chose qu'une explication du monde, de l'histoire et de la destinée ; il exprime, en termes de monde, voire d'outre monde ou de second monde, la compréhension que l'homme prend de lui-même par rapport au fondement et à la limite de son existence. (. . .) Il exprime dans un langage objectif le sens que l'homme prend de sa dépendance à l'égard de cela qui se tient à la limite et à l'origine de son monde. »⁵⁶

Pour sa part, Paul Ricœur nous propose une vision où deux aspects jouent un rôle essentiel ; tout d'abord, le mythe est un récit que l'on doit comprendre en tant que système discursif ancré dans la tradition. De plus, il instaure les règles et les rituels. Toutefois, Ricœur souligne que le mythe n'est pas compris aujourd'hui de la même manière : son importance et sa « visibilité » dans les sociétés modernes est autre. S'il ne met pas en doute la pérennité du mythe, il souligne tout de même l'invisibilité de cette tradition. Les sociétés contemporaines sont soumises à une pensée rationnelle, structurée et factuelle qui met de côté le caractère sacré de leurs actions, voire le voile, provoquant la démystification de plusieurs événements et gestes du quotidien. Il s'agit d'une « démythisation » que Mircea Eliade situe bien avant l'avancée de la pensée moderne, avec le désintérêt des Grecs, des Indiens et des Egyptiens envers « cette histoire divine » que celle de leurs dieux⁵⁷. Tout autre chose arrive dans les sociétés traditionnelles. Or, la poésie andine invite le lecteur étranger à se placer dans un système de pensée significatif. L'un des effets cognitifs et esthétiques de la poésie que nous étudions ici est de conduire l'homme à la réflexion sur la matière et l'essence.

Plus haut, il a été question du temps et de la temporalité dans la structure mythique. Dans cette réflexion, Paul Ricœur souligne la non-correspondance entre le temps évoqué par le mythe, le début de tous les temps, et le temps conçu par l'être humain, c'est-à-dire, dans une vision de l'histoire marquée par la méthode critique. Aussi, l'entendement de l'espace, du lieu du mythe, ne correspond plus du tout à notre conception géographique. Il perd toute valeur de vérité ; le mythe n'expliquerait plus l'origine de la vie, ni la création de l'espace céleste, ni l'existence de l'homme. C'est ainsi qu'il le présente en allant plus loin et en plaçant le mythe dans le centre même de notre temporalité :

« On entendra ici par mythe ce que l'histoire des religions y discerne aujourd'hui : non point une fausse explication par le moyen d'images et de fables, mais un récit

⁵⁶ RICOEUR Paul, *Le conflit des interprétations*, Paris : Seuil, 1969, 605 p., p. 383.

⁵⁷ ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, Paris : Gallimard, 1963, 247 p., p. 138.

traditionnel, portant sur des événements arrivés à l'origine des temps et destiné à fonder l'action rituelle des hommes d'aujourd'hui et de manière générale à instituer toutes les formes d'action et de pensée par lesquelles l'homme se comprend lui-même dans son monde. Pour nous, modernes, le mythe est seulement mythe parce que nous ne pouvons plus relier ce temps à celui de l'histoire telle que nous l'écrivons selon la méthode critique, ni non plus rattacher les lieux du mythe à l'espace de notre géographie : c'est pourquoi le mythe ne peut plus être explication ; exclure son intention étiologique, c'est le thème de toute nécessaire démythologisation. »⁵⁸

De cette manière, la correspondance des rites avec la montagne et les actes rituels exécutés au bord des lacs, ainsi que les récits qui circulent encore sur ces deux puissances naturelles, tout cela est *d'actualité* tout en plaçant les individus dans un temps où le rituel fut imposé ; il y a aussi un besoin de maintenir des liens forts et de réciprocité entre d'une part les notions de montage et de sources d'eau et d'autre part la communauté, et ce, à travers des paradigmes andins.

Il n'en reste pas moins que la pensée moderne a permis de souligner la valeur du mythe pour comprendre le lien de l'homme au sacré :

« Mais en perdant ses prétentions explicatives le mythe révèle sa portée exploratoire et compréhensive, ce que nous appellerons plus loin sa fonction symbolique, c'est-à-dire son pouvoir de découvrir, de dévoiler le lien de l'homme à son sacré. Aussi paradoxal qu'il paraisse, le mythe, ainsi démythologisé au contact de l'histoire scientifique et élevé à la dignité de symbole, est une dimension de la pensée moderne. »⁵⁹

De ce point de vue, on peut considérer le mythe comme un système de symboles. Le travail de la recherche sémiotique serait de dévoiler des énigmes. Le langage du mythe serait imprégné de(s) sens, et c'est cela que l'on veut ici identifier pour distinguer après ce qui converge et diverge entre la mythologie arrivée aux Précolombiens par le biais de la colonisation, avec tout ce que cela représente, et les mythologies existant parmi les aborigènes dans leur rapport au sacré.

L'anthropologie et la sémiotique ont considéré le mythe en tant que récit mythique, réduisant parfois celui-ci au simple récit, comme pur rapport d'événements, et comme discours. Des études sémiotiques narratives naissent de cette perspective. Dans son essai sur le mythe et l'herméneutique sémiotique, Oscar Quezada Macchiavello lance un regard critique sur le travail sémiotique et son incapacité à aller de l'interprétation du discours à l'interprétation du mythe avec des thèmes qui s'organisent comme propriétés de l'esprit : « En efecto, la episteme semiótica ha perdido tiempo en la tarea de redescubrir las emociones y las pasiones, la percepción y su rol en la significación, las relaciones con el mundo sensible y su convivencia con la fenomenología »⁶⁰. Mais, cette « perte de temps » pour l'analyse d'un texte littéraire où se dégage un ensemble significatif de symboles d'origine mythique est inévitable.

Richard Pottier avait abordé le mythe en tant qu'entité symbolique, « C'est un récit de caractère symbolique, qui inclut des éléments qu'il est impossible d'interpréter à partir des seules données empiriques. Les phénomènes à eux tous seuls n'apportent rien, il faut déduire le sens de ces symboles »⁶¹. Dévoiler le sens est le travail à entreprendre à

⁵⁸ RICOEUR Paul, *Philosophie de la volonté*, éd. Aubier-Montaigne, p. 12.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁰ « En effet, l'épistémè sémiotique a perdu du temps dans la découverte des émotions et des passions, la perception et son rôle dans la signification, les relations avec le monde sensible et sa coexistence avec la phénoménologie. », (traduction personnelle), QUESADA MACCHIAVELLO Oscar, *Del mito como forma simbólica. Ensayo de hermenéutica semiótica*, Lima: Fondo Editorial de la UNMSM, Fondo de Desarrollo Editorial de la Universidad de Lima, 2007, 599 p., p. 196.

⁶¹ POTTIER Richard, *Anthropologie du mythe 2, Ancêtres et fondateurs de dynastie dans la mythologie lao*, éditions Kimé, Paris, 2012, p. 12.

ce stade de la recherche mythographique. Pourtant, cette démarche paraît ne pas intéresser tous les chercheurs. Roger Caillois, dans son ouvrage *Le mythe et l'homme* prévient de l'incapacité des théories à expliquer l'étendu du phénomène mythique : « [...] ce n'est pas une des moindres surprises de l'étude que d'appréhender la profonde hétérogénéité des données qui s'offrent à son analyse. Il est rare, semble-t-il, qu'un même principe d'explication réussisse deux fois sous le même angle et dans la même proportion »⁶².

Dans le souci d'éclaircir le panorama théorique, Caillois propose un point de vue proche de la psychologie, malgré les critiques qu'il réserve à l'égard de cette science. En effet, il distingue une mythologie des situations et une mythologie des héros. Quand il établit les bases d'une mythologie du héros, il rapproche les conflits psychologiques de l'individu à la caractérisation de celui-ci : « Le héros est par définition celui qui trouve à celles-ci (situations mythiques) une solution, une issue heureuse ou malheureuse. C'est que l'individu souffre avant tout de ne jamais sortir du conflit auquel il est en proie. De la même manière, les situations mythiques correspondent-elles à la projection des conflits et complexes »⁶³. Mais dans la situation qui nous incombe, les symboles qui sont en rapport avec l'eau et la montagne et qui sont liés à leur tour à un type de héros mythique, sont peu nombreux. Nos symboles font plus appel à des images réclamant la nature de l'âme, au caractère figé et imposant de la montagne ou à la nature mouvante de l'eau. Notre regard sur ces symboles ne se fonde pas, il faut le signaler, sur la tradition romantique qui a voulu infliger une sacralité aux éléments de la nature dans la tradition antique romaine, ni sur les *a priori* de la modernité. L'eau et la montagne ne sont pas pour nous des entités sacrées en elles-mêmes.

Un autre élément révélateur élucidé par Caillois est l'existence de l'interdit dans les communautés primitives limitant le héros mythique, s'associant à la recherche de Lévi-Strauss entreprise plus tard : « les prohibitions sociales lui rendent (la solution) impossible psychologiquement plus encore que matériellement »⁶⁴. En effet, les interdits impliquent une façon de concevoir les actions et les conséquences par le biais des énumérations successives de ce qui a fait le malheur des hommes ou des héros. Les interdits universels composent la régularisation de la vie en société. Mais l'interprétation de René Girard propose une vision différente de l'interdit s'opposant à la vision structuraliste de Lévi-Strauss.

Dans les mouvements de culturation, les interdits et les mythes jouent un rôle prépondérant. Le mécanisme est simple : quand l'homme transgresse un interdit, il fait un appel à la violence, il instaure ainsi le chaos initial, il rappelle un état « démoniaque ». Girard soutient que les interdits ont la fonction primordiale de protéger l'homme de la violence, de les défendre pour assurer les fonctions essentielles de la vie humaine⁶⁵. Dans ses propres mots :

« Le religieux dit vraiment aux hommes ce qu'il faut faire et ne pas faire pour éviter le retour de la violence destructrice. Quand les hommes négligent les rites et transgressent les interdits, ils provoquent, littéralement, la violence transcendante à redescendre parmi eux, à redevenir la tentation démoniaque, l'enjeu formidable et nul autour duquel ils vont s'entre-détruire, physiquement et spirituellement, jusqu'à l'anéantissement total, à moins que le mécanisme de la victime émissaire, une fois de plus, ne viennent à les sauver, à moins que la violence souveraine, en d'autres termes, jugeant les "coupables" suffisamment punis, ne condescende à regagner sa

⁶² CAILLOIS Roger, *Le mythe et l'homme* (1938), Paris : Editions Gallimard, 2002, 188 p., p. 17.

⁶³ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁶⁵ GIRARD René, *La violence et le sacré*, Paris : éditions Bernard Grasset, 1993, 451 p., p. 303.

transcendance, à s'éloigner juste autant qu'il le faut pour surveiller les hommes du dehors et leur inspirer la vénération craintive qui leur apporte le salut. »⁶⁶

Cela expliquerait les nombreux récits que les chercheurs andins ont retrouvés où des personnages transgresseurs des interdits se voient violemment réprimandés ; et même les récits romanesques où Ospina décrit les fins atroces des conquistadors les plus redoutables.

La fonction du mythe, d'après la théorie de Caillois, est sociale, à la faveur et en faveur de la société. Cela s'explique par le caractère collectif de l'imagination mythique, par des fonctions affectives renvoyant aux conflits de la vie élémentaire, car « le mythe représente à la conscience l'image d'une conduite dont elle ressent la sollicitation »⁶⁷. Le mythe est donc l'équivalent d'un acte collectif. Un bon exemple de cette fonction est le mythe « nouveau », assez récent dans l'histoire des Yanaconas, sur les « Remanecidos »⁶⁸ ou statuettes représentant des vierges qu'il faut respecter et vénérer. Elles peuvent punir la communauté avec des fortes pluies et des inondations si elles sont agressées :

« Los santos remanecidos aparecen en los mitos como quienes instauran el orden social de un espacio que culturalmente se concibe como bravo relacionándolo con el medio acuático y la vegetación de montaña. »⁶⁹

Caillois souligne aussi le lien entre le rite et le mythe, affirmant que le mythe est souvent *doublé d'un rite*, c'est-à-dire que « à l'écart du rite, le mythe perd sinon sa raison d'être, du moins le meilleur de sa puissance d'exaltation : sa capacité d'être vécu. »⁷⁰. D'ailleurs, Claude Lévi-Strauss avait repris ces deux termes, avec beaucoup de prudence, il considérait que mythe et rite étaient vite limités à la pensée primitive, mais il reconnaissait le lien entre les deux⁷¹. Pour Lévi-Strauss l'homme opère deux mouvements l'éloignant ou le rapprochant de la réalité, c'est par le rite que l'homme se rapprocherait de la nature afin de vivre le réel du mythe.

René Girard, contradicteur des théories structuralistes de Lévi-Strauss, accorde qu'il y a une relation étroite et indéniable entre les phénomènes. Dans *La violence et le sacré*, Girard présente les arguments avancés dans deux types de théories. Marcel Mauss, dans un sens « inverse » à celui de la recherche de la naissance des pratiques rituelles dans le mythe, justifie la naissance des mythes et des religions à partir des sacrifices, par la répétition des cérémonies et de l'apparition de victimes, ce qui aurait favorisé l'apparition des figures divines⁷². D'après Girard, la question n'a pas été de la sorte complètement résolue, et il affirme que « le religieux a le mécanisme de la victime émissaire pour objet ; sa fonction est de perpétuer ou de renouveler les effets de ce mécanisme, c'est-à-dire de maintenir la violence hors de la communauté »⁷³, c'est ce qui

⁶⁶ *Ibid.*, p. 356.

⁶⁷ CAILLOIS Roger, *Le mythe et l'homme* (1938), *op.cit.*, p. 84.

⁶⁸ Beatriz Nates Cruz les définit comme des figures de saints, que l'on considère autochtones ou des anciennes divinités qui entrent aujourd'hui dans la liste de saints catholiques. Leur principale caractéristique est la fondation de peuples. Ce qui les caractérise aussi est leur permanence dans les lieux où ils ou elles ont apparu ainsi que leur manifestation auprès de ceux qui doivent se rendre dans ces lieux. NATES CRUZ Beatriz, « La memoria colectiva en las clasificaciones culturales del macizo colombiano », dans : CERÓN Patricia, HERNÁNDEZ Ernesto et NATES CRUZ Beatriz, *Las plantas y el territorio, clasificaciones, usos y conceptos en los Andes Colombianos*, Hombre y ambiente n° 37, Quito : Abya-Yala, 1996, 145 p., p. 13-42, p. 29.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁰ CAILLOIS Roger, *Le mythe et l'homme* (1938), *op.cit.*, p. 29.

⁷¹ « Rites et mythes : l'avis de Claude Lévi-Strauss », extrait de l'émission *Terre des Hommes*, <http://www.sonuma.be/archive/rites-et-mythes-lavis-de-claude-l%C3%A9vi-strauss>

⁷² GIRARD René, *La violence et le sacré* (1972), Paris : éditions Bernard Grasset, 1993, 451 p., p. 131.

⁷³ *Ibid.*, p. 135.

mettrait fin au cercle vicieux de la violence. Mais je laisserai ce point pour me concentrer sur le sujet qui nous importe dans ce chapitre.

Roger Caillois se pose la question de l'affabulation, c'est-à-dire du besoin de projeter les conflits psychologiques sociaux ou individuels par le biais de la création fabulatrice. Il met en relief deux mouvements dialectiques : le premier est celui de l'aggravation affective de la donnée ; la raison d'affabulation est à trouver parce que « la plurivocité de la projection mythique d'un conflit permet une multiplicité de résonances qui, en le rendant troublant simultanément sur divers points, fait de lui ce qu'il apparaît être d'abord : une puissance d'investissement de la sensibilité »⁷⁴. Le deuxième mouvement est celui de l'interférence, car une situation mythique en inclut plusieurs autres. Ce procédé fait penser à la nécessité impérieuse des nouveaux poètes d'origine « camëntśá » et « yanacona » de rétablir un ordre. En effet, lorsque les sociétés andines ont transformé simultanément leur système de vie, leurs territoires et pratiques sociales, elles ont vu disparaître les composantes fondamentales de leur culture. Elles traversent depuis plus de cinq siècles des conflits que les amènent aujourd'hui à travers une création poétique à se baser sur leurs traditions affabulatrices, celles qui associent même des mythes venus d'ailleurs.

Cela peut expliquer la raison pour laquelle les symboles mythiques représentent les mêmes idées dans différentes mythologies. Les mouvements dialectiques décrits par Caillois permettraient d'avancer deux propositions concernant les convergences entre les mythes européens et les mythes des cultures andines :

- la méthode de raisonnement et d'interprétation mythique peut être, à la base, commune à ces deux domaines culturels. Nous serons tout de même prudents puisque ces conclusions généralisantes peuvent être le résultat d'un aveuglement moderne, une tendance à la phénoménologie et à l'historiographie nettement influencée par les romantiques allemands, constructeurs des métamorphoses folkloriques (conclusions qui d'après l'historien John Scheid ne se seraient pas fondées sur des documents et des sources dignes de ce nom). Mais cela introduit la question suivante : pourquoi les divergences sont aussi abyssales ?
- « l'interférence » s'effectue en effet, à partir d'éléments se mouvant autour d'un centre, en comprenant le mythe comme construction plurielle de l'imaginaire, comme si la création d'un univers mythique, constitué d'unités indépendantes, était la poussée primordiale.

Ces unités auxquelles on fera référence renvoient à la réalité culturelle. Dans ces termes, le philosophe et historien Mircea Eliade a expliqué le phénomène mythique au moyen d'une série de livres sur les images mythiques, les récits mythiques et leur analyse. Il présente de façon très explicite ce qu'est le mythe, à son sens, et ses caractéristiques. Il indique pertinemment que le concept a gagné en ampleur et en interprétation ; le mythe est une réalité culturelle complexe et donc il peut être abordé de diverses façons. Dans *Aspects du mythe* c'est ainsi qu'il envisage la définition :

« [...] le mythe raconte une histoire sacrée ; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des « commencements ». Autrement dit, le mythe raconte comment, grâce aux exploits des Êtres Surnaturels, une réalité est venue à l'existence, que ce soit la réalité totale, le Cosmos, ou seulement un fragment : une île, une espèce végétale, un comportement humain, une institution. C'est donc toujours le récit d'une « création » : on rapporte comment quelque chose a été produit, a commencé à être. »⁷⁵

⁷⁴ CAILLOIS Roger, *Le mythe et l'homme* (1938), *op.cit.*, p. 30.

⁷⁵ ELIADE Mircea, *Aspects du mythe* [1963], *op.cit.*, p. 16.

Pourtant, il y a une question qui est soulevée : celle de ce qui est sacré. Évidemment, la théorie de Mircea Eliade est construite dans un langage moderne, à partir de sa propre conception de ce qui est sacré. Ne serait-il pas nécessaire de délimiter le sens de sacré et le mettre en contexte selon les périodes et les cultures ? John Scheid avait bien fait remarquer que dans le domaine romain, la notion de sacré, pour les Anciens, concerne la « propriété d'une divinité, ce qui signifie qu'elle a été donnée par un acte officiel à une divinité »⁷⁶. L'eau et la montagne, par exemple, n'auraient pas des vertus intrinsèques pour les antiques. Et nous considérons que cela correspond à l'une des grandes différences entre les cultures occidentales et celles d'origine précolombienne. Sinon, comment expliquer qu'aujourd'hui encore, lors des cérémonies rituelles, on donne des offrandes aux collines et aux montagnes car en elles les indigènes voient les esprits de leurs ancêtres ? Ou que dans la langue aymara, la notion d'esprit masculin soit directement liée à des collines ? Le terme « *achachi-la* », qui veut dire « grand-père avec de l'expérience » apparaît dans la phrase d'une femme aymara : « ...uywiripanxa ukapachpas kunturmamanipanxa phuqt'atakipana, Lluk'a qarqa achachila awicha, Jipu qullu achachila awicha, Quruxan achachila awicha, jumanakaw aka wawanakamarux awiyt'anipxata, suma jakasinapatakixa ch'amanchanita [...] »⁷⁷. La personne qui a énoncé un tel discours met en évidence l'emploi du terme connotant la sagesse à des lieux « sacrés », « Jipu qullu achachila awicha » qui voudrait dire grand-père colline avec une variété de paille qui fleurit en forme de cône, et puis « Quruxan achachila », évoquant le grand-père colline sablonneux avec des pailles sauvages⁷⁸.

Dans les récits d'origine circulant aujourd'hui au sein des sociétés andines, les modifications sont perceptibles. Si le récit d'un événement tel que l'apparition d'une vierge au milieu d'un lac peut paraître un événement éloigné dans le temps, impossible dans la pensée factuelle, les Yanaconas pensent que c'est par cet épisode que la communauté a été invitée à s'établir dans ce territoire spécifique ; cela a été signalé et désigné par cette vierge andine. Alors ces récits parviennent à se réactualiser dans de nouvelles réalités. Mircea ajoute que :

« Le mythe ne parle que de ce qui est arrivé réellement, de ce qui s'est pleinement manifesté. Les personnages des mythes sont des Êtres Surnaturels. Ils sont connus surtout parce qu'ils ont fait dans le temps prestigieux des « commencements ». Les mythes révèlent donc leur activité créatrice et dévoilent la sacralité (ou simplement la sur-naturalité) de leurs œuvres. En somme, les mythes décrivent les diverses, et parfois dramatiques, irruptions du sacré (ou du « sur-naturel ») dans le Monde. C'est cette irruption du sacré qui fonde réellement le Monde et qui le fait tel qu'il est aujourd'hui. »⁷⁹

Reprenant l'exemple des vierges « qui établissent des peuples », les mots d'Eliade révèlent non seulement le caractère créateur, mais aussi l'implication du sacré dans un système qui est en apparence textuel. Par ailleurs, s'il raconte une histoire sacrée, cela veut dire que le mythe s'avère être un récit d'une importance capitale au sein des sociétés, car il exprimerait la vérité absolue : « une révélation trans-humaine qui a lieu à l'aube du Grand Temps »⁸⁰. Or, l'auteur va plus loin parce que cette valeur sacrée et

⁷⁶ SCHEID John, « Le culte des sources et des eaux dans le monde romain », 2^e cours, 25 octobre 2007, 14:30, Cours au Collège de France, <http://www.college-de-france.fr/site/john-scheid/course-2007-10-25-14h30.htm>,

⁷⁷ (María Quispe, 15-04-04), Ce fragment de discours a été recueilli et publié par Miguelina Angelina Mamani Villca dans l'étude de la signification de certains mots de la langue aymara à caractère rituel. Ainsi, elle analyse le discours pour montrer comment le terme « achachila » est en rapport avec les divinités ancestrales.

⁷⁸ MAMANI VILLCA Miguelina Angelina. « El discurso religioso en el aymara de Bertonio y el discurso ritual en el aymara de la provincia Camacho », Rev Cien Cult [online]. 2012, n° 28, p. 237-261.

⁷⁹ ELIADE Mircea, *Aspects du mythe* [1963], Paris : Collection Folio essais (n° 100) (1988), Gallimard, 256 p., p. 17.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 21.

réelle est à l'origine d'une autre perspective des mythes, celle de l'exemplarité. Les mythes contiendraient des images transmettant des préceptes qui seront les exemples de conduite de la société à laquelle le mythe appartient, tels que d'autres chercheurs en avaient témoigné lorsqu'ils parlaient des interdits. Et c'est ici qu'une question surgit : par quels moyens ces images constituent-elles des préceptes ? Un système dynamique de symboles doit opérer pour qu'il soit une réelle prégnance.

Nous rejoignons ici Gilbert Durand lorsqu'il affirme que c'est par une redondance ou répétition que l'identité est fondée, selon un schème verbal : « C'est-à-dire que le récit mythique, quoique souvent littérisé, spécialement en occident, fonde sa puissance de vérité sur des procédures de redondance, qui s'apparentent à celles de la musique plus qu'à celles de toute autre sermon ». ⁸¹ Le système de répétitions marque les esprits des individus, faisant du mythe cet instrument qui facilite la prégnance. Nous approuvons l'importance de la redondance dans l'étude analytique.

Cependant, les nouvelles recherches interdisciplinaires posent de nouveau la question du concept car, d'après Claude Calame, l'étude du mythe doit permettre une comparaison de la complexité et non une comparaison universalisante ; il a perçu une différence entre ce que le *mythos* était dans la période classique et l'ouverture de ce concept de par l'activité mythographique. Si la période classique a fait des mythes des récits, cela ne concerne pas exactement la création mythique, « ces récits portant sur ce que les cités grecques concevaient comme leurs *palaiá* ou leurs *arkhaîa* (c'est-à-dire leur histoire du temps de dieux et des héros) n'existent que dans les formes poétiques (poèmes homériques, hymnes, tragédies, iconographie, etc.) qui leur assurent une pragmatique » ⁸². Nous devons dire que l'appropriation littéraire ne confère pas les caractéristiques de ce que le mythe accomplit. Il est possible que cela soit ainsi dans notre régime de pensée rationnelle ; or, le système d'écriture peut, du moins, éveiller la pensée imaginaire dans une intégration par métalangage des symboles. Calame explique que :

« [...] ce sont donc leur poéticité et leur performance musicale et rituelle qui leur confèrent une efficacité symbolique et sociale dans une conjoncture historique et culturelle donnée. Ma perspective se trouve ainsi diamétralement opposée à celle de Lévi-Strauss qui – on s'en souvient bien – affirmait qu'en contraste avec la poésie, « la valeur du mythe comme mythe persiste en dépit de la pire traduction » et que, dans la mesure où il peut être réduit à l'«histoire» (racontée), «un mythe est perçu comme mythe par tout lecteur, dans le monde entier» » ⁸³

Nous finirons avec cet éventail de concepts par la définition que Gilbert Durand souligne dans l'un des ouvrages fondateurs de notre méthode de travail : « tout regard est échange de regards, le point de rencontre de ces regards est un « lieu commun », à l'occurrence, c'est le mythe car il est « un récit (*sermo mythicus*) sans démonstration ni but descriptif – d'où la nécessité des « redondances » - et qui veut montrer comment des forces diversifiées s'organisent en un univers mental « systémique » [...] se réalisant « *que par* des tensions de sous-systèmes antagonistes » ⁸⁴.

⁸¹ DURAND Gilbert, *Le retour du mythe - implications d'une résurgence*, Conférence 18 novembre 2000, Mission 2000 en France, http://www.canal-u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/le_retour_du_mythe_implications_d_une_resurgence.1175, 16 : 28, 67 : 30.

⁸² CALAME Claude, un entretien avec Claude Calame réalisé par Annick Louis : *Anthropologie historique des poétiques grecques Parcours d'une œuvre/Anthropologie historique des poétiques grecques*, http://www.fabula.org/atelier.php?Anthropologie_historique_des_poetiques_grecques (Anthropologie structurale, Paris (Plon) 1958, p. 232.

⁸³ *Ibid.*, p. 232

⁸⁴ DURAND Gilbert, *Introduction à la mythologie, mythes et sociétés*, Paris : Éditions Albin Michel, 1996, 243 p., p. 185.

Cet univers mental, croyons-nous, permet d'étendre le mythe à une sphère ontologique. Parler de l'être, disait Oscar Quezada Macchiavello, consiste à parler de réalités historiquement déterminées, d'entités qui se développent, mutent et finissent, comme nous l'avons dit, c'est-à-dire, de mythes dans lesquels nous ne devons pas nous limiter à croire ou ne pas croire, mais qui appartiennent à notre cosmovision et qui servent de fondement à celle-ci ou la mettent en danger⁸⁵.

Afin d'arriver à une conclusion, nous pensons qu'il y a un aspect où certains auteurs coïncident. Joseph Campbell croit à un rapport entre les activités dites économiques et les mythes car « Au fur et à mesure que ces peuples primitifs abandonnèrent la chasse pour l'agriculture, les histoires par lesquelles ils interprétaient les mystères de la vie évoluèrent elles aussi »⁸⁶. Françoise Gange, pour sa part, se sert de cet argument pour affirmer sa thèse : l'existence d'une Déesse primordiale, objet de cultes, qui fut effacée par l'implantation d'un dieu masculin. Elle remarque que la même perspective mettant en rapport les cultures nomades ou sédentaires et l'existence de la Déesse, est d'une grande vérité induisant que dans différentes cultures nous trouvons le culte d'une divinité féminine remplacé par un culte monothéiste-masculin⁸⁷. Elle explique que dans les cultures où la terre était la source principale de subsistance, les peuples vénéraient une déesse : la figure féminine était donc au centre des rites.

Étant donné que la culture sédentaire a été affectée par le pouvoir des nomades, le domaine du religieux a été, par conséquent, transformé. Les sédentaires ont dû s'adapter voire s'approprier de nouveaux points de repère : « L'histoire montre en effet que les nomades sémites parvinrent, en plusieurs vagues, à assujettir les agriculteurs sédentaires, se fixant sur leurs terres, en les chassant ou en les assimilant à leur culture patriarcale qui vint se superposer à la culture de la Déesse »⁸⁸. Ce mouvement de transformation est perceptible dans le domaine américain en raison des points de croisement : les évolutions et les effacements des symboles mythiques lors de la rencontre culturelle entre les groupes civilisateurs puissants et les conquis comme les Incas face aux sociétés mineures, ou entre les colons espagnols et les habitants des terres américaines. Pourtant, les études dans le domaine andin ne permettent pas d'affirmer une telle démarche, c'est-à-dire un possible passage du culte d'une déesse supérieure à celui d'un dieu.

Tenant compte de tous ces postulats, il est possible de souligner les caractéristiques propres au mythe :

a) en création et recréation continue, souffrant des transformations et des interprétations lors de la transmission d'un narrateur à un autre, il est soumis à de nombreuses modifications - cela est particulièrement visible dans les cas que nous aborderons : aussi bien les mythes d'origine européenne que les mythes d'origine indienne ont subi des modifications dans la forme et parfois dans le contenu depuis le moment de rencontre des deux cultures ;

b) mais la tradition orale lui confère la préservation des connaissances et des symboles essentiels du récit – c'est dans la tradition orale indigène que les charges symboliques des textes récités contiennent les mythes les plus autochtones ;

c) il est une création de la culture, il n'a pas d'auteur ;

d) sa structure a été créée pour donner une explication et un sens à ce qui est mystérieux pour l'homme, pour fournir à ce dernier des réponses à ses interrogations

⁸⁵ QUESADA MACCHIAVELLO Oscar, *Del mito como forma simbólica. Ensayo de hermenéutica semiótica*, Lima: Fondo Editorial de la UNMSM, Fondo de Desarrollo Editorial de la Universidad de Lima, 2007, 599 p., p. 208-209.

⁸⁶ CAMPBELL Joseph, *Puissance du mythique*, Bonchamps-lès-Laval, Éditions Oxus, 2010, 286 p., p. 15.

⁸⁷ GANGE Françoise, *Les Dieux menteurs* (1998), Tournai (Belgique) La Renaissance du livre, 2002, 492 p., p. 43.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 43.

fondamentales – les mythes indigènes sont même dans l’actualité perçus comme tels, mais il est aussi juste de souligner qu’ils ont d’autres objectifs ;

e) le mythe fournit les outils basiques de la connaissance et de l’interprétation de la réalité ;

f) il fait surgir deux dialectiques, celle de l’interférence d’éléments mythiques autour d’un noyau ;

g) et, tel que Julio Amador Bech signalait :

« Los mitos y los símbolos arquetípicos definen los procesos de constitución imaginaria del cosmos y de la historia. La estructura del mito es poderosa porque es homóloga a las funciones psíquicas: es semejante al sueño, a la imaginación creativa, a las formas del hacer y el conocer basadas en la capacidad de transformación de los símbolos. [...] mitos y símbolos dan sentido a las representaciones que son el medio y el origen del conocimiento. »⁸⁹

h) et enfin, il est constamment réactualisé et réécrit, et le sens de cette réécriture dépend des aspects anthropologiques et poétiques de la création.

La perspective herméneutique établit que le mythe est « el acto original del cobijarse por el que el (ser) lenguaje deviene (hacer) discurso. La existencia mítica es existencia *en* las formas enunciadas. No es una existencia óptica, en las cosas; es una existencia semiótica, en los enunciados »⁹⁰. Cela met en évidence le rapport que le langage permet de lier entre l’homme et son expérience dans le monde, articulée ainsi avec le discours. Si nous comprenons le concept de discours à partir du verbe discourir, il serait possible d’établir le postulat suivant : « discurrir es nuestro modo de estar-en-el-mundo, [...] El mito es el decir originario del ser-ahí »⁹¹.

Il était utile d’explorer les efforts intellectuels dans différents travaux proposés pendant les soixante dernières années, temps de recherche caractérisé par des approches révolutionnaires. Après avoir survolé de multiples définitions et caractéristiques du mythe, les questions du mythe européen d’une part et du mythe dans son rapport à son devenir dans le monde andin d’autre part peuvent se poser. Mais d’abord, évaluons l’implication du domaine historique dans notre recherche.

3. Rapport à l’Histoire et portée historique du mythe

Quel rapport existe-t-il entre le mythe et l’Histoire ? Cette grande aventure humaine, réelle, datable, que l’on appelle Histoire, peut-elle être influencée par les mythes ? C’est le moment pour que le travail de conceptualisation réalisé précédemment nous donne les arguments pour dissocier et puis associer le mythe à l’aspect temporel de l’humanité.

⁸⁹ Julio Amador Bech. *Figuras y narrativas del símbolo. Del laberinto entre los o’odham, hopi y yuma*. Cuicuilco, vol. 16, n° 46, mayo-agosto, 2009, p. 221-252, Escuela Nacional de Antropología e Historia México. En la Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal; p. 229: « Les mythes et les symboles archétypaux définissent le processus de la constitution imaginaire du cosmos et de l’histoire. La structure du mythe est puissante car elle correspond aux fonctions psychiques : il ressemble au rêve, à l’imagination créative, et aux façons du faire et du connaître, basées sur les capacités de transformation des symboles. [...] les mythes et les symboles donnent un sens aux représentations, ces dernières étant le moyen et l’origine de la connaissance. », (traduction personnelle).

⁹⁰ « L’acte original de s’abriter par lequel le langage (l’être) devient (faire) discours. L’existence mythique est existence dans les formes énoncées. Il ne s’agit pas d’une existence ontique, dans les choses ; c’est une existence sémiotique, dans les énoncés », (traduction personnelle), QUESADA MACCHIAVELLO Oscar, *Del mito como forma simbólica. Ensayo de hermenéutica semiótica*, Lima: Fondo Editorial de la UNMSM, Fondo de Desarrollo Editorial de la Universidad de Lima, 2007, 599 p., p. 131.

⁹¹ « Discourir est notre façon d’être-dans-le-monde, [...] Le mythe est le dire originaire de l’être-là », (traduction personnelle), *Ibid.*, p. 233-234.

Il faut faire une distinction entre d'une part ce que le mythe raconte en tant qu'histoire de la création et de l'évolution humaine, de ce qui a été reproduit volontairement par des poètes et écrivains comme une histoire imagée de l'humanité, et d'autre part la réelle prégnance du récit mythique dans la formation des sociétés primitives.

Dans les concepts explorés précédemment, nous trouvons la notion de mythe associée à l'histoire de l'humanité, comme narration des débuts de son apparition en tant qu'individu et dans le domaine communautaire. Aussi est-il pertinent d'évoquer ce que Mircea Eliade avait souligné dans ses recherches ; il rapportait le mythe à « un temps primordial » qui est narré dans la fabulation, car c'est la création d'une image sur les commencements mais sans les outils scientifiques propres à la délimitation de l'Histoire. À cet égard, le mythe accomplirait un objectif plus discursif et narratif – un caractère diégétique - qu'historique, en ce qui concerne « le début de tous les temps ». Mais les thèmes mythiques sont aussi d'autre nature ; les mythes évoquent également la fin des temps, avec les mythes eschatologiques. D'autres mythes sont dédiés à l'apparition de figures héroïques. Ainsi, nous ne pouvons pas considérer l'histoire comme étant l'objet des mythes. Il y a plutôt là la présence d'un temps « hors de l'histoire ».

Si nous pouvons utiliser ces termes, quand il s'agit d'évoquer le caractère narratif du discours, ce n'est pas par un exercice dialectique, ce n'est pas dans le but de distinguer la véracité des faits racontés dans les mythes. En tenant compte du « temps » comme élément commun au mythe et à l'histoire, il est souhaitable d'en établir la différence. Dominique Kunz Westerhoff, l'explique dans ces termes :

« Il se situe ainsi hors de l'Histoire, ou avant le début des temps historiques. Son temps est celui de l'éternité, de la permanence et de la répétition. Il relève d'un ordre archaïque et cyclique, et présente dès lors une vérité primordiale, non pas une réalité objective : il donne sens à ce que l'homme ne parvient pas à saisir dans sa propre histoire. D'où sa fonction essentiellement explicative, ou étiologique : il produit les causes symboliques de notre situation dans l'univers. »⁹²

Soulignons en passant que les travaux sur les religions entrepris par Mircea Eliade ont été jugés comme antihistoricistes. L'évocation d'une « histoire de la religion » est logique dans ses recherches académiques, et pour une compréhension du phénomène religieux ; pourtant, on lui a reproché de négliger ou de se « désintéresser des aspects historiques de la tradition judéo-chrétienne »⁹³ même s'il a été félicité pour l'intérêt qu'il a porté à ses aspects mythiques porteurs de sens. Douglas Allen résume la vision qu'Eliade porte sur l'histoire dans *Mircea Eliade et le phénomène religieux* (1982) en tentant d'énoncer la conception que l'auteur roumain se fait de l'histoire. D'après Allen, il y aurait trois perspectives : la première, perception de l'histoire en tant que simple « chronique » où se connectent des séries de faits ; une deuxième, où l'histoire par son caractère positiviste ne permet pas de reconnaître « les motivations humaines et leur signification propre » ; et la troisième, concevant une histoire capable de fournir motivations et significations, mais limitée pour ce qui est du domaine religieux, car « elle ne peut nous aider qu'à saisir la signification historique d'un fait religieux tel qu'il a été vécu dans une culture et un milieu donnés »⁹⁴. La première perspective n'est utile que lorsqu'elle nous permet d'identifier les transformations culturelles des cultures andines à travers les moments de contact et de lutte vécus par les andins. Il n'est pas anodin de voir comment les communautés andines survivantes continuent des efforts - ou en commencent, pour d'autres - visant à maintenir une société qui subit de plein fouet les assauts des civilisations technologiquement et économiquement plus puissantes. La

⁹² Kunz Westerhoff, Dominique (2005). « L'autobiographie mythique », *Méthodes et problèmes*. Genève : Dpt de français moderne <http://www.unige.ch/lettres/framo/enseignements/methodes/automythe/>

⁹³ ALLEN Douglas, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Paris : Payot, 1982, 275 p., p. 244.

⁹⁴ ALLEN Douglas, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Paris : Payot, 1982, 275 p., p. 245.

deuxième aborde les faits comme des actes à discerner par la connaissance vérifiable, perspective qui ne nous offre pas de points exploitables, car elle met de côté des aspects inhérents à l'essence mythique. La troisième souligne des éléments limités dans les actes religieux pendant les contacts de la période coloniale.

La perspective méthodologique d'Eliade est justifiée par quatre raisonnements, si l'on en croit les délimitations qu'en a tracées Adrian Marino dans *L'herméneutique de Mircea Eliade* (1981) :

« Par suite, lorsque Eliade parle de « l'abolition » de l'histoire, il le fait : 1. soit dans la perspective de mythes qui tendent effectivement à abolir l'histoire par voie de récurrence archétypique [...], 2. soit dans la perspective d'autres univers spirituels [...], 3. soit dans une perspective purement méthodologique d'intégration qui, par la lecture simultanée, supprime inévitablement les distances historiques et amène une série de phénomènes invariants à une même « dénominateur catégoriel, 4. [...] dans la perspective d'une possible indifférence ou « imperméabilisation » ou totale ou partielle aux accidents de l'histoire. »⁹⁵

Suivant cette logique, les mythes ayant souffert un bon nombre de chocs, que ce soit dans la péninsule ibérique par l'arrivée de l'Empire Romain et puis de par l'introduction des cultures étrangères (ou dans les terres andines) répondent à l'abolition de l'histoire dans le sens où la continuité est assurée par les transformations provoquées. De la sorte, Mircea Eliade avait soulevé concernant l'imperméabilisation partielle de l'histoire reflète d'une certaine façon les figures symboliques survivantes et leur forte présence dans la littérature andine contemporaine.

Il est important de souligner le travail de Mircea Eliade sur la délimitation des fonctions mythiques. Selon cette analyse, le mythe apporte des révélations sur la structure du temps⁹⁶. Ce « temps sacré » se distingue du « temps profane » ; il est celui du mythe. Pour Eliade, « en racontant un mythe, on réactualise en quelque sorte le temps sacré dans lequel ont été accomplis les événements dont on parle »⁹⁷. Cette intemporalité permet de sortir le mythe d'une conception historiciste pour lui conférer un caractère sacré. En effet, lorsque le mythe est récité, le temps chronologique est aboli, il ne reste que ce halo d'éternité où le conteur comme l'auditoire sont amenés à un temps intangible et mythique⁹⁸. On retiendra la prémisse suivante : « Le mythe réactualise continuellement le Grand Temps et ce faisant projette l'auditoire sur un plan surhumain et surhistorique qui, entre autres choses, permet à cet auditoire d'approcher une réalité impossible à atteindre sur le plan de l'existence individuelle profane »⁹⁹.

Signalons maintenant une question de caractère conceptuel. Nous venons de citer les formules de Mircea Eliade et nous avons été amenés à utiliser les notions de sacré et de profane. Dans notre étude, nous devons prendre des précautions importantes lorsque nous parlerons des cosmovisions andines. En effet, nous sommes à l'unisson avec les objections d'Astvaldur Astvaldsson lorsqu'il faisait la mise en garde suivante: que « Lo que nos preocupa es el uso “indiscriminado” del concepto de lo “sagrado” aplicado a la realidad andina, pues la forma como se tendió a definirlo, el término mismo implica una “tajante” división entre “lo sagrado y lo profano” »¹⁰⁰.

⁹⁵ MARINO Adrian, *L'herméneutique de Mircea Eliade* (1980), Paris : Gallimard, 1981, 421 p., p. 241.

⁹⁶ ELIADE Mircea, *Images et symboles* (1952), Paris : Editions Gallimard, 2013, 252 p., p. 79.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 80.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 80.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 83.

¹⁰⁰ « Ce qui nous inquiète est l'utilisation indiscriminée du concept de « sacré » appliqué à la réalité andine, car la façon dont il a été défini implique une division tranchante entre ce qui est sacré et ce qui est profane », (traduction personnelle), dans : ASTVALDSSON Astvaldur, *Las voces de los waká* (1997), La Paz : CIPCA, 2000, 304 p., p. 43.

Nous énonçons aussi cet aspect, car dans la méthodologie de notre recherche, par contraste, nous tenterons de ne pas négliger les aspects historiques les plus saillants puisque les événements de la colonisation espagnole interviennent dans l'intégration de certains symboles mythiques à la création poétique des indigènes contemporains. De même, cela est visible dans le travail d'écriture romanesque de William Ospina. Mais l'articulation avec l'histoire n'a rien à voir avec ce qu'Eliade interprétait comme purement mythique. Dans ce travail, nous devons faire appel à l'histoire pour élucider l'univers spirituel de la colonie établie par les Espagnols, pour renforcer la possibilité de déchiffrer les « motivations » symboliques.

Ayant évoqué les différents points de vue théoriques, nous nous garderons de dire que les mythes racontent l'histoire factuelle de l'être humain, d'un individu héroïque ou des sociétés. Tous les deux, histoire et mythe, désignent un ensemble d'événements se déroulant dans le temps, mais il est clair que le caractère symbolique des thèmes mythiques ne peut que déclencher un mécanisme de la pensée différent de celui qui est déclenché par l'histoire. Les processus impliqués dans la formation et l'exploitation de la connaissance se distinguent clairement.

Mythe et histoire sont connus indirectement, par le biais des documents ou des témoignages pour ce qui est de l'histoire ; mais le mythe est tellement ancré dans le folklore qu'il est tradition orale ou création poétique. Il ne constitue pas l'ensemble de preuves des éléments passés ; même si l'on a des textes d'une qualité lyrique et littéraire écrits dans l'Antiquité, cela ne représente qu'un discours poétique et non scientifique ou historique.

Par ailleurs, les deux formes, mythe et histoire, ont une grande valeur pour la société. Les récits sont validés par la population. Les historiens quant à eux, réalisent un travail conscient afin de franchir le seuil de l'historicité. Mais les conteurs de mythes, les chroniqueurs, n'ont que la parole comme élément de transmission et validation, et le mythe est agréé par la population uniquement s'il répond à une certaine mimésis ou du moins à idée commune. Dans ce sens, les textes littéraires qui projettent les récits ou symboles mythiques sont acceptés comme expression esthétique de la communauté, s'inscrivant dans le système général de représentation de la pensée et la cosmovision préhispanique. C'est à la lumière de ce mécanisme que le symbole de l'eau et de la montagne dans les récits andins est latent au sein des textes littéraires mis en lumière aujourd'hui.

Précisons une dernière caractéristique partagée entre le mythe et l'histoire. D'après Kunz, « l'un et l'autre prétendent à la totalité, parce qu'ils cherchent à se déshistoriciser, à se configurer en un univers autarcique, disposant de son temps et de son espace propres »¹⁰¹. L'autonomie présente par ces deux entités permet de concevoir leur indépendance.

Pourtant, le mythe touche par ricochet l'Histoire, ou, du moins, la constitution des situations qui composent la tracée de l'humanité. Le mythe est perturbé par des situations ancrées dans l'histoire, comme l'arrivée de communautés imposant croyances et rites, l'influence d'un pouvoir étranger, l'adoption de valeurs « similaires ». La question de la liaison entre le mythe en tant que construction d'une certaine idée d'événement historique ou en tant que « situation historique » (dans les termes d'Eliade, dans la mesure où le contact entre les cultures européennes et indigènes a marqué l'Histoire) va

¹⁰¹ KUNZ WESTERHOFF Dominique (2005). *op.cit.*

être étudiée en profondeur plus tard lors de l'analyse des mythes indigènes. Toutefois, par souci de cohérence, il faudrait signaler ici ce qui a été démontré par d'autres études.

Nous devons mentionner les résultats du travail de Dumézil, renseignés dans *Mythe et Épopée*¹⁰² (1968), où l'auteur rappelle que l'histoire est essentiellement discours, et qu'ainsi, dans l'écriture du discours épique, l'Histoire nourrit les événements les plus remarquables. En tant que discours, comment peut-on associer la construction du récit mythique à celle de l'Histoire avec un grand « H » ? Citons l'extrait issu d'*Horace et les Curiaces* (1942) qui a été cité par l'auteur lui-même dans *Mythe et Épopée* :

« Rome a sa mythologie, et cette mythologie nous est conservée. Seulement elle n'a jamais été fantasmagorique ni cosmique : elle a été nationale et historique [...] Mais ces récits, datés et situés dans une perspective proche, n'en étaient pas moins en grande partie fictifs et hérités du temps où Rome n'existait pas encore, et ils n'en remplissaient pas moins le même rôle que, chez les Grecs et les Indiens, les récits prodigieux [...] Cette particularité de l'imagination, du goût des Romains paraît moins singulière à ceux qui, à côté des mythologies de la Grèce et de Rome, ont considéré celles de l'Irlande et du pays de Galles. Sans aller aussi loin que leurs cousins d'Italie, les Celtes se sont engagés sur la même voie : ce qu'ils entendent raconter, eux aussi, ce n'est que l'histoire ancienne de leur île, de leurs cantons. »¹⁰³

Cette longue citation, nous pouvons la justifier par ce qu'elle signifie : *la mythologie est fondue dans l'épopée*, mais cela est vrai, voire vérifiable, uniquement dans certaines cultures et dans leur perspective, c'est-à-dire que pour certains peuples elle représente une réalité particulière. On prendra des précautions quand il s'agira de parler d'autres « mythologies » et de la construction des histoires nationales car : « Où commence, où finit ce qui est croyable ? »¹⁰⁴. L'auteur lui-même ne consent pas à dire que les légendes sur l'origine de Rome seraient issues de faits réels ni qu'elles révèlent de certains faits.

Dans *Le lien social et mythe au fil de l'histoire* (2009), Jean Pierre Sironneau apporte une réflexion sur le mythe et le rapport à la construction de la nation ; il est possible d'apercevoir pourquoi on peut rapprocher le mythe de l'Histoire. Pour affirmer l'identité d'un groupe « nation », le mythe fondateur sert de lien. Ce type de récit évoque la fondation d'une cité ou d'une communauté par un ancêtre commun¹⁰⁵. Du plus ancien à Napoléon, le mythe fondateur unifie les peuples. Il reconnaît que l'identité nationale n'est jamais définitive, qu'elle se construit et se reconstruit :

« Le caractère pluridimensionnel de l'identité ainsi que son caractère historique font que l'identité collective (et donc nationale) n'est jamais donnée une fois pour toutes, qu'elle se construit progressivement et conflictuellement dans la relation d'un individu ou d'un groupe avec son monde ; dans cette construction les récits successifs (et là nous retrouvons l'importance des mythes) jouent un rôle essentiel. »¹⁰⁶

La nation est aussi une unité politique. Les sociétés modernes nous le démontrent. La construction de cette unité est un processus historique qui concerne les peuples. Cela paraît plus évident lorsque nous observons les communautés indigènes appartenant à une nation aborigène. En effet, le mythe apporte les éléments pour la création de ce groupe, ainsi que des lois qui leur permettent de vivre en société et de persister dans le temps, comme on l'a signalé auparavant.

Dans une perception du mythe comme élément unificateur, point dénominateur pour la construction d'une identité de « nation », il est possible de dire que le mythe apporte

¹⁰² DUMEZIL George, *Mythe et Épopée* (1968), Paris : Editions Gallimard, 1998, 1463 p.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 311.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 1166.

¹⁰⁵ SIRONNEAU Jean-Pierre, *Lien social et mythe au fil de l'histoire*, Paris : l'Harmattan, 2009, 172 p., p. 8.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 9.

les pierres fondatrices des sociétés. C'est ainsi que, du point de vue historique, le mythe constitue un point essentiel dans la constitution de groupes unis, soudés. Soulignant l'importance de se référer avec prudence à la relation histoire grecque-mythe, le chercheur Pierre Cuvelier affirme :

« Il est indéniable que les héros fondateurs tels que Thésée ou Héraclès étaient aux yeux des Grecs anciens des personnages historiques ayant réellement existé ; mais les mythes de création du monde, de même que les éléments merveilleux des récits liés aux dieux ou aux héros, ont été très vite remis en cause, probablement même avant la période classique. La croyance en la vérité d'un mythe ne se situait donc pas toujours dans la vérité absolue que l'on prête à un événement historique, même si on ne les considérait sans doute pas comme de purs divertissements. La croyance en la vérité de tel ou tel mythe devait varier considérablement en fonction du milieu social, de la formation intellectuelle et du lieu de naissance d'une personne donnée, et nous savons qu'elle a rapidement et considérablement évolué d'une époque à l'autre. »¹⁰⁷

Un exemple flagrant entre mythe et société est visible dans les discours contemporains des poètes andins. Leur écriture se fonde sur la tradition orale qui, quant à elle, reprend les éléments de la tradition mythique. La lecture des poèmes du chapitre onze, sur la nation aymara, qui sont publiés dans le livre *Poésie Aymara* (2007) en témoigne¹⁰⁸.

En somme, histoire et mythe sont dissociés par une sémantisation irréfutable. Le récit mythique n'est dans aucun cas un discours racontant un événement datable dans l'Histoire. Pourtant, par sa valeur sociale, il est dans l'Histoire, ancré, naissant, mourant, survivant, pour évoquer dans un langage symbolique les questions de l'homme, les mystères, les impulsions. Le mythe a donné à la société les piliers pour sa construction et sa perpétuité. Certes, le mythe change, se transforme, mais agit toujours dans les sociétés, traçant ainsi un chemin pour construire l'Histoire.

¹⁰⁷ CUVELIER Pierre, *Comment étudie-t-on les mythes ? Le Petit Chaperon rouge dans la forêt mythologique* (2009), <http://www.normalesup.org/~pcuvelier/wwwmythes/etudemythes.html> , consulté le 23 avril 2014.

¹⁰⁸ LAYME Félix et ALBÓ Xavier, *Poésie Aymara*, Genève : Édition Patiño, 2008, 294 p., p. 219-239.

CHAPITRE II. Tradition orale et survivance du mythe

1. Tradition orale et mythe

Le pouvoir de la tradition orale est celui de garder, maintenir et transmettre des structures de savoir et de connaissance, ainsi que d'établir la mémoire collective. Longuement ignorées, car opposées à la littérature écrite, les sources orales de la tradition et de la culture des sociétés retrouvent l'envergure épistémologique qu'elles méritent. D'où l'intérêt de préserver le patrimoine culturel des sociétés, car il est le gardien des secrets de leur mythologie. Du latin *traditio* : livrer, transmettre, la tradition orale se présente à nous comme le mode par lequel le patrimoine archaïque est perpétué. Nous ferons référence, dans notre travail, à la tradition orale comprise en tant que corpus d'un matériel transmis oralement et racontant le passé, tout en permettant la transmission des mythes dans les communautés primitives, corpus composé de nombreux symboles.

Le positionnement dans le temps de l'existence de cette forme culturelle de récit n'est pas facilement datable. C'est parce qu'elle est fondamentalement mémoire qu'elle ne se situe que dans le passé absolu car « The memory of the past in oral societies seldom included its abstract quantification »¹⁰⁹ ; elle est ancrée dans le passé des civilisations et se réactualise par sa présence au sein d'une structure culturelle pérenne. En bref, les messages de tradition orale ne sont pas datables temporellement. La voix, les gestes font partie de ce qui compose les messages :

« Dans la transmission orale de la tradition, il est d'abord question de la bouche et du souffle, de la voix qui profère (*epos* en grec) et disparaît dans le temps même de son énonciation. Cette oralité, dite première, est par définition éphémère tant qu'elle n'a d'autre moyen de conservation que les mémoires individuelles et collectives. »¹¹⁰

Si nous ne pouvons pas la dater, nous trouvons d'autres contraintes à l'heure d'analyser les corpus de tradition orale. La complexité de cet ensemble de messages et de processus, riches d'un répertoire de moyens de transmission, repose sur les diverses structures qui composent les discours. Les formes de codification de la mémoire se répartissent en genres : refrains ou dictons, légendes, chants, contes et épopées ; chacun d'entre eux étant construit différemment.

De plus, le processus de transmission des récits oraux permet un échange des rôles entre « transmetteur », en tant qu'appareil servant à transmettre les signaux, et public en tant que destinataire ; les auditeurs peuvent devenir les acteurs d'une telle transmission, en étant les sujets qui transmettent à leur insu les récits à d'autres individus ; cela dépend toutefois de l'importance et de la nature du message : soit on transmet par alternance, les générations les plus âgées s'occupant de propager les messages, soit par la popularisation du message et l'acceptation d'un public nombreux. Ce type de transmission exige des relations directes entre les membres de la communauté. En effet, Charles Delattre souligne que, lorsqu'on parle de « parole mythique », il est question d'une mise en jeu de deux éléments : « des stratégies de communication, par le recours à l'oral ou à l'écrit, à la gestuelle et à l'image ; un rapport à la fois à soi et à autrui qui engage les notions de vérité, de vraisemblance et de fiction »¹¹¹.

¹⁰⁹ HENIGE David P., *The chronology of oral tradition, Quest for a chimera*, Oxford : Clarendon Press, Oxford University Press, 1974, 265 p., p. 1. « La mémoire du passé dans les sociétés orales a inclus rarement son calcul abstrait. »

¹¹⁰ DECOURT Nadine, *Tradition orale*, http://collectifconte.ish-lyon.cnrs.fr/Notions/Tradition_fr.php, consulté le 25 avril 2014.

¹¹¹ DELATTRE Charles, *Manuel de mythologie grecque*, Levallois-Perret : Éditions Bréal, 2005, 321 p., p. 34.

Nous distinguons, pour commencer, une « tradition orale » et une « littérature orale » : « Les œuvres de littérature orale sont donc cette partie de la tradition orale qui a pris une forme littéraire, une structure propre au groupe qui la produit, et qui obéit en outre bien souvent (mais pas toujours) à certaines règles d'expression (interdits) »¹¹². D'après l'ethnolinguiste Jeannine Fribourg, que nous venons de citer, l'étude de ces formes est traitée différemment lorsqu'il s'agit de sociétés avec ou sans écriture. Lorsque Pierre Brunel évoque le mythe et son rapport à la littérature, il déclare que le mythe est « enrobé de littérature »¹¹³, ce qui n'explique pas clairement le rapport entre ces deux systèmes ; dans *Mythes et littérature*, il explique que « l'existence des littératures orales, progressivement révélées par les mythologues, vient le confirmer. Ces littératures sont toutes imprégnées de mythe, à tel point que le mythique et le littéraire y sont indissociables »¹¹⁴. Cependant, dans le cas de la littérature indigène, récente par rapport à l'histoire de l'écriture, nous nous garderons de dire que le mythique est enrobé de littérature, car le concept de littérature peut limiter l'analyse des récits et des poèmes indigènes. Ce qui est plus adapté à ce genre de création est le caractère poétique ; chants, odes et poèmes sont un riche bagage de composition lyrique et imaginaire, remplis de beauté, de stratégies rhétoriques et de symboles.

Comme matière anthropologique, la tradition orale a intéressé des chercheurs tels que Boas, illustre anthropologue qui a étudié le mouvement des éléments de tradition orale afin de montrer les dynamiques historiques des groupes culturels et pour qui ce type de tradition composait « l'autobiographie des peuples ». En effet, il s'agit de la mise en évidence des préoccupations du groupe. En guise d'exemple, citons le travail de Jeannine Fribourg. Elle a identifié, dans des villages aragonais, des discours de tradition orale dont le thème privilégié est la vie paysanne. En même temps, elle identifie un aspect non saisissable à premier abord et indique la présence de ce qui n'est pas transparent : « le non-dit ». Dévoiler cette part de mystère est un travail qui demande des connaissances très précises sur la tradition symbolique de la communauté où le thème est apparu ; c'est surtout vrai lorsque nous nous rappelons que les mythes répondent à une construction de la pensée, une structure mentale qui permet de réorganiser le monde et ce qui habite l'esprit. Pour cette raison, les variations mythiques paraissent, à premier abord, insaisissables, mais toujours susceptibles d'être repérées, étudiées, et de nous surprendre.

Selon Lévi-Strauss, pour la description d'un mythe il faut tenir compte de trois composantes fondamentales, à savoir l'armature, le code et le message : ce qui répond au récit, comme modèle narratif. Ce modèle rend compte de l'unité discursive « transphrastique » du mythe, ainsi que de la structure du contenu¹¹⁵. Mais elle est essentiellement orale ; de ce fait, la base et les différentes associations de sens à établir dépendent du code oral, ainsi que des variations forcément provoquées dans le passage.

La succession d'énoncés rend compte de la temporalité, « les comportements qui s'y trouvent étalés entretiennent entre eux des relations d'antériorité et de postériorité »¹¹⁶. Pour Greimas, l'analyse de certains mythes permet d'identifier des plans de réalités mythiques au début et à la fin du corps de la narration. Cette structure est

¹¹² FRIBOURG Jeannine, *Littérature orale, image de la société ?*, dans : Linguistique, ethnologie, ethnolinguistique : la pratique de l'anthropologie aujourd'hui, Actes du colloque international du C.N.R.S. organisé par l'association Française des Anthropologues, Sèvres, 19 – 21 novembre, 1981, Paris : Selaf, 1985, 257 p., p. 65.

¹¹³ BRUNEL Pierre, *Dictionnaire des mythes littéraires*, Éditions du Rocher, 1998, p. 11.

¹¹⁴ *Mythes et littérature*, textes réunis par Pierre Brunel, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1994.

¹¹⁵ GREIMAS A. Julien, « Éléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique », dans *Communications*, n°8, 1966, p. 28-59, p. 29.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 29.

primordialement orale : « le mythe fait partie intégrante de la langue ; c'est par la parole qu'on le connaît, il relève du discours. Si nous voulons rendre compte des caractères spécifiques de la pensée mythique, nous devons donc établir que le mythe est simultanément dans le langage et au-delà »¹¹⁷.

Mircea Eliade, qui aurait tenté de faire coïncider les données dans un même schéma explicatif¹¹⁸, soutenait ceci : « Comme les mythes, chaque exemplaire d'une littérature orale révèle une situation-type et constitue aussi bien l'explication d'une réalité ou d'un comportement qu'un modèle à imiter »¹¹⁹. Si l'on observe les contes¹²⁰ populaires et leur apparition dans le monde littéraire et le monde populaire, il serait intéressant d'en noter l'origine et de dégager la raison première de ces récits. Des contes comme le Petit Poucet, histoire qui est souvent adressée aux enfants alors qu'il est un texte pour des lecteurs adultes, a une signification originaire dans les récits des rituels initiatiques. Comment s'explique cette transformation ? Recourons encore à Eliade : « Une grande partie de la littérature orale jouit d'une certaine autonomie par rapport à la vie magico-religieuse proprement dite : elle ne manipule plus le sacré [...] il lui suffit d'instruire, de distraire, voire, tout bonnement, d'amuser »¹²¹. L'initiation est un élément fort de la culture et l'esprit humain, et d'après Eliade, elle met en évidence notre nécessité de souffrir et de mourir pour apprendre à ne plus avoir peur et considérer la résurrection¹²². Cela se véhicule-t-il seulement par le biais de l'oral ?

2. Le conflit écrit-oral

De l'autre côté, nous trouvons des théories qui bâtissent des frontières entre la littérature et la tradition orale. Walter Ong avait considéré que la catégorie « littérature orale » n'était ni correcte, ni exacte pour parler de la littérature et de son rapport à l'oralité. Il soutenait que par définition la littérature est écrite. À partir de cette précision, Régis Boyer a reconsidéré l'étymologie du mot « littérature » et a ainsi renversé l'idée de Walter Ong :

« La littérature dérive de *litera*, la lettre, le signe écrit. Je ne retiens pas, dans « signe écrit », l'adjectif « écrit » dans son sens matériel, mais dans son acception abstraite de passage pour un relais conventionnel, élaboré, reconnaissable après identification. Et donc d'organisation du mental, de choix opéré dans les données du réel. »¹²³

Si pour lui l'articulation ou le tissage du discours littéraire est une organisation consciente du mental, cela veut dire que la trace écrite dans un support n'est qu'une idée à ajouter au phénomène de l'écriture.

¹¹⁷ LEVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, 454 p., p. 230.

¹¹⁸ LE QUELLE Jean-Loïc, *Jung et les archétypes. Un mythe contemporain*, 2013, Auxerre : Sciences Humaines Editions, 453 p., p. 13.

¹¹⁹ ELIADE Mircea, « Littérature orale », dans : *Histoire des littératures I, Littératures anciennes, orientales et orales*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris : Gallimard, 1955, 1769 p., p. 9.

¹²⁰ Tenir compte des contes qui sont oralement transmis nous est significatif si nous les envisageons sous les traits de la composante sémantique de ces textes, tel que Greimas et Courtés l'on délimité. Le conte oralement raconté comprend un plan de l'expression et un plan du contenu. En effet, ce qui nous importe réside dans le sens véhiculé sur le plan du contenu, notamment par sa substance ou sa composante sémantique. Puis, sur le plan de l'expression, le système linguistique et grammatical, en propose une ordonnance du récit qui nous apporte les informations suffisantes pour en dégager des symboles issus d'une mythologie andine ou des traditions catholiques.

¹²¹ ELIADE Mircea, « Littérature orale », *op.cit.*, p. 7.

¹²² *Ibid.*, p. 8.

¹²³ BOYER Régis, *Existe-t-il un mythe qui ne soit pas littéraire ?*, dans : *Mythes et littérature*, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 1994, p. 153-164.

Plus intéressant que le problème du concept – et de la valeur de l’écrit par rapport à l’oralité – est celui de l’importance et de la portée de l’oralité dans les communautés primitives. La parole a un pouvoir nous permettant même créer avec elle ; les prières et les chants ont une force et une puissance telles qu’elles peuvent avoir une incidence sur l’action des dieux. Ce que nous considérons ici ne peut pas coïncider avec les idées conçues par des études consacrées à d’autres cultures. En effet, les peuples indigènes des Andes ont répondu différemment aux conditions de l’acculturation et du travail d’apprentissage de l’écriture. Durand affirmait dans son « Introduction à la mythologie » que « Texte oral comme texte écrit ont donc la même dignité »¹²⁴ : deux types de textes auxquels la mythocritique pouvait s’appliquer. Il en est de même pour la littérature indigène.

Nous souhaitons signaler que les textes que nous qualifions de poétiques dans l’histoire littéraire de l’Amérique précolombienne, sont pour la plupart des transcriptions et des traductions à l’écrit de ce que les chroniqueurs ont pu entendre de la voix indigène. Dans quelques cas, il s’agit de documents censés être des écritures indigènes à partir de chants.

Dans son article écrit intitulé « La littérature de l’ancien Pérou », Jacques Soustelle rappelle la prépondérance de l’oral dans la culture inca. Avant l’arrivée des Espagnols, l’évangélisation et le postérieur apprentissage de l’écriture, la civilisation incaïque ne connaissait pas le système d’écriture par des signes distincts. Seuls les « quipous »¹²⁵ servaient à retenir et mémoriser des unités de signification. Dans l’État Inca, les rituels et une certaine étiquette étaient instaurés de façon très précise et organisée ; l’oralité se hissait comme le mécanisme par excellence de mise en place de tels rituels. Des chants et des hymnes étaient prononcés lors des cérémonies ou des fêtes. La religion et le sens sacré de cette culture pénétraient les actes de la communauté. D’après Soustelle, de nombreux exemples de chants cérémoniaux à connotation religieuse ont été conservés, notamment des prières adressées aux dieux pour solliciter leur protection ou leur bienfaisance. Par exemple, « Le culte des grands dieux créateurs, Uiracocha et Pachacamac, s’accompagnait de la récitation ou du chant (soutenu par la flûte, « quena ») d’hymnes de caractère métaphysique »¹²⁶. Le chant, en tant que forme de poésie préhispanique, est ainsi défendu par Abdón Yaranga Valderrama dans « El tesoro de la poesía quechua »¹²⁷, publié en 1994 ; le *harawi* serait l’un des chants à avoir survécu aux aléas du temps et à la transformation culturelle de la culture quechua (régions d’Ayacucho, Huancavelica et Apurímac), documenté déjà par le prêtre Diego González Holguín, puis repris par Guamán Puma et le père Blas Valera. L’auteur prend en compte ces trois perspectives et conclut que le *harawi* est : le chant des ancêtres et pour les ancêtres, le souvenir constant des uns et des autres (ceux qui sont partis et ceux qui sont présents), le chant dédié à l’existence qui change en continu, des chants sur les faits des autres, la mémoire des aimés absents, chant d’amour et de plaisir, chant religieux, chant rituel interprété par l’humanité et les divinités à travers l’homme ou par son biais.¹²⁸ À côté de ce type de chant de caractère préhispanique, il y a des chants qui reflètent l’influence de l’évangélisation, c’est le cas des *Yaraví* qui correspond à une

¹²⁴ DURAND Gilbert, *Introduction à la mythologie, mythes et sociétés*, Paris : Éditions Albin Michel, 1996, 243 p., p. 184.

¹²⁵ Système de nœuds qu’utilisait l’administration de l’Empire Inca pour les comptes, « faisceau de cordelettes dont les couleurs et les nœuds étaient dotés de significations conventionnelles ». SOUSTELLE Jacques « La littérature de l’ancien Pérou », dans : *Histoire des littératures I, Littératures anciennes, orales et écrites*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris : Éditions Gallimard, 1955, 1769 p., p. 1506.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 1507.

¹²⁷ YARANGA VALDERRAMA Abdón, *El tesoro de la poesía Quechua : Hawarikuy Simipa Illan*, Madrid : Ediciones de la Torre, 1994, 253 p.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 12.

version métisse de chant afin de gagner des âmes pour le ciel chrétien¹²⁹ : « Esta forma de aculturación respetó la función religiosa y litúrgica del *harawi* ; luego nacen otras formas paganas o laicas de aculturación como el *yaraví*, canto de amor seglar : sufrimiento por el amor imposible, por la amada ausente, dolencia por al existencia, dolor íntimo por la separación o la ausencia »¹³⁰, à côté d'autres formes de production poétique. L'auteur signale d'ailleurs la survivance des *harawi* en tant que chants rituels : « la expresión del nosotros (ñoqanchik), del grupo humano, es el diálogo de las montañas divinas (Wamani, Apu, Auki) con la humanidad, o de los hombres con las divinidades »¹³¹. Le lien entre mythe et oralité paraît inhérent lorsque nous parlons de tradition et mythe andins.

Contrairement à ce que nous venons d'évoquer concernant la mythologie andine, la perspective herméneutique du chercheur Oscar Quezada ne peut que considérer le passage à l'écriture des mythes grecs comme l'exposition du mythe à des crises successives :

« No obstante, es decisivo enfatizar la invención de la escritura alfabética. Ya no se trata de un sistema gráfico complicado, como el que caracterizó unos siglos antes al mundo micénico y minoico, fundado en un silabario de uso restringido y que, por eso mismo, era susceptible de perderse fácilmente. Fijar y recoger en un repertorio escrito el acervo transmitido oralmente por la memoria colectiva era, de algún modo, exponer la tradición a sucesivas crisis. No sólo estamos ante el fin de la palabra viva como base del recuerdo, sino el comienzo de la quiebra y disolución de lo mítico por lo mito-lógico »¹³²

Mais l'emploi de l'oralité n'est pas seulement destiné à des raisons sacrées. Reprenons le cas de la création poétique andine. Les poèmes narratifs étaient des compositions qui avaient un rôle important dans la « littérature » inca et ceux-ci, comme dans tous les cas de la tradition orale, étaient transmis de génération en génération. Nous considérons, comme Soustelle, que :

« Il s'agissait là d'une véritable littérature orale de type épique et gnomique, qu'on pourrait comparer aux poèmes grecs des cycles homérique et hésiodique, ou aux sagas scandinaves. Nous savons que certains de ces poèmes étaient relatifs à l'histoire de personnages célèbres du passé tel que Mayta Capac, à certaines guerres, et même, vers la fin de la période incasique, à la guerre dynastique qui désola l'empire déchiré entre les deux prétendants Atahualpa et Huascar. Une grande partie du matériel historique utilisé, après la conquête, par des chroniqueurs comme Garcilaso et Sarmiento provient assurément de ces narrations épiques. »¹³³

Aussi bien les chants et prières que les compositions orales épiques paraissent assurer l'existence d'une « littérature orale » et de tradition inca dans le Pérou précolombien.

Nous ne pouvons pas nier que l'application d'un alphabet latin à l'écriture de la langue aborigène-préhispanique ait pu susciter des résistances ou au contraire une adoption sans réserve du nouveau code. En effet, avant l'assimilation du système

¹²⁹ *Ibid.*, p. 14.

¹³⁰ Cette forme d'acculturation a respecté la fonction religieuse et liturgique de du *harawi* ; après, d'autres formes païennes ou laïques d'acculturation comme le *yaraví*, chant d'amour seglar : souffrance pour l'amour impossible, pour l'amour absent, chagrin pour l'existence, douleur intime pour la séparation ou l'absence. YARANGA VALDERRAMA Abdón, *El tesoro de la poesía Quechua : Hawarikuy Simipa Illan*, p. 38.

¹³¹ YARANGA VALDERRAMA Abdón, *El tesoro de la poesía Quechua : Hawarikuy Simipa Illan*, p. 15.

¹³² Nonobstant, il est impératif de se centrer sur l'invention de l'écriture alphabétique. Il ne s'agit plus d'un système graphique compliqué, comme celui qui a caractérisé quelques années auparavant le monde micénien d'un côté, et minoen de l'autre. QUESADA MACCHIAVELLO Oscar, *Del mito como forma simbólica. Ensayo de hermenéutica semiótica, op.cit.*, p. 142.

¹³³ SOUSTELLE Jacques « La littérature de l'ancien Pérou », *op.cit.*, p. 1508.

d'écriture, les sociétés andines utilisaient d'autres mécanismes de transmission. Le graphisme était propre à la culture inca. L'écriture par des motifs taillés sur des pierres trouvées dans les tombes des Paracas, Nazca, Tiahuanaco, Ica et Inka en témoigne. Dans les tissus des anciennes cultures Paracas et Nazca, les chercheurs ont trouvé des motifs anthropomorphes, zoomorphes, et surtout géométriques. Des recherches ont été menées pour mettre en évidence le symbolisme des dessins présents sur des tissus andins. Des haricots de Lima ont été retrouvés avec des inscriptions de type varié, soit des rayures ou des cercles, soit des points, permettant de les considérer en tant que systèmes d'écriture. Malheureusement, l'interprétation de ces signes n'a pas encore été établie.

La culture Mochica du nord du Pérou a laissé un témoignage dans les céramiques appelés « Huacos » ; Rafael Larco Hoyle considère que ceux-ci représentent des messages, des chiffres ou des souvenirs, un système primitif d'écriture « pallariforme »¹³⁴. Ce système aurait été utilisé aussi par les Nazca, Paracas, Tiahuanaco, et Lambayeque. L'anthropologue péruvien relie ce système ancien à une nouvelle pratique de l'écriture occidentale :

« En la actualidad, los más valiosos ponchos del Cuzco están exornados con letras y frases. Las alforjas y los paños de cara que las mujeres indígenas de Eten, Monsefú y Santa Rosa – descendientes directas de los mochicas-, contienen a menudo una frase de amor o de carácter recordatorio. Esta costumbre, todavía generalizada en todo el territorio peruano, constituye un filón de fuente informativa. »¹³⁵

Ce même type d'écriture sur les tissus est visible dans les ponchos et notamment les ceintures des Ingas et Yanaconas du massif central colombien.

Dick E. Ibarra Grasso a entrepris des recherches sur l'écriture aymara (« jeroglífica andina o aymara ») pour conclure que ce type d'écriture daterait de l'époque précolombienne et qu'aujourd'hui elle ne serait conservée que dans les prières catholiques. Les Aymaras qui habitent près du lac Titicaca s'en serviraient toujours.¹³⁶ Parmi ses caractéristiques, il signale que « Los signos de esta escritura son sumamente simples y netamente naturistas. Es una escritura todavía en evolución. Una misma palabra puede escribirse de diferentes formas, según el lugar, y pueden crearse nuevos signos si es necesario. Los signos que utiliza son pictográficos, ideográficos y fonéticos »¹³⁷. Des signes assez simples, variés, et contenant des caractéristiques graphiques et phonétiques. On retrouve ces traits dans des pièces en cuir, argile et pierre.

En ce qui concerne l'écriture *Inka*, elle se serait développée comme écriture sur tissus ou vases cérémoniaux. Ce support a été considéré par Victoria del Jara comme un système de type logographique car il emploie un répertoire de formes basiques sur des carreaux. Chaque carreau significatif serait composé de lignes, de cercles ou de points, une fusion de ces éléments et des couleurs diverses.¹³⁸ Par ailleurs, Victoria del Jara

¹³⁴ LARCO HOYLE Rafael, *La escritura peruana sobre pallares*, p. 57-63. <http://saantropologia.com.ar/relacionescoleccion/Relaciones%201944%20-%20pdfs/04-Hoyle.pdf>, consulté le 13 janvier 2014.

¹³⁵ « Aujourd'hui, les ponchos du Cuzco les plus précieux sont ornés de lettres et de phrases. Les sacoches de selle et les draps pour le visage que portent les femmes d'Eten, Monsefú et Santa Rosa, descendantes directes des Mochicas, contiennent habituellement une phrase d'amour ou de rappel. Cette tradition, toujours généralisée partout dans le territoire péruvien, se révèle être un filon pour la source informative. », (traduction personnelle), *Ibid.*, p. 58.

¹³⁶ TANODI DE CHAPIERO Branka Maria, *Escrituras americanas precolombinas de los Andes centrales*, 19 p., p. 6. <http://institucional.us.es/revistas/historia/21/12%20tanodi.pdf>, consulté le 13 janvier 2014.

¹³⁷ Les signes de ce système d'écriture sont extrêmement simples et nettement naturistes. C'est une écriture en évolution. Le même mot peut être écrit de différentes manières, selon le lieu, et d'autres signes nouveaux peuvent être créés si besoin est., *Ibid.*, p. 8.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 10.

suggère que cette écriture a été codifiée dans le « quipu » correspondant au code numérique du système graphique *Inka*.

« El estudio de la historia cultural andina tiene un gigantesco vacío que se origina en la necesidad no resuelta de entender los quipus. La urgencia de descifrar su significado es tan grande como debió ser la continuidad de su uso: nadie habría podido gobernar un estado de 6 o 7 millones de habitantes sin un medio de comunicación que ligara, por lo menos, al Cuzco con los administradores locales en tan extenso territorio. »¹³⁹

L'existence de ce système apparaît dans un ouvrage dramatique, poème dramatique composé en langue quechua, racontant le tragique destin d'Ollántay. D'auteur inconnu, une partie du récit traduit en espagnol met en scène le roi des incas, Pachacutic, face à un messager qui arrivait à la cour pour transmettre un message à travers un « quipu ». Le message comprend le nombre de soldats qui sont partis avec l'ennemi, amoureux de sa fille la princesse, brave vassal devenu guerrier : « *El mensajero* : que todos los andícolas han hecho a Ollantay una gran recepción. Muchos cuentan haberle ya visto coronado con la diadema real, que lleva altivamente sobre sus sienas. *Ojo-de-piedra*: Eso es lo que dice el quipo »¹⁴⁰. Et plus loin, un autre messager annonce la chute de l'armée d'Ollántay défaite par les guerriers de Yupanqui, nouveau roi de Cuzco, où nous lisons : « *El Indio* : Al despuntar el alba, Ojo-de-Piedra me ha enviado hoy con este quipo. *El Rey Yupanqui* : Mira lo que dice »¹⁴¹. Dans la préface de ce texte que nous venons de citer, nous retrouvons une explication sur l'usage de ces éléments étranges qui servaient d'« enregistreur » de messages, système qui ressemble à un réseau postal :

« [...] que ponía en comunicación a toda las poblaciones por medio de los quipus y de los mensajeros ; un sistema moderado y sabio de contribuciones, cuyo resultado fue la acumulación de los tesoros fabulosos que encerraba la metrópoli ; la obligación impuesta a los decuriones de llevar el registro exacto de los nacidos y de los muertos [...] »¹⁴²

Aussi, Guaman Poma de Ayala aurait fait part de cette pièce d'information incaïque dans sa chronique du XVI^e siècle à travers des images qui illustrent son ouvrage, *El Primer Nueva Crónica y buen Gobierno* (nouvelle chronique et bon gouvernement) à travers l'image des « administrateurs » de provinces, *suyuyuq* ; les fils de grands seigneurs, *qhapaq apu* »¹⁴³. Ou à travers le dessin 142 du livre qui s'intitule « El consejo del Ynga: Inkap khipuqnin qhapaq apukunap kamachikuynin khipuq, el secretario y contador del Ynga que archiva las disposiciones de los señores reales » (Le conseil de l'Ynga: *Inkap khipuqnin qhapaq apukunap kamachikuynin khipuq*, le secrétaire et comptable de l'Ynga qui archive les dispositions des seigneurs royaux)¹⁴⁴. Ou encore dans l'image

¹³⁹ L'étude de l'histoire culturelle andine a une grande lacune qui naît du besoin non satisfait de comprendre les quipus. L'urgence de déchiffrer leur sens est aussi importante que l'indéniable continuité de son usage : un état de six à sept millions d'habitants n'aurait pu être gouverné sans un moyen de communication qui, au moins, rattachait Cuzco aux administrateurs locaux dans un aussi vaste territoire, (traduction personnelle). MAYER Renata et MILLONES Luis, *Dioses y animales sagrados de los Andes peruanos (manuscrito de Huarochiri)*, Madrid: Ediciones doce Calles et Universidad Pablo de Olavide, 2013, 169 p., p. 17.

¹⁴⁰ *Ollántay*, Biblioteca Universal Colección de los mejores autores antiguos y modernos, nacionales y extranjeros, Tomo CVI, Madrid: Dirección y administración, 1886, 199 p., p. 136.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 167.

¹⁴² [...] qui mettait en communication toutes les communautés par des quipus et des messagers ; un système modéré et intelligent de contributions dont le résultat fut l'accumulation des trésors fabuleux que la métropole cachait, (traduction personnelle), PACHECO ZEGARRA Gabino, *Ollántay*, Biblioteca Universal Colección de los mejores autores antiguos y modernos, nacionales y extranjeros, Tomo CVI, Madrid: Dirección y administración, 1886, 199 p., p. 20.

¹⁴³ GUAMAN POMA, *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1615), Dans Det Kongelige Bibliotek, p. 348 (350).

<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/350/es/text/?open=id3087653> , consulté le 03/03/2015.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 358 (360).

correspondant au dessin numéro 143 où nous observons un comptable et trésorier *Tawantin Suyu khipuq kuraka*, autorité en charge des ficelles à noeuds, ou quipus, du royaume, avec un quipu à la main¹⁴⁵.

Par ailleurs, Henry Wassén, en 1931, avec son ouvrage intitulé « The Ancient Peruvian Abacus », et William Burns, qui aurait même trouvé un alphabet décimal à partir des dessins aux formes géométriques, ont apporté un premier regard scientifique pour comprendre l'usage de cet outil. Sur le point de vue de la valeur symbolique, J.Alden Mason¹⁴⁶ et puis Diego Pareja¹⁴⁷ ont tenté d'expliquer le sens caché derrière les nœuds et les différentes couleurs qui sont présents dans des anciens quipus, préservés dans des musées et dont les informations sont peu nombreuses.

Dans un autre travail de récupération des signes sur les tissus, le langage plastique et la sémiologie des tissus des Andes, Verónica Cereceda affirme que cet art représente la vision d'un monde où chaque segment qui le compose est intimement lié aux autres. La structuration des lignes de couleur rendrait compte du mythe d'origine où l'on raconte qu'avant il y avait une autre humanité et que celle-ci vivait dans l'ombre. Lorsque le soleil sortit, seuls ceux qui se sont protégés dans l'eau ont été sauvés. Le monde du passé ou l'autre monde, « ch'amak pacha » en langue aymara, est ainsi représenté par un tissu ocre à contours peu précis. Le monde de la lumière est celui du soleil, et est représenté par des couleurs vives¹⁴⁸. Ce système servirait à transmettre des idées, des messages et donc, apporterait à la communauté un outil de mémorisation. Malheureusement, nous devons admettre que, même si cette interprétation paraît plausible, les thèses de Cereceda ne sont que de belles interprétations sans fondement concernant les symboles mythiques. C'est pour cette raison que notre intérêt envers les tissus et l'art maîtrisé par les communautés andines ne sera évalué et analysé que par son usage rituel et l'importance que les tissus avaient dans les rapports sociaux.

Les résultats des recherches archéologiques ont dévoilé l'existence de signes gravés sur les murs des cavernes ou sur des roches. Le catalogue de l'archéologie colombienne compte avec l'une des descriptions de pictographies la plus complète, et des urnes ornées par des hiérogrammes : « es muy probable que aquellos signos cifren leyendas cosmogónicas, formulas rituales, episodios heróicos »¹⁴⁹ ; malheureusement nous ne comptons pas encore sur une interprétation rationnelle, scientifique de ces signes afin de leur attribuer un sens mythologique. À travers les chroniques écrites pendant la colonisation, nous pouvons constater une tradition orale assez importante, comme le moyen de création esthétique par excellence de cultures aborigènes telle que la culture Chibcha, en Colombie. La danse, le chant, et les récits du folklore qui circulent aussi dans le cadre de vie citadine actuelle, constituent le bagage culturel, et peu à peu devenu littéraire, des cultures précolombiennes.

Le conflit entre l'écrit et l'oral persiste, d'autant plus qu'aujourd'hui nous avons plus d'hypothèse que de preuves. Les symboles pictographiques retrouvés dans le

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 360 (362).

¹⁴⁶ MASON J. Alden, *The ancient civilizations of Peru* (1957), Harmondsworth : Penguin, 1961, 329 p.

¹⁴⁷ PAREJA Diego, *Instrumentos prehispánicos de cálculo: el quipu y la yupana*, Revista Integración, Departamento de Matemáticas UIS, vol. 4, n° 1, enero-junio 1986.

¹⁴⁸ CERECEDA Verónica, *Semiología de los textiles andinos: las talegas de Isluga*. Chungará (Arica) [online], 2010, vol. 42, n° 1 [citado 2014-10-27], p. 181-198. Disponible dans : <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562010000100029&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0717-7356. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562010000100029>.

¹⁴⁹ Il est fort probable que ces signes-là chiffrèrent des légendes, des récits cosmogoniques, des formules rituelles, des épisodes héroïques, OTERO MUÑOZ Gustavo, *La literatura colonial y la popular de Colombia*, La paz : Imp. Artística Ayacucho, 1928, 324 p., p. 18.

territoire péruvien datent de 10.000 av. J-C., mais cela suffit-il pour définir ces symboles comme des représentations écrites ou des unités de sens ? La place de la tradition orale serait perçue différemment, si nous considérons que les supports écrits ont été d'une importance capitale pour les incas. Je ne crois pas que la réponse soit unique ou que nous puissions décerner une primauté ; ce qui reste clair, c'est la conscience des peuples incas à la sauvegarde des connaissances, de la mémoire et de la sagesse à travers des codes oraux et graphiques.

Cependant, et malgré ces possibilités graphiques et scripturales, mises en valeur par les chercheurs, l'expression poétique n'a pas eu de système de transmission meilleur que l'oralité et l'écriture. En ce qui concerne la tradition orale indigène, nous pouvons parler du caractère globalisant du langage en tant qu'expérience et savoir, et la tension entre production orale et écrite. Pour Alfonso Calderón : « El lenguaje de las culturas orales es total en cuanto expresa una realidad percibida vitalmente, por la totalidad del hombre, a través de sus facultades. En este caso el proceso de los acontecimientos es integral y se corresponde con el lenguaje que lo expresa »¹⁵⁰. En effet, la perception d'un discours oral nous amène à concevoir le mythe et la tradition orale dans le cadre des événements rituels ou festifs. C'est donc à travers l'ensemble des arts que la mémoire collective subsiste. Tel est le cas du Taki à Cusco, cet événement qui réunissait les habitants autour de la danse, du chant, des échanges oraux entre eux et de personnages masqués. Parfois, ces échanges comprenaient des récits mythiques.

Pour sa part, l'auteur paraguayen Augusto Roa Bastos met l'accent sur la valeur de la tradition orale dans les communautés indigènes, face à la puissance de l'écrit :

« El lenguaje de las culturas indígenas entraña en un contexto cósmico da significaciones que anulan nuestros conceptos de temporalidad y espacialidad; formando constelaciones míticas en las cuales el sentido de la permanencia funciona no como petrificación del pasado sino como una estabilidad dialéctica que funciona con sus propias leyes. »¹⁵¹

En ce sens, la conscience à laquelle nous faisons référence plus haut, engloberait une idée du cosmos et du temps qui nous échappe.

Comment négliger cette notion de tradition orale dans son rapport au mythe, lorsque nous lisons des recherches comme celle de Margit Gutmann, où l'auteur nous fait part de sources et d'un corpus d'analyse richissimes ? Rien que dans la communauté Pomacanchi, dans la province d'Acomayo du sud du Cusco, Gutman a enregistré 200 récits en langue quechua et 100 en espagnol, dont 40 transmettraient des concepts et des perspectives religieuses andins¹⁵².

Pour étudier la culture, il faut étudier les formes concrètes du discours. Le mythe étant seulement l'une des formes, car le discours est une « corporización, un filtro, un

¹⁵⁰ « Le langage des cultures orales est total, car il exprime une réalité perçue vitalemment, par la totalité de l'homme, à travers ses facultés. Le processus des événements est, dans ce cas-là, intégral et correspond au langage qui le représente. », (traduction personnelle), ESPINO RELUCE Gonzalo, *La literatura oral, o la literatura de tradición oral*, Quito : Ediciones Abya-Yala, 1999, 117 p., p. 58.

¹⁵¹ « Le langage des cultures indigènes au sein d'un contexte cosmique dévoile des significations qui annulent nos concepts de temporalité et spatialité ; il forme des constellations mythiques dans lesquelles le sens de la permanence fonctionne non en tant que pétrification du passé, mais en tant que stabilité dialectique qui fonctionne avec ses propres règles. », (traduction personnelle), ROA BASTOS Augusto, dans : *La literatura oral, o la literatura de tradición oral*, ESPINO RELUCE Gonzalo, Quito: Ediciones Abya-Yala, 1999, 117 p., p. 58.

¹⁵² GUTMANN Margit, « Visión andina del mundo y conceptos religiosos en cuentos orales quechuas del Peru », dans : *Mito y simbolismo en los Andes: la figura y la palabra*, dirigé par URBANO Henrique, Cusco : Centro de estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993, 323 p., p. 239-258, p. 248.

creador y recreador, y un transmisor de la cultura »¹⁵³ qui pourrait nous donner des notions sur la valeur de la tradition orale. Comme nous l'avons déjà signalé, le mythe est porteur de sagesse et de connaissances. Ainsi, il constitue un système de mémoire et de transmission, mais à la différence du chant et de la prière, le mythe ne garde pas dans sa forme exacte le message ou l'enseignement. Le système diffère donc profondément des corpus écrits, car la forme est maintenue par la répétition d'ordre graphique. Le passage à l'écrit dénaturerait le caractère modulable du mythe. Tout comme Lévi-Strauss, Florence Dupont trouve que le mythe reste vivant lorsque est maintenue la transmission orale. Dans son livre « L'invention de la littérature »¹⁵⁴, elle signale le rapport entre oralité et littérature écrite, et indique que le théâtre antique, par exemple, avait pour fonction de réactiver la performance du mythe et de permettre la perpétuation du sens. Lorsque ces récits ont été mis à l'écrit et ont donc été redistribués collectivement par le biais des signes écrits, la trace a été dessinée. Pourtant, l'écrit ne serait qu'un instrument, et d'après Dupont, le mythe ne vivrait que dans la parole vive.

Le texte écrit naît, répétons-le, d'un travail conscient de l'auteur ; le passage rend compte de la complexité du phénomène linguistique et culturel, certes, mais en même temps il dispose de codes bien définis. Il peut ainsi faire perdurer la totalité d'un récit.

Revenons à la question de l'oralité chez les peuples européens. À partir de l'IV^e siècle dans la Grèce antique, le souci de l'écrit est devenu central, la pensée vivante confiée à la mémoire devait dès lors être transposée et fixée, et cela devint même « l'un des problèmes fondamentaux de la pensée et de l'œuvre platonicienne »¹⁵⁵. Il ne s'agit pas de nier que l'écriture était employée auparavant, mais l'oralité était le moyen de communication entre l'auteur et le public : tout passait par l'apprentissage mémorisé ; les Grecs récitaient et écoutaient. Les conditions pour une littérature moderne, telle que nous la concevons, sont venues après, vers le milieu du VII^e siècle, lorsque les écrivains ont vu « le besoin de fixer l'imposante architecture des poèmes homériques »¹⁵⁶.

Nous devrions rappeler ici l'article de Jean Pierre Vernant concernant les caractéristiques de la religion grecque, vu que l'oralité joue le rôle le plus important dans l'adhésion de l'homme grec à son panthéon. La masse des savoirs traditionnels sur l'au-delà, sur la société, la généalogie et tous les aspects de la vie mondaine ainsi que de celle des dieux est véhiculée par les récits, « à travers une tradition purement orale s'exerçant de bouche à oreille, dans chaque foyer, surtout par le biais des femmes : contes de nourrices, fables de vieilles grand-mères, pour parler comme Platon, et dont les enfants assimilent le contenu dès le berceau »¹⁵⁷. L'accessibilité au monde spirituel et civil était possible grâce aux récits oraux, et même les récits de caractère mythique accomplissaient une fonction identique : « Ces récits, ces *muthoi*, d'autant plus familiers que l'on apprenait à parler, contribuent à façonner le cadre mental dans lequel les Grecs sont tout naturellement portés à se représenter le divin, à le situer, à le penser »¹⁵⁸, puis c'est la voix des poètes qui amène le monde des dieux dans celui des hommes.

¹⁵³ Corporification, un filtre, un créateur et créateur, transmetteur de la culture. SHERZER Joel, (2000), «Una aproximación a la lengua y a la cultura centrada en el discurso», *FORMA Y FUNCIÓN*, n° 13, p. 31-54. Departamento de Lingüística, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, D.C. p. 51.

¹⁵⁴ DUPONT Florence, *L'invention de la littérature. De l'ivresse grecque au livre latin*, Paris : Éditions la Découverte, 1994, 298 p.

¹⁵⁵ GUILLON Pierre, « La découverte des principes de la littérature classique dans la Grèce antique », dans : *Histoire des littératures I, Littératures anciennes, orientales et orales*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris : Édition Gallimard, 1955, 1769 p., p. 70

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 73.

¹⁵⁷ VERNANT Jean Pierre, *Mythe et religion en Grèce ancienne* (1987), Paris : Éditions du Seuil, 1990, 120 p., p. 23-24.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 24.

Pour arriver à une conclusion concernant la différence entre tradition orale et littérature orale, nous pouvons citer une nouvelle proposition théorique, dont le centre d'intérêt est la parole faite littérature. Pour Dominique Casajus, chercheur du CNRS, « La "littérature orale" est tout simplement l'ensemble de ces paroles privilégiées à un titre ou à un autre. Leur production mobilise des savoir-faire fort variés, élémentaires ou raffinés, que nos collègues anglophones appellent avec bonheur des *Verbal arts*. Peut-être, pourrions-nous parler "d'arts langagiers". »¹⁵⁹. Ces paroles privilégiées font une unité que nous n'étudierons pas ici en profondeur, car ce n'est pas l'objet de notre champ de travail. Il est certainement remarquable que les nouvelles théories donnent une importance capitale à ces productions. Il faut tout de même dire que les définitions de « littérature » et de « littérature orale » sont à distinguer ; Casajus présente le lien entre ces deux modes en indiquant que : « En réalité, cette définition suppose seulement que l'une et l'autre témoignent du même souci, celui de façonner dans une matière scripturaire ou vocale des objets verbaux plus précieux que les paroles éparées qui naissent tous les jours de nos interactions langagières. »¹⁶⁰.

Cependant, la démarche de Paul Zumthor semble plus éclairante. Dans une étude de la poésie médiévale, Zumthor déclare que cette poésie est essentiellement une performance orale, que « l'ensemble de textes à nous légués par les X^e, XI^e, XII^e siècles (et dans une moindre mesure les XIII^e et XIV^e) a transité par la voix ; postulat suivi d'un corollaire : ce transit vocal n'a pas été aléatoire, mais elle constituait l'une des finalités du texte »¹⁶¹. Lorsqu'il parle de performance orale, il désigne l'action par laquelle le discours est transmis : « C'est la performance qui, d'une communication orale, fait un objet poétique, lui conférant l'identité sociale en vertu de quoi on le perçoit et le déclare tel »¹⁶². Cette performance comprend tous les moments entre la création et la répétition du texte, et en effet, elle participe à cinq opérations : sa production, sa transmission, sa réception, sa conservation et sa répétition¹⁶³.

Considérant les perspectives qui admettent le rapport entre tradition orale et littérature orale, de son caractère original - car c'est à partir de la parole que la création a lieu - du fait de sa flexibilité, il est possible d'admettre que le mythe trouve, dans un premier temps, un moyen de transmission culturelle dans l'oralité. Pourtant, il faut aussi admettre que la graphie apporte la perpétuation du mythe. Et le symbole dans tout cela ? Le symbole perdure avec la transmission du mythe. Toutefois, la création poétique écrite donne cette même possibilité à la parole, à l'image et puis au symbole de se détacher du texte et de convoquer des réalités cachées.

Si le symbole de l'eau et de la montagne, dans le domaine andin ou chrétien, est toujours perceptible au sein des textes contemporains, il l'est par une caractéristique propre au mythe, mais aussi grâce à la capacité du symbole de se perpétuer par le sens.

Nous verrons maintenant de quelle manière les mythes, puis les symboles, trouvent la voie pour devenir universels et perpétuels.

¹⁵⁹ CASAJUS Dominique, *L'Àède et le troubadour, Essai sur la tradition orale*, Paris : CNRS Éditions, 2012, 44 p., p. 9.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 9.

¹⁶¹ ZUMTHOR Paul, *La poésie et la voix dans la civilisation médiévale*, Essais et conférences Collège de France, Paris : Presses Universitaires de France, 1984, 117 p., p. 37.

¹⁶² *Ibid.*, p. 38.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 40.

3. Le mythe à l'origine des œuvres littéraires fondatrices, ou de la pérennité du mythe

Entre les années 30 et 60, diverses théories ont été avancées pour expliquer, dissocier et associer le mythe et la littérature. Pendant cette période, prolifique dans le domaine de la critique littéraire et de la mythologie, des points de vue se sont confrontés ou, au contraire, rencontrés, qui tentaient d'expliquer le lien entre ces deux domaines pourtant complexes. Le mythe est présent dans des textes littéraires, cela est incontestable ; cependant, « le mythe littéraire » ne peut pas être considéré de la même manière que le mythe ; le texte littéraire qui reprend des éléments mythiques, n'est pas un mythe en soi, il ne répond pas aux mêmes conditions, règles et organisation que récit mythique strict. Même si la liberté créatrice de l'acte d'écriture permet aux poètes de s'inspirer des formes structurelles du mythe, nous resterons méthodiques, et n'associerons pas le mythe et le mythe littéraire pour en dégager une catégorie unique.

Parmi les théories qui réfléchissent sur cette forme du récit mythique, nous trouvons des positions faisant des liens de complétude entre les deux domaines et d'autres traçant une claire distinction. Je me réfère ici au travail de Sheila Mancini de l'Université de Bologne qui résume clairement les positions à travers un relevé historiographique¹⁶⁴. Pour les premières perspectives, Mancini cite le travail d'André Jolles, pour qui le mythe est une « forme simple » capable de s'actualiser par le texte littéraire : « la littérature est la plénitude définitive de la forme simple du Mythe »¹⁶⁵ ; pour Jolles, ce dernier constitue un geste verbal élémentaire, en somme, une façon d'appréhender le monde. La « disposition mentale » à laquelle répond le mythe est la réponse à nos questions sur l'univers ; une littérisation du mythe serait cette étape d'accomplissement de cette disposition mentale. En revanche, la perspective de Gilbert Durand met en rapport la littérature avec le mythe selon une perspective discursive. Il considère le récit romanesque comme un département du mythe, et en même temps, il estime que la création littéraire peut devenir langage sacré, qu'elle a, par conséquent, le pouvoir de restaurer la réalité mythique. Toutes les deux sont des perspectives qui rapprochent mythe et mythe littéraire.

Dans le deuxième mouvement de réflexion, une claire distinction est marquée. En effet, Georges Dumézil avait perçu un point d'éloignement entre les deux domaines ; le mythe dépend d'une société, sa compréhension dépend des correspondances avec l'organisation sociale et politique du groupe social où il évolue, avec les rituels que ce dernier pratique. Lévi-Strauss, lui aussi, avait établi une claire différence entre les deux, en affirmant même que la littérature dégradait le mythe. Cette idée de dégradation est continuée par une assimilation à la « perte » du mythe. Denis de Rougemont estimait que la littérature qui reprenait le mythe n'était qu'une image confuse de celui-ci. De même, R.M. Guastalla a ajouté que le passage des mythes au texte littéraire a banni la possibilité de créer d'autres mythes.

Finalement, J.P. Vernant insiste sur la distinction par deux paires en opposition : le mythe associé à l'oralité d'un côté, et de l'autre, la littérature ou l'écriture associées au *logos*. Les normes de la pensée mythique sont déformées lorsque l'écriture veut en rendre compte, ainsi le mythe perd-il « son mystère et sa suggestion ».¹⁶⁶ Ces distinctions vont

¹⁶⁴ Voir l'article : Naissance et évolution de l'idée de « mythe littéraire », Séminaire d'Histoire des Idées, Mythes littéraires, Université de Bologne.

¹⁶⁵ MANCINI Sheila, *Naissance et évolution de l'idée de « mythe littéraire »*, Séminaire d'Histoire des Idées, Mythes littéraires, Université de Bologne, <http://www2.lingue.unibo.it/dese/didactique/travaux/travauxmythes.htm>, consulté le 13 janvier 2015.

¹⁶⁶ *Ibid.*

être intégrées et renforcées par le travail de Sellier *Qu'est-ce qu'un mythe littéraire ?* (1984) : lorsqu'il énumère les caractéristiques propres au mythe et à la littérature, il critique la tendance à déprécier la littérature par rapport au mythe.

D'un autre point de vue, moins « fataliste », l'apport fait par Gilbert Durand est remarquable. C'est à partir de ses études que l'idée déjà avancée par Denis de Rougemont a trouvé sa pleine dimension épistémologique, et a été développée dans le sens que l'on connaît actuellement. La mythocritique, donc, réalise le travail d'analyse littéraire et artistique, elle reconnaît ce qu'il y a de mythique dans ces corpus. La mythanalyse, en revanche, concerne l'étude des phénomènes socio-culturels assujettis à un mythe ou une figure mythique. Notre approche est encadrée dans ce qui correspond au discours littéraire et reprend donc les méthodes de la mythocritique. Les approches sont toutefois complémentaires lorsque l'on essaie de lancer un regard complet sur un sujet mythique inséré dans un texte littéraire, celui-ci étant ancré dans une culture et une époque données. Les deux méthodes associées correspondent à ce que Durand appelle « Mythodologie ». Ainsi, le champ de l'imaginaire s'ouvre à nous pour comprendre les mythes. Déjà, Durand insiste sur le fait que cette méthode d'étude a eu comme pionniers les écrivains qui ont permis que des mythes parviennent jusqu'à nous, encore aujourd'hui ; il cite Shakespeare, Zola, Wagner, T.S. Eliot, James Joyce et notamment Mircea Eliade pour son travail critique et aussi narratif ¹⁶⁷.

Mais les nouvelles recherches entreprises à partir des années 80 tentent d'élucider le problème en concédant à la littérature une valeur toute différente de celle de génératrice de « distorsion » ou de « dégradation » que l'on vient d'évoquer. Les principales perspectives proviennent de Pierre Brunel ; pour lui, « la littérature est le véritable conservatoire des mythes ». La transmission des mythes, des mythèmes et des sujets mythiques se fait par le biais de l'écrit. En effet, l'étendue des mythes grecs - la possibilité de les citer et d'en faire même des concepts psychanalytiques - est due à l'existence d'une riche tradition d'écriture grecque, donc grâce aux textes de Sophocle, Aristote, Homère. Cette idée de littérature comme sauvegarde de la mémoire mythique est partagée par d'autres auteurs contemporains de Brunel ou plus récents : Régis Boyer, Yves Chevrel ou Daniel Mortier.

Charles Delattre dit à ce propos que, si l'on considère le mythe selon trois aspects (« acte de création », « acte d'expression » et « acte d'adhésion »), il est, en conséquence, un « dispositif de fiction »¹⁶⁸ permettant ainsi la réunion de processus pour en faire une œuvre littéraire.

« Efficacité et plaisir sont deux principes constitutifs du mythe, deux composantes indissociables que non seulement se balancent, mais aussi se composent et s'arc-boutent l'une sur l'autre. Qu'il soit conte de nourrice ou création poétique, récit étiologique ou rumeur soigneusement et anonymement entretenue, le mythe assure la production et la reconnaissance d'un savoir-faire, ou plutôt d'un savoir-dire, où la parole se libère non seulement pour véhiculer un sens, en direction d'un locuteur, auditeur ou lecteur, mais aussi pour affirmer la jouissance immédiate de l'énonciateur. »¹⁶⁹

Énoncer est l'acte à l'origine de la vie humaine et terrestre. Dans les récits sacrés de la création du Monde, la parole crée. Prenons l'exemple des Brâhamans : le monde a été fait par la parole, « chaque syllabe prononcée en ces temps primordiaux engendra tour à tour, la terre, le ciel, les saisons et, pour finir, le temps lui-même »¹⁷⁰. Dans

¹⁶⁷ DURAND Gilbert, *Introduction à la mythodologie, mythes et sociétés*, op.cit., p. 186 – 187.

¹⁶⁸ DELATTRE Charles, *Manuel de mythologie grecque*, op.cit., p. 37.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 40.

¹⁷⁰ LACARRIÈRE Jacques, *Au cœur des mythologies, En suivant les dieux*, Paris : Éditions du Félin, Philippe Lebaud, 2000, 380 p. 69.

d'autres traditions orales comme celles des communautés indigènes, la parole est l'élan créateur, le début de Tout. Le Popol Vuh, livre sacré des Quichés¹⁷¹, nous présente le récit génétique de la création où les Démiurges « ont dit » ; par cet acte de parole, les choses du monde sont apparues. La Bible et ses récits sacrés évoquent le même phénomène de la genèse, où la création fut par le Verbe divin, ce qui est décrit dans son premier livre ou Livre de la Genèse¹⁷².

Dans l'Antiquité, les Grecs démontraient déjà leur intérêt pour la question de la matière et de la forme : le lien entre matière première et forme substantielle, mais pas celle de l'origine du monde par la parole. Cette inquiétude se traduit dans les récits mythiques qui mettent en scène les métamorphoses qui font d'Arachné une araignée, de Callisto un ours, de Daphnée un laurier. Nous citerons l'un des ouvrages, qui a le mieux représenté le caractère mythologique de la pensée grecque évoluant dans une forme d'esthétique flamboyante, riche en symboles. *Les métamorphoses* d'Ovide - poème de quinze livres d'hexamètres dactyliques, composé d'environ douze mille vers, écrit au début de notre ère - constitue un bel exemple du passage du discours mythique au discours littéraire. Le poème est la voie d'accès à la mythologie grecque. En effet, les phénomènes du monde trouvent leur récit dans différentes métamorphoses d'êtres vivants devenus monstres, animaux, plantes ou objets inertes. Ainsi, le poème constitue un regard sur le devenir et l'évolution, tel que les anciens le comprenaient, une méditation sur la métamorphose elle-même. Les transformations sont représentées en tant qu'évolution créatrice, histoire de l'Antiquité - du chaos jusqu'à l'établissement du régime - et même œuvre d'art comme résultat du passage à l'œuvre. La métamorphose est telle que John Scheid le signifie : « Principe moteur du monde et de la vie, l'essence ne change pas mais la forme se transforme sans cesse »¹⁷³. Le poème procède de la récupération de ces récits mythiques qui ont alimenté l'imaginaire grec, et qui représentent le passage à l'écrit de la question de la matière et de la forme.

Cela explique l'importance du récit dans la vie grecque. Jean Pierre Vernant souligne ainsi que :

« L'activité littéraire, qui prolonge et modifie, par le recours à l'écriture, une tradition très ancienne de poésie orale, occupe dans la vie sociale et spirituelle de la Grèce une place centrale. Il ne s'agit pas pour les auditeurs d'un simple divertissement personnel, d'un luxe réservé à une élite savante, mais d'une véritable institution faisant office de mémoire sociale, d'un instrument de conservation et de communication du savoir, dont le rôle est décisif. »¹⁷⁴

De la sorte, l'écriture des poèmes mythologiques, tragédies grecques, poèmes épiques et lyriques, avec les œuvres d'Homère et d'Hésiode, exerce un rôle de gardien.

¹⁷¹ Voici le récit de comment tout était en suspens, tout calme, silencieux ; tout immobile, tout paisible, tout silencieux, tout vide, au ciel, sur la terre. [...] Il n'y avait pas un homme, un animal, oiseau, poisson, écrevisse, bois, pierre, caverne, ravin, herbe, forêt. [...] Seuls les constructeurs, les formateurs, les Dominateurs, les Puissants du ciel, [Tepeu, Gucumatz] les Enfanteurs, les Engendeurs, les Progéniteurs, étaient sur l'eau, la lumière épandue. « Terre », dirent-ils, et aussitôt elle naquit. », RAYNAUD Georges, *Popol Vuh*, Paris : Éditions Mnémosyne, 1980, 158 p., p. 2-4. La version en espagnol raconte ainsi les faits : « Primero todo era silencio, había mucha calma. No había nada que estuviera en pie en toda la faz de la tierra, solo existía el mar en reposo y un cielo apacible. Todo era oscuro, solo Tepeu y Gucumatz (progenitores) estaban en el agua rodeados de claridad. Ellos son los que disponen de la creación de árboles, bejucos, nacimiento de la vida y del hombre. Se formó el corazón del cielo. Mediante su palabra ellos hicieron emerger la tierra. Dijeron "Tierra" y esta fue hecha. ».

¹⁷² LACARRIÈRE Jacques, *Au cœur des mythologies, En suivant les dieux, op.cit.*, p. 76.

¹⁷³ SCHEID John, audios du collège de France, cours « Le culte des sources et des eaux dans le monde romain », « Le culte des sources et des eaux dans le monde romain », 2^e cours, 25 octobre 2007, 14:30, Cours au Collège de France, <http://www.college-de-france.fr/site/john-scheid/course-2007-10-25-14h30.htm>, 12 : 02 au 12 : 37, consulté le 10 juin 2015.

¹⁷⁴ VERNANT Jean Pierre, *Mythe et religion en Grèce ancienne* (1987), Paris : Éditions du Seuil, 1990, 120 p., p. 25.

Le XVII^e siècle français et les arts de l'esprit rencontrent une gamme de significations autour des mythes chez des auteurs comme Fénelon (François de Salignac de La Mothe-Fénelon) et son roman d'apprentissage *Les Aventures de Télémaque* (1699), avec deux siècles de succès. Roman pédagogique ou roman poétique, voire poème en prose (peut-être un modèle de lecture de ses contemporains, ainsi qu'un archétype de prosodie des textes bibliques), œuvre mystique, par son écriture l'auteur manifeste la mémoire biblique. Pour Benedeta Papasogli, les mythes latents prennent une forme dans les personnages comme Mentor - un Socrate mythique et chrétien¹⁷⁵ -, peut-on supposer qu'il est la figure humaine de Minerve ? Comme masque ou avatar, son énigme fait appel à cette déesse romaine ? Les apparitions de Vénus, Neptune, l'enfant Cupidon, divinités païennes, permettent l'initiation sentimentale mais surtout mystique de Télémaque. La réinterprétation de la pensée grecque ancienne est, de ce fait, appliquée dans une mouvance littéraire où « la mémoire biblique interprète la mémoire classique »¹⁷⁶.

Le rapport à la littérature est d'autant plus clair que les mythes que l'on connaît le mieux aujourd'hui sont ceux qui ont été rendus à l'écrit. De plus, nous trouvons de nombreuses études menées sur la littérature inspirée de la mythologie grecque ou qui représente des mythes bibliques. Celles-ci soulignent la relation étroite entre le paradigme de la construction narrative orale et les caractéristiques du récit. Si dans certains cas, il s'agit de références que l'on trouverait isolées, ces éléments signalent les hypotextes, constituant peut-être un réseau de signification qui renvoie à un mythe. Marie Miguet-Ollagnier a ainsi signalé la pertinence de la création par des références liées : « On reproche parfois à de telles reconstitutions de *décors mythiques* d'être arbitraires. Mais nous sommes sur un terrain sûr quand un brouillon nous montre que l'auteur a eu le mythe antique présent à l'esprit »¹⁷⁷. Certes, dès le VI^e siècle av. J.-C., une position philosophique, intellectuelle et littéraire entreprise par les Grecs a fait qu'ils remettent en question ce répertoire de récits, les dépossédant de toute valeur de vérité.

Ce que le lecteur peut percevoir sous forme d'images, est donc ce que Durand défendait comme un mouvement continu de reconstruction : « Le mythe perd des myèmes en cours de route et en intègre d'autres dans les cas les plus mitigés (comme Prométhée qui devient Faust) »¹⁷⁸, l'intégration des myèmes se ferait par le biais de la création littéraire.

Et en allant plus loin encore, Vernant et Dumézil considèrent que le déchiffrement du mythe permet de répondre à des questions littéraires, d'interprétation de sens, à propos de la compréhension d'une structure du récit, mais qu'il dégage aussi « dans la composition même de la fable, l'architecture conceptuelle qui s'y trouve engagée, les grands cadres de la classification impliqués, les choix opérés dans le découpage et le codage du réel, le réseau de rapports que le récit institue, par ses procédures narratives, entre les divers éléments qu'il fait intervenir dans le courant de l'intrigue. »¹⁷⁹. Ces

¹⁷⁵ Benedeta Papasogli a souligné la figuration complexe du personnage Mentor, à qui elle attribue des caractéristiques de la sagesse. Dans la tradition du XVII^e siècle, elle a exploré la sagesse dans l'œuvre ; Socrate et Fénelon ne se rencontrent dans l'œuvre « si ce n'est par le dépassement dans la direction du mythe », la notion de Minerve. Conférence/ Cours « Fénelon : imaginaire et spiritualité », 3 février 2015, au Collège de France, <http://www.college-de-france.fr/site/carlo-ossola/guestlecturer-2015-02-03-17h00.htm>

¹⁷⁶ Benedetta Papasogli, conférence 2 sur Fénelon : imaginaire et spiritualité, le 10 février 2015, <http://www.college-de-france.fr/site/carlo-ossola/guestlecturer-2015-02-10-17h00.htm>, 12 :48 – 12 :51.

¹⁷⁷ MIGUET-OLLAGNIER Marie, « Les mythes revisités », dans : *Métamorphoses du mythe, Réécritures anciennes et modernes des mythes antiques*, Haute Alsace : Universités Domaines Littéraires, chez L'Harmattan, 2008, 921 p., p. 467.

¹⁷⁸ DURAND Gilbert, *Introduction à la mythologie, Mythes et sociétés*, op.cit., p. 143.

¹⁷⁹ VERNANT Jean Pierre, *Mythe et religion en Grèce ancienne* (1987), op.cit., p. 37.

aspects, d'un point de vue idéologique, montrent les relations des grandes tensions qui régissent l'équilibre entre les forces humaines et celles de la nature.

Les réticences concernant la disparition du mythe par le passage du récit au récit littéraire pourraient s'avérer injustifiées, si nous tenons compte de la volonté des écrivains et des poètes indigènes contemporains. Leur travail, d'après ce qu'ils indiquent dans les préfaces de leurs ouvrages, interviews et autres articles, revendique une tradition orale, profondément influencée par ce qu'ils ont entendu et appris dans la vie au sein de leurs communautés. Gilbert Durand avait confié qu'il croyait qu'un mythe ne disparaissait jamais, qu'il attendait un éternel retour¹⁸⁰.

Les œuvres fondatrices du mythe littéraire comprennent ce double regard, l'un vers le mythe comme forme de représentation, disposition de la pensée et l'autre vers le discours narratif et poétique, où s'imbriquent les formes de la création littéraire.

Mais les œuvres littéraires sont aussi fondatrices pour une autre raison. Le mythe inépuisable s'intègre dans la création romanesque et poétique. L'œuvre de William Ospina s'inscrit dans la littérature contemporaine comme une sorte de romanesque historique. Dans l'établissement d'une écriture pluri-symbolique, l'auteur colombien fait appel aux mythes et symboles andins, épuisant leur sens à travers les citations concrètes qui se mélangent à l'histoire, comme à propos de l'origine de la ville de Quzco : « Manco Capac enseigna aux hommes à semer, cultiver et à tirer les fruits de la terre, et Mama Ocllo enseigna aux femmes à filer et à tisser. Pour cette raison, on raconta que la ville fut d'abord semée et tissée, avant d'être érigée en pierre sur les sommets. »¹⁸¹ ; les allusions subtiles : « [...] il y avait des racines qui rendaient fous [...], des grenouilles plus vénéneuses que dix milles Indiens, des serpents au fond des lacs qui avaient noué alliance avec le tonnerre, des mouches qui causaient des plaies incurables ; des Indiennes qui étaient femmes la nuit et serpents l'aurore »¹⁸². Et les mentions cachées : l'eau qui marque la vie et le renouveau, mais parfois la finitude ; l'eau qui fait osciller entre la vie et la mort les voyageurs, colons, conquistadors, guerriers, clercs, moines, avocats, gouverneurs. Les voyages que l'auteur d'*Ursúa* décrit, sont des voyages qui se font dans les eaux : l'océan, la mer, les rivières. Ces eaux peuvent représenter les eaux du renouveau, d'une vie nouvelle, commencée loin de leurs terres de Navarre et d'autres confins de l'Europe, une nouvelle existence où tous ces gens-là avaient tout à apprendre.

Elles sont aussi les tombeaux ; combien ont perdu la vie et les espoirs dans la mer et les rivières indomptables ? L'eau diluvienne qui détruit et laisse surgir une nouvelle humanité. L'eau est aussi pureté, mais on dirait qu'elle ne se livre qu'aux aborigènes. De cette manière l'œuvre romanesque d'Ospina sur la conquête, fonde un nouveau genre de roman où « l'andinidad » a une voix, elle est projet historique et littéraire de ce qui a été labouré et qui reste à ériger.

¹⁸⁰ DURAND Gilbert, *Introduction à la mythologie : mythes et sociétés*, op.cit., p. 101.

¹⁸¹ OSPINA William, *Le pays de la cannelle* (2008), Paris : Jean-Claude Lattès, 2010, 308 p., p. 34.

¹⁸² OSPINA William, *Ursúa* (2005), Paris : Jean-Claude Lattès, éd. Points, 2007, 442 p., p. 44.

CHAPITRE III. Mythe en Europe, voyage aux Amériques

1. Mythes européens

L'une des difficultés de cette recherche se trouve dans l'approche obligée des symboles mythiques qui s'intègrent depuis cinq cents ans à la culture andine. Évidemment, cela devient une contrainte mais en même temps une nécessité. L'Europe qui a fondé le monde américain n'est pas dépourvue de signes et de symboles, de croyances et de religions. Nous savons bien que la population hétérogène qui est arrivée sur le sol andin apportait avec elle, outre les éléments populaires de ses régions natales, des idées apprises, lues, ou de simples intuitions qui sont nées de la vie factuelle. C'est ainsi que ces prolégomènes se prolongent et atteignent le monde de l'imaginaire européen. La tâche est difficile, car il s'agit d'un monde avec une histoire plus longue que celle des Amériques, d'autant plus qu'il s'agit d'un continent où les idées abondent.

Or, la tradition mythologique européenne ne peut qu'être interprétée par les multiples versants et visages que la littérature, les arts plastiques, le cinéma, l'opéra actualisent. Les symboles réanimés dans les mots, les images, les sons, reviennent à l'esprit de l'homme occidental en éveillant quelque chose d'endormi. Notre regard aujourd'hui, obtus, limité, oublie certainement la raison pour laquelle des personnages, des scènes, des passages nous émeuvent et certains finissent par faire partie de notre mémoire collective. C'est donc dans la profondeur des textes contemporains que nous retrouvons les textes fondateurs d'une pensée européenne de la diversité.

1.1. Que comprend-on par « mythes européens » ?

Il n'est pas question, dans cette partie, de limiter la création mythique à une création continentale, propre et unique à l'Europe, et ce, à plus forte raison que le mythe européen n'existe pas en soi. Ce sera toutefois pertinent de signaler que notre sujet nous demande d'aborder les mythes qui circulaient en Europe au XV^e siècle, et qui arrivèrent un jour grâce à la présence des colonies espagnoles et portugaises dans les territoires du Nouveau Monde, les Amériques ; notamment ceux que les Conquistadors et colons avaient dans leur répertoire d'histoires et légendes. Nous ne pouvons qu'esquisser une possible trace de ces mythes qui ont traversé les temps jusqu'à l'Europe catholique. À l'origine de ces mythes, ceux des cultures classiques sont donc à identifier. Nous remonterons dans le temps grâce aux travaux de Dumézil et de Lacarrière, ainsi que d'autres spécialistes, en considérant sommairement le domaine grec et latin.

La mythologie gréco-romaine est une source de comparaisons et d'exemple. Des formes écrites lui ont permis d'arriver à nos jours. Elles sont de préférences grecques, constituant la partie la plus vaste du bagage culturel qui nous renvoie à la culture européenne. La mythologie grecque avec sa cohorte de divinités a été longuement étudiée et considérée comme fondatrice de la culture européenne.

Dans le domaine grec, il est important de signaler la figure du héros. Cette culture accordait un rôle prépondérant au héros mythique, qui devient un personnage central dans le répertoire religieux des rites « dans la mesure où il intervient comme destinataire de certains rituels »¹⁸³. Delattre soutient que les héros mythiques grecs étaient vénérés

¹⁸³ DELATTRE Charles, *Manuel de mythologie grecque*, Levallois-Perret : Éditions Bréal, 2005, 321 p., p. 90.

soit comme fondateurs des cités, soit comme des guérisseurs voire des bienfaiteurs. Cela confirme la fonction sacrée octroyée à ces personnages mythiques. Cette fonction sacrée a été prolongée par un jeu de transpositions ; les identités des héros païens – ne provenant pas forcément tous de la mythologie grecque – sont permutées dans les figures de la religion chrétienne. Maintenant, nous devons séparer la mythification des héros grecs de leur actuation dans des décors naturels, lieux hauts comme les montagnes et profonds comme la mer et l’océan. En effet, la constitution géographique avait permis la définition de certains espaces selon les divinités qui l’occupaient. Or, nous verrons que l’Antiquité grecque n’a pas constitué son monde rituel autour des lieux, mais autour des figures divines héroïques.

L’expansion de cette cosmologie polythéiste hellénique n’a pas été faite de façon ininterrompue. Il aura fallu que les épisodes de l’Histoire introduisent dans le monde philosophique, religieux et même académique les textes autour de la mythologie grecque. C’est plus tard, dans la période de la Constantinople byzantine, pendant la constitution d’une nouvelle période de christianisation, qu’il y a un retour des documents antiques grecs. Il s’agit d’un « second hellénisme », comme Jean Irigoïn le désigne, qui va jusqu’à la chute de Constantinople :

« Le développement de la renaissance byzantine aux IX^e et X^e siècles, qui se manifeste d’une manière aussi éclatante dans le domaine de arts, apparaît non moins nettement dans la redécouverte, l’étude et l’imitation des œuvres littéraires de l’antiquité grecque, tombées dans l’oubli au cours des siècles de fer. »¹⁸⁴

Pendant cette période-là, les recherches signalent l’étude des manuscrits scientifiques ou techniques, ainsi que des œuvres aristotéliennes¹⁸⁵. Si les ouvrages poétiques paraissent n’être abordés qu’à partir de la moitié du X^e siècle, tel que le signale Irigoïn, il n’est pas question de nier que dans l’enseignement scolaire et théologique les poèmes antiques et les œuvres des prosateurs grecs étaient toujours étudiés¹⁸⁶ ; pourtant, l’étude de ces textes restait limitée : « l’esprit dans lequel on les lit et on les étudie montre qu’ils sont relégués à une place mineure : ils sont le fondement de toute éducation, ils n’en sont jamais le couronnement. »¹⁸⁷. Le culte des images constituait, avant la période citée, la persécution par les iconoclastes dont Léon le Philosophe et Photius furent les victimes (entre 840 et 879). À ce propos, l’article d’Irigoïn indique que c’est grâce à l’influence de ces deux érudits, en dépit de ce que l’on vient de noter, que le retour à l’antiquité s’est opéré, et cela par les contenus de l’enseignement universitaire byzantin qu’ils avaient pour volonté d’introduire. Vers 1200, « il est certain que, dès la fin du XI^e siècle, le passage de manuscrits de l’Orient byzantin vers le sud de l’Italie et la Sicile est fréquent, mais ils concernent surtout le caractère religieux et quelques traités techniques. »¹⁸⁸. La transmission de la tradition grecque est ainsi assurée, et c’est ce qui explique la facilité avec laquelle la religion chrétienne est parvenue à représenter les forces divines tout en y cachant les héros antiques.

Pour Dumézil, il existait une « littérature » où les dieux étaient aussi importants que les héros, littérature commune à des sociétés européennes et que l’on ne peut pas retrouver dans les archives historiques. Un événement difficilement datable. Mais avant la dispersion de la population, « quelque part entre la Baltique et la Mer Noire »¹⁸⁹, il y a

¹⁸⁴ IRIGOÏN Jean, *La tradition des textes grecs. Pour une critique historique*, Paris : Éditions Les Belles Lettres, Collection L’âne d’or, 2003, 787 p., p. 197.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 201.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 203.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 204.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 547.

¹⁸⁹ Entretien avec Georges Dumézil (Pierre Dumayet) <https://www.youtube.com/watch?v=xuyytsyEdBc> 00:25

eu un groupe qui s'est disséminé, qui a gagné des territoires ou qui a étendu sa puissance. En effet, l'auteur établit une relation étroite entre les structures linguistiques des langues de l'Europe et celles du domaine indien. Par la comparaison des mythes de ces deux sphères, il observe trois fonctions classificatoires : « les dieux ainsi réunis représentent et engagent solidairement les trois fonctions qu'ils patronnent distributivement, à savoir la puissance sacrée, la force physique, la prospérité matérielle, dont l'ajustement hiérarchisé commande la vie du monde comme celle des sociétés »¹⁹⁰. Il s'agit d'un mode de penser le monde propre aux deux cultures. Je garderai mes réserves concernant les mythes amérindiens ; en ce qui concerne la mythologie ibérique, les documents sur le sujet se correspondent, l'influence gréco-romaine est indéniable.

La structure tripartite du mythe expliquée par Dumézil est plus une vision idéale qu'une organisation de la société. Autrement dit, ces fonctions auraient été le modèle pour combler les besoins des populations, « les 3 besoins que tout groupement humain doit satisfaire pour survivre - administration du sacré (ou aujourd'hui, de ses substituts idéologiques), défense, et nourriture »¹⁹¹. Les mythes indo-européens comprennent cette caractéristique commune.

Par ailleurs, à part la structure tripartite commune à différents mythes, il souligne l'influence exercée par la mythologie indo-européenne à Rome. Dans son livre *Mythe et épopée*, l'auteur affirme que les recherches à partir de 1938 ont permis de distinguer l'étendue de « l'héritage indo-européen » à Rome, cela en maintenant la triade de divinités Jupiter, Mars et Quirinus, parallèle à la triade des divinités indiennes, Juu-, Mart-, Vofiono-, qui sont à la fois la représentation de trois fonctions. C'est l'arrivée des conceptions grecques qui a modifié cette structure conceptuelle, mais elle ne l'a pas fait disparaître.¹⁹²

Si nous tenons compte des recherches de Dumézil, il faudrait dissocier la mythologie de la Rome archaïque, latine, de la mythologie grecque.¹⁹³ En effet, le début du monde dans la mythologie romaine s'avère être la fondation de Rome ; la cosmogonie est transférée sur le plan de la naissance des institutions. Dumézil affirme ainsi que ce qui motive la naissance des mythes à Rome doit plus à la structure sociale qu'à la structure de l'imaginaire. Mais nous ne nous avancerons pas trop dans un champ si délicat. Nous relèverons en revanche les éléments essentiels évoqués par Albert Grenier et George Dumézil à ce sujet.

Dans ses études sur la religion romaine archaïque, du calendrier romain et surtout du ferial *Fêtes romaines d'été et d'automne, Dix questions romaines*, (1975), Dumézil nous présente les rapports entre divinités et rituels. Cela représente l'importance donnée aux forces divines. La vie en communauté, l'organisation de la ville et des activités agricoles avaient une profonde connotation religieuse. Il est pourtant question d'une transformation continue, ce que Grenier avait abordé dans *Les religions étrusque et romaine* (1948). Dans le calendrier julien, les disparités entre les fêtes et les jours, qui changent d'une année sur l'autre, posent des problèmes pour l'analyse des dieux romains¹⁹⁴. Des fêtes correspondent à des moments nécessairement précis dans l'année, comme les « Parilia » ou fête des troupeaux, propices pour l'accouplement des moutons, les « Consualia » et les « Opiconsivia » – qui sont fêtées le 21 et le 25 août. D'autres

¹⁹⁰ DUMÉZIL Georges, *Esquisses de mythologie*, Paris : éditions Gallimard, 2003, 1188 p., p. 14.

¹⁹¹ DUMÉZIL Georges, *Mythe et épopée. I.II.III.* (1968), Paris : Quarto Gallimard, 1995, 1463 p., p. 76.

¹⁹² *Ibid.*, p. 296.

¹⁹³ DUMÉZIL Georges, *Déeses latines et mythes védiques*, Collection Latomus, vol. XXV, Bruxelles, Latomus, Revue d'études Latines, 1956, 123 p., p. 1.

¹⁹⁴ DUMÉZIL Georges, *Fêtes romaines d'été et d'automne, Dix questions romaines*, Paris : Éditions Gallimard, 1975, 396 p.

dates ont des fonctions qui ne sont toujours pas définies précisément, mais qui soulignent le lien entre elles :

« L'étude de la distribution des fêtes, de leurs éventuels rapports de solidarité ou d'opposition, est donc possible, et non pas seulement lorsqu'il s'agit des « fêtes de troisième fonction », liées aux rythmes de la nature, mais, du même coup, pour les rituels de deuxième et de troisième fonction, disons en gros de Mars et de Jupiter, qui se trouvent répartis parmi elles. »¹⁹⁵

Comment s'explique ce florilège de fêtes et de fonctions ? Déjà, en 1948, Albert Grenier avait soutenu que la religion romaine « représente un long devenir ; nous l'apercevons en perpétuelle évolution »¹⁹⁶. Dans la perspective romaine, la politique joue un rôle prépondérant à tel point que le développement religieux de Rome suit le développement politique, « il n'est que le reflet de son histoire, de cette histoire qui, d'un village, a fait la capitale de l'Italie, puis du monde méditerranéen »¹⁹⁷. La valeur d'une mythologie romaine est donc différente de celle de la mythologie grecque, mais existe-il un point de rencontre entre ces deux visions du monde ? Lors de l'établissement des nouveaux empires sur le territoire européen, que sont devenus les reflets de la mythologie grecque et des mythes païens ?

Pour mieux comprendre les aspects de la mythologie romaine qui auraient influencé la pensée méditerranéenne et européenne, je m'appuierai sur certains points repérés par Grenier¹⁹⁸. L'un des concepts caractéristiques de la religion romaine est le *numen*, notion qui exprime la manifestation de la volonté. Les *numina* ou « forces extérieures » qui font agir l'homme romain, seraient initialement des forces dépourvues de toute identification à une fonctionnalité divine, mais qui auraient acquis une personnification. Cette perspective fait débat, car elle ne reconnaît pas l'existence d'un panthéon qui aurait existé bien auparavant et qui serait proche du panthéon indo-européen, tel que Dumézil a voulu le démontrer. Une croyance primitive qui faisait considérer la nature et les énergies extérieures comme les forces rendant efficaces les actions humaines relèverait des identités considérées comme divines.

Le deuxième point que Grenier aborde est celui de l'origine indo-européenne. Dumézil insiste sur celui-ci dans son travail et il est d'accord avec Grenier quand il indique que :

« Les Romains, en effet, comme l'ensemble des Latins, sont des Indo-Européens ; leur langue est apparentée à celles que parlent les peuples de cette famille, Aryas de l'Inde, Iraniens de Perse, Slaves, Grecs, Celtes, Germains. Leur religion, également, apparaît de même nature foncière que celle de tous ces peuples. Des détails caractéristiques accusent souvent cette parenté originelle. »¹⁹⁹

Mais il est aussi important d'admettre que, par les mouvements migratoires et par la présence de populations diverses, le fond indo-européen a provoqué un brassage.

Qu'est-ce que cela représente par rapport à la vie romaine ? Dominée par des rites et pratiques religieuses, les Romains rendaient un culte à leurs ancêtres. La famille indo-européenne est patriarcale, signalant ainsi l'importance octroyée à l'ancêtre et l'Hôtel familial, qui est par ailleurs sous la protection « du feu vivant ». Les dieux célestes (ainsi que ses manifestations) et le Ciel trouvent une place importante dans les pratiques religieuses. Les forces qui conditionnent leur vie ont donc une sollicitation par des cultes

¹⁹⁵ SCHEID John, 25/10 /2007, *op.cit.*, 4 :36

¹⁹⁶ *Les religions étrusque et romaine*, Albert Grenier, Boris Ottokar, Unbegaun, Ernest Tonnelat, Joseph Vendryes, Paris : Presses Universitaires de France, 1948, 233 p., p. 81.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 81.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 82.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 85.

particuliers. Au fur et à mesure que Rome s'est introduite dans le continent comme un Empire, les transformations se sont déclenchées ; c'est dès le V^e siècle que :

« Rome avait pris la tête de la ligue latine ; elle en adopta successivement tous les dieux ; au IV^e siècle, elle devient un État à demi campanien ; au III^e, elle pénètre profondément dans l'Italie méridionale [...] Les dieux qu'elle conquiert ainsi l'envahissent elle-même ; ils lui apportent surtout une nouvelle conception de la divinité et de nouvelles manifestations de culte. »²⁰⁰

La deuxième guerre Punique représenterait le moment culminant de ces métamorphoses, par assimilation, ou par l'adoption de dieux. C'est un événement qui n'est pas anecdotique dans l'histoire de Rome et qui marque un moment charnier dans la société romaine ; les dégâts de cette guerre ont entraîné les esprits des individus à la recherche de l'apaisement. Un élément émotionnel les aurait poussés à la pratique du culte religieux ; certaines décisions concernant les commémorations reflètent ce fait²⁰¹. Un résumé de ces moments, que je ne citerai pas, car il n'est pas dans le cœur de notre sujet de thèse, est transcrit dans le texte de Grenier auquel je renvoie.

Pour conclure avec l'évocation de la religion romaine, on va se référer à la période d'après Auguste, période où l'État romain avait souffert de profondes transformations avec un paradoxal renforcement des rites déjà instaurés :

« Jupiter Capitolin recevait régulièrement ses hécatombes ; la pensée des citoyens ne s'en était pas moins détournée de lui et de son Panthéon. La religion poursuit sous l'Empire l'évolution profonde commencée aux derniers siècles de la République. Elle se fait de moins en moins romaine ; elle ne sera même plus gréco-romaine comme sous Auguste, c'est l'Orient qui lui fournira ses mythes, sa théologie et ses rites. »²⁰²

Qu'est-ce qui reste de ces mutations dans la vie des cultures médiévales ? Qu'est-ce que le mouvement dialectique entre ces domaines religieux a apporté à la construction de l'Europe médiévale ?

S'il est difficile d'établir la présence de mythes ou de symboles mythiques antiques dans les croyances au Moyen Âge, il en est ainsi pour les superstitions et religions païennes clairsemées sur le continent européen. Comme Philippe Walter l'a présenté dans *Mythologie chrétienne : rites et mythes du Moyen Âge*²⁰³, le christianisme s'est heurté aux croyances de caractère païen. Ainsi, les idées ont eu un rapport de lutte et de contrôle, évitant la perte des croyances mais provoquant un phénomène d'association. En effet, des cadres mythologiques préchrétiens extérieurs au livre biblique l'ont aussi alimenté ; les autorités cléricales ne considéraient pas recevables les créations archaïques, superstitions et légendes propres aux peuples européens qui voyaient le monde autrement que par les préceptes de la Bible. Il s'agit d'une volonté de mieux assimiler l'imaginaire païen, d'inscrire le christianisme dans la tradition existante. Les décisions du haut pouvoir ecclésiastique étaient en rapport étroit avec la culture où la religion chrétienne s'implantait. Le dogme faisait donc supprimer des idoles, et d'autres éléments suspects, adaptant le cérémonial, ou permettant que seuls certains aspects restent.²⁰⁴

Le besoin de retrouver le terrain fertile pour semer les principes du dogme chrétien a provoqué des transferts significatifs. Walter affirme que le travail de manipulation est présent dans les éléments remotivés suivants : la pierre mégalithique se transforme en pierre d'hôtel, les fonts baptismaux rappellent de la fontaine, et les piliers

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 137.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 142.

²⁰² *Ibid.*, p. 201.

²⁰³ WALTER Philippe, *Mythologie chrétienne. Rites et mythes du Moyen Age*, Paris : Éditions Etienne, 1992, 287 p.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 11- 12.

ou colonnes ornées évoquent la « forêt-temple ».²⁰⁵ Il va jusqu'à assurer que le carnaval, par son réel caractère, par les explications qu'il donne sur les rapports « Homme-Monde », est une religion antérieure au Christianisme ; « La mythologie carnavalesque constitue ainsi l'armature de la mythologie médiévale »²⁰⁶. Il a reconnu ces emprunts, ces modifications cachées dans les textes ecclésiastiques médiévaux. Pour les connaître, je renvoie au document de Walter avec les exemples précis de ce qu'il a prélevé de ces documents²⁰⁷. Je signalerai juste un élément qui me semble révélateur : « L'hagiographie médiévale pourrait se définir comme la reformulation chrétienne d'un certain nombre de motifs mythologiques païens, c'est-à-dire préchrétiens (et en particulier celtiques) »²⁰⁸. Si l'on tient compte de ce postulat, quels motifs pourrions-nous voir dans les textes littéraires à travailler lorsqu'ils évoqueront la vie d'un saint ? Est-ce une démarche possible dans notre cas ?

L'évangélisation des aborigènes américains a-t-elle catéchisé les esprits par ces textes hagiographiques ? S'il en est ainsi, nous ne conjecturons que les symboles mythiques qui se sont infiltrés et qui ont nourri l'imaginaire hispano-américain. Cela sera le sujet à aborder dans la deuxième partie de ce travail.

Revenons au tracé historique des mythes en Europe. Nous pourrions avancer, d'après nos constatations, une conclusion générale. La reconstruction de la mythologie en Europe résulte d'une acclimatation de thèmes facilitée par des facteurs culturels anciens ; les motifs se sont fondus dans la croyance commune. La culture latine du Moyen Âge, symbolisme de la nature, le monde animal par les fables, le monde végétal dans les images et représentations artistiques. La littérature comme celle que Dante Alighieri dans son *Convivio* et sa *Divine Comédie* nous a délivrée, érige une synthèse de la pensée symbolique de l'homme médiéval, qui fluctue entre une mystique et une rationalité de tradition classique romano-chrétienne.

1.2. Les thèmes

D'après la théorie structuraliste de Lévi-Strauss, les mythes sont composés de mythèmes ou grosses unités constitutives et interchangeables, correspondant à des paquets de relations. La combinaison des éléments ayant comme modèle le système linguistique a un fondement structuraliste. En ce qui nous concerne, tout au long de ce travail, nous ne négligerons pas la dimension historique et donc le contexte de notre corpus, évitant l'enfermement dans un système structuraliste nettement et strictement linguistique. De fait, le concept de « mythème » chez les chercheurs contemporains permet de comparer très aisément différents mythes entre eux ou différentes versions d'un même mythe, vu ainsi en tant qu'unité constitutive élémentaire, et non comme un regroupement de ces unités.

Pour aborder cette notion de mythème, je voudrais traiter du travail de Jacques Lacarrière *Au cœur des mythologies* (2000), étude qui élabore une description des caractéristiques propres aux contextes mythiques dans différentes cultures. Il réunit les mythologies et les organise en domaines mythologiques. Nous nous concentrerons d'abord sur les mythes méditerranéens dont Lacarrière identifie des aspects très marquants. Il indique que malgré les multiples modifications des formes de vie de la population méditerranéenne, des traits fondamentaux du mythe restent. La mythologie de la civilisation grecque est un amalgame de croyances : préhelléniques, crétoises,

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 13.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 14.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 21-35.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 32.

achéennes, doriennes, ioniennes, thraces, entre autres ; cela est le résultat de l'affluence d'émigrants ou des envahisseurs dans ce territoire. Dieux et déesses ont changé de nom, mais pas de fonction : « La Terre, quel que soit le nom qu'on lui donne, reste d'abord l'incarnation de la fécondité et les déesses qui la symbolisent seront d'abord des déesses de la vie et de la mort »²⁰⁹. Les voyages entrepris par ces cultures ont été à l'origine d'un brassage que nous avons du mal à déchiffrer aujourd'hui. Grâce aux études comparatistes, aux analyses des savants chercheurs nous ébauchons des correspondances entre les cultures. Pourtant, nous pourrions rencontrer des difficultés dans notre recherche en raison d'une possible incapacité à identifier d'où vient tel ou tel symbole. Ce qui est certain, c'est que les travaux actuels apportent beaucoup de lumières et que c'est à partir de ceux-ci que nous verrons comment les symboles ayant un rapport à l'eau et à la montagne continuent leur voyage jusqu'aux cultures andines.

L'une des caractéristiques du domaine en question est l'évocation du Culte de la Grande Déesse. Cette divinité incarne la vie et le sacrifice pour l'homme, elle donne tout pour leur vie, et elle figure, par un domaine mystérieux, le drame de la mort de la vie végétale où les morts et les âmes s'en vont. Elle apparaît comme une déesse à présence temporelle, car les mythes racontent une disparition saisonnière, ce qui explique les changements cycliques de la vie terrestre. Le rapport naturel entre la vie végétale et la vie de l'Homme –il dépend d'elle et sa survie et extrêmement liée à la destinée de la terre et tout ce qu'elle lui apporte- a configuré un lien entre les deux :

« De plus, ce domaine mythique fait preuve d'une relation Homme-Divinité toute particulière : Et à force de confondre son destin avec celui de ses dieux, l'homme finira par découvrir en eux des êtres nés pour lui, dont les épreuves deviendront une Passion, des dieux venus expressément pour lui apporter le salut. Ainsi est née, il y a quelques deux mille ans et plus, sur les bords de la Méditerranée, cette institution prodigieuse qui fait du dieu le sauveur de l'homme et de l'homme un dieu en puissance. »²¹⁰

Lacarrière explique ainsi l'immense importance du mythe dans la Méditerranée. Mais la mythologie de l'Europe classique a vu la domination d'autres perspectives mystérieuses sur la vie et la raison de l'existence humaine. Lacarrière distingue d'autres domaines mythologiques ayant exercé leur influence dans la composition des structures culturelles de l'Europe. Tel est le cas des mythes du domaine indo-européen : homme et univers modelés par les dieux, à la fécondité inépuisable. Dans ces mythes l'expérience de la mort est moins douloureuse, car l'âme évolue dans l'au-delà.²¹¹

En ce qui concerne les habitants de cette zone européenne, Lacarrière insiste sur le fait qu'ils étaient des pasteurs semi nomades vivant de l'élevage, aspect qui conditionne la vision religieuse. Par une supériorité « pratique » (métallurgie développée, chars légers leur permettant de se déplacer plus facilement, etc.), ils ont développé un instinct d'envahisseurs, se fixant en Grèce, en Italie et en Gaule. Leurs croyances sont les vestiges de leurs mythes et de la vie d'errance. Cette existence de nomade et de guerrier a fait qu'ils accordent à la bravoure et au courage une place importante. C'est pour cela que leurs dieux sont des « dieux célestes et d'éclairs [...] la mort est la récompense du courage à la guerre et ils créeront des grands héros dont le nom et les exploits fascineront l'imagination : Rama, Achille, Héraclès, Siegfried »²¹².

²⁰⁹ LACARRIÈRE Jacques, *Au cœur des mythologies, En suivant les dieux*, Paris : Éditions du Félin, Philippe Lebaud, 2000, 380 p., p. 27.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 29.

²¹¹ *Ibid.*, p. 30.

²¹² *Ibid.*, p. 31.

Je crois pertinent de citer les observations de Lacarrière concernant les domaines judéo-chrétiens : ces deux domaines ont subi l'influence des civilisations antérieures. Un exemple de cette ascendance est le thème de la genèse et du déluge, tous les deux empruntés à des conceptions mésopotamiennes et sumériennes²¹³. Concernant La Bible en tant que texte composé de symboles, les écrivains-prophètes, ont été concernés par les croyances issues de la rive de l'Euphrate, il y a plus de cinq mille ans. Dans ce sens, il est commun de retrouver la représentation du chaos qui précède l'apparition de l'univers²¹⁴. Mais en ce qui concerne l'idée du chaos et l'origine de la vie, il y a tout de même des interprétations diverses que l'on observera dans ce travail. Aussi, Lacarrière reconnaît un autre thème commun, celui de l'achèvement du monde : pour créer, les dieux ont besoin d'une « matière première » : argile, pierre, chair des anciens dieux vaincus²¹⁵. En effet, à ce passage de la création par l'emploi d'une matière s'associent plusieurs mythes cosmogoniques.

Mais la question est vaste, car l'origine de la vie est un sujet inépuisable. Si nous nous interrogeons sur la création de l'univers, nous imaginons un début, mais pour que le monde naisse, il faut un basculement, franchir une frontière, peut-être celle du temps et de l'espace, pour comprendre ce qu'il y avait avant et la raison de ce phénomène créateur. Il y a déjà une intuition qui nous signale l'énergie du désir comme début de toute chose. Mais ces réflexions sont inscrites dans notre propre imaginaire, dans cette pensée occidentale qui nous permet d'interpréter ces mythes comme les mythes d'origine, mais forcément de la même manière que les Grecs, les Latins ou les Mésopotamiens. C'est notre imaginaire qui nous fait interroger l'importance de l'origine, selon une perspective du temps tout à fait contemporaine.

Revenons à l'image du chaos précédant la vie comme thème méditerranéen. Le chaos peut être compris en tant que fissure, ou fenêtre sur le néant. Dans le monde méditerranéen, il y a une circulation de motifs qui font que le thème de l'origine est soit associé soit assimilé au néant précédant le monde ; ces récits racontent le passage du néant à une construction par paires complémentaires : – ciel et terre, nuit et jour-, ou par des oppositions masculin-féminin. Mais, dans ces mythes, il est important de signaler qu'il ne s'agit pas de présenter la naissance du monde, car on peut distinguer que la création précède Dieu à la différence du Dieu biblique. C'est la différence essentielle entre ces mythes et la genèse biblique, car dans cette dernière c'est « lui » qui crée.

Je reprendrai la perspective de Charles Delattre concernant le mythe de l'origine. Il le présente comme le mythe de l'évolution, car l'origine en soi, comme on l'a déjà dit, est indicible ; le mythe est une façon de décrire et d'organiser le monde. Les antagonismes ou paires qui se présentent dans les mythes de l'origine construisent un mécanisme de création en « escalier », une introduction des éléments qui se présentent au fur et à mesure, une structuration qui permet de reconstruire le monde.

Nous pouvons maintenant affirmer que l'un des thèmes incontournables dans la mythologie, en parlant de ce récit sans frontières, est le thème de l'origine. Ce qui est remarquable, c'est la compatibilité dans la structure de ce genre de récits. Il y aurait trois types de séquences : d'abord, une situation initiale ou originelle, cette première séquence nous place dans le néant jusqu'à l'apparition du monde et des hommes. Puis, il y aurait l'émergence de la faute originelle, ou la transgression d'une loi imposée par les dieux. Et finalement, la séquence où la situation actuelle – celle qui est vécue dans la communauté

²¹³ *Ibid.*, p. 32.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 36.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 61.

- est décrite. Les récits d'origine seraient des récits de mise en ordre du chaos. Un « Chaos »²¹⁶ spatial et temporel qui s'organise, donnant lieu aux espaces propres aux humains, aux dieux, et aux êtres vivants. En ce qui concerne le temps, même si le temps mythique n'est pas comparable au temps des récits historiques, il est possible de distinguer une structure : passé, présent, futur ; le chaos du non-temps est donc aboli. Les récits cosmogoniques expliquent et justifient l'organisation actuelle du cosmos.

Pour les anciens Grecs, le monde résulte de la confrontation des forces antagonistes ; d'après Jung, c'est par le sacrifice et le combat que la création des mondes et de l'univers a lieu. Des récits cosmogoniques représentent des affrontements, soit par des luttes entre les dieux, soit par les luttes entre des héros ou des géants, ou entre des dieux et des demi-dieux. Dans les mythes scandinaves, il y a le même fond de tableau : l'opposition et les conflits des géants. Dans la théogonie nordique, les géants sont des êtres archaïques qui remontent au chaos initial. Dans la tradition grecque, les géants sont les enfants de Gaïa nés du sang d'Uranos. La Terre les a engendrés pour venger les Titans que Zeus avait enfermés dans le Tartare. Les géants ont attaqué le Ciel et les dieux ont riposté. Ils sont toujours représentés comme des êtres colossaux, imbattables, redoutables et, évidemment, combattifs.

Dans quelle mesure cette idée du chaos et de la lutte des opposés est-elle transmise à travers la littérature et au sein du discours arrivé dans les Andes ? Cette idée n'est-elle pas déjà intégrée dans la pensée « sauvage » des indigènes ?

Nous sommes conduits maintenant à évoquer le thème du déluge. Selon Denis Lamoureux, les récits que nous connaissons du déluge datent de bien avant la présence des Hébreux dans le Proche-Orient ancien. Ce serait le vestige d'un récit mésopotamien. De Sumer, le récit a voyagé dans les deux directions de la carte du Monde, vers l'Ouest, arrivant ainsi à la culture grecque, et vers les territoires indiens. Son caractère exemplaire est souligné dans la Bible, et dans l'interprétation de ses actes qu'on a promulguée durant l'évangélisation. Un des premiers mythes du déluge est le mythe grec d'Ogygès. Un récit où l'on raconte comment le roi d'Attique a survécu au déluge en embarquant à bord d'un navire. À différence du récit biblique, il embarque avec d'autres êtres humains. Plus tard, c'est le récit du déluge de Deucalion qui présente le plus de similitude avec le mythe sumérien. Le dieu Jupiter aurait détruit la race humaine pervertie en submergeant la Grèce ; Deucalion et Pyrrha sont montés dans une embarcation et se sont échappés. Le navire s'est arrêté sur le mont Parnasse. Une nouvelle race d'hommes est née lorsque, comme l'oracle l'avait indiqué, ils ont jeté derrière eux les os de leurs ancêtres.

Les éléments de la nature comme l'eau et l'arbre sont récurrents. En effet, l'eau est l'élément primordial, mais :

« [...] le mythe de l'eau primordiale revêt plusieurs formes différentes dont les deux extrêmes ont des significations opposées. Dans un cas l'eau préexiste à la création comme une masse inerte mais elle n'y prend aucune part ; c'est un dieu distinct d'elle, toujours déjà présent, qui est l'auteur de la genèse et le seul créateur. Dans l'autre cas au contraire, infiniment riche et féconde, l'eau primordiale enfant le monde ; elle est elle-même, dans sa maternité, créatrice. »²¹⁷

La première image de l'eau en tant que substance sans ordre ni apparence fixe, inconsistante, se rapproche de celle du Chaos. Au contraire, la deuxième image, nous fait

²¹⁶ « L'espace infini qui exista avant tout, ou bien l'origine de toutes choses, et d'où émanèrent les dieux, les êtres et les choses ; plus tard, on l'a expliqué aussi par masse confuse, dont toutes choses furent formées. » JACOBI E., *Dictionnaire mythologique universel ou biographie mythique*, Paris : Librairie de Firmin, Fils et Cie., Imprimeurs de l'Institut, 1863, 515 p., p. 104.

²¹⁷ RUDHARDT Jean, *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*, Genève : Librairie Droz S.A., 1981, 289 p., p. 108.

contempler l'eau comme une puissance qui donne forme, riche par sa capacité d'engendrer, à l'image d'une divinité active, intrinsèque aux êtres créés.

Il est possible d'évoquer d'autres thèmes visibles dans la mythologie européenne méritant d'être cités. Par exemple, l'engendrement qui trouve des références dans les mythes grecs, indo-européens et celtes. Ce sujet est discuté puisqu'il évoque le rapport du pouvoir masculin et féminin ; c'est dans l'univers mythique judéo-chrétien que nous distinguons une perspective de ce type, puisque c'est Dieu qui accomplit le prodige quand il crée Adam, l'incarnation d'Ève, ou le Christ par la fécondation d'une vierge : « pour que l'engendrement du masculin soit tolérable, il faut le subordonner à la culture dont les hommes sont les garants »²¹⁸, c'est-à-dire par cette idée d'appropriation des pouvoirs féminins par les hommes. De l'autre côté, il y a le thème de la castration, comme dans le récit mythique d'Ouranos (Οὐρανός) châtré par son fils Cronos, de Varuna, dieu indien privé de toute activité sexuelle et des dieux celtes Ogmios, Ealcmhar et Gwawl et Ysbaddaden Pencawr, Cealtchar et Brân²¹⁹.

Concernant le culte de la déesse, que nous avons évoqué quelques pages avant, et le thème de l'engendrement, on ne peut pas nier l'image assez répandue de la Vierge Marie répondant en même temps à une déesse païenne, suite à une grande transformation des mythes préchrétiens, quand « Le Moyen Âge christianise la reine de Mai sous les traits de la Vierge Marie. Le mois de mai deviendra ainsi le mois de Marie comme pour disqualifier l'antique déesse-mère au profit du christianisme »²²⁰.

Parmi les éléments qui sont présents dans la plupart des récits mythiques, non seulement européens mais aussi appartenant à d'autres cultures, nous comptons le ciel et les astres. Le ciel est l'espace de vie des dieux qui finalement n'est pas une réalité inaccessible à l'homme. L'apparition des astres, des étoiles et les constellations est une constante dans les mythes. Aussi le thème de la séparation du ciel et la terre paraît-il intéresser l'homme mythique.

La Lune véhicule une image de force changeante, avec une influence sur les eaux, les plantes, les femmes, la fertilité, la mort et renvoyant à l'idée de l'immortalité. Dans la mythologie romaine la Lune est une divinité qui rythme le temps, sa face changeante annonce le renouvellement de la vie ; dans le calendrier, un jour lui est consacré : le lundi. Les Romains la considéraient comme une force bienveillante et douce, beaucoup plus que son mari-frère, le soleil. De nombreux mythes mettent en rapport le Soleil et la Lune, soit par association de fraternité, soit par une association de mariage (Carl Jung « inconscient collectif ») : « dans les mythes les plus anciens, la lune gouverne à la fois la Mort et l'Immortalité. »²²¹. Si elle renvoie à l'idée d'immortalité c'est par cette caractéristique naturelle que l'homme perçoit ses modifications, ses disparitions et apparitions périodiques comme un signe de ce qui incarne la vie. La Lune « est une lumière qui meurt pour renaître, créant au sein du ciel une alternance de deuil et de joie et ce cycle se retrouvera, sur la terre, dans les passions tourmentées des dieux et des héros qui meurent et renaissent : Osiris, Attis, Adonis, Zagreus, Penthée, Dionysos, Mithra, Jésus. Connaissant à la fois les angoisses de la mort – pendant les trois jours de sa disparition – et les joies de la renaissance, elle devient l'astre qui manœuvre les épreuves,

²¹⁸ MOISSEEFF Marika, « Une femme initiée en vaut... deux. De l'Île aux femmes polynésienne à l'Alien américaine », p. 79 – 108, dans : *Insularités : Hommage à Henri Lavondès*, Nanterre : Société d'ethnologie, 2003, 273 p., p. 87.

²¹⁹ STERCKX Claude, *Mythes et dieux celtes: essais et études*, Paris : Éditions Harmattan, 2010, 210 p., p. 50-52.

²²⁰ WALTER Philippe, *Mythologie chrétienne. Rites et mythes du Moyen Âge*, op.cit., p. 175.

²²¹ LACARRIÈRE Jacques, *Au cœur des mythologies*, op.cit., p. 94.

les calvaires et les initiations des hommes ainsi, tout naturellement, que la sagesse et la révélation qui en résultent »²²².

Les divinités des cultures prépondérantes en Europe sont donc en rapport avec cette capacité de mourir et de renaître. Maître du temps, le symbole de la lune apporte des sens en relation avec la féminité et le renouveau. Ce qui n'est pas le cas dans des cultures d'Asie où la lune est une divinité avec des attributs masculins. Je me permettrais de faire un parallélisme avec une tradition mythologique andine ; par contre, pour le peuple Araucan du Chili, il y a un rapport plus étroit avec le concept de temps et de la mort ; quand la lune était rouge, cela annonçait la mort d'une personne importante dans la communauté.

La divinité Olympienne d'Apollon – Hélios étant la figure de la divinité avant le V^e siècle- est le frère d'Artémis, il conduit le char du Soleil, il est le dieu triomphant des forces souterraines, recevant le nom de « tueur de serpent ». Il est aussi un dieu musicien qui conduit le cortège des Muses, il est donc divinité de l'équilibre et de l'harmonie. Comme sa sœur, il a un caractère temporel car il gouverne les divisions de la journée (les heures, l'aube et le crépuscule) et de l'année (les mois et notamment les saisons) qui sont représentés dans le diadème qui orne sa tête. Dû à sa force protectrice dans les périodes les plus chaudes, il est proclamé le gardien de l'agriculture²²³. Les mythes apolliniens le présentent comme un dieu « puissant et redoutable ».

L'histoire de l'origine de ce dieu continue à être étudiée, car les mythographes ne peuvent pas négliger l'existence d'Hélios (frère de Séléné), qui fut vénéré pendant beaucoup de siècles comme le dieu Soleil. L'astre lumineux a son propre hymne homérique dans lequel nous lisons les traits de cette divinité :

« Traîné dans son char rapide, il éclaire à la fois les dieux et les hommes ; à travers son casque d'or, ses yeux jettent des éclairs formidables ; des rayons étincelants s'élançant de son sein ; son casque brillant darde une splendeur éclatante ; autour de son corps brille une draperie légère, que le souffle du vent agite ; sa main conduit de vigoureux coursiers. »²²⁴

S'appelant Hélios ou Apollon pour les Grecs, ou assimilé comme Apollon par les Romains, cette divinité a été au cœur des rites de ces deux cultures.

La mythologie nordique signale l'importance donnée aux créatures surnaturelles, tels que certains animaux. Le cheval (animal qui permet au chaman de rentrer en contact avec l'autre monde), le loup, le corbeau, les fauves. Ces animaux se retrouvent dans des conceptions de personnages mythiques : Sleipnir, le cheval à huit pattes monté par Odin le dieu suprême ; Hugin et Munin les corbeaux, « la pensée » et « la mémoire », accompagnent Odin dans son rôle de guérisseur. Le corbeau était considéré comme un animal possesseur de la connaissance chtonienne. En étant en contact permanent avec les forces terrestres, il conseillait les dieux et les hommes²²⁵. En opposition, les loups : Freki

²²² LACARRIÈRE Jacques, *Au cœur des mythologies*, op.cit., p. 95.

²²³ JODRA Serge, « On ne conteste plus guère aujourd'hui qu'Apollon soit en principe un dieu solaire; les épithètes par lesquelles on le désigne, son rapport avec le calendrier, la date et la nature de quelques-unes de ses fêtes, certains traits de sa légende, surtout celle des Hyperboréens (ci-dessous) ne sont guère explicables autrement; en tant cas, il est incontestable qu'Apollon a hérité d'un grand nombre de fonctions d'Hélios. Il est assez probable aussi, contrairement à l'opinion d'O. Müller, que son culte est d'origine orientale; on le rencontre d'abord aux confins du monde grec, en Lycie, en Troade, en Crète, et il est facile de comprendre comment de là il a pu passer à Tempé. » [http://www.cosmovisions.com/\\$Apollon.htm](http://www.cosmovisions.com/$Apollon.htm)

²²⁴ JACOBI E., *Dictionnaire mythologique universel ou biographie mythique*, op.cit., p. 447.

²²⁵ RONECKER, J.-P., *Le symbolisme animal*, Paris : Dangles, 1994, 355 p. (collection Horizons Esotériques).

et Geri, « vorace » et « l'affamé », représentent le côté négatif et destructeur du dieu chamanique Odin.

Dans son travail sur les animaux mythiques²²⁶, Tristan Mandon évoque certains êtres animaliers composant le bestiaire des mythologies européennes. Ils possèdent soit des attributs de dieux, soit des attributs d'êtres qui revêtent une connotation tout autre, comme de simples monstres fantastiques. L'abeille, par exemple, véhicule l'idée de l'organisation, apparentée aux héros civilisateurs qui établissent l'ordre et l'harmonie dans la cité par la sagesse ou par l'épée. Il souligne aussi l'importance de l'hydromel dans les cultes et les rites Celtes et Germains. De même, dans la mythologie grecque, nous pouvons trouver des références à cet animal, tel est le cas des abeilles d'Aristée, fils d'Apollon, tuées par les dryades. Le premier temple de Delphes aurait été construit par ces animaux. Mais aussi, Zeus fût alimenté par sa nourrice avec du lait de chèvre et du miel. Dans la tradition romaine, les abeilles étaient consacrées à Diane. Par ailleurs, l'aigle apparaît dans la mythologie consacrée à Zeus. Elle a un rôle oraculaire. Dans la légende romaine de la création de Rome, c'est à l'endroit où l'aigle a volé, que Romulus a choisi l'emplacement des fondations de la ville. Nous devrions signaler que le sacré n'est pas un concept que les anciens Romains ont associé aux éléments de la nature ou aux animaux. Ces éléments-là ne sont pas sacrés en eux-mêmes, c'est par la divinité associée à eux qu'ils ont un caractère sacré.

Parmi les êtres de caractère animal, mais correspondant aux entités fantastiques, nous pouvons nous rapprocher des images qui sont représentées dans les vases et autres céramiques grecques, et bien entendu aux mythes. Nous y retrouvons des images tels que le cerbère, chien à trois têtes, gardiens de la porte des enfers, ou les Harpies qui sont des divinités avec des traits d'oiseaux, démons de la destruction. Le Minotaure répond au même principe de construction, cela veut dire un mélange entre animal et homme. En évoquant ce rapport, le récit mythique connote une série de traits. Lorsqu'ils sont associés à un dieu ou à un héros, les animaux fonctionnent comme un miroir de son identité.

Avec un corps félin, une tête féminine et des ailes d'oiseau, le Sphinx, les sirènes, pégases, sont des représentations d'animaux avec une part d'humanité. Il en est de même pour la Méduse représentée avec des serpents sur la tête, ou les serpents mythiques que nous connaissons comme dragons. Ces derniers ont été introduits par les textes d'Hésiode et on les retrouve dans les lignes de poètes tragiques et épiques du domaine latin évoquant le motif du combat. Il faudra relever une explication de type scientifique pour cette construction d'un bestiaire européen. Il me semble que les découvertes sur les animaux ont donné des idées sur la nature de ceux-ci et de leur fonction dans le monde. Par exemple, après les conquêtes d'Alexandre, des explorations ont permis de découvrir des grands serpents des pays tropicaux, avec des caractéristiques que l'on trouve intégrées dans le dragon, « eux aussi bons grimpeurs, bon nageurs et redoutables constrictors. »²²⁷.

Chez les grecs, les serpents sont présentés comme des êtres primordiaux issus de la Terre. Leur fonction était celle de gardiens d'un territoire ou d'un point d'eau, voire d'un trésor. D'après Jean Trinquier, le serpent se présente comme l'antagoniste des dieux

²²⁶ Les origines de l'Arbre de Mai, dans la cosmogonie runique des Atlantes boréens, revue "gratuite" à parution hebdomadaire d'études de folklore et de mythologie comparée <http://racines.traditions.free.fr/>, consulté le 29 juillet 2014, p. 3.

²²⁷ TRINQUIER Jean, « La fabrique du serpent *draco* : quelques serpents mythiques chez les poètes latins », dans : *Mythes et savoir dans les textes grecs et latins*, Toulouse : Presse Universitaires du Mirail, 2008, 389 p., p. 222.

et des héros, soit comme être primordial qui peut disparaître pour « laisser place à un ordre nouveau », soit comme obstacle dont le héros doit se débarrasser – renforcer l’aura héroïque – par des épreuves qualifiantes²²⁸. Ces personnages correspondent à des domaines spécifiques comme les mers et les montagnes. C’est pour cette raison que nous considérons l’importance des animaux et des êtres anthropomorphes puisqu’ils ont incontestablement participé à la construction d’un imaginaire européen commun.

La présence de ces animaux dans les mythes s’explique aussi par l’esprit curieux et créatif de l’homme, il établit la frontière entre le réel et la fabula, des simples créations abstraites comme soutenaient les stoïciens ; en effet, « Le sujet des êtres monstrueux – êtres réels anormaux ou produits de l’imagination, – a beaucoup intéressé les penseurs antiques, et cela dans une double perspective : la tradition philosophique et le courant scientifique et paradoxographique »²²⁹. On peut les considérer comme de purs concepts, mais nous pourrions aller plus loin dans le déchiffrement de sens. Malheureusement notre thèse aura à délimiter les symboles.

Nous avons saisi une série de thèmes, très restreinte, afin de délimiter ce qui aurait pu voyager jusqu’aux Indes lors de la Conquête, particulièrement ceux en rapport à la symbolique de l’eau et de la montagne. Évidemment, d’autres thèmes peuvent apparaître à nos yeux comme faisant partie de cette liste. Mais, nous limiterons la recherche pour éviter de nous perdre. Il me semble donc pertinent, dorénavant de marquer les limites de la comparaison à partir de ces unités constitutives élémentaires.

Étant donné que les symboles mythiques sont associés à des divinités, nous élaborerons un aperçu sommaire du panthéon Olympien.

2. Le Panthéon Olympien

L’altitude sacrée où les dieux grecs aiment séjourner, le sommet de la plus haute montagne de Grèce, c’est l’Olympe. Cet énorme espace est le terrain de passions, d’amours, de pouvoir et de haines. Le panthéon olympien est le plus clair exemple d’incorporation de la pensée mythique à l’imaginaire européen ainsi qu’à la prise en compte des éléments du paysage comme formes symboliques. La mythologie grecque est sans doute celle qui a été la plus répandue en Occident, ayant servi d’inspiration littéraire et artistique.

La culture religieuse grecque nettement polythéiste nous a offert un éventail de personnes divines, *Theoi*, dieux immortels accompagnés de puissances intermédiaires. Vision patriarcale pour certains car l’Olympe aurait substitué le culte aux divinités féminines chtoniennes. Zeus, maître de l’Olympe cohabitait avec le panthéon Orphique. L’organisation de ce panthéon n’est pas fixée définitivement, et dans les mythes et les poèmes nous observons des petites variations concernant les fonctions des divinités, « Les Grecs, eux, n’ont guère insisté sur la manière dont Zeus organisa le monde après sa victoire. Sa façon à lui de meubler l’univers fut de s’unir à toutes les déesses et d’enfanter à l’infini des êtres, dieux et héros, à l’image de l’homme »²³⁰.

²²⁸ TRINQUIER Jean, « La fabrique du serpent *draco* : quelques serpents mythiques chez les poètes latins », dans : *Mythes et savoir dans les textes grecs et latins*, Toulouse : Presse Universitaires du Mirail, 2008, 389 p., p. 224.

²²⁹ NAAS Valérie, « Pline l’Ancien a-t-il cru à ses mythes ? », dans : *Mythes et savoir dans les textes grecs et latins*, Toulouse : Presse Universitaires du Mirail, 2008, 389 p., p. 145.

²³⁰ LACARRIÈRE Jacques, *Au cœur des mythologies*, op.cit., p. 62.

À propos de l'agencement et de la spécificité des fonctions chez les dieux grecs, Jean-Pierre Vernant disait que ce n'est que par l'étude des relations, du réseau de combinaisons que nous pouvons étudier les divinités du panthéon, chacune des puissances se définit par sa position relative dans l'ensemble de pouvoirs²³¹ :

« Ensemble complexe où chaque dieu entre dans un réseau varié de combinaisons avec les autres et qui a bien valeur de système classificatoire s'appliquant à la totalité du réel, à la nature et à la société humaine comme au monde surnaturel, mais système dont les grands cadres ne se recouvrent pas exactement et dont la lecture doit se faire suivant des lignes multiples comme un tableau à nombreuses colonnes et à plusieurs entrées. »²³²

Toutefois, nous ne pourrions pas négliger l'approche analytique fait par George Dumézil et les apports de la mythologie indo-européenne. Les déités de la nature semblent se correspondre ainsi : Zeus-Jupiter, Héra-Junon, Athéna-Minerve, Arès-Mars, Héphaïstos-Vulcain, Hermès-Mercure, Hélios-Apollon, Séléné-Diane, Dionisos-Bacchus ; Hermès-Mercure ; Hélios-Apollon ; Hadès-Pluton ; Poséidon-Neptune ; Déméter-Cérès ; Aphrodite-Vénus, Arthémis-Diane ; Chronos-Saturne ; Proserpine-Perséphone. Ces divinités doivent être étudiées dans les liens qui les opposent et les unissent, ainsi que Vernant en avait averti. Elles peuvent être rassemblées par leurs fonctions : guerrière, faisant référence à la famille et au mariage, à la technique, la justice ; en somme, nous pouvons les situer dans les structures de correspondances.

En observant la multiplicité de dieux et de forces, l'homme grec, selon Vernant, n'aurait pas séparé le monde de la nature de celui de la surnature. Le sentiment de sacré serait présent dans les rapports qu'ils établissent avec le monde tel qu'il est présent dans ses relations cultuelles avec les dieux. Cependant, Vernant attire l'attention sur ce point, la sacralisation de ces rapports ne signifie pas qu'il s'agit d'une religion de la nature, car les dieux ne se limitent pas à personnifier une force naturelle. Vernant va plus loin, il considère que la personnification s'étend à d'autres réalités physiques, intellectuelles, psychologiques, éthiques et même institutionnelles, « Ce qui fait d'une Puissance une divinité, c'est qu'elle rassemble sous son autorité une pluralité « d'effets », pour nous complètement disparates mais que le grec apparente parce qu'il y voit l'expression d'un même pouvoir s'exerçant dans les domaines les plus divers »²³³. Les rapports entre les Grecs et l'au-delà concernent toutes les instances, soit-elle comprise comme les instances propres de l'homme et de son existence, la vie privée et la vie en société ; seule cette présence est nécessaire pour justifier la puissance divine. En revanche, la religion monothéiste a besoin d'une « révélation », d'un prophète ou un messie qui instaure la foi et donc qui fonde l'adhésion à une divinité. Dans la religion grecque, le culte se suffit à lui-même, « il n'a besoin d'autre justification que son existence même »²³⁴. C'est ainsi que nous avons évoqué l'un des traits caractéristiques de la religion grecque du VIII^e au IV^e siècle. Nous considérons que cette vision est partagée par les cultures andines.

Un autre trait caractéristique est que cette forme de vie n'a pas de caractère dogmatique, il n'y a pas d'institution ecclésiastique ni de livre qui instaure les règles chez les Grecs ; leurs convictions intimes reposent sur la croyance accordée librement à un vaste répertoire de récits. En sachant que ceux-ci ont subi des variantes, cela permet les interprétations les plus diverses²³⁵.

²³¹ VERNANT Jean Pierre, « Grèce ancienne et étude comparée de religions », dans : *Archives de sciences sociales des religions*, 1976, vol. 41, p. 5-24, p. 9.

²³² VERNANT J.-P., « Grèce ancienne et étude comparée de religions », dans : *Archives de sciences sociales des religions*, 1976, vol. 41, p. 5-24, p. 13.

²³³ VERNANT Jean Pierre, *Mythe et religion en Grèce ancienne* (1987), Paris : Éditions du Seuil, 1990, 120 p., p. 13.

²³⁴ *Ibid.*, p. 12.

²³⁵ *Ibid.*, p. 22 - 23.

À notre sens, les dieux du panthéon grec ne représentent donc pas seulement une force naturelle ou protectrice, mais leurs représentations vont plus loin ; les dieux sont la figuration de valeurs suprêmes, fondamentales et exemplaires. Certes, toutes les façons de représenter le divin en Grèce traduisent des aspects en rapport à l'au-delà, de positionner le sacré dans la vie quotidienne ; la valeur symbolique de chaque divinité véhicule la façon de manifester le sacré dans la vie de la société. C'est par ce dernier que les valeurs que nous mentionnons sont dévoilées et c'est ce qui se manifeste dans le non-dit du mythe. Zeus, par exemple, personnifie des valeurs multiples, opposées dans certains cas, mais toujours diverses : justice et exacte répartition des honneurs, puissance et ordre mais aussi violence. En partage triadique, il est le souverain du ciel ; soit il est en association à une déesse, formant la dyade qui représente la génération et la poussée de la vie humaine et végétale, aussi le modèle d'organisation sociale. Il est associé à l'intelligence et l'astuce parfois rusée. La pérennité de son pouvoir est assurée par son trône ; il est le dieu père, protecteur de la famille, celui dont l'autorité garantit l'intégration des individus dans la communauté. Associé à l'oracle, il assure la communication entre les dieux et les mortels²³⁶. Ces différentes facettes caractérisent la composition du panthéon olympien.

3. Thèmes dans les mythes ibériques

Dans la même logique, les sociétés de la péninsule ibérique ont vu évoluer leur système de référence mythologique, elle aussi représente ce mouvement continu de transformations. L'Espagne des trois religions est précédée d'une histoire de diversité. Les différentes présences de communautés venues d'ailleurs et la tentative d'unification ont marqué cet avenir. En effet, la première période de diversités est celle des VI^e et VII^e siècles, marquée par la présence des Suèves et Wisigoths ; puis vers la moitié du X^e siècle, des musulmans du califat de Cordoue et des chrétiens des royaumes septentrionaux qui ont déterminé l'histoire de « Hispania », pour ensuite donner lieu à la « Reconquista » aux XII^e et XIII^e siècle ; enfin, une claire présence des pouvoirs royaux comme les couronnes d'Espagne et Portugal, de Castille, de Navarre, d'Aragon et de Grenade, s'est démarquée imposant ainsi leur convictions.

Plus tôt encore, vers 4320 av. J-C., un culte rendu au Taureau paraît être justifié dans le territoire ibérique, idée soutenue par les figures en granite retrouvées dans des villes entre le Portugal et les villes d'Ecija près de Seville, Bazalote (Albacete) et Guisando (Avila)²³⁷, dont les figures sont les plus importantes représentations religieuses pour les Vetones, peuple celtique qui habitait la région avant l'arrivée des Romains.

Avec une certaine réserve, je dirai que le point indiqué par Maclug d'Obheravt sur le rapport entre les langues de Cadmos, le fondateur de Thèbes, et celle de León connote une influence de la mythologie phénicienne et celle des peuples ibériques. En effet, il signale que :

« [...] el hecho que los habitantes de Fenicia y los del noreste de la Península Ibérica tuviesen en común el tronco de su lengua, fue uno de los condicionamientos que contribuyó a que se estableciesen tan buenas relaciones comerciales. La escritura atlante-cadmiana, el ligur, el bretón y el latín fueron la base del futuro idioma lionés. Fue Astorga, la ciudad refundada por Cadmo, uno de los centros culturales del noreste español de mayor prestigio. »²³⁸

²³⁶ *Ibid.*, p. 42 - 50.

²³⁷ D'OBRHERAVT Maclug, *Mitología ibérica*, Barcelona : Edicomunicación S.A., 1998, 188 p., p. 144.

²³⁸ « Le fait que les habitants de la Phénicie et du nord de la Péninsule Ibérique aient comme tronc commun la langue, a été l'une des conditions pour l'établissement de bonnes relations commerciales. L'écriture

Les chercheurs du monde ibérique Raphael et Pedro Rodriguez Mohedano soulèvent le rapport commercial des deux mondes, celui des puissants et industriels Phéniciens et celui des cultivés peuples ibériques : « Entonces fuimos Indios para los Phenicios, como después los Americanos lo fueron para nosotros [...] colocados los Phenicios en la Betica, descubiertas sus minas de oro y plata (...) hicieron a su patria Tyro la Ciudad más rica y famosa de todo el Oriente »²³⁹, alors que les « Andaluces » étaient les plus cultes d'Occident.

La lecture des travaux académiques réalisés autour des mythes en « Iberia » nous permet de penser que les formes symboliques des mythes européens ont une influence importante dans les contes, mythes et histoires ibériques. L'image la plus répandue est celle du taureau. Selon son texte *Mitología ibérica*, Maclug D'Obrheravt, la religion taurique s'est étendue fortement dans le Pays Léonais, nnais, plus particulièrement à Toro, la ville du vin ; une sorte de conception dionysiaque issue de la mythologie grecque anime certains récits.

En effet, pendant une longue période correspondant à la Préhistoire, les ibériques pratiquaient l'adoration au dieu créateur. Avec l'arrivée de la christianisation, le dieu Taureau a été relégué au second plan ; mais il n'a pas été complètement oublié. À Benavente le jour du Corpus Cristi, le peuple fête le jour du « Toro Enmaromado » ou « taureau amoureux »²⁴⁰; D'Obrheravt résume de façon agile la présence du taureau en tant qu'image mythique. Il est question ici de mettre l'accent sur l'image du taureau en tant que symbole représentatif d'une réalité autre que ce que sa propre animalité représente. Dieu olympique ou pas, le taureau a certainement gagné de l'importance symbolique, le sens à soustraire s'abrite dans les récits comme les contes et dans les rites, comme D'Obrheravt et Angel Alvarez de Miranda le soulignent, étant le témoignage d'un culte du taureau en Espagne. Des rituels autour du taureau ont eu lieu dans les villes espagnoles, des fêtes où le taureau et le sang font partie d'un symbolisme sensuel de fécondité. L'influence phénicienne remarquée par les frères Rodriguez Mohedano et ce que D'Obrheravt et Alvarez de Miranda²⁴¹ affirment, a-t-elle réellement eu lieu ? S'agit-il d'une coïncidence ?

La thèse de Watterberg déclarant que les coïncidences entre les mythes védiques et celles des cultures celtes et ibériques sont indéniables nous autorise à penser que les symboles mythiques ont aussi été en contact, provoquant des phénomènes de transposition, adéquateur et adoption. Si nous tenons compte des événements tels que la transformation des rites, nous pouvons attribuer aux représentations mythiques des formes méditerranéennes et indo-européennes de représentation ; l'urbanisation des villages étant l'une des conditions pour l'établissement de nouvelles formes de vie et de représentation :

« On constate aussi à partir de la fin du III^e s. a.C. que les armes tendent à disparaître des tombes, ce qui correspond à un changement de rituel observé également dans le monde ibérique. Ceci laisse penser qu'il s'agit d'un phénomène idéologique

venue de Cadmos, le ligure, le breton et le latin, ont été la base de la future langue léonaise. Astorga, ville fondée par Cadmos, fut l'un des centres culturels du nord-est de la péninsule le plus prestigieux. », (traduction personnelle), D'OBRHERAVT Maclug, *Mitología ibérica*, op.cit., p. 145.

²³⁹ « Alors, nous avons été des Indigènes pour les Phéniciens, tout comme les Américains l'ont été pour nous. [...] Une fois les Phéniciens ont été mis dans la Bétique, (...) ses mines d'or et d'argent découvertes, ils ont fait de la ville de Tyro, la plus riche et célèbre de tout l'Orient. », (traduction personnelle), RODRÍGUEZ MOHEDANO, *Historia Literaria de España, desde su primera población hasta nuestros días*, I (1766), II.1(1768), II.2 (1768), III (1770), Madrid, 1766, I, 2, 141, 144-145.

²⁴⁰ D'OBRHERAVT Maclug, *Mitología ibérica*, op.cit., p. 149.

²⁴¹ ALVAREZ DE MIRANDA Ángel, *Mito, religión y cultura*, Barcelona : Anthropos editorial, 2008, 225 p.

généralisé qui traduit une évolution vers une organisation toujours plus urbaine. La perte de la signification idéologique des armes dans la société expliquerait leur disparition des dépôts funéraires, phénomène synchrone de l'apparition des oppida vers le III^e s. a.C. Ce processus a donné lieu à un grand essor dans le domaine artistique, car les créations somptueuses d'un artisanat spécialisé se sont substituées aux armes en tant que symbole de haut statut social. »²⁴²

La Péninsule ibérique a connu une mouvance naturelle vers la transformation culturelle ; les Ibères et les Celtes ont peuplé ce vaste territoire péninsulaire, influant dans la constitution des peuples et facilitant le transfert des signes et des rituels. L'ancienne *Hispania* a vu, vers la fin du III^e siècle, le développement des groupes celtes et de la « Celtiberia », dont les apports méditerranéens ont été significatifs. L'histoire de cette période s'achève « à la fin du III^e s. av. J.-C. Ce processus atteindra son apogée avec les expéditions d'Hannibal dans la Meseta Nord, qui expliquent des influences culturelles croissantes, le développement du mercenariat »²⁴³.

Reprenons donc le symbole du taureau que nous voudrions explorer en détail, grâce aux données indiquées dans les ouvrages *Mitología ibérica* (1998) et *Mito, religión y cultura* (2008). Pour commencer, nous associerons les rites et les mythes, car ils nous paraissent dévoiler l'importance des symboles dans ce qui est de l'action, dans sa forme opérative, dans la sphère de l'expression et dans sa forme verbale. Nous pouvons retrouver le culte à cette figure dans la Grèce antique. Avant l'époque où Dionysos avait rejoint l'Olympe, dieu anthropomorphe, il était associé à la forme du taureau. Les rites du mithraïsme concernent le sacrifice du taureau ou « taureau primordial », tel que le récit mythique le demande. De même, le rite dans la région d'Élide dont Plutarque témoigne met en relief la figure du taureau, convocation de Dionysos par un hymne réalisée par les femmes.

La tauroctonie est interprétée par Alvarez de Miranda dans le contexte espagnol. Pour l'auteur, un rapport taureau-femme-fécondité doit être déduit: « se trata de un rito más entre los muchos existentes en todo el mundo mediterráneo preindoeuropeo, que explican las relaciones basadas en la intuición de los prestigios genésicos del animal fecundador y en la aspiración femenina a la fertilidad »²⁴⁴. Si en Espagne cette intuition où les vertus du taureau sont en relation au sujet de la fécondité, cela voudrait indiquer que le symbole de taureau aurait une connotation tout autre que celle d'une divinité. Il serait une figure magique, une modalité du sacré ; mais cette affirmation contraste avec le manque de sources théoriques et scientifiques puisque le matériel érudit sur la religiosité préchrétienne paraît toujours faible²⁴⁵.

Dans l'ouvrage d'Alvarez de Miranda, l'analyse du thème mythique du taureau se concentre pour définir les récits populaires et le matériel mythique ibérique. Sa démarche détecte et isole les éléments proprement mythiques du récit, puis la mise en relation des éléments retrouvés dans d'autres récits, en cherchant le sens pour finalement conjuguer

²⁴² ALMAGRO-GORBEA Martin, *L'art des oppida celtiques de la péninsule Ibérique*, p. 595-607, [https://www.academia.edu/8558364/L art des oppida celtiques de la p%C3%A9ninsule Ib%C3%A9rique](https://www.academia.edu/8558364/L_art_des_oppida_celtiques_de_la_p%C3%A9ninsule_Ib%C3%A9rique), p. 596.

²⁴³ *Ibid.*, p. 595.

²⁴⁴ « Il s'agit d'un autre mythe parmi les nombreux mythes existant dans tout le monde méditerranéen, pré-indoeuropéen, qui précisent les rapports basés sur l'intuition des génésiques prestigieux de l'animal fécondateur et sur l'aspiration féminine de la fertilité », (traduction personnelle), ALVAREZ DE MIRANDA Ángel, *Mito, religión y cultura*, Barcelona : Anthropos editorial, 2008, 225 p., p. 10.

²⁴⁵ Angel Alvarez de Miranda souligne que le travail de recherche très enrichissant pour la compréhension de l'hétérodoxie en Espagne fait par Menéndez Pelayo ne parvient pas à dégager les paradigmes d'une religion ou des religions préexistant à la chrétienté dans le territoire ibérique. D'ailleurs, il cite les mots de Menéndez Pelayo lui-même regrette de constater que le sujet soit peu traité. ALVAREZ DE MIRANDA Ángel, *Mito, religión y cultura, op.cit.*, p. 81.

les résultats avec la sphère du rituel. La conclusion que nous pouvons déduire consiste à définir le symbole du taureau comme conteneur d'un sens qui se rattache à la femme, en rapport à sa fertilité, et sa sexualité. L'acte de sacrifice du taureau délimite le besoin de faveurs divines.

Les légendes et contes andins associent souvent le taureau à une sorte de personnage atypique car - venu d'une tradition étrangère -, s'il remplace *Amaru*, il n'est plus un être féroce. Arguedas et Izquierdo disaient déjà que :

« El toro convertido en Amaru pierde los atributos de ferocidad, de monstruo maligno, del antiguo Amaru [...]; se le concibe ahora como un illa [o amuleto] benéfico, o como un ser misterioso, un hermoso monstruo [...] encadenado por una sirena o una niña [...]; como una fiera solitaria y huraña que habita en el fondo de las lagunas de la alta puna, y que devora, enfurecida, a las bestias que se aproximan demasiado a las orillas de las aguas que le sirven de morada »²⁴⁶.

Ce qu'Arguedas et Izquierdo dénotent comme « incorporation » soulève le problème des transferts des signes et des signifiés qui souffrent eux aussi des modifications substantielles s'accommodant aux réalités idéologiques, religieuses et culturelles des peuples, où les récits ont été recueillis. Le symbole, qui englobe cette bête mythique, est un ensemble d'éléments comme les lacs et les lagunes.

Un poème de l'écrivain aymara Rufini P'axsi soulève l'existence d'un personnage, le « toro Kurki » :

Poesía al toro Kurki
Wap'u torito, toro toro
Torito torito, toro toro
Mayt'u pañuelo, toro toro
Wip'alaski pañuyjlama, toro tor.

Meriantama, metiantama, toro toro
wap'u torito, toro toro
'ch'iqaru, kupiru, muytama, toro toro
wap'u torito, toro toro.

Virgen t'allanti ch'axwama, toro toro
wap'u torito, toro toro.
Mayt'u pañuelo, torotoro
wap'u torito, toro toro.²⁴⁷

Pour délimiter les influences culturelles, ainsi que les possibles brassages mythiques dans la péninsule ibérique, nous citerons brièvement le travail historiographique d'Adeline Rucquoi consacré à l'histoire médiévale hispanique. Dans un premier temps, cela nous servira d'éclairage pour constituer le bagage culturel qui a voyagé avec les Espagnols dans l'Amérique andine. Un élément ne peut passer inaperçu lorsque nous lisons les histoires que les témoins ont enregistrées pour le travail

²⁴⁶ « Le taureau qui devient Amaru perd les attributs de la férocité, de monstre malveillant de l'ancien Amaru [...], il est conçu maintenant comme un *illa* [ou amulette] bienfaisant, ou comme un être mystérieux, un beau monstre [...], enchaîné par une sirène ou une fille [...] ; comme une fauve solitaire et sauvage qui habite au fonds des lacunes au sommet de puna, et qui, furieuse, dévore les bêtes qui s'approchent trop des bords des eaux qui lui servent de demeure. », (traduction personnelle), ARGUEDAS José María et IZQUIERDO RÍOS Francisco, ed. *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Pról. José María Arguedas. Madrid: Siruela, 2009; 166 pp. P. 141.

²⁴⁷ P'AXSI LIMACHI Rufino, *Poesía de la cultura Aymara y del Qullasuyu Andino*, Waraya-Tiwanaku : Instituto Nacional de Medicina natural del Qullasuyu, 1985, 205 p., p. 144. Le poème en version espagnole apparaît publié à la page 146. « Bravo torito, toro toro,/ torito, toro, toro toro/ te amarillo con pañuelo , toro toro,/ Dale vuelta y vuelta, toro toro/ bravo torito, toro, toro;/ dale vuelta a la derecha/ y a la izquierda, toro, toro,/ bravo torito, toro toro;/ lucha con la Pachamama toro, toro,/ bravo torito, toro toro;/ te amarillo con pañuelo toro, toro/ bravo torito, toro toro. ».

d'Arguedas. Les récits racontent comment ces bêtes sont amenées, conduites ou retenues par des personnages, souvent féminins. Dans le récit intitulé « El cerro encantado », l'*Amaru* est une colline où un taureau en or habite, il descend toutes les nuits boire l'eau de la rivière, de laquelle sort une sirène pour l'en empêcher, afin qu'il n'épuise pas la source d'eau. Dans d'autres récits le taureau serait une belle bête noire et forte, habitant au fond d'une rivière, attaché à une chaîne en or tenue par une vieille dame. Ou encore la légende qui raconte que le taureau enchanté (version modifiée du premier récit cité), sort d'une lagune, attaché à une chaîne tenue par une sirène à chevelure d'or²⁴⁸.

Une première référence à l'Iberia romaine est à signaler. Si c'est dans la période médiévale que la péninsule a vécu les modifications les plus visibles, la période romaine a beaucoup apporté à la construction des peuples. « Intégrée au monde romain depuis le début du II^e siècle avant Jésus-Christ, la Péninsule obtint une identité politique lors de la réforme de Dioclétien en 297 qui rassembla les anciennes provinces *consulares* – Bélitque et Lusitanie – et *prasesidiales* – Carthaginaise, Galice, Tarraconaise -, auxquelles s'ajoutaient en Afrique la Mauritanie Tingitane puis, à partir de 370, les Baléares, en *diocesis Hispaniarum*. »²⁴⁹ L'union et le rassemblement des communautés pendant cette période ont facilité le passage des récits d'ordre religieux, basés sur des mythes préchrétiens et chrétiens. L'étendue de la culture romaine est aussi importante que dans d'autres régions d'Europe. L'influence concernant les rites et les mythes est donc à pépérer.

L'Antiquité tardive de 409 à 711 est une période caractérisée par les invasions barbares (des populations qui n'ont pas été romanisées ni christianisées) des Vandales, Alains et Suèves. Le territoire a vu les mouvements d'expansion des trois peuples, mais c'est le peuple wisigoth qui a le plus fait pour l'unification du territoire, par des confrontations, mais aussi par des lois qui se lançaient comme offensive contre les catholiques - à partir du II^e siècle le christianisme s'était lentement répandu-. Cette dernière avancée offensive a été contrée par le roi Récarède quand, en 578, il s'est converti au christianisme. Signalons que pendant ces siècles, les contacts avec les peuples germaniques et iraniens n'ont pas anéanti l'influence de la culture du monde méditerranéen grec et romain²⁵⁰. Concernant l'établissement d'une monarchie théocratique, Adeline Rucquoi affirme que l'église exerçait son pouvoir d'acculturation par le système d'écriture, c'est-à-dire qu'elle s'est rapprochée du dogme savant par l'instruction des fidèles, ou la rédaction d'actes et de manuels pour les clercs ruraux.²⁵¹ De même, c'est dans l'enseignement que le christianisme a été accentué, spécialement en remplaçant les écoles municipales par des écoles paroissiales ou épiscopales afin de lutter contre l'hérésie. La circulation des livres était importante, identifiant une bibliographie chrétienne mais aussi profane et de l'Afrique du Nord. En ce qui concerne les ouvrages chrétiens, nous pouvons signaler les textes où les questions traitées étaient celles de « la Trinité, la virginité de Marie, le baptême, l'incarnation du Christ et la rédemption [...] »²⁵².

Entre les années 711 et 1085, la présence berbère et arabe s'est renforcée. Leur légat à la culture espagnole est indéniable ; celle des juifs a apporté au développement de la péninsule malgré les vicissitudes auxquelles ils ont été soumis. C'est les musulmans qui dans le sud établirent des villes bien organisées, avec une forte influence culturelle et

²⁴⁸ ARGUEDAS José María et IZQUIERDO RÍOS Francisco, ed. *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. *op.cit.*, p. 50 -52.

²⁴⁹ RUCQUOI Adeline, *Histoire médiévale de la Péninsule ibérique*, Paris : Éditions du Seuil, 1993, 442 p., p. 19.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 19 -55.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 51.

²⁵² *Ibid.*, p. 53.

linguistique. Adeline Rucquoi distingue trois entités qui habitaient la péninsule : les Hispani ou « Espagnols » du sud qui, après la division de l'hégémonie wisigothe s'étaient islamisés ou avaient émigré vers le nord, les *Al-Andalus* ou civilisation de l'émirat ou du Califat de Cordoue et ceux du nord-est et nord-ouest, influencés par l'Europe septentrionale, l'Empire carolingien et le royaume de Francie pour les premiers, ou les « chrétiens » pour les derniers.²⁵³ À ce propos, Pascal Buresi affirme que :

« Le XI^e siècle par exemple est une période très riche du point de vue littéraire et poétique en Andalus, la partie de la péninsule Ibérique dirigée par des souverains musulmans. Pourtant, si l'éclatement politique en une vingtaine de principautés musulmanes, indépendantes et rivales, la faiblesse des rois ou princes de ces taifas ou « factions » (ṭā'ifa en arabe) et les avancées latines de la Castille, de l'Aragon ou de la Catalogne qui en découlaient ou en étaient la cause, ont accompagné et favorisé cette éclosion littéraire, poétique et artistique, ils n'en ont pas moins conduit les auteurs musulmans postérieurs à discréditer ce qu'ils ont appelé la fitna, la division de la « communauté de l'islam »¹. Les œuvres des uns ont servi de modèle aux auteurs postérieurs qui en ont chanté la perfection, mais la faiblesse des autres a longtemps servi de repoussoir et de contre-modèle aux élites politiques maghrébo-andalouses. »²⁵⁴

Les pouvoirs politiques avaient souvent été en confrontation, mais ce n'est que pendant les premières décennies du XI^e siècle qu'il y a eu un « bouleversement radical dans la carte des rapports de force entre ceux qui se partageaient le pouvoir politique en Espagne »²⁵⁵. À partir de 1085, les puissances arabes commencent à voir leur déclin. Le christianisme gagne en territoire et en adeptes. C'est alors que la « Reconquista » exerce un pouvoir d'union, difficilement obtenu à cause des conflits entre les entités territoriales, la famine et la Peste noire.

Entre les années 1085 et 1516, d'autres changements importants se sont succédés ; dès l'hégémonie de la couronne de Castille, la montée de la couronne d'Aragon et de Navarre et la naissance du Portugal, la disparition du pouvoir des Almohades, le morcellement du territoire, jusqu'aux politiques hostiles aux juifs et musulmans, *Hispania* avait trouvé une unité relative avec laquelle elle arriverait aux confins de la planète et fonderait une nouvelle Espagne, et cela parce que « Le pouvoir des princes hispaniques leur venait avant tout de l'accomplissement d'une mission divine, celle de la reconquête de la Péninsule sur les infidèles pour la rendre à la chrétienté. »²⁵⁶.

Lorsque l'étude sur la littérature médiévale se concentre sur le domaine espagnol, il est possible, dans un premier temps, de mentionner des ouvrages tels que le *Cantar de Mio Cid*, *Celestina*, et le *Libro de Buen Amor*. Des œuvres littéraires qui représentent l'esprit du peuple espagnol médiéval.

L'ensemble de textes recueillis des X^e, XI^e et XII^e siècles témoignent d'une phase orale, plus spécialement identifiable dans la poésie, construction qui voyage de bouche à oreille, et qui est de type populaire comme le premier texte conservé : la *khardja* ou « Jarcha », datant du XI^e siècle et écrit en mozarabe, comme les chansons de l'arrivée de l'été (la « *Canso trovadoresca* »), les narrations sur les cycles de l'existence humaine, naissance, mort (*planctus*, *planh*), de type rituel comme la poésie liturgique, « villancicos », ou de type sociale (rencontres amoureuses, le combat, la victoire ou des événements publics). Ces compositions poétiques étaient faites pour être ouïes.

²⁵³ *Ibid.*, p. 75, 76.

²⁵⁴ BURESI Pascal, « La frontière : laboratoire des mythes dans la péninsule Ibérique (X^e - XV^e siècle) ? », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 86 | 2013, 237-256 p., p. 2.

²⁵⁵ RUCQUOI Adeline, *Histoire médiévale de la Péninsule ibérique*, *op.cit.*, p. 190.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 263.

Concernant les thèmes, les poètes s'intéressent au symbolique, au mystérieux et au surnaturel parmi d'autres aspects. Le vers, et non la prose, est considéré comme prestigieux, il faudra attendre jusqu'au XIII^e siècle pour que la prose gagne du terrain et soit reconnue.

La méthode scientifique étant encore largement inconnue à l'époque, la connaissance se construisait à partir de suppositions, d'analogies qui permettaient de comprendre le monde. En effet, cette période témoigne d'une émancipation de la fiction par le biais de deux influences : la réception de la matière de Bretagne²⁵⁷ et de l'école de Chartres, la revalorisation du contraste entre fabuleux et quotidien, assignant à l'imagination du poète l'importante tâche de réaliser une poésie de l'invisible qui configure la représentation symbolique de la réalité idéale. De plus, la position de l'homme dans le monde, la perception de l'univers et le céleste se concentrent dans les textes qui circulent.

Au XIII^e siècle, coexistaient des formes littéraires qui prônaient l'allégorie religieuse, une littérature didactique et des visions naissantes de l'exégèse biblique, et une poésie courtoise en romance ; les formes allégoriques facilitaient la transmission des symboles et leur interprétation à un vaste public, l'allégorie pouvait représenter pour l'homme médiéval : « las virtudes y los vicios, pero también el mundo interior, recién descubierto, de las pasiones, la invisible gradación de las instancias religiosas, y también el mundo feliz del amor consumado que la poesía trovadoresca prometía y el *Roman de la Rose* representaba por medio de imágenes. »²⁵⁸.

Nous avons déjà vu comment les rencontres entre des sociétés et des systèmes politiques, culturels et religieux nettement différents se sont succédés. L'histoire de l'Europe est longue et empierrée.

Le Moyen Âge véhicule des codes fondamentaux sur lesquels s'articule le système culturel. Le discours de cette époque est très significatif par son sens profond de caractère mythique donc symbolique qui s'intensifie ou se transforme tout au long de l'Histoire, par les différents événements vécus dans la péninsule ibérique. Deux mouvements de mise à l'écrit du mythe peuvent s'interpréter comme une réactualisation des mythes primordiaux soit en tant que créations mythiques développées pendant l'époque médiévale. Eugenia Popeanga propose une réflexion en suivant cette voie, et signale le mythe de l'Orient, comme celui de Jésus-Christ, comprenant l'espace, l'Orient, comme source du fondement mythique. Elle justifie ainsi son propos :

« El mito, en su versión medieval-histórica, se formaliza en una estructura de tipo espacial que promueve la búsqueda de unos territorios geográficos reales y da pie también a la creación de las geografías imaginarias medievales. Así pues, por sus mismas características, esta estructura mítica se relaciona estrechamente con el concepto de viaje, bien sea éste un viaje imaginario, alegórico, cuyas etapas son pasos

²⁵⁷ D'après la notion de matière littéraire au Moyen Âge, notamment celle de Jean Bodel qui a distingué trois matières, nous fait identifier la matière de France influencée par les légendes, la matière de Rome dont les textes seraient « sérieux » et inspirés de la tradition grecque et d'une matière à consonance celtique et païenne. Autour de cette tripartition, citons Baumgartner : « De par son origine « orale », non savante, la matière de Bretagne semble vouée au divertissement – « les contes de Bretagne sont vains (c'est-à-dire entièrement inventés) et plaisants », écrit Jean Bodel au début du XIII^e siècle. », BAUMGARTNER E. « Du manuscrit trouvé au corps retrouvé », dans : *Le topos du manuscrit trouvé, Hommages à Christian Angelet*, Bibliothèque de l'Information Grammaticale, Editions Peeters, Paris : 1999, p. 533, pp. 2 – 14, p. 6.

²⁵⁸ « Les vertus et les vices, ainsi que le monde intérieur, récemment découvert, des passions, de l'invisible gradation des instances religieuses, et aussi le monde heureux de l'amour consommé que la poésie troubadouresque promettait et le *Roman de la Rose* représentait par le biais des images », (traduction personnelle), ROBERT JAUSS Hans, « Alteridad y modernidad de la literatura medieval », dans : *Historia y crítica de la literatura española: Edad Media*, Barcelone : Editions Critica, 1991, 413 p., p. 33.

de la gran aventura de iniciación, bien sea el viaje una búsqueda profana de las tierras maravillosas donde las piedras de los ríos son nubes. »²⁵⁹

Pourtant, je marquerais une certaine distance par rapport à l'émergence des mythes médiévaux orientaux qu'Eugenia Popeanga souligne : Alexandre le Grand, Saint Thomas et Prêtre Jean étant hors de notre sujet d'analyse.

Dans la tradition hispanique, il y a la présence des symboles rapportés à l'eau et au cerf, notamment ceux qui rappellent la construction d'un mythe de l'espace. Les romans de Caballerias accordaient une place prépondérante au mythe du Graal. Dans le « Dictionnaire des symboles » de Juan Eduardo Cirlot, une section est dédiée à définir l'objet en tant que symbole. Il parle des contenus « oubliés » ou « réprimés » dans nos inconscients sur des objets, le sens primitif. Cette intuition était ressentie dans l'Antiquité : « los objetos, en sí, son siempre símbolos del mundo, es decir, expresiones particulares de un orden material, que expone tanto la irracionalidad ciega de lo continuo, como la organización estructural que los define como objetos contrapuestos al sujeto »²⁶⁰. L'homme cherchait à munir l'objet de tous les pouvoirs inhérents aux divers plans de la réalité cosmique.

4. Littérature et mythes européens

Il est indéniable que la littérature universelle s'est nourrie, voire inspirée des symboles mythiques les plus étendus. La trace laissée par une volonté « d'auteur » est difficilement visible, mais nous pourrions constater, par le travail de Dumézil, que la Grèce Antique et la Rome classique ont été le lieu et le temps d'une création romanesque primordiale. Rappelons tout d'abord que d'après Dumézil, Rome ne possédait pas une véritable mythologie romaine. Il a soutenu par des multiples exemples l'inexistence d'une mythologie divine et par contre la relation des personnages héroïques en rapport à la mythologie védique ; ils ont constitué ainsi l'épopée de leurs origines. Certaines populations indo-européennes telles que l'irlandaise et scandinave ont créé une épopée basée sur les mythes, permettant la sauvegarde de ces derniers, ou des tentatives d'histoire par des transpositions humaines²⁶¹.

Le passage des thèmes mythiques, ou de récits mythiques racontés dans la forme romanesque suppose un exercice de connaissance, de réutilisation des thèmes et puis une adaptation au code discursif. Dans « Du mythe au roman », Georges Dumézil présente le travail littéraire entrepris par l'historien danois Saxo Grammaticus dans la composition des « Gesta Danorum » (entre 2102 et 1216), pour qui les sources étaient orales - les mythes du dieu Njördr -, mais aussi par des faits historiques associés au chef Hastings.²⁶² Nous ne faisons que citer très brièvement cet ouvrage afin d'illustrer le passage du mythe au roman. Dans ce récit, Dumézil a « montré ici et là une même suite, une même ligne, en sorte que le roman s'interprète comme une structure littéraire dérivée

²⁵⁹ « Dans sa version médiévale-historique, le mythe est formalisé dans une structure de type spatial favorisant la recherche des territoires géographiques réels et incitant à la création des géographies imaginaires médiévales. Ainsi, par ces caractéristiques, cette structure mythique est en rapport étroit avec le concept de voyage, qu'il s'agisse d'un voyage imaginaire, allégorique, dont les étapes sont le pas de la grande aventure d'initiation ou qu'il s'agisse d'une recherche profane des terres merveilleuses où les pierres des rivières sont des nuages. », (traduction personnelle), POPEANGA Eugenia, « Mito y realidad en los libros de viajes medievales », Dans : *Historias y ficciones. Coloquio sobre la literatura del siglo XV*. Universitat de València, 1992, p. 73-81, 363 p., p. 73.

²⁶⁰ CIRLOT Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos* (1997), Barcelona : Siruela, 2006, 527 p., p. 343.

²⁶¹ DUMEZIL Georges, *Du mythe au roman*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, 208 p., p. 9.

²⁶² *Ibid.*, p. 16-28.

de la structure religieuse du mythe. »²⁶³. L'auteur a donc saisi une méthode de transposition, il a provoqué la métamorphose du mythe en roman en puisant dans la mythologie, « en sorte que le roman s'interprète comme une structure littéraire dérivée de la structure religieuse du mythe. »²⁶⁴. Dumézil a signalé les points de rencontre entre le mythe de Njördr et le récit de Hstingus, entre les deux structures, et surtout par des éléments concernant les péripéties du héros.

Cet exemple nous rappelle à quel point la source mythique peut être tracée et mise en évidence lorsque le travail du critique explore les mythes, les symboles, les histoires, mais aussi les procédés littéraires qui supposent un plein savoir des structures mythiques.

Du point de vue de la création, en s'avancant dans le champ mythique, l'écrivain se rapproche le plus de l'activité démiurgique en s'éloignant ainsi de « l'immédiateté et factuelité du présent »²⁶⁵. D'après Michel Tournier, le rôle de l'écrivain est de transformer et de réactiver les mythes. Pour lui, le mythe peut être une référence mais aussi, une matière à retravailler : réécriture du mythe par des interprétations personnelles. De telles réactualisations ont lieu durant toute l'histoire de la littérature. D'autres écrivains ont réalisé un travail de composition à partir d'une réflexion autour du mythe. S'il ne s'agit pas de reprises presque totales de récits - des exemples de textes littéraires, il y en a bon nombre : les tragédies de Eschyle, Sophocle, Euripide, Sénèque, « Don Juan » (Tirso de Molina, Molière), « Faust » (Goethe), « Tristan et Iseut », (Thomas, Beroul), « Robinson Crusoé » (Daniel Defoe), puis dans l'œuvre même de Nietzsche, James Joyce, ou les versions françaises inspirées des tragédies grecques des écrivains Racine, André Gide, Jean Giraudoux, Jean-Paul Sartre, Jean Cocteau, Jean Anouilh et Michel Tournier- ; dans d'autres cas, il s'agit de clin d'œil aux sujets mythiques.

Il y a aussi un autre mécanisme par lequel le lecteur est renvoyé à un symbole mythique : par des allégories l'auteur se sert de modèles ou d'images issues des mythes et fait jaillir un sens qui convient à son récit. Dans ce cas-là, tel que le signalait Tournier, il n'y a guère de reconstruction d'un mythe. Pourtant, ce qu'il ne dit pas, c'est que l'allégorie elle aussi permet au lecteur de jouer avec les sens et à l'écrivain de reconstruire l'idée du symbole par une mécanique de l'exploration de l'âme symbolique. Un exemple de cette allégorie qui s'est réactualisée dans le temps et l'espace est cet extrait de « Par-delà le bien et le mal » de Friedrich Nietzsche :

« Ô Europe ! Europe ! On connaît la bête à cornes qui a toujours eu pour toi le plus d'attraits, et que tu as encore à redouter ! Ton antique légende pourrait, une fois de plus, devenir de « l'histoire » — une fois encore une prodigieuse bêtise pourrait s'emparer de ton esprit et t'entraîner ! Et nul dieu ne se cacherait en elle, non ! Rien qu'une « idée », une « idée moderne ». »²⁶⁶

Il est incontestable que la mythologie est l'une des muses les plus prolifiques pour la littérature, surtout dans la littérature classique, même si de nouvelles actualisations sont notablement saisissantes. Pourtant, comme l'on a vu, les genres poétiques tels que le lyrisme, l'épique, la didactique, le tragique, et dans une mesure moins importante l'épigramme, la satire et la comédie se sont servis du mythe comme matière unique, ou par digression, comme exemple ou référence. A. Ruiz de Elvira a résumé cette influence ainsi : « La temática general de la poesía clásica es hasta tal punto mitológica, que puede

²⁶³ *Ibid.*, p. 121.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 120.

²⁶⁵ DETHURENS Pascal, *De l'Europe en littérature*, Genève : Librairie Droz, 2002, 489 p., p. 247.

²⁶⁶ NIETZSCHE Friedrich, *Par-delà le bien et le mal, Prélude d'une philosophie de l'avenir*, Traduction par Henri Albert, Mercure de France, 1913 [dixième édition] (Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, vol. 10, p. 209-250), Chapitre 239, p. 249.

decirse que la mitología es el tema de las cuatro quintas partes de su conjunto, y de la casi totalidad de la producción en los géneros más nobles: épica, tragedia y lírica. »²⁶⁷

Les panthéons, comme nous l'avons déjà remarqué concernant le domaine grec, comportent des divinités variées, avec des fonctions propres, des actions spécifiques de pouvoir, plus au moins en rapport d'opposition ou de complétude avec les autres êtres du panthéon. Les structures hiérarchisées dont les dieux sont les membres privilégiés permettent la comparaison entre les religions polythéistes car la structuration serait la même, ce que Vernant expliquait en disant que : « Ces dieux multiples sont dans le monde ; ils en font partie »²⁶⁸. C'est dans cette même logique que l'homme construirait des entités imaginaires correspondant à ces réalités puissantes qui l'entourent. Les comparaisons entre les mythes de différentes sociétés sont donc possibles à établir. Les autres êtres, en dessous de la souveraineté divine, ayant entraîné les questions les plus humaines, sont les héros. La Grèce a connu la diffusion du culte héroïque, réponse à des besoins sociaux et religieux afin de mitiger l'écart entre les dieux immortels et les hommes dont le fatal destin est la mortalité. C'est « la race dont la poésie épique chante les exploits. »²⁶⁹ disait Jean Pierre Vernant ; Héraclès, Achille, Thésée, Oreste chargés d'une valeur symbolique, les épopées ont fixé leur biographie légendaire comme celle du géant solaire Gilgamesh qui date du troisième millénaire avant J.-C.

Si nous pouvons distinguer différents types de héros mythiques comme personnages incontournables de la littérature, c'est que leur vie et les caractéristiques de leur existence ont des points en commun avec la vie de l'homme ; par leurs passions, leurs échecs, mais c'est aussi parce que les récits de leur naissance, vie et mort sont composés d'une série d'aventures et d'épreuves qui nourrissent les narrations littéraires. Le héros emblématique a conscience de son rôle et de ses responsabilités en tant que définies par la collectivité ; héros social, il est visible dans des personnages littéraires comme Roland, dans *La Chanson de Roland*. La tragédie nous a montré le héros sous une autre facette ; son destin, à la différence de celui de l'épopée, est perdu d'avance, une fatalité l'accompagne dans ses combats. La mort est le seul moyen pour payer ses fautes, car il est à la fois coupable et innocent, comme dans la figure mythique de Médée. Les héros « modernes », ceux qui nourrissent les romans, sont moins conscients de leur rôle. En effet, ils mènent une vie qui peu à peu montre les signes d'un destin différent des autres, mais qui peut avoir une fin indésirable. Dans chaque genre littéraire le héros est constitué à partir d'un point de vue spécifique, mais ce qu'il a de commun dans toutes les créations, c'est qu'il personnifie une fraction de la nature humaine.

Les versions prototypiques ne répondent pas forcément à un mythe fondateur et bien structuré, lorsque le poète transpose la figure du héros, il ne s'agit pas de répéter le canevas narratif.

« Ce héros, qui peut apparaître dans une ou plusieurs versions considérées comme fondamentales, se caractérise généralement par la force des oppositions structurales ou des parallélismes qui le régissent, par les blancs ou incohérences qui lui sont

²⁶⁷ La thématique générale de la poésie classique est à tel point mythologique que l'on peut dire que la mythologie est le sujet des quatre cinquièmes de son ensemble, et de la presque totalité de la production dans les genres les plus nobles : épique, tragédie et la lyrique. RUIZ DE ELVIRA Antonio, *Introducción a la poesía clásica: discurso leído en la solemne apertura del curso académico 1964-1965*, Murcia, 1964, p. 11.

²⁶⁸ VERNANT Jean Pierre, *Mythe et religion en Grèce ancienne* (1987), Paris : Éditions du Seuil, 1990, 120 p., p. 11.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 62.

associés et qui contribuent en faire un protagoniste particulièrement ambivalent et énigmatique. »²⁷⁰

Les frères bibliques qui symbolisent l'événement fratricide ont aussi motivé la création littéraire. Véronique Léonard-Roques signale les textes qui, depuis le romantisme et pendant le XX^e siècle, ont représenté, dans l'opposition bien/mal et la séquence du fratricide, l'hybridité même des personnages « caïniques » ou « abéliens », par ce qu'elle appelle « transmotation »²⁷¹. Dans cette métamorphose du personnage, il y a des décisions prises par l'écrivain. L'évocation du nom est motivée par une question référentielle. D'après Léonard-Roques, certains cas demandent une configuration où les références au temps et à l'espace sont démarquées par l'emploi du nom propre d'origine. Le cas contraire advient lorsque le personnage est doté des caractéristiques suffisantes pour renvoyer à une entité mythique, mais qui se ne trouve pas conforme au plan narratif.

La « taxonomie » des usages dans la littérature est problématique. Certains ouvrages ont dédié des pages de réflexion sur la question du héros littéraire et littérisé. Dans certains cas, ils sont littéraires en soi, comme Don Quichotte ou Don Juan, dont le texte fondateur fournit une matrice littéraire reconnue ainsi par le lecteur et la critique. Néanmoins, ce qui ressort est la profonde affinité entre l'inspiration mythologique au moment d'agencer les éléments faisant de ces personnages des entités symboliques.

Nous avons tenté d'élucider la question du mythe en ce qui concerne la littérature occidentale. Cependant, les multiples recherches qui ont été menées à ce propos ne seront pas répétées dans ce travail. Ce qui nous intéresse est cette stratégie par laquelle les mythes nourrissent le travail créateur des romanciers et des poètes.

D'autre part, opérer des rapprochements entre la mythologie amérindienne et la mythologie européenne peut être problématique car, nous le verrons, les écrivains des Andes réactivent les mythes de façon distincte. Nous avons déjà esquissé des traits généraux issus de la mythologie que nous classerons comme européenne, car elle est née et s'est développée, voire reformulée au sein des cultures du vieux continent. Dans le dessein de souligner le développement de la mythologie andine, nous procéderons donc maintenant à définir ce qu'est le symbole.

²⁷⁰ LEONARD-ROQUES Véronique, « Figures mythiques, mythes, personnages. Quelques éléments de démarcation », Dans : *Figures mythiques. Fabrique et métamorphoses*, Clermont-Ferrand : Presses universitaires Blaise Pascal, coll. "Littératures", 2008, 314 p., p. 30.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 34.

CHAPITRE IV. Le symbole

1. Capax symbolorum

Le mythe obéit à une structuration et à une série de contraintes collectives faisant du déchiffrement de sens une entreprise ardue et périlleuse, d'autant plus qu'il ne se prête pas à des variations multiples dans le temps et dans l'espace. De mon point de vue, les éléments représentatifs des mythes, repris par les poètes et écrivains, gardent toujours le sens le plus profond, tel que Vernant l'avait signalé : « Il s'inscrit dans une tradition ; qu'il s'y conforme exactement ou s'en écarte sur quelque point, il est tenu par elle, s'appuie sur elle et doit s'y référer, au moins implicitement, s'il veut que son récit soit entendu du public »²⁷². Vernant fait ainsi référence au mythe dans le domaine culturel. Cependant, cette rigueur est plus forte lorsque nous voulons dévoiler le sens des symboles mythiques, et pas uniquement du récit, ainsi qu'au moment où la représentation est reprise dans d'autres types de textes ou de récits. Comment expliquer cela ? L'analyse de la question de la pensée symbolique pourrait nous donner une issue. Si nous admettons l'hypothèse que dans la structure mentale mythique de tout homme le cheminement et l'organisation sont les mêmes, il est donc probable que les sens et le non-dit des symboles, appartenant à une certaine mythologie, soient perçus de la même manière. En ce sens, Mircea Eliade affirmait :

« La pensée symbolique [...] est consubstantielle à l'être humain : elle précède le langage et la raison discursive. Le symbole révèle certains aspects de la réalité – les plus profonds – qui défient tout autre moyen de connaissance. Les images, les symboles, les mythes, ne sont pas des créations irresponsables de la psyché ; ils répondent à une nécessité et remplissent une fonction : mettre à nu les plus secrètes modalités de l'être. »²⁷³

Mais, cela signifie-t-il pour autant que par les symboles, nous pouvons connaître l'homme en tant que tel, sans le conditionnement de l'histoire ? Mircea Eliade dit que les symboles mythiques et toute la représentation mythique sont inhérents à l'homme et donc qu'ils sont, en essence, toujours là, malgré les variations et les modifications : « Mieux encore. On est en train de comprendre aujourd'hui une chose que le XIX^e siècle ne pouvait même pas pressentir : que le symbole, le mythe, l'image appartiennent à la substance de la vie spirituelle, qu'on peut les camoufler, les mutiler, les dégrader, mais qu'on ne les extirpera jamais »²⁷⁴. Même si l'histoire « ajoute continuellement des significations nouvelles », la structure du symbole reste, car elle est « immanente »²⁷⁵. Pouvons-nous démontrer qu'il en va ainsi dans le cas des échanges entre la culture européenne et celle de l'Amérique andine ?

Commençons par les acceptions de concept que le terme symbole²⁷⁶ (faisant omission du symbole mathématique, bien entendu) reçoit des experts dans le domaine. Mais avant tout, rappelons que l'étymologie même du mot a beaucoup à dire, ainsi réinterprétée par Antoine Vergote : « Le symbole est originairement signe de

²⁷² VERNANT Jean Pierre, *Mythe et religion en Grèce ancienne* (1987), Paris : Éditions du Seuil, 1990, 120 p., p. 36.

²⁷³ ELIADE Mircea, *Images et symboles* (1952), *op.cit.*, p. 18.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 16.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 226.

²⁷⁶ Étymologiquement, le mot symbole est « Empr. au lat. *symbolum* « pièce justificative d'identité, signe de reconnaissance » lat. chrét. « symbole de la foi, le symbole des apôtres, profession de foi au baptême; signe allégorique, figure; écot, festin par écot », lui-même empr. au gr. $\sigma \upsilon \mu \beta \omicron \lambda \omicron \nu$ « signe de reconnaissance (objet coupé en deux, dont deux personnes conservaient chacune la moitié), jeton; signe d'une convention, signe de ralliement; emblème, symbole; convention », dér. de $\sigma \upsilon \mu \beta \acute{\alpha} \lambda \lambda \omega$ trans. « jeter ensemble, mettre ensemble, réunir » intrans. « se rencontrer avec (quelqu'un) ». » <http://www.cnrtl.fr/etymologie/symbole>, consulté le 12 août 2014.

reconnaissance et indice référentiel. Le contractant donne à son contractant la moitié d'une tablette écrite brisée. L'adaptabilité des deux morceaux ($\sigma\mu\text{-}\beta\alpha\lambda\lambda\omega$) signifie le pacte qui les unit à tout jamais »²⁷⁷. Le langage est la présence de ce qui n'est pas perceptible, révélant le monde caché, faisant présent l'absent. En fait :

« [...] par les symboles, un ordre visible prend donc figure dans le monde perceptible, et investit celui-ci de valeurs transréelles qui composent la trame significative de tout réel perceptible. Cette fonction révélatrice définit le symbole et le distingue de l'allégorie aussi bien que du simple signe, qui, tous deux, évoquent à l'esprit un objet déjà connu. »²⁷⁸

Néanmoins, cela se réalise par la participation du « sentiment », la participation affective de l'homme ainsi décrite par Heidegger, élément qui forge le fondement voilé, et non pas par la raison abstraite. En effet, cette optique de caractère herméneutique sémiotique expliquerait le comment des effets révélateurs dans la trilogie de William Ospina ainsi que ceux de la poésie andine chez les lecteurs.

Henri Meschonnic considère que les définitions du symbole « permettent de comprendre l'interprétation du cosmique et du signe »²⁷⁹. Son caractère de lien distingue le symbole du signe. Pour lui, le signe ne rejoint pas, il ne fait que privilégier le nom. Il se place alors du point de vue du symbole graphique : « Spatial, le symbole attire et remet dans le cosmos, alors que le signe linguistique écrit tourne inversement vers l'ordre historique. Le signe est donc discontinu et le symbole, continu au monde [...] Il est l'unité par excellence du langage du mythe et du sacré, de « ce qui ne saurait être circonscrit par des mots »²⁸⁰.

Le mythe, par son caractère poétique, est un défi d'interprétation élevé. Pour cela, la sémiotique est un outil qui permettrait de déchiffrer le sens. Le mythe permet de narrer et d'interpréter « librement » ; nous pouvons parler de liberté, par exemple d'après Gadamer, car il s'agit d'un processus infini et ouvert qui ne s'épuise jamais ; *praxis* et *poïesis* sont des activités qui assurent le renouveau de la narration mythique. Le renouveau peut s'exercer à travers l'écriture d'autres genres littéraires comme le roman ou la poésie.

La rationalité sémiotique donne du sens et ordonne²⁸¹. Interpréter les symboles mythiques serait donc signaler une direction, dévoiler un ordre des sens. L'étude sémiotique arrive à l'interprétation à travers, dans un premier temps, l'analyse descriptive et une proposition d'explication des formes et des structures du texte mythique. Dans l'analyse des symboles, les formes et l'implication des symboles dans des contextes spécifiques deviennent un ensemble signifiant. L'herméneutique sémiotique tient compte du discours comme un objet à expliquer et comprendre, où le texte est exprimé dans l'appropriation des relations entre les éléments significatifs. Les symboles mythiques se détachent d'un fond, d'une tradition l'ayant configuré. La question est donc de comprendre les symboles dans l'intertexte, dans le rapport lexical et référentiel, mais aussi dans le contexte sociohistorique.

²⁷⁷ VERGOTE Antoine, « Le symbole », dans : *Revue philosophique de Louvain*, 1959, vol. 57, n° 54, p. 197-224, p. 197. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1959_num_57_54_4995, consulté le 12 août 2014.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 203.

²⁷⁹ MESCHONNIC Henri, *Le signe et le poème*, Paris : Éditions Gallimard, 1975, 543 p., p. 28.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 29.

²⁸¹ QUEZADA MACCHIAVELLO Oscar, *Del mito como forma simbólica. Ensayo de hermenéutica semiótica*, Lima : Fondo Editorial de la UNMSM, Fondo de Desarrollo Editorial de la Universidad de Lima, 2007, 599 p., p. 179.

En tant qu'objet de reconnaissance, le symbole devrait pouvoir apporter les indices de cette autre partie. Eliade considère que « traduire » les images en termes concrets serait une opération dénuée de sens. Déduire le sens des symboles comme l'a proposé Sigmund Freud, les comprendre par des termes concrets, enlève la véritable portée du symbole car :

« [...] les Images sont par leurs structures même multivalentes. Si l'esprit utilise les Images pour saisir la réalité ultime des choses, c'est justement parce que cette réalité se manifeste d'une manière contradictoire, et par conséquent ne saurait être exprimé par des concepts. [...] c'est donc l'Image comme telle, en tant que faisceau de significations, qui est « vraie », et non pas « une seule de ses significations ou un seul de ses nombreux plans de référence. »²⁸²

Selon Jean Foucart, l'imaginaire sous toutes ses formes serait une projection de l'être vers le possible ; le symbole serait donc une tentative de communication, un pont tracé pour lier le monde à lui-même. Lorsqu'elle est une « tentative », et non une action de transmission réussie, la communication a naturellement des obstacles à surmonter. Certes, son ouvrage tourne autour du symbole dans l'œuvre d'art, mais si nous concluons à partir de sa thèse que la représentation symbolique présuppose les mêmes conditions que dans les récits mythiques - car l'art « suppose la recherche presque désespérée d'une communion socialement impossible »²⁸³ -, il nous sera permis de dire que le symbole est la façon de résoudre la difficulté qu'impose cet obstacle. Foucart considère que le symbole n'est ni signe ni schéma, mais qu'il renvoie à quelque chose d'autre qui contient un fil les associant : « le signifié du symbole est au-delà du concept. Il s'agit d'une toute autre rationalité. Le monde des formes symboliques est celui de l'équivoque et de l'ambiguïté. La polysémie vient de ce qu'il existe entre le signifiant et le signifié un autre rapport que le rapport codé »²⁸⁴.

Marcel Mauss a insisté sur le fait que symboliser est un événement naturel pour l'homme, mais que c'est aussi un fait culturel, s'exprimant différemment selon les groupes sociaux. Son étude sur le don paraît démontrer que les actions rituelles ou tout simplement les actes d'échanges sociaux répondent à une motivation symbolique, représentée dans l'obligation de donner ou dans les obligations réalisées par les échanges. Étant dans sa nature, l'homme représente et comprend, percevant les multiples relations et accordant un rôle prépondérant à l'échange ; dans le cas des textes littéraires, dans la communication entre auteurs, bagage idéologique, idées propres à la culture représentée et la pensée du lecteur.

Dans le domaine littéraire, notamment du roman et des symboles issus des cultures mythologiques - comme ceux de la chrétienté et des représentations andines -, nous devons tenir compte des possibilités d'interprétation :

« Le symbole crée une sorte de transparence, par lui s'opère une présence de soi à moi-même. L'homme est orienté, il rencontre son Moi véritable et s'achemine sur une voie de délivrance. [...] Le symbole est chargé de vie dans la mesure où il est perçu par un mouvement de l'âme qui se dirige de la périphérie vers le centre. »²⁸⁵

Ce sont les éléments autour de nous, dans notre vie quotidienne, qui peuvent nous donner les clés de l'interprétation. Comme l'un est en constante transformation, l'autre se modifie avec lui.

²⁸² ELIADE Mircea, *Images et symboles* (1952), Paris : Éditions Gallimard, 1980, 525p. p. 22.

²⁸³ FOUCART Jean, *Formes symboliques, aïsthésis et lien social*, Dans : *Pensée Plurielle*, 1, (n° 4), De Boeck Supérieur p. 121-137, http://www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=PP_004_0121, consulté le 23 mai 2015

²⁸⁴ *Ibid.*, ligne 30.

²⁸⁵ DAVY Marie-Madeleine, *Initiation à la symbolique romane*, Paris : Flammarion, 2012, 312 p., p. 91.

Des théories sur le symbole ont abordé le concept à partir des points de vue très variés ; de la religion à la psychologie, les travaux de recherche apportent des idées importantes pour l'interprétation des symboles mythiques et religieux. Dans le livre *Initiation à la symbolique romane*, Davy soumet une série de perspectives que nous citerons rapidement. Isidore de Séville fait la différence entre « allégorie » et « symbole » : la première possède une signification différente de la forme qu'elle emprunte ; le symbole, au contraire, est un signe qui donne accès à une connaissance. Le philosophe Jamblique définissait le symbole comme « un signe qui établit un rapport », dans le domaine des cultes antiques. Le moine Jean Scot Erigène, philosophe irlandais, considérait qu'il s'agit d'un signe sensible qui ressemble aux réalités immatérielles²⁸⁶. Ces pensées représentent les concepts philosophiques au sein des symboles anciens ; par rapport aux nouvelles références, Davy cite R.A. Schwaller, et Mircea Eliade, pour qui le symbole appartient à la substance de la vie spirituelle et se spécifie par la pensée symbolique, antérieure au langage. Finalement, elle souligne le travail de Jung avec sa conception psychologique, définissant le symbole comme un signe en rapport de complémentarité avec le conscient et l'inconscient, le passé et le futur²⁸⁷.

Pourtant, c'est le courant de Husserl qui, pour l'auteur, éclaire le mieux le symbolisme comme science intelligible, en cela qu'il implique l'idée d'un « retour aux choses elles-mêmes » dans une recherche sans préjugés, et d'une lecture avec un certain recul de l'expérience de vie²⁸⁸. Se rapprocher donc de l'essence des choses et faire qu'elles deviennent « phénomènes », voilà ce que la phénoménologie husserlienne apporterait dans le travail scientifique des structures significatives. En effet, Husserl proposait une théorie de l'intentionnalité, « l'acte de prêter un sens », à partir de laquelle nous pouvons entreprendre une recherche de sens dans les symboles : « l'objet apparaît dans sa philosophie comme déterminé par la structure même de la pensée ayant un sens et qui s'oriente autour d'un pôle d'identité qu'elle pose. Ce n'est pas de la réalité de l'objet que Husserl part pour élaborer l'idée de la transcendance mais de la notion du sens »²⁸⁹.

Gilbert Durand, pour sa part, a consacré son travail à l'association de l'imaginaire dans le domaine de l'anthropologie, plus spécialement à la mythologie. Dans sa perspective appartenant à une philosophie pragmatique, il concède à l'imaginaire la part la plus essentielle de la formation des récits mythiques. En effet, par la « mythocritique », Durand identifie le « mythe directeur » sous-jacent des œuvres. Les images s'organisent autour d'un « archétype », dans le cas du mythe, le mythe directeur serait le noyau autour duquel gravitent les mythèmes. Les structures mythiques sont des formations qui nous interrogent, elles sont fondées sur la fonction symbolique, et c'est ainsi qu'elles perdurent. En ce qui concerne le symbole, Durand signale trois caractéristiques : d'abord, le signifiant a un aspect « concret », « optimal » pour mieux évoquer le signifié, et puis ce signifié ne peut se percevoir directement ou autrement²⁹⁰. Cela veut dire que, « le symbole est un système de connaissance indirecte ou le signifié et le signifiant annulent plus ou moins la « coupure » circonstancielle entre l'opacité d'un objet quelconque et la

²⁸⁶ Le concept que Jean Scot Erigène dessine relie l'exercice à travers lequel l'on en dégage des symboles comme un moyen de connaissance métaphysique.

²⁸⁷ DAVY, Marie-Madeleine, *Initiation à la symbolique romane*, op.cit., p. 95-96.

²⁸⁸ BUYTENDIJK F.J.J. « La signification de la phénoménologie husserlienne pour la psychologie actuelle », dans : *Husserl et la pensée moderne* [Texte imprimé] : Actes du deuxième Colloque international de phénoménologie, Krefeld, 1-3 novembre 1956, La Haye : M. Nijhoff, 1959, p. 98-114, p. 101.

²⁸⁹ LEVINAS E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris : Vrin, 1949, 109 p., p. 22.

²⁹⁰ DURAND Gilbert, *Figures mythiques et visages de l'œuvre : de la mythocritique à la mythanalyse*, Paris : Berg International éditeurs, 1979, 327 p., p. 18.

transparence un peu vaine de son « signifiant ». »²⁹¹. Il est l'aspect concret du signifiant, mais il soulève le mystère : « Le mythe est un système de connaissance indirecte où le signifié et le signifiant annulent plus ou moins la « coupure ». »²⁹².

Étudier les symboles présents dans la littérature serait dégager une part de la nature de l'homme, mais aussi de ce qu'il y a de constitutif et unificateur ; libérer le sens des symboles mythiques serait libérer la culture d'un peuple car le symbole « est un complexe non seulement de sensations, mais des significations affectives multiples, et d'un véritable apprentissage culturel. Le symbole c'est la conjonction étroite de la nature et de la culture »²⁹³.

Nous reprendrons les paroles de Mircea Eliade énonçant la survie de la pensée mythique : « la vie de l'homme moderne fourmille de mythes à demi oubliés, de hiérophanies déchues, de symboles désaffectés. La désacralisation ininterrompue de l'homme moderne a altéré le contenu de sa vie spirituelle, elle n'a pas brisé les matrices de son imagination : tout un déchet mythologique survit dans des zones mal contrôlées »²⁹⁴. Dans la poésie andine, trouve-t-on les réminiscences d'une telle matrice ? Dans l'acte poétique, l'image, qui par les mots construit le symbole, s'échafaude par un tissu de mots. Le sens de ces mots, tels que Bonnefoy le stipule, s'insère dans un échange ou plutôt un consensus entre des individus. C'est ainsi que l'interprétation des symboles mythiques peut se comprendre par un accord entre les lecteurs des poèmes à traiter.

2. Le symbole et le domaine religieux

Mais le symbole est revêtu d'une autre forme de signification. Le symbole accomplirait ainsi, dans le domaine religieux, une fonction mystique, celle de relier le haut (le divin) et le bas (l'humain) : « le symbole dans sa réalité profonde atteste la présence du divin, il cerne le sacré et de ce fait il est comparable à une révélation »²⁹⁵. Mais cette vision ne pourrait-elle pas convenir au concept de signe ?

En ce qui concerne le symbole dans la chrétienté romane, il communique une unité parfaite, c'est ainsi que Dieu apparaît comme celui qui l'ordonne. L'universalité du symbole paraît avoir une raison d'être dans cette période, cette caractéristique a permis que les correspondances symboliques provoquent la foi en la rendant plus accessible, car les images sont des « ouvertures » vers un monde « transhistorique »²⁹⁶. Le symbole est donc un outil d'enseignement, mais cela reste limité pour ceux qui n'ont ni les outils ni un esprit éveillé pour déchiffrer le symbole dans son sens le plus profond.

Le temps du symbole est un temps sacralisé : la rencontre du relatif et de l'absolu ; cette rencontre est celle de ce qui fut et sera, c'est celle de l'essence éternelle. Mircea Eliade nous parle de la hiérophanie pour expliquer cette conception du temps mystique dans « Images et Symboles » afin d'affirmer que le judéo-christianisme a créé d'un événement historique, c'est-à-dire la naissance de Jésus, un symbole transhistorique, « l'existence de Jésus est une théophanie totale ; il y a là comme un audacieux effort pour

²⁹¹ *Ibid.*, p. 18.

²⁹² DURAND Gilbert, *Champs de l'imaginaire*, Grenoble : Ellug, 1996, 264 p., p. 66.

²⁹³ *Ibid.*, p. 29.

²⁹⁴ ELIADE, *Images et symboles*, *op.cit.*, p. 25.

²⁹⁵ DAVY, *op.cit.*, p. 99.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 108.

sauver l'événement historique en lui-même, en lui accordant le maximum d'être »²⁹⁷. Mais, aussi en explorant le système par lequel la foi chrétienne se subordonnait au sens des symboles, nous comprenons ce qu'est le temps dans le domaine symbolique : « Pour les apologistes chrétiens, les images étaient chargées de signes et de messages ; elles montraient le sacré par le truchement de rythmes cosmiques. La révélation apportée par la foi ne détruisait pas les significations « primaires » des images : elle leur ajoutait simplement une nouvelle valeur »²⁹⁸.

Avant de continuer avec l'observation du symbolisme roman, nous devrions rappeler que pendant le XII^e siècle, l'Église chrétienne se servait des symboles pour entamer l'expérience initiatique spirituelle chez l'individu ou le nouveau paroissien ; pourtant, cette même église luttait contre l'idolâtrie païenne. Gilbert Durand a aussi signalé cette démarche dans d'autres domaines de la pensée : « C'est d'un même mouvement que le savoir rationnel naissait avec les franciscains du bas Moyen Âge, Guillaume d'Occan et Bacon, et que l'Église se ralliait à la théologie scolastique. Pour la science naissante comme pour l'Église, l'image est « idolâtrie » païenne qu'il faut combattre »²⁹⁹. Ainsi, des questions sur la valeur du symbole se posent car l'art roman représente des symboles d'origine païenne : les tombeaux chrétiens, dès le II^e siècle, étaient décorés de peintures, les fresques des églises romanes témoignent d'un graphisme par la présence de surfaces triangulaires, mais ce sont les sculptures, qui sèment la crainte chez les plus intégristes. Cette peur naît des scènes autour d'un ange ou un saint assez propagées dans l'art chrétien de ce siècle.

Yves Bonnefoy avait proposé que l'arrière-plan religieux de l'emploi de l'image puisse soulever le caractère ambivalent de celle-ci, notamment dans le domaine des religions d'Occident. Premièrement, il considère l'Église romaine à l'heure de la crise de l'image jusqu'au XVIII^e siècle « où se produit dans l'imaginaire une grande crise, qui met d'ailleurs en question autant l'existence de Dieu que la possibilité des images, au sens où j'ai pris ce mot. »³⁰⁰. Une telle ambivalence ne laisse pas percevoir la puissance du symbole qui se matérialise à travers le mot, l'objet, la couleur, et d'autres éléments. L'inhérent besoin de convoquer ce qui relève de quelque chose de vécu, d'expérimenter, peut-il justifier la bataille entreprise par l'Église catholique afin d'éviter une certaine idolâtrie ?

Bonnefoy rappelle, dans *Entretiens sur la poésie*, comment cette religion qui est arrivée dans les terres américaines a succombé à l'image : « Et pourtant, bientôt, et irrésistiblement, le besoin d'images s'empare de la conscience chrétienne. On représente, avec les moyens terrestres de la beauté, le visage du Christ, la longue théorie des vierges martyres, les palmiers de la Jérusalem céleste »³⁰¹, toute représentation étant par la suite dangereuse à Byzance où « les empereurs ont fait brûler les icônes », alors qu'au contraire, à Rome les pontifes « sentaient tout ce qui risquait de se perdre dans l'effacement des murs, dans l'intériorisation trop poussée de l'expérience de Dieu »³⁰².

Nous trouvons les sources du langage roman dans le domaine religieux, dans les études des écritures bibliques, des textes des Pères latins (saint Ambroise, saint Augustin, Grégoire le Grand et saint Jérôme) et dans le domaine profane. Mais quel est le tracé de

²⁹⁷ ELIADE Mircea, *Images et symboles* (1952), *op.cit.*, p. 238.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 223.

²⁹⁹ DURAND Gilbert, *Introduction à la mythologie, mythes et sociétés*, *op.cit.*, p. 50.

³⁰⁰ BONNEFOY Yves, *Entretiens sur la poésie* (1972-1990), Paris : Mercure de France, 1990, 380 p., p. 12.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 13.

³⁰² *Ibid.*, p. 13.

ces symboles ? Pour identifier les symboles bibliques de la chrétienté romane, nous résumerons les points les plus significatifs soulevés par Marie-Madeleine Davy.

Les thèmes, comme nous l'avons dit plus haut, sont en effet des thèmes préexistants à la tradition catholique et ils sont donc porteurs d'un sens différent « en raison de leur entrée dans une histoire déterminée qui désormais les assume »³⁰³ ; l'individu de cette période recrée les sens sous les effets de la foi, leur conférant une certaine réalité ou intelligibilité. Dans les textes de la Bible, nous trouvons de multiples exemples de symboles, c'est dans la Genèse et dans les évangiles que Davy va retrouver l'éventail de symboles romans. La Genèse véhicule des symboles : la création, le chaos, la matière, le ciel en tant que véritable cité du chrétien, Adam et Eve, le serpent, l'arche et le déluge, le buisson ardent (la première voie) ; dans d'autres livres l'esprit au-dessus de l'eau et la colombe, les couples ciel et terre, soleil et lune, lumière et ténèbres ; l'arbre du monde dont le sens est double lorsqu'il reflète l'axe du monde et quand il est l'image de l'échelle cosmique, le paradis, sa porte et les quatre fleuves qui le traversent.

Ainsi, dans les textes écrits par les savants du XII^e siècle, il n'est pas rare de retrouver ces images. Tel est le cas du thème de l'origine de la vie ainsi que de la séparation des eaux, ce dernier étant la représentation de la séparation du haut et du divin, c'est-à-dire de l'esprit qui permet de retrouver Dieu, du bas ou du monde corporel. Davy met en relief le texte « Cantique des Cantiques », où la plupart des termes seraient des symboles. Le poème en soit fait appel à l'amour conjugal, représentant l'union la plus parfaite entre l'homme et Dieu, une union spirituelle représentée par des animaux : la gazelle, la tourterelle, ou des éléments de la nature : le désert, la vigne, la myrrhe, le rocher, etc.

Concernant les évangiles, Davy trouve que le symbole par excellence est le Christ (qui rappelle Adam, Abel, Isaac), sinon, d'autres personnages bibliques accomplissent un objectif symbolique comme la Vierge Marie (en rapport à la Sulamite, la lune et la fontaine, puis à Eve) ou les Mages (évoquent les trois guerriers qui ont offert de l'eau au roi David).

Puis, dans l'Apocalypse se rassemble une série de symboles eschatologiques provoquant un sentiment d'angoisse chez l'homme médiéval. Mais n'est-il pas la preuve d'une deuxième vie ? Il est évident que l'art médiéval s'est largement inspiré de ce motif pour décorer les églises et éduquer les âmes, dans la peur ou l'espoir. Les symboles les plus récurrents sont les symboles cosmiques, la lumière et la présence des animaux comme l'agneau et les chevaux, ainsi que les vieillards et les vierges. Davy montre que dans la littérature consacrée à l'étude de symboles romans, il y a beaucoup à retenir, même si les critiques ont démontré que tout n'a pas été exploité. Paul Alphandéry avait déjà souligné cette incapacité.

Au XII^e siècle, il est question de la circulation des symboles « profanes ». C'est dans ce siècle que la tradition antique a été « sauvée » de l'oubli. Après la chute de l'Empire carolingien, le continent européen s'est constitué une nouvelle époque dans ce mélange de pensée grecque, musulmane et juive. L'Espagne fut la nation qui a le plus influencé le monde européen en ce qui concerne la transmission de nouvelles connaissances :

« L'Espagne joue un rôle de premier plan : elle transmet ; sorte de plaque tournante, elle livre généreusement tout ce qu'elle reçoit. L'influence exercée par les Arabes et par les Juifs d'Espagne est considérable. On a cru pendant longtemps qu'elle s'était manifestée surtout dans le domaine de la médecine et de la philosophie, mais on sait

³⁰³ DAVY, *op.cit.*, p. 120.

maintenant d'une façon certaine qu'elle s'est étendue non seulement à l'architecture, mais aussi à la littérature. »³⁰⁴

Les rencontres des différents points de vue sont visibles dans tous les domaines de la représentation, que ce soit dans l'art ou l'architecture, la poésie et la musique. L'influence de l'Orient, celtique et bien entendu de Rome, est aussi significative. Les vestiges des temples romans de culte païen ont été protégés malgré leur origine. En ce qui concerne les auteurs lus et étudiés, le succès évident des poètes antiques est à souligner. Les traductions du grec au latin prouvent l'intérêt pour les textes antiques. Nous avons déjà cité Horace, Platon et Ovide en tant qu'influences importantes, mais Davy avertit son lecteur en indiquant que ces auteurs étaient lus sous des conditions particulières de la pensée. En effet, on disait qu'Ovide s'était converti et devenu chrétien à la fin de sa vie ; les ouvrages devaient être lus sous la loupe chrétienne, car les réflexions de l'esprit étaient orientées vers la science divine.

Bien entendu, les opposants, les intégristes qui ne voulaient pas de l'art et des sciences dans la vie monastique, parce qu'ils éloignaient l'homme de sa recherche spirituelle, ne ménageaient aucun effort pour contrôler la véritable influence de ces lectures. C'est le cas des idées et des intentions de la réforme cistercienne. Pourtant, ce mouvement d'opposition ne pouvait rien contre une véritable reprise du passé par l'art et la représentation chrétienne. Il est indéniable que les temples, les églises, les porches sculptés, les peintures des vitraux, toutes ces expressions symboliques, soient un amalgame de symboles acquis dans les lectures et la connaissance des cultures païennes.

Un « universalisme roman » enrichit l'art et la pensée par l'union des deux histoires : une sacrée et une profane. Les exemples de cet emprunt sont nombreux. Je renvoie aux trouvailles de Davy qui a montré un résumé de cas où les images chrétiennes font appel à des constructions grecques ou syriennes, comme, par exemple, la présence d'Orphée jouant de la harpe devant un oiseau dans un personnage de l'église de Torsac. Les chercheurs voient des représentations du démon par l'emploi de l'image du Pan archaïque ou celle des démons par des animaux moitié chiens moitié serpents, rappelant le cerbère antique. Dans d'autres lieux, des détails sont tirés des mythes étrangers comme, par exemple, un aigle tenant un enfant dans son bec et un chien dans ses serres, extraits de l'Énéide, ou la reprise des vertus en rapport aux planètes. L'art syrien est aussi visible dans certaines illustrations des formes orientales anciennes. De plus, la référence aux quatre fleuves qui arrosent toutes les directions, image de la totalité, fait penser aux fleuves de la République de Platon³⁰⁵.

Nous avons vu certains cas de correspondances avec des images issues d'autres cosmogonies. D'autres comparaisons peuvent être faites si nous tenons compte de l'intérêt que les savants et les mystiques, mais aussi le peuple, portaient à la nature. Plus spécifiquement, ils établissaient des rapports de correspondance entre la nature et ses cycles, avec le rythme de la vie, de l'âme et même de la poésie, le symbole manifestant un certain « sens de l'analogie entre la structure du cosmos et sa propre structure »³⁰⁶.

La conscience d'une interrelation peut être le résultat non seulement d'un exercice d'observation de la vie naturelle, mais aussi de l'adoption des illustrations dans les manuscrits à peinture du XI^e siècle. Plusieurs sont les exemples qui soulignent la présence des images de la nature ou qui mettent en relation les divinités et les éléments

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 134.

³⁰⁵ Toutes les références aux symboles mentionnées ici sont tirées du travail de Marie-Madeleine Davy que nous citons plus haut.

³⁰⁶ DAVY, *op.cit.*, p. 148.

de la nature. Tel est le cas de l'œuvre de Cîteaux qui présente un superbe décor aux personnages vivants, des scènes avec une signification propre et des détails originaux³⁰⁷ : comme la lutte de créatures hybrides, zoomorphes et anthropomorphes dans les images des, ou dans la miniature datant d'avant 1416 (attribuée à l'un des frères de Limbourg) qui représente l'influence des astres sur l'homme, ou le cas des illustrations des visions d'Hildegarde Von Bingen.

Oscar Quezada Macchiavello explique les choses ainsi :

« [...] el mundo « físico », cosmológico, exteroceptivo, se hace calco y contrapartida del mundo “psicosocial”, noológico, interoceptivo. Aquél se convierte en plano de la expresión de los contenidos espirituales que éste articula: plantas, animales, entidades orgánicas e inorgánicas, todos resultan afectados en tanto figuras por esta clasificación y tematización. Queda constituido un sistema de valores cuyo operador semiótico es el cuerpo sensible, propioceptivo, en tanto fuerza, envoltura y frontera en movimiento. Los puntos cardinales, los colores, los cuerpos celestes, todos pertenecen a alguna clase especial y están vinculados, de acuerdo con la toma de posición de la instancia de discurso, en sistemas de valores. »³⁰⁸

Dans l'article « La Bible d'Étienne Harding et les origines de Cîteaux : perspectives de recherche », Alessia Trivellone propose une interprétation des nombreuses images comportant des plantes et des animaux. Il s'agirait d'une allusion à la lutte de l'homme contre sa propre nature sauvage :

« Il est intéressant pour notre propos de constater que la végétation et les animaux sauvages sont souvent considérés, notamment dans le cadre du motif du « rinceau peuplé », comme une allusion à la forêt et sont ainsi souvent interprétés comme une allusion à la nature sauvage. Les figures humaines souvent présentes dans les entrelacs représenteraient l'Homme qui lutte contre la nature de ses passions pour atteindre la rédemption. »³⁰⁹

Les éléments de la nature sont donc représentés de façon manifeste. La vie sur terre et la vie céleste cohabitent avec des éléments d'importance majeure pour les mystiques comme la lumière que l'on voit dans les vitraux des églises, ou dans les récits où les références au soleil sont nombreuses ;

³⁰⁷ « La recherche se fonde sur le principe selon lequel le choix des sujets représentés, ainsi que l'originalité des formules iconographiques utilisées, ont une signification intrinsèque 12. Tout d'abord, dans le cadre de l'illustration biblique, la décision de représenter certains sujets plutôt que d'autres, au sein du vaste choix offert par le récit biblique, nous paraît significative en elle-même. Ensuite, les nombreux manuscrits bibliques enluminés des XI^e et XII^e siècles ne présentent jamais exactement ni les mêmes scènes, ni les mêmes formules iconographiques 13. Les différences entre les diverses formules employées pourraient être dues, dans certains cas, à la volonté de mieux adapter l'image à l'idée que l'on veut véhiculer. En comparant quelques-unes de nos miniatures avec celles d'autres Bibles médiévales enluminées, l'originalité des illustrations de la Bible d'Étienne Harding ressort de manière évidente. Les études iconographiques menées sur quelques images de ce manuscrit ont déjà démontré la prégnance des formules iconographiques choisies. » TRIVELLONE Alessia, « La Bible d'Étienne Harding et les origines de Cîteaux : perspectives de recherche », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], 13 | 2009, mis en ligne le 15 août 2009, consulté le 06 août 2014. URL : <http://cem.revues.org/11101;DOI : 10.4000/cem.11101>

³⁰⁸ [...] le monde physique, cosmologique, extéroceptif, se fait calque et contrepartie du monde « psychosocial », noologique, intéroceptif. Il se transforme en plan de l'expression des contenus spirituels que celui-ci articule : plantes, animaux, entités organiques et inorganiques, ils résultent tous affectés en tant que figures, par cette classification et thématisation. Le résultat est la constitution d'un système de valeurs dont l'opérateur sémiotique est le corps sensible, propioceptif en tant que force, enveloppe et frontière en mouvement. Les points cardinaux, les couleurs, les corps célestes, ils appartiennent tous à une classe spéciale et ils sont liés, selon la prise de position de l'instance de discours, dans des systèmes de valeurs., (traduction personnelle), QUEZADA MACCHIAVELLO Oscar, *Del mito como forma simbólica. Ensayo de hermenéutica semiótica, op.cit.*, 599 p.

³⁰⁹ TRIVELLONE Alessia, « La Bible d'Étienne Harding et les origines de Cîteaux : perspectives de recherche », *op.cit.*

« [...] la Terre est représentée par une femme nourrissant des animaux ou des enfants, allaitant des crapauds ou des serpents ; elle prend parfois le visage de la femme bourguignonne ou picarde. [...] Quand à l'eau, suivant l'usage, deux traits ondulés le symbolisent. Elle est figurée aussi par Neptune assis généralement sur un monstre marin, et se retrouve encore dans la représentation du baptême du Christ. Le Jourdan indique l'élément eau. Le feu est naturellement représenté par des flammes. »³¹⁰

Dans tous les cas, il paraît que ce siècle fut la période de la création par des analogies, où les éléments de l'univers répondent à la vie spirituelle humaine. Davy montre un très bon exemple en citant l'abbesse de Rupertsberg Sainte Hildegarde de Bingen qui aurait écrit un document sous la lumière vivante de Dieu. Elle y explique les comparaisons de type microcosmique et macrocosmique, trouvant des analogies entre d'une part l'univers et sa composition et d'autre part celle de l'homme ; de même, elle signale le rapport à la nature et l'âme³¹¹. L'auteur cite d'autres noms de mystiques et leur apport à la symbolique romane : Bernard Sylvestre dont le travail « De mundi universitate sive Megacosmus et microcosmus » indique que l'harmonie du monde est née avec le Christ et que la beauté de la nature est invisible ; Hugues de Saint-Victor, qui prône aussi que l'harmonie de la nature et l'unité sont le reflet du monde invisible, et Honorius Augustodunensis, « Clavis Physicae », chez qui l'univers est à l'image du Créateur. Nous ne pouvons pas oublier les *topos* dans les textes de Dante, faisant claire référence à l'arbre en rapport à l'homme et surtout à la Grâce.

En effet, dans le monde que nous désignons par primitif, les choses ne sont pas vécues comme des extensions inanimées, mais comme un ensemble ordonné d'événements et éléments où l'actant désire convenir à la réalité signifiante, être en accord avec ce qui l'entoure ; cette réalité s'exprime par divers moyens, dont la parole, pouvant avoir une fonction magique. Le philosophe Cassirer affirme qu'il y a une distinction à faire entre les signes et les symboles. Le signe fait partie du monde physique de l'être, ce qui souligne la différence entre notre forme de représentation et celle des animaux, limitée au signe.

Mais les symboles font partie du monde humain, c'est un contenu individuel sensible qui représente quelque chose qui est universellement valide pour la conscience humaine ; par conséquent, il fournit la synthèse entre le monde (univers) et l'esprit (l'individu). La construction de sa pensée philosophique concernant le symbole date des années 1920, et la problématique a sûrement trouvé diverses tournures. Mais, étant donné que ces idées ont été reprises pour délimiter l'herméneutique sémiotique, nous devons en revoir les préceptes.

Cassirer disait que pour l'esprit primitif le pouvoir social de la parole, expérimenté dans nombreuses situations, devient une force naturelle voire même surnaturelle. Le monde peut entendre et comprendre. Pourtant, les pouvoirs de la nature ne pourront pas refuser de leur venir en aide s'ils sont invoqués de la façon correcte.

Que se passait-il à cette époque dans les recoins de l'Europe nordique ? Les cultures païennes ont vu la violente entrée du dogme chrétien ; les dieux païens de l'Islande, de la Norvège ont dû disparaître pour laisser place au Christ et à l'idée du paradis céleste. Les dieux païens, à différence du dieu chrétien, étaient mortels et faibles, susceptibles d'être trahis par les dieux méchants. Cela a dû être un travail ardu de changer la perception d'un panthéon si particulier. Pourtant, la conversion faisait partie

³¹⁰ DAVY, *op.cit.*, p. 158.

³¹¹ *Ibid.*, p.160-168. En effet, les descriptions de ses visions sont essentiellement des symboles du monde végétal, tout le symbolique de la vie se représente sous le signe de sa virilité.

de l'établissement du pouvoir politique, cela explique l'emploi de l'épée et l'établissement d'une chrétienté par la force. Ainsi, les croyances païennes circulaient toujours chez les populations : on portait toujours une amulette même après la prise de la Norvège par Olaf et la conversion au christianisme en 999. Cette amulette était une figurine mélangeant la forme du marteau de Thor et la croix de Christ.

Les sources des symboles romans sont multiples. Nous pouvons l'affirmer compte tenu des informations que nous venons de citer. Il sera difficile d'établir une corrélation unique des symboles et de leurs sens au moment de la comparaison. Pour ce faire, un tableau contenant les différentes interprétations déjà données sera dressé dans les chapitres suivants.

Notre travail trouve une difficulté de caractère conceptuel lorsque nous abordons le sujet du point de vue des théories de Jung et d'Eliade. Le livre de Jean-Loïc Le Quellec³¹² fait contrepoint lorsqu'il tente d'expliquer le concept d'archétype à partir de théories où rien n'est clair ni prouvé. Nous ne nous attarderons pas sur le concept « d'archétype » ni sur théories de Jung afin de limiter la perspective à une analyse sémantique et sémiologique. Cependant, la présence des symboles qui « font vibrer les cordes sensibles chez tous les êtres humains »³¹³ dans les textes littéraires, présuppose que le lecteur active ce bagage mythique qu'il y a naturellement en lui – c'est peut-être dans cette voie que les concepts de Jung et Eliade se construisent-, ce qui nous servira de point de départ pour affirmer ou nier une continuité de sens.

En ce qui concerne le symbole et son rapport à la religion, Mircea Eliade propose des perspectives où les sociétés archaïques gardent cette attitude envers le mythe dans tous les moments de la vie. Leur pensée coïncide avec une idée du monde comme un micro-cosmos, dont les éléments extérieurs, méconnus, sont une source de frayeur. La manifestation du sacré est dans tout ce qui est représentatif du réel³¹⁴.

Nous voudrions proposer un raisonnement par démonstration. Lorsque nous étudions le symbole, c'est par l'interprétation herméneutique que nous dévoilons le mystère du sens³¹⁵. L'herméneutique du mythe se justifie par l'évolution du mythe dans le monde humain, preuve que le symbole peut être étudié à partir d'une réflexion logique, tenant compte des aspects que nous avons évoqués : culture donnée, temps, conditions de transmission. Paul Ricœur a présenté une herméneutique du mythe prenant garde de ne pas limiter le sens étiologique à une explication pseudo-scientifique du monde, et comme le signale Jean Greisch : « l'herméneutique philosophique des symboles se distingue d'une phénoménologie comparatiste et descriptive, parce qu'elle s'interdit une intelligence purement panoramique. Elle doit en outre affronter la question de la crédibilité, c'est-à-dire de la valeur de vérité dont certains symboles peuvent être crédités »³¹⁶.

Ricœur, comme Greisch le rappelle, « cherche à retrouver le nœud sémantique originel de toute herméneutique »³¹⁷, ou sémantique des expressions symboliques exigeant une tâche d'interprétation. Pourtant, « symbole et interprétation deviennent ainsi des concepts corrélatifs ; il y a interprétation là où il y a sens multiple, et c'est dans

³¹² LE QUELLE Jean-Loïc, *Jung et les archétypes. Un mythe contemporain*, op.cit., 453 p.

³¹³ SELLIER P. « Qu'est-ce qu'un mythe littéraire ? », en *Littérature* n° 55, Larousse, 1984, p. 118.

³¹⁴ ELIADE Mircea, *Images et symboles*, op.cit., p. 55-56

³¹⁵ MARINO Adrian, *L'herméneutique de Mircea Eliade* (1980), Paris : Gallimard, 1981, 421 p., p. 177.

³¹⁶ GREISCH Jean, *Paul Ricœur : L'itinérance du sens*, Grenoble : Editions Jérôme Million, 2001, 449 p., p. 139.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 141.

l'interprétation que la pluralité des sens est rendue manifeste »³¹⁸. Par ailleurs, Paul Ricœur prône ce point de vue lors de l'analyse de la métaphore, justification que j'évoque pour en renforcer la nôtre : « l'herméneutique trouve sa justification la plus fondamentale dans la connexion en tout discours entre le sens, qui est son organisation interne, et la référence, qui est son pouvoir de se référer à une réalité en dehors du langage »³¹⁹.

Notre propos est de déchiffrer l'opacité du symbole : définir les mythes par leur valeur symbolique, relever les éléments mythiquement significatifs. Je cite l'une des phrases expliquant du mieux possible, selon moi, en quoi consiste le travail de révélation de sens du symbole : « C'est ce qui nous permet de dire que toute activité imaginaire est une communication à distance qui ne se résigne jamais à cette distance. »³²⁰. Dans la perspective de la religion chrétienne, le temps est l'obstacle entre l'homme et Dieu. Cela explique les actes rituels, ou le récit mythique, qui détruisent le temps pour vivre un univers « nouveau ». Mais en va-t-il ainsi pour les Aymara, les Caméntšã et d'autres cultures andines ?

3. La représentation biblique

La claire influence exercée dans les communautés indigènes par la force évangélisatrice nous parvient via le corpus littéraire que nous étudierons. C'est pour cette raison que nous aurons à revoir les concepts de la représentation biblique. En effet, l'évangélisation est à l'origine de maintes transformations culturelles dans les Andes conquises. Une telle influence ne peut se comprendre que si nous nous rapprochons des origines de la chrétienté en terres européennes. Tout d'abord, nous nous centrerons sur la période charnière, la consolidation des symboles chrétiens en Europe. Les représentations bibliques peuvent nous révéler des pistes importantes pour comprendre à quel point nous pouvons parler d'une « assimilation », dans la pensée contemporaine³²¹.

Le XII^e siècle a vu l'esprit religieux et l'esprit rationnel cohabiter dans les arts et les instances représentatives de la pensée. Dans les sentiments qui passionnent les individus de cette période, ce qui est en même temps « L'originalité du XII^e siècle est de comporter à la fois un amour de Dieu et un amour charnel qui l'un et l'autre, grâce aux mystiques, poètes, troubadours, ont réussi à atteindre la fine pointe de l'art »³²². Il s'agit d'une période où les hommes détiennent un certain type de sagesse. Mais ces hommes ne sont pas nombreux ; ce n'est qu'une élite monastique qui développera des connaissances poussées permettant l'interprétation des symboles « dans leur réalité ». Certes, l'homme de la nature, celui qui travaille la terre et qui connaît les subtilités du monde végétal et animal qui l'entoure, possède des systèmes d'interprétation représentés dans les contes et les mythes.

Lorsqu'il s'agit de la compréhension et du déchiffrement des symboles chrétiens, en observant les murs des églises, par exemple, les individus recevaient l'enseignement

³¹⁸ RICOEUR Paul, « Existence et herméneutique », dans : *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris : Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1969, p. 16-17

³¹⁹ RICOEUR Paul, *La métaphore vive*, Paris : Éditions du Seuil, 1975, 412 p., p. 10.

³²⁰ FOUCART Jean, *Formes symboliques, aïsthésis et lien social*, *op.cit.*, consulté le 12 août 2014.

³²¹ À ce sujet, Henrique Urbano a analysé des récits recueillis au sein des communautés andines du Pérou, récits qui rendent compte de l'appropriation de certains thèmes issus de la religion chrétienne. URBANO Henrique, *Utopía e historia en los Andes*, dans : *Mito y simbolismo en los Andes: la figura y la palabra*, dirigé par URBANO Henrique, Cusco : Centro de estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993, 323 p., p. 283-304.

³²² DAVY Marie-Madeleine, *Initiation à la symbolique romane*, *op.cit.*, p. 8.

et étaient guidés par des savants. L'interprétation étant guidée, la pensée symbolique paraît être un exercice restreint à la plupart des hommes ; cependant, nous soulignerons que l'esprit symbolique des hommes du XII^e siècle, vu de notre perspective, convient à une pensée mythique et symbolique. Nous estimons que le symbole est un élément essentiel pour cette époque et que la réalité du symbole n'est pas inaccessible aux hommes qui ont participé à la conquête des Amériques.

L'esprit de l'époque a fait des traditions archaïques un bagage inéluctable. « L'homme spirituel est instruit par les symboles et quand il veut rendre compte de son expérience ineffable, c'est encore aux symboles qu'il a nécessairement recours »³²³. Cela répond tout de même à un mouvement naturel à rencontrer la présence divine, à dégager les mystères de la vie et de l'univers ; c'est pourquoi il y a un besoin de donner une forme, de façonner la matière, pour créer des ponts entre l'indicible et l'objet. La pensée symbolique de ce siècle-là est constituée de symboles issus de la Bible, mais aussi d'origine païenne et de type gnostique. La sacralisation des éléments païens est faite à travers divers moyens : l'art, des reformulations théologiques ou la littérature médiévale. La religion a-t-elle tiré profit des données païennes antérieures à l'arrivée de la culture romaine ? Art, littérature, religion : la période romaine a regroupé dans une même perspective toutes les formes d'expression de la pensée. Au Moyen Âge, la culture savante et la culture populaire interagissent.

Il ne faudra pas négliger l'importance que l'enseignement et la formation intellectuelle occupent dans la vie du XII^e siècle. Les arts et les sciences sont des savoirs intégrés dans nombreuses écoles. En ce qui concerne les langues, le latin véhicule tous les savoirs : « le goût de l'antiquité est incomparable. Non seulement les moines lissent Cicéron, Virgile, Térence, Perse, Boèce, Ovide, Catulle, Sénèque » ; c'est surtout Ovide qui conquiert les lecteurs, à tel point que l'on parle de ce siècle comme « l'âge d'Ovide ». »³²⁴. Mais, à côté de ce halo intellectuel, l'hégémonie de l'Église progresse. Au sein de cette « maison de Dieu », l'art construisait tout ce qui était représentatif et figuratif du dogme chrétien. L'art reprend les éléments anciens et s'en sert pour de nouvelles significations.

Espaces et objets sont chargés de sens ; nous pouvons rappeler ici que les symboles pouvaient apparaître dans des lieux comme les temples ou des espaces géographiques spécifiques, ce qui explique le goût pour le pèlerinage. La sacralisation des lieux sous le concept de « maison de dieu » s'est étendue jusqu'à la sacralisation du corps humain ; dans les églises on prônait que « C'est là que l'homme apprend la seule notion essentielle : à savoir qu'il est lui-même un temple et que les saints mystères qui s'accomplissent dans l'enceinte de pierre se réalisent en lui. »³²⁵. Par conséquent, la connaissance de soi est la connaissance du Monde et mène à la connaissance de Dieu. En ce qui concerne les objets, nous pourrions noter qu'il ne s'agissait pas d'adorer, à travers eux, la figure sacrée de Dieu, et pourtant cela peut s'avérer ambigu ; des objets tels que les reliques des saints étaient perçues comme possédant une signification et un sens mystérieux car ils pouvaient opérer des miracles sur le plan physique, comme la guérison, et sur le plan spirituel³²⁶.

L'âge d'or de la mystique chrétienne est à son apogée dans le XII^e siècle grâce au travail intellectuel et linguistique des moines. La vie monastique et contemplative était

³²³ *Ibid.*, p. 9.

³²⁴ *Ibid.*, p. 21.

³²⁵ *Ibid.*, p. 29.

³²⁶ La littérature hagiographique apporte des exemples dans des *recueils de miracles*, comme la série des « Acta Sanctorum ».

accompagnée d'une activité importante dans la traduction de textes et l'écriture des documents d'utilité pédagogique. Les lectures païennes et la considérable ouverture intellectuelle aux sciences ont été à l'origine d'un siècle où le symbole est considéré comme un objet qui instruit et conduit à la connaissance par l'interprétation. Cela nous permet de croire que, trois siècles plus tard, l'interprétation symbolique est transmise de surcroît. En conséquence, l'homme religieux ayant évangélisé les peuples des Andes, a apporté ces instruments d'interprétation ; il les a ensuite partagés avec les nouveaux apprentis américains.

La perception de la relation entre la nature et l'homme est encore plus significative. Tous deux sont liés par une ressemblance presque totale. L'homme ressemblerait à la nature dans différents sens, par les éléments corporels qui se rattachent aux éléments de la nature : chair-terre, sang-eau, tête-ciel, ventre-mer, cheveux-herbes, os-pierres. Ce sont quelques exemples donnés dans *Initiation à la symbolique romane*³²⁷. Marie-Madeleine Davy résumera ainsi les choses : « Dans ce sens il existe au Moyen Âge une redécouverte de la nature et de l'homme au sein de la nature. Cette connaissance trouvera sa pleine expression dans l'art. »³²⁸. La nature revêt l'homme d'une force protectrice et messagère : « L'homme est lié au ciel et à la terre, il fait partie de la nature.

C'est pourquoi il apparaît normal qu'une plainte, un animal, une étoile avertissent, conseillent ou soient pourvus d'une signification précise »³²⁹. Cela expliquerait pourquoi l'homme croyait aux signes envoyés par Dieu. Les interprétations données lors de l'apparition d'un phénomène hors du commun dépendaient de cette attitude mystique puisque chaque événement de la nature était la manifestation de Dieu. Pour ce qui est des Romains, rappelons les actes de divination à partir des signes de la nature. Ainsi, il y avait la croyance que des messages étaient transmis à partir des signes envoyés de façon directe ou indirecte, comme les rêves, l'apparition des esprits des personnes décédées, des prophéties, ou de façon indirecte, comme la lecture de l'avenir, l'interprétation de la conduite des animaux ou des actes involontaires chez les humains, la lecture des entrailles des animaux, l'étude atmosphérique ou astrologique³³⁰.

Connaître le Monde, c'est se connaître soi-même, nous l'avons déjà rappelé. Cet impératif pour apercevoir Dieu, c'est-à-dire, la connaissance de soi comme chemin et attribut afin d'entreprendre la « *quête* » (quête) de Dieu, va jusqu'à la recherche de soi dans les écritures. Se connaître soi-même, c'est savoir d'où l'on vient, ce qui explique l'importance du récit de la genèse qui apporte à l'homme la réponse sur sa création. La régénération du mythe de l'origine trouve ici toute sa justification et son impact. Être fait à l'image du créateur, mais être aussi conscient que, par le péché, il a perdu cette configuration. Telle serait la conception religieuse de l'homme du Moyen Âge.

Par ailleurs, l'expression de la joie est visiblement représentée dans les textes. La « jubilation » qui apparaît dans la Bible dans les Psaumes, le Cantique de Cantiques, et aussi exprimée dans les chants populaires par l'homme romain, les notes des chants grégoriens et par l'art architectural, à travers les tailles de pierres qui détiennent le cœur du mystique. L'espoir de la résurrection est souligné dans les formes iconiques, comme la croix du Christ avec le corps vivant de Jésus. De l'autre côté, en ce qui concerne la littérature eschatologique, les représentations démoniaques font appel à l'imaginaire de l'époque ; Davy signale que la construction des récits apocalyptiques a été influencée par

³²⁷ DAVY, *op.cit.*, p. 40 – 41.

³²⁸ DAVY, *op.cit.*, p. 40.

³²⁹ DAVY, *op.cit.*, p. 54.

³³⁰ MIRCEA Eliade, Ioan P. Couliano, avec la collab. de H.S. Wiesner, *Dictionnaire des religions*, [1907-1986] Wiesner, Hillary S, Paris : Plon, 1990, 364 p.

les traditions prophétiques d'un judaïsme irano-babylonien, influencé en même temps par le symbolisme hellénistique³³¹. Ces prophéties servaient de documents d'édification et rappelaient à l'homme que son existence est tragique par le péché et la faute originelle.

La conception chrétienne de l'homme se centre sur deux éléments : les « pairs » *chair* et *esprit* qui ne véhiculaient pas clairement une opposition. La chair ne représente que finitude, et elle est promise à la transfiguration. L'être de chair ne penserait que par une vue limitée, l'être d'esprit aurait la clé pour accéder à des savoirs et des sens cachés. Et il est possible de penser que cette intuition n'a été développée que par certains membres de la communauté religieuse chrétienne ; sinon, comment expliquer les multiples cas de violences envers les individus de confession juive et musulmane de l'époque, puis envers les indigènes ? Il nous semble tout de même pertinent de mentionner ce système distinctif, car il est mis en évidence dans les textes qui circulaient au XII^e siècle et qui devaient parvenir à circuler dans les colonies établies aux Amériques.

Parmi les symboles dont l'interprétation peut être variée et inépuisable, soulignons quelques cas. La croix, symbole par excellence de l'union des contraires orientés aux quatre points cardinaux, nous vient par une claire assimilation de l'histoire de Jésus-Christ à la religion chrétienne. Que cache ce symbole de la passion et la tragédie du Christ ? Par ses quatre branches la croix désigne les points cardinaux dont toutes les directions représentent la puissance divine étendue dans le monde entier. Elle rappelle la mort et la résurrection et nous est représentée pour célébrer la gloire du Christ et la transfiguration de la terre.³³² Toujours est-il que ce symbole est moins récurrent dans la pratique des rites dans les communautés andines et dans leur littérature que le symbole de la Vierge.

À partir du IV^e siècle, la croix a été adoptée comme signe chrétien ; elle est une invention personnelle de saint Paul et, pourtant elle devient une forme distinctive du christianisme. Le culte est arrivé à Rome probablement grâce à saint Justin, mais c'est sous Constantin que le monogramme est devenu « symbole officiel du régime »³³³. Elle représente les initiales du nom du Christ ; mais, si nous tenons compte de l'interprétation platonicienne originale du signe, nous identifierons une possible explication du passage du signe au symbole. Pour Platon, le signe a pour fonction de « marquer la limite entre les deux mondes, le monde planétaire et le monde des étoiles »³³⁴. Son signe était dessiné de tel manière que deux des pointes ou extrêmes opposés se rapprochaient, faisant courber les lignes χ , représentant ainsi les mouvements de la nature : extérieur du « Même » et intérieur de « l'Autre ».

D'après Charlotte Denoël, les écrivains de l'époque chrétienne du II^e siècle auraient été influencés par ce texte platonicien que nous connaissons comme le « Timée », présentant le paradigme essentiel du pourquoi, de la raison créatrice, de la motivation démiurgique et de la mimésis créatrice. Le signe X aurait été employé au Moyen Âge dans des textes chrétiens pour symboliser la croix, mais le lien direct avec la conception platonicienne n'est pas certain. Est-elle un emprunt de la croix ansée d'Égypte ? Elle est le symbole de millions d'années de vie. Ainsi, pour le symbolique chrétien, le signe pourrait figurer la résurrection et la vie éternelle de Jésus.

Dans *Images et Symboles*, Mircea Eliade observe que :

³³¹ DAVY, *op.cit.*, p. 60.

³³² DAVY, *op.cit.*, p. 85.

³³³ DENOEL Charlotte, *Saint André, culte et iconographie en France V^e et XV^e siècles*, Chartes : École nationale de Chartes, 2004, 343 p., p. 242.

³³⁴ *Ibid.*, p. 244.

« Le Christ lui-même est décrit comme un Arbre (Origène). Une homélie du pseudo-Chrysostome évoque la croix comme un arbre qui monte de la terre aux cieux. Plante immortelle, elle se dresse au centre du ciel et de la terre : ferme soutient de l'univers, lien de toutes les choses, support de toute la terre habitée, entrelacement cosmique, comprenant en soi toute la bigarrure de la nature humaine. »³³⁵

Ces signes ne sont probablement pas la seule source d'origine de la croix chrétienne, mais nous voudrions signaler par cette notation que le symbole permet de configurer un bon nombre d'interprétations qui se rapprochent, d'une certaine façon, d'une même idée du monde. Or, le symbolique de la croix embrasse une polysémie qui enrichit les interprétations, et qui en même temps a permis les acceptions nécessaires pour subjuguier la culture andine.

Un autre exemple de symbole avec une problématique d'interprétation est celui du soleil. Il illumine l'homme spirituel, c'est l'âme qu'il éclaire. Marc Girard aurait dit qu'il est l'œil du firmament, il voit tout de son lieu privilégié. De même, l'auteur signale le soleil et les astres comme étant un événement crucial dans l'histoire du monde biblique ; la chute des astres signalerait la fin de l'homme, la mort. Déjà dans le livre de Luc, la mort du Christ est accompagnée d'une éclipse qui a assombri le monde ; cet effet peut être compris comme un élément dramatique du récit. Il est toutefois un signe dépourvu de divinité, cela veut dire qu'il ne représente pas en soi la force divine ou une entité héroïque, autonome ou démiurgique : « En pratique, la Bible n'utilise guère les astres comme symbole divin. Si l'on trouve quelques vestiges d'une telle mentalité symbolique, ils sont immanquablement soustraits à toute signification religieuse »³³⁶. Mais ces interprétations sont limitées aux schèmes de l'apocalyptique.

Concernant les astres, en tant que symbole de créatures célestes dans la Bible, Marc Girard a trouvé qu'ils apparaissaient comme les symboles des habitants du monde d'en haut. Étoiles et anges paraissent être les mêmes, « aux réalités terrestres, observables, devait correspondre un double céleste, inobservable »³³⁷, mais dépourvu tout de même de sacralité.

Rappelons que pour les cultures grecques et romaines, les astres avaient une toute autre considération. La déesse romaine de l'amour, Vénus, à l'instar de Mithra, retrace le passage de l'astre dans le ciel d'orient à occident : « Vénus et Mithra, divinités génératrices, primitivement androgynes, eurent pour attributs le soleil et la lune, ces deux grands agents de la création qui étaient considérés, le premier, comme agent actif, le second, comme agent passif »³³⁸. Le soleil est aussi symbole du feu et de la chaleur, de la période correspondant au solstice d'été et donc symbolisant le pouvoir générateur « actif et mâle ». Pourtant, la signification n'est nullement semblable à celle des Grecs. Ils adoraient le soleil comme une entité différente de celle d'Apollon, avant d'y avoir été « amalgamé » ; des temples étaient érigés à son nom. « Les anciens poètes ont distingué ordinairement Apollon du Soleil, et les ont reconnus comme deux divinités différentes »³³⁹. En revanche, l'Église a subordonné les entités célestes à une forme d'objet transmetteur d'un message, mais assujettie au Dieu.

³³⁵ ELIADE, *Images et symboles*, op.cit., p. 227.

³³⁶ GIRARD Marc, *Les symboles dans la Bible* (1945), Québec : Éditions Bellarmin, 1991, 1027 p., p. 189.

³³⁷ *Ibid.*, p. 190.

³³⁸ LAJARD Félix, *Le culte, les symboles, les attributs, et les monuments figurés de Vénus, en Orient et en Occident*, Paris : Bourgeois-Maze, 1837, 248 p., p. 192.

³³⁹ *Dictionnaire de mythologie, pour l'intelligence des poètes, de l'histoire fabuleuse, des monuments historiques, des bas-reliefs, des tableaux, etc.*, dir. DE CLAUSTRE André, Paris : Briasson, 1745, 532 p., p. 331.

Dans le « dictionnaire de la bible », *Diccionario de la Biblia*, la Lune est considérée comme une création de Dieu, c'est l'une des deux lumières, la mineure, pour dominer la nuit. Elle détermine aussi les phases et le temps. L'éclipse de lune a un rôle important dans les récits du châtement et de la haine divine³⁴⁰.

En définitive, beaucoup de questions peuvent être posées lorsque nous apercevons la résurgence des mythes préchrétiens dans le texte biblique, et c'est dans cette perspective que Mircea Eliade conclut son ouvrage *Images et Symboles* : « On peut même se demander si l'« accessibilité » du christianisme n'est pas redevable en grande partie à son symbolisme ; si les images universelles qu'il reprend à son tour n'ont pas considérablement facilité la diffusion de son message »³⁴¹.

Les phénomènes qui ont créé ce syncrétisme aux Amériques, déjà reconnu (anthropologique et historiquement, ainsi que dans le domaine littéraire), résultent du contact non seulement de ces différentes cultures, mais surtout d'un processus où les structures linéaires vivent des transformations de l'intérieur. Des séquences sont introduites afin de substituer la séquence manquante. Un jeu d'identification, de rapprochement et de remplacement est réalisé.

Le syncrétisme a lieu en tant que brassage de systèmes religieux singuliers, autrement dit comme synthèse non définitive et incomplète, car les transpositions ne peuvent qu'être partielles pour des éléments singuliers et non pour la totalité du groupe systémique. Nous verrons que dans l'analyse isotopique, les transpositions paraissent morcelées.

4. L'analyse isotopique

Commençons par un précepte de base : « C'est le texte qui détermine le sens des mots – à partir de leur signification en langue, mais en l'élaborant, en l'enrichissant et/ou la restreignant par l'action de normes génériques et situationnelles. Les significations répertoriées en langue ne sont que des virtualités »³⁴². Les romans de William Ospina délimitent eux-mêmes le sens des lexèmes qui construisent les isotopies, puisent dans les virtualités assurant ainsi la construction du sens de l'œuvre. Il répond à « un principe de cohérence textuelle assurée par la récurrence de catégories linguistiques quelconques »³⁴³.

Nous croyons que pour l'acte mythique, un processus de bricolage se réalise et intervient dans la construction du sens. D'abord, il donne lieu à une distribution de figures et de motifs isotopiques remplissant les objectifs dont nous avons parlé dans la première partie. Il n'y a pas de relation *a priori* entre les isotopies, elles ne sont donc pas linguistiques à premier abord. Puis, le processus de bricolage établit une connexion globale entre des isotopies distinctes. Finalement, il hiérarchise les isotopies pour leur attribuer une propriété syntactique. Ainsi, l'ouvrage herméneutique sémiotique permet de voir dans les mythes l'association des concepts comme : « haut », « bas », « ciel », « terre », qui correspond à une organisation cosmologique du monde. Or, nous

³⁴⁰ *Diccionario de la Biblia*, edit. R.P. Serafin de Ausejo, O.F.M. CAP., Barcelona : Herder, 1963, 2126 p., p. 1124.

³⁴¹ ELIADE, *Images et symboles*, op.cit., p. 234

³⁴² BALLABRIGA, Michel. *Sémantique textuelle* 2. mars 2005 [en ligne]. Disponible sur : <<http://www.revue-texto.net/Reperes/Cours/Ballabriga2/index.html>>, Consultée le 28 avril 2015.

³⁴³ KERBRAT-ORECCHIONI Catherine, *Problématique de l'isotopie*, Dans : Linguistique et sémiologie, n° 1, Presses Universitaires de Lyon, 1976, p. 11-33, p. 16.

constaterons que les isotopies dans ces mythes construisent d'autres mythèmes, d'autres structures de la pensée en rapport aux sources aquatiques et aux hauteurs.

Nous venons d'évoquer le mécanisme du bricolage au sein des récits mythiques. Que se passe-t-il dans les récits qui ne sont pas de l'ordre du mythe, mais qui se nourrissent des récits et symboles mythiques, comme ceux qui nous occupent ? Nous estimons que dans la recréation des motifs et des symboles mythiques, l'analogie du bricolage s'avère pédagogique. La composition du symbole, lorsqu'il n'est pas énoncé, se réalise par l'accumulation de parties représentatives ; nous croyons que celles-ci font partie de ce réseau construisant le symbole de l'eau et de la montagne. Vus sous cet angle, les lexèmes instaurent les fils du tissu sémantique.

Le concept d'isotopie nous conduit à une recherche dans le sens et les valeurs connotatives des termes. Il soulève la cohérence sémantique des textes, car l'isotopie est « un ensemble redondant de catégories sémantiques qui rend possible la lecture uniforme du récit, telle qu'elle résulte des lectures partielles des énoncés et de la résolution de leurs ambiguïtés qui est guidé par la recherche de la lecture unique »³⁴⁴.

Une première caractérisation de l'isotopie soulève le besoin de la répétition comme formation d'une isotopie significative : « L'isotopie élémentaire comprend donc deux unités de la manifestation linguistique. Cela dit, le nombre des unités constitutives d'une isotopie est théoriquement indéfinie »³⁴⁵. Dans le cas des récits romanesques et des textes poétiques, la définition de l'isotopie se réalise par l'enchaînement des unités linguistiques visant à recréer les symboles mythiques.

Mais les isotopies ont une fonction référentielle, elles sont dans une mise en rapport induite par une cohérence syntagmatique³⁴⁶. Elles servent à la « discoursivisation » de la narration. Les isotopies connotatives « méta-sémiotiques » prennent leur sens par les récurrences. Nous les identifions implicitement à l'aide des clefs, parfois par la présence de sémèmes conceptuels ou par des éléments qui se posent dans un univers sémantique précis et qui exigent la postulation d'un signifié différent.

Nous devons tout de même reconnaître que cette stratégie ne correspond qu'à un type d'interprétation selon une lecture « tabulaire », ainsi que certains chercheurs peuvent la qualifier, puisque « La récurrence d'une unité sémantique d'un lexème à un autre dans une séquence n'est ni une condition nécessaire ni une condition suffisante pour qu'elle soit perçue comme cohérente »³⁴⁷. Pourtant, la traçabilité des relations me permettra d'interpréter l'évolution et la figurabilité des isotopies.

De plus, la délimitation des isotopies connotées ou connotatives dans notre cadre de recherche ne peut s'établir qu'à partir d'un intertexte : « il faut admettre l'idée importante que « le lieu de manifestation des isotopies connotées peut être le texte, mais c'est, le plus souvent l'intertexte » ; en effet, une isotopie « est constituée par la redondance d'unités linguistiques, manifestes ou non, du plan de l'expression ou du plan

³⁴⁴ GREIMAS A.J., « Pour une théorie de l'interprétation du récit mythique », dans : *Du Sens*, Paris : Le Seuil, 1970, p. 185-230, p. 188.

³⁴⁵ RASITER F., « Systématique des isotopies », dans : *Essais de sémiotique poétique*, Paris, Larousse, 1972, p. 80-106, p. 82.

³⁴⁶ F. Rastier a proposé une conceptualisation de l'isotopie, mais avant tout il dit que la condition pour qu'il y ait d'isotopie dans un texte, c'est le nombre minimum de lexèmes en relation en tant qu'ensemble désordonné.

³⁴⁷ CHAROLLES Michel, « Le problème de la cohérence dans les études françaises sur le discours durant la période 1965 – 1975 », dans : *Research in Text Connexity and Text Coherence: A Survey*, Partie 1, Michel Charolles, János S. Petöfi, Emel Sözer, Buske Verlag, 1986, 397 p., p. 48.

du contenu »³⁴⁸ ; et dans ce cas, il s'agit des mythèmes de la tradition mythique andine que nous avons dessinés plus haut.

Notre analyse sera axée sur les isotopies lexicales, sémantiques³⁴⁹ et phonétiques³⁵⁰ telles que Kerbrat-Orecchioni les présente. La forme choisie dans les textes analysés permet l'étude de la substance.

Dans l'ouvrage, nous pouvons observer des isotopies qui connotent des sujets mythologiques. Et nous verrons dans les chapitres suivants comment s'articulent les éléments isotopiques pour créer un sens.

³⁴⁸ ARRIVE Michel, « Pour une théorie des textes poly-isotopiques », Dans : *Langages*, 8e année, n° 31, 1973, Sémiotiques textuelles, p. 53-63, p. url :

[/web/revues/home/prescript/article/lgge_0458-726x_1973_num_8_31_2235](http://web.revues/home/prescript/article/lgge_0458-726x_1973_num_8_31_2235), Consulté el 25 février 2015

³⁴⁹ Kerbrat-Orecchioni les définit comme la « récurrence de catégories sémantiques, sèmes ou classèmes, suscitée par la cooccurrence de lexèmes appartenant au même champs sémantique ».

³⁵⁰ « [...] récurrence d'un phonème ou d'une séquence phonématique, d'un phème ou d'un complexe phémique, dans l'allitération, l'assonance, la rime », GILLI Y., *A propos du texte littéraire et de F. Kafka*, Presses Univ. Franche-Comté, 1985 - 156 p., p. 29.

PARTIE 2. DIVERGENCES

CHAPITRE I. Symboles mythiques d'Occident

1. Une lecture historique et poétique de la conquête et un regard occidental sur les sources aquatiques

Après avoir lu les résultats du savant Georges Dumézil, il nous est difficile de conclure qu'une culture occidentale unique puisse se tracer. Nous savons que l'Europe et la culture occidentale sont le résultat de multiples mouvements et rencontres. Les destins de ceux qui sont considérés à l'origine de cette aire culturelle sont ceux qui apportent la part de « l'Indo- » que Dumézil a tenté d'éclaircir pour comprendre l'Europe :

« On ne croit plus que les Indo-Européens aient été des « primitifs » ; on sait que ni leur civilisation ni leur langue ne permettent d'atteindre un « début », un zéro absolu ; que l'une et l'autre portent au contraire la marque, la charge et le fruit d'un riche passé dans lequel notre vu ne peut guère remonter »³⁵¹.

Sa réflexion justifie notre perplexité d'autant plus que les aspects linguistiques dévoilent une complexité difficilement définissable de l'échange culturel. Or, la mouvance a trouvé une stabilité, c'est ainsi que les langues et les mythes ont une origine déclarée. Nous parlons désormais de mythologie latine, de mythologie grecque, germanique et celtique.

Comme ils ne sont pas « séparables de la vie sociale »³⁵², nous sommes dans l'obligation de considérer les aspects rituels, religieux et culturels des groupes auxquels les auteurs que nous étudions appartiennent. C'est pour cette première raison que nous considérons une ligne divergente au moment d'analyser les symboles de l'eau et de la montagne dans l'emploi que les écrivains en font, particulièrement lorsque la tradition occidentale est mise en opposition à une culture andine contemporaine.

La mythologie grecque a abordé les symboles de la nature à travers les espaces consacrés à leurs divinités ; parfois, elle intervient lors des métamorphoses ou elle souligne les pouvoirs des divinités du Panthéon. Évidemment, l'un des mythes où les sommets ont une signification symbolique est le récit sur les pouvoirs de Gaïa, qui enfanta toute seule le ciel, les montagnes et la mer, Pontos :

« Quant à la Terre, en premier lieu, elle fit naître, égale à elle-même, (il fallait qu'il pût la cacher, l'envelopper entièrement) Ouranos le Ciel étoilé, afin qu'il fût, pour les dieux bienheureux, séjour à jamais stable ; puis elle fit naître Ouréa les hauts *Monts*, gîtes gracieux de déesses – des Nymphes qui habitent les monts coupés de ravins et elle enfanta aussi l'étendue stérile du large qui se gonfle et fait rage, Pontos le *Flot-Marin* [...] »³⁵³

Il s'agit là d'une perception cosmogonique où le seul attribut donné aux montagnes et celui de demeure des nymphes. Dans *Les Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes, on relate le chant cosmogonique d'Orphée ; en se levant et chantant avec sa cithare, il raconta « comment les montagnes s'élevèrent et comment les fleuves sonores naquirent avec les nymphes ainsi que tout ce qui vit à la surface de la terre. »³⁵⁴. Nous

³⁵¹ DUMÉZIL Georges, *Jupiter, Mars, Quirinus : essai sur la conception indo-européenne de la société sur les origines de Rome*, Paris : Gallimard, 1941, 264 p. 13.

³⁵² *Ibid.*, p. 15.

³⁵³ HESIODE, *Théogonie, La naissance des dieux*, trad. Annie Bonnafé, Paris : Rivages Poche, 1993, 176 p., p. 65.

³⁵⁴ Apollonios de Rhodes, *Les Argonautiques*, I, 494 – 515.

croyons que ces éléments ne peuvent pas être balayés de la tradition qu'Européens, Espagnols et autres confins de l'Europe ont adoptée.

Par ailleurs, même si notre travail ne concerne pas la mythologie indo-européenne en soi, il est tout de même utile de mentionner en quoi cette cosmogonie a pu avoir une incidence dans l'élaboration du thème de la montagne et de l'eau dans la mythologie romaine et ibérique, puis occidentale³⁵⁵. Les unités partielles indo-européennes nous montrent que la montagne en tant que figure symbolique représente un aspect de la nature en tant que sanctuaire, espace consacré aux divinités, ou parfois un lieu de mystère, comme ce monstre – le Vrtra védique- qui aurait volé toute l'eau de la terre et l'aurait cachée « derrière la montagne »³⁵⁶. C'est un espace où l'on peut entrer en contact avec la nature sauvage, avec les fées des eaux grâce à un état chamanique ou à la métamorphose des guerriers dans leur rite d'initiation, puisque « La montagne est par son seul aspect élevé, l'image du « monde autre » à la recherche duquel nous étions partis. »³⁵⁷.

En effet, les états et la constitution de la nature servaient de modèles à une cosmogonie commune : « Plusieurs indices convergents laissent donc supposer que la science sacrée des Romains, comme celle des Indiens et des Iraniens, mettait en parallèle, par conséquent en rapport, et la hiérarchie des fonctions sociales (magie, guerre, fécondité) et la division verticale du monde (ciel, dessus de la terre, sous-sol) »³⁵⁸.

1.1. La tradition occidentale et le symbole de l'eau

Poètes et artistes ont représenté la force imaginaire de l'eau. Lors du réveil au modernisme occidental, la présence des sources d'eau est un retour à l'inspiration divine. Une inspiration qui n'est que la prise de conscience d'un lien unique entre l'homme et la nature.

Dans la tradition gréco-latine, le thème le plus parlant en rapport au symbole de l'eau est celui du déluge. Une version de cet événement mythique raconté par Ovide établit une forme littéraire qui concilie esthétique et symbole :

1, 290
unda tegit, pressaeque latent sub gurgite turres.
Iamque mare et tellus nullum discrimen habebant :
omnia pontus erat, deerant quoque litora ponto.
Occupat hic collem, cumba sedet alter adunca
et ducit remos illic, ubi nuper ararat :
1,295
ille supra segetes aut mersae culmina uillae
nauigat, hic summa piscem deprendit in ulmo.
Figitur in uiridi, si fors tulit, ancora prato,
aut subiecta terunt curuae uineta carinae ;
et, modo qua graciles gramen carpsere capellae,
1,300

³⁵⁵ Le livre de Jérémie Benoît va dans ce sens : *Le paganisme indo-européen : pérennité et métamorphose*, Suisse : l'Age d'Homme, 2001, 266 p.

³⁵⁶ SOKOLLOFF Georges, *Nos ancêtres les nomades : L'épopée indo-européenne*, Librairie Arthème Fayard, 2011, 344 p.
<https://books.google.fr/books?id=lqRMKsDie6oC&pg=PP59&dq=montagne+mythologie+indo-europ%C3%A9enne&hl=fr&sa=X&ved=0CEkQ6AEwB2oVChMInoi9qv6ExgIVikAUCh3r7gDg#v=onepage&q=montagne&f=false>, consulté le 25 mai 2013.

³⁵⁷ BENOIT Jérémie, *Le paganisme indo-européen : pérennité et métamorphose*, Suisse : l'Âge d'Homme, 2001, 266 p., p. 198.

³⁵⁸ DUMÉZIL Georges, *Jupiter, Mars, Quirinus : essai sur la conception indo-européenne de la société sur les origines de Rome*, Paris : Gallimard, 1941, 264 p., p. 98.

nunc ibi deformes ponunt sua corpora phocae.
Mirantur sub aqua lucos urbesque domosque
Nereides, siluasque tenent delphines et altis
incursant ramis agitataque robora pulsant.
Nat lupus inter oues, fuluos uehit unda leones,
1,305
unda uehit tigres ; nec uires fulminis apro,
cura nec ablato prosunt uelocia ceruo,
quaesitisque diu terris, ubi sistere possit,
in mare lassatis uolucris uaga decidit alis.

et ses tourelles écrasées disparaissent sous le tourbillon.
Désormais, plus rien ne distinguait la mer de la terre ;
Tout était mer ; et c'était une mer sans rivages.
Tel se hâte d'occuper une colline ; dans une barque recourbée,
tel autre manie des rames là où naguère il avait labouré.

Cet autre navigue sur ses moissons ou sur sa villa aux toits inondés
et ici quelqu'un prend un poisson au sommet d'un ormeau.
Une ancre se fiche, si le hasard l'y porte, dans une verte prairie,
des carènes creuses foulent les vignes en passant au-dessus d'elles.
Et là où naguère de gracieuses chevrettes broutaient l'herbe,
des phoques posent maintenant leurs corps informes.
Les Néréides s'étonnent d'apercevoir sous l'eau des bois,
des cités et des maisons ; les dauphins occupent les forêts,
se heurtent aux hautes branches, bousculent et agitent les chênes.
Le loup nage parmi les brebis, l'onde charrie des lions au pelage fauve

et emporte des tigres ; le sanglier ne tire rien de sa force foudroyante
le cerf emporté ne trouve aucun secours en ses pattes agiles.
Après avoir longtemps cherché des terres où se
poser, l'oiseau égaré tombe dans la mer, les ailes épuisées.³⁵⁹

Il s'agit d'un exemple de métamorphose : le monde disparaît sous l'eau et se transforme en détruisant ce qui ne doit plus surgir ; exterminer et permettre la vie à deux êtres, Deucalion et Pyrrha, pour assurer l'Histoire, puis donner vie à une nouvelle forme à partir des éléments de la terre, tout cela afin de restaurer un ordre cosmique.

Dans le domaine biblique l'eau est le signe et le symbole de renouveau, de la purification par le baptême (du grec *Βαπτίζειν baptizein*, qui signifie submerger ou plonger). Dans une double perspective antagonique, l'eau est aussi un symbole de mort car par la purification à travers la mort dans les eaux, l'homme se retrouve dans un état naturel de pureté. C'est par l'image du déluge biblique, les bains des malades et des lépreux dans le Jourdain et le passage de la Mer Rouge que l'imaginaire collectif trouve les points essentiels de la symbolique des eaux : traverser la mort pour ressusciter. La fécondité est la génération et la régénération. Or, si les conciles convoqués par les papes eux-mêmes ont dicté l'interdiction de rites païens, cela prouve la pratique de telles activités ainsi que la croyance à des formes aquatiques divines anciennes³⁶⁰.

Almagro-Gorbea a rapporté l'existence des nombreuses constructions sanctuaires situées au sommet des montagnes. Ses études se fondent sur les constructions spécialement situées dans le sud de l'Espagne. Son travail confirme que les points d'eau avaient une place importante dans l'activité sociale et rituelle des populations ibériques,

³⁵⁹ OVIDE, *Métamorphoses*, LIVRE I, [Trad. et notes de A.-M. Boxus et J. Poucet, Bruxelles, 2005], L'humanité renouvelée (1, 253-415), Bibliotheca Classica Selecta - UCL (FLTR), <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/METAM/Met01/M01-253-415.html> consulté le 1er juin 2015.

³⁶⁰ BLÁZQUEZ José María, *Imagen y mito: estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid : Ediciones Cristiandad, 1977, 529 p., p. 25.

en parallèle au monde grec et au monde romain. Les eaux médicinales auraient été à l'origine du rituel de purification. Un exemple est publié dans *Imagen y mito : estudios sobre religiones*³⁶¹, où un autel situé sur une source d'eau thermale registre des inscriptions qui soulignent la « force mystérieuse » des eaux :

« El altar se encuentra en Boñar, encima de una fuente de aguas medicinales, actualmente llamada "La Caliente", a causa de su temperatura templada. La roca en que está grabada la inscripción es una cuarcita pizarrosa. No han aparecido vestigios romanos en los alrededores inmediatos de la fuente. La inscripción está dedicada al genio de la fuente por algún devoto que se beneficiaría de las cualidades salutíferas de sus aguas. »³⁶²

D'ailleurs, la découverte des inscriptions de noms sur des pierres sanctuaires fait penser à la probabilité d'un culte dédié à un génie protecteur des eaux. Les inscriptions contiendraient des dédicaces aux rivières.

Le culte consacré aux nymphes, divinités féminines qui habitaient les sources avec des propriétés salutaires, aurait été répandu en Hispania. Eduardo Peralta Labrador le prouve en mentionnant une patère retrouvée au début du XIX^e siècle, dans le territoire du Pico del Castillo de Otañes :

« Lleva una dedicatoria a la Salus Umeritana y bajorrelieves alusivos a esta divinidad : Se ve a la ninfa de la fuente entre dos árboles. Está representada como una joven semidesnuda apoyada sobre un recipiente del que mana el agua hacia un estanque. Alrededor de él se ven personajes que recogen agua y la ofrendan en altares, llenan un tonel transportado en carro, u ofrecen agua a un anciano enfermo sentado. »³⁶³

José Blázquez a noté l'existence des inscriptions remerciant la nymphe d'une source comme à *Bracara Augusta* (actuelle Braga), à Baños de Molgas, à León et d'autres villes de la péninsule ibérique. La description des autels permet d'identifier les mots inscrits associés à des nymphes et aux aspects qui permettent d'imaginer un culte rendu à celles-ci par des individus ayant connu les vertus curatives de la source³⁶⁴.

1.2. Construction isotopique dans la trilogie de William Ospina

Ursúa (2007), *Le Pays de la Cannelle* (2010) et *La Serpiente sin ojos* (2012) font partie de la trilogie sur la conquête des Andes imaginée par William Ospina non sans tenir compte de l'histoire factuelle de cet événement. Trois récits qui auraient pu se limiter à composer la biographie de Pedro de Ursúa, ou celle d'un homme dont nous ne connaissons pas le nom, mais dont la voix nous présente les périples d'une armée d'hommes avides d'aventure et d'or, notamment celle d'Ursúa. Ces récits auraient pu tout simplement dessiner une histoire dans l'histoire de l'Amérique du Sud. Cependant, l'œuvre d'Ospina révèle tout un imaginaire mythologique essentiel et matériel. C'est dans le symbole de la nature que les mots ont un sens. Les récurrences des images de l'eau, les isotopies lexicales et sémantiques qui connotent cette matière, suggèrent la recreation d'un symbole aussi universel que mystérieux.

³⁶¹ Le chapitre 8 de cet ouvrage recense les noms des divinités à caractère aquatique retrouvées sur les inscriptions que l'auteur décrit.

³⁶² BLÁZQUEZ José María, *Imagen y mito: estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, op.cit., p. 308-309.

³⁶³ PERALTA LABRADOR Eduardo, *Los cántabros antes de Roma*, Madrid : Real Academia de la Historia, 2003, 365 p., p. 235.

³⁶⁴ BLÁZQUEZ José María, *Imagen y mito: estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, op.cit., p. 309-329.

Après une période où le symbolique religieux catholique s'est imposé en Occident, la mythologie romantique récupère les motifs de la nature, les exalte, - une sorte de réconciliation avec la vie - comme ce que l'étude du poème *La Maison du Berger* par Marc Eigeldinger paraît vouloir nous dévoiler :

« Il se produit alors un nouveau mouvement d'élévation par le passage de la forêt à la montagne, qui accueille « le pâtre et l'étranger », le poète et Eva. La montagne remplit la condition d'abri pour les amants, mais elle est aussi le lieu associant la nature à l'intervention de la culture, puisqu'elle voit apparaître « la Maison du Berger », l'instrument nécessaire à l'accomplissement du voyage poétique. »³⁶⁵

La trilogie de William Ospina prend place aujourd'hui dans un mouvement de récupération de la mémoire américaine. Dans l'objectif de fabriquer un texte narratif entre romanesque et poétique, l'écrivain se nourrit des chroniques de la conquête. Nous observons dès son premier roman, *Ursúa*, la présence de personnages qui furent réels, ainsi que des anecdotes issues des textes écrits pendant la période de la conquête et de la colonisation des Andes.

Si le regard est historique dans le sens où les personnages et les faits historiques se dessinent comme un épisode possible et plausible de la Conquête, la recreation est poétique. Conscient du pouvoir des mots, Ospina fait de son écriture un outil civilisateur, une arme contre la méconnaissance de la culture propre et des origines de l'homme andin. Il envisage le langage, partant de l'écriture, comme l'instrument qui fige la mémoire des peuples : « Nuestra América se fundó en el lenguaje y el lenguaje es el principal instrumento de conservación del pasado, el lenguaje no solamente acuña la memoria, sino que es su principal vínculo entre las sociedades. »³⁶⁶.

L'œuvre de William Ospina s'inscrit dans la littérature contemporaine comme une écriture romanesque et historique nourrie de la connaissance mythologique, qu'elle vienne de l'occident ou qu'elle soit issue des cultures andines. Dans l'établissement d'une écriture pluri-symbolique, l'auteur colombien fait appel aux mythes et aux symboles andins, en puisant le sens à travers des citations concrètes qui se mêlent à l'histoire, comme celle de l'origine de la ville de Quzco : « Manco Capac enseigne aux hommes à semer, à cultiver et à tirer les fruits de la terre, et Mama Ocllo enseigne aux femmes à filer et à tisser. Pour cette raison on raconta que la ville fut d'abord semée et tissée, avant d'être érigée en pierre sur les sommets »³⁶⁷ ; ou éveillant les symboles par le biais d'allusions subtiles : « [...] il y avait des racines qui rendaient fous [...], des grenouilles plus vénéneuses que dix milles Indiens, des serpents au fond des lacs qui avaient noué alliance avec le tonnerre, des mouches qui causaient des plaies incurables ; des Indiennes qui étaient femmes la nuit et serpents l'aurore »³⁶⁸.

Dans l'évocation d'un imaginaire mythique, l'œuvre romanesque de cet auteur suscite une émotion poétique, faisant passer le lecteur du simple niveau de l'amusement au plaisir de la poésie. En effet, William Ospina est avant tout un poète. Ses textes naviguent entre la fascination des images et la sublimation de la parole. Il a lui-même déclaré :

« Novalis dice que una novela debe estar hecha exclusivamente de poesía. Entiendo lo que eso significa porque una cosa es la prosa y otra es el verso, pero ambas requieren

³⁶⁵ EIGELDINGER Marc, *Mythologie et intertextualité*, Genève : Slatkine, 1987, 278 p., p. 44.

³⁶⁶ Notre Amérique a été fondée dans le langage et le langage est le principal instrument de conservation du passé. Le langage ne fait pas qu'étamper la mémoire mais il est son lien primordial dans la société., (traduction personnelle), OSPINA William, « Diálogos con William Ospina », dans : *Mestizaje et Interculturalismo*, OPN – UAGRM, OBSERVATORIO POLÍTICO NACIONAL, Santa Cruz de la Sierra : Industrias Gráficas SIRENA, 59 p., p. 16.

³⁶⁷ Ospina, *Le pays de la cannelle*, Paris : Jean-Claude Lattès, 2010, 308 p., p. 34.

³⁶⁸ Ospina, *Ursúa*, op.cit., 2007, p. 47

poesía, de cierta magia del lenguaje, un ritmo, una entonación, resonancia de los tiempos verbales; algo importante en el proceso de construcción de una historia, de descripción de un mundo y aún más cuando uno está tratando de reconstruirlo y de mostrar ese hecho irreplicable que fue cuando dos mitades del planeta que no se conocían se miraron por primera vez. »³⁶⁹

La langue espagnole et le style qu'il paraît avoir adopté est celle des plus grands écrivains, plus particulièrement des classiques. Mais il y a aussi la présence mystérieuse des récits antiques, de la littérature de la Renaissance et des œuvres contemporaines des maîtres de la parole comme Jorge Luis Borges. Nous pouvons soulever des traits stylistiques qui rappellent le long poème de Juan de Castellanos³⁷⁰ : *Las elegías de varones ilustres de Indias* (1857), par la présence d'un poème qui clôt chaque chapitre en guise de conclusion, textes dont le rythme va marquer une redondance symbolique.

Comment expliquer la présence des symboles au sein de ces œuvres ? Il est pertinent de souligner le mécanisme de l'imaginaire dans la construction des images mythiques. Yves Bonnefoy signalait déjà que l'œuvre de l'imaginaire doit être comprise en tant qu'expression d'un dépaysement, le soulèvement contre ce qui nous est donné inévitablement, un lieu d'exil.

En conservant un substrat mythique, le poète éveille la pensée primitive ; il met devant le lecteur l'image de ces eaux qui ont traversé l'imaginaire de tout homme, de celui qui a vécu en harmonie avec l'eau ou de celui qui l'expérimente dans un rapport de forces, par des relations chaotiques. Ce sont ces préliminaires qui sommeillent dans l'imaginaire de l'écrivain que nous mettrons en lumière. La pensée imaginaire permet la coexistence avec des symboles que la culture propre aura aménagés par le hasard des rencontres entre deux mondes. Les convergences entre deux épiphanies de l'être prennent forme dans les répétitions.

Un autre pouvoir de la poétique d'Ospina est celui de la découverte :

« América ha vivido varios descubrimientos y esos descubrimientos a veces han sido posteriores a las conquistas. Parece formar parte de su destino esa rutina de descubrimientos y conquistas, pero es tal la enormidad del territorio y la complejidad de sus culturas que a veces sentimos que nunca acabarán de descubrirse. Hace cinco siglos empezó a hablarse del Nuevo Mundo, pero todavía hoy sentimos que nuestra América está a punto de ser descubierta, cada día nos sorprende con alguna revelación, y ya veremos que, curiosamente, no sólo terminan siendo desconocidos su naturaleza y su futuro, sino que su propio pasado deja de ser perceptible, para seguir actuando poderosamente en la sombra. »³⁷¹

³⁶⁹ « Noralis dit qu'un roman doit être exclusivement de la poésie. Je comprends ce que cela signifie parce que, une chose c'est la prose et une autre le vers, mais les deux ont besoin de la poésie, d'une certaine magie du langage, un rythme, une intonation, une résonance des temps verbaux, quelque chose d'important dans le processus de construction d'une histoire, de description d'un monde et d'autant plus que, lorsqu'on essaie de le reconstruire et de montrer le fait extraordinaire où deux moitiés de la planète qui ne se connaissaient pas se sont regardés pour la première fois », (traduction personnelle), OSPINA William, « "Sería bueno volver a ser romántico" : Ospina », <http://www.informador.com.mx/cultura/2013/467272/6/seria-bueno-volver-a-ser-romantico-ospina.htm>, le 10 mai 2015.

³⁷⁰ « Existen varios orígenes, pero el más importante está en un ensayo que escribí sobre la obra de Juan de Castellanos, uno de los personajes históricos que aparece en la trilogía y que escribió el gran poema de la Conquista, la crónica más ambiciosa de las que se escribieron en América en aquellos tiempos, una verdadera rareza literaria. De aquel trabajo todavía me quedaron ganas de seguir indagando sobre todo en la parte que cubría los viajes por el Amazonas. ». *Ibid.*

³⁷¹ « L'Amérique a vécu différentes découvertes, et souvent celles-ci ont été ultérieures aux conquêtes. Cette routine de découvertes et conquêtes paraît faire partie de son destin. Mais, c'est l'énormité du territoire et la complexité de ses cultures que nous sentons que nous ne finirons jamais de découvrir. Cela fait cinq siècles qu'on a commencé à parler du Nouveau Monde, mais encore aujourd'hui, nous sentons que notre Amérique est sur le point d'être découverte ; chaque jour, elle nous surprend avec une révélation.

Ses paroles définissent la finalité du roman historique. En ce qui concerne la création autour de la Conquête espagnole, nous pouvons observer des appréciations sur ce qui a motivé les hommes à investir leur argent et leur vie dans les voyages de conquête. Par le biais des portraits sur les explorateurs espagnols, Ospina nous montre des individus à la recherche, non seulement des richesses, mais aussi de ce qu'ils avaient probablement perdu au long des derniers siècles de christianisation, « Estaban en búsqueda de sirenas, centauros, gigantes y Amazonas. Un montón de cosas que habían perdido en sus tierras, por eso viajaron a América, para volver a creer en ellas. »³⁷². Il ajoute que, certes, ils ont vécu dans une époque où régnait la cupidité, pourtant, l'esprit de l'homme continuait à rêver : « Ellos no conocían la frontera de la realidad y la fantasía. »³⁷³. C'est dans le texte qui introduit le lecteur au roman *La Serpiente sin ojos* (2012), qu'une interprétation sur les intentions réelles des hommes se profile :

« Venían buscando la vida desde aldeas hambrientas, humilladas por la guerra y la peste, pero depositaron los huevos del infierno en las flores paganas del paraíso. Creían buscar el futuro, pero traían las almas llenas de brujas y de duendes; buscaban en estas mares sus viejas y gordas sirenas; debajo de los yarumos color ceniza, rijosas colinas de sátiros; buscaban duendes torvos y Amazonas mortales, y en todo veían al viejo demonio baboso que les había enfermado la vida en sus aldeas de piedra, que enroscaba su cola en los campanarios, que rayaba en la noche los muros con uñas de barro, que se montaban a medianoche en el vientre de las vírgenes y que infestaba de pedos repugnantes las iglesias saturadas de incienso. »³⁷⁴

Comment ne pas regarder avec attention ce que l'auteur propose comme une motivation plus que matérielle, relevant de l'ordre de l'imaginaire ? Si la culture espagnole qui était composée de différentes cultures fragmentées, avec des influences musulmanes, juives, celtes, romaines, grecques, et ibériques, traversait une période de reconstruction interne, une période de démantèlement des traditions préchrétiennes, il est peut-être souhaitable d'admettre que la pensée symbolique n'a pas été abandonnée pendant les longs voyages à travers l'Atlantique. Mais revenons aux romans.

L'écriture d'Ospina répond plutôt à une reconnaissance de l'autre pour se reconnaître soi-même ; il pousse le lecteur à façonner son identité dans une logique de reconnaissance de son passé et des contradictions qui l'habitent. L'auteur lui-même a subi l'étrange construction de l'identité sur la base d'un ethnocentrisme culturel européen. Il a cru, comme beaucoup d'autres Andins, qu'il était européen, que ses gènes le plaçaient incontestablement dans cette filiation bien appréciée en Amérique. Toutefois, son voyage en Europe a démenti cette idée, puisqu'il a constaté les énormes différences qui le séparaient des Européens ; « Entonces me pareció necesario establecer un diálogo

Et nous verrons que, curieusement, non seulement sa nature et son avenir finissent par être inconnus mais aussi son propre passé cesse d'être perceptible pour continuer à agir dans l'ombre avec puissance. », (traduction personnelle), William Ospina, « Lo originario de América », dans : *América mestiza. El país del futuro*, édité dans la page web de Villegas éditeur, <http://www.temakel.com/emmamerica.htm> , visité le 13/04/2015.

³⁷² Ils allaient à la recherche des sirènes, des centaures, des géants et des amazones. Un tas de choses qu'ils avaient perdues dans leurs terres, c'est pour cela qu'ils ont voyagé en Amérique pour croire en elles à nouveau, (traduction personnelle). OSPINA William, Discours de la présentation officielle du roman *El país de la canela* de William Ospina, mis en ligne sur le site, le 29 octobre 2008 par Biblioteca Plaça Europa, <https://illadeltresor.wordpress.com/tag/el-pais-de-la-canela/> , visité le 13/04/ 2015.

³⁷³ Ils ne connaissaient pas la frontière de la réalité et de la fantaisie, (Traduction personnelle), OSPINA William, entretien autour de la présentation officielle du roman *El país de la canela* de William Ospina, mis en ligne sur le site, le 29 octobre 2008 par Biblioteca Plaça Europa, <https://illadeltresor.wordpress.com/tag/el-pais-de-la-canela/> , visité le 13/04/ 2015. *Ibid.*

³⁷⁴ OSPINA William, *La serpiente sin ojos*, Bogotá : Mondadori, 2012, 318 p, p. 14.

entre mi formación literaria, mi memoria cultural y el "nuevo mundo" en el que estaba. »³⁷⁵.

William Ospina juge le contact entre les deux mondes comme une relation unilatérale. Peu d'efforts ont été faits pour faire comprendre la vision et la culture des « découverts ». Ainsi, même la tradition mythique, très enracinée chez les autochtones, a souffert de cette ignorance volontaire, « [...] los mitos traídos de la edad media europea, vinieron a cubrir los mitos del mundo americano, y todo mito no es una invención en el vacío, todo mito es un desciframiento a través de símbolos de los misterios de la realidad. »³⁷⁶.

Les événements que nous connaissons de la conquête des Amériques par les Espagnols mettent en évidence un mouvement prolongé de désacralisation, vu ainsi par les missionnaires et les hauts pouvoirs de la couronne espagnole. Ospina ne se penche pas sur cette immolation de la culture indigène, elle n'est pas enregistrée de façon manifeste. Or, par la récupération de la tradition andine à partir de notations et références partielles, l'auteur soulève le problème des mythes andins :

« La literatura del colombiano, otra vez, no escapa del poder de seducción de estos episodios históricos y emprende un carpenteriano "viaje a la semilla", acertada imagen de Mercedes López (2011), a fin de reescribir estos discursos fundacionales, en un obsesivo retorno que, indudablemente, tiene tras sí la pulsión contemplativa del futuro. »³⁷⁷

Dans, *La escuela de la noche*, sa réflexion autour du mythe lui permet d'approfondir la symbolique des traditions occidentales. Il qualifie le roman de genre historique³⁷⁸, dans lequel l'individu est celui qui importe.

Penser le mythe par rapport à l'histoire et à l'individu, c'est accepter que les hommes qui se sont retrouvés dans les bateaux de la couronne espagnole croyaient en quelque chose. Il s'agit d'une richesse représentée par l'or et les épices. Voici la première forme de mythe que l'œuvre d'Ospina relève. Or, la construction de ce mythe doit son origine aux formules des chroniques écrites par les Espagnols eux-mêmes, insinuant l'existence de grandes étendues de forêts de cannelle, et de royaumes où il y avait de l'or à foison :

« Ahora bien, los mitos propiamente comienzan a forjarse cuando los españoles deciden salir en búsqueda de esos tesoros y comprueban que la canela hallada es poca y de mala calidad y que no pueden encontrar el reino de El Dorado. Así, se fue diluyendo la idea de canela, pero no la del oro. Los españoles, convencidos de su existencia, comienzan a desplazar el lugar de búsqueda asumiendo que habían interpretado erróneamente el emplazamiento del lugar. Por increíble que parezca, todavía se levantan exploraciones en la búsqueda del mítico reino. »³⁷⁹

³⁷⁵ « Alors, j'ai trouvé nécessaire d'établir un dialogue entre ma formation littéraire, ma mémoire culturelle et « le nouveau monde » où j'étais. », (traduction personnelle), OSPINA William, « Mestizaje e interculturalidad » dans : Mestizaje e Interculturalismo, OPN – UAGRM, OBSERVATORIO POLÍTICO NACIONAL, Santa Cruz de la Sierra : Industrias Gráficas SIRENA, 59 p., p. 34.

³⁷⁶ « Les mythes apportés du Moyen Âge espagnol sont venus couvrir les mythes du monde Américain. Et tout mythe n'est pas une invention dans le vide, tout mythe est un déchiffrement à travers les symboles des mystères de la réalité. », (Traduction personnelle), *Ibid.*, p. 14.

³⁷⁷ RIERA RODRIGUEZ Gloria Elizabeth, « El mito como expresión del desentendimiento cultural en El país de la canela de William Ospina », dans : *Estudios de Literatura Colombiana*, n° 31, juillet-décembre, 2012, ISSN 0123-4412, p. 229-247, p. 230.

³⁷⁸ OSPINA William, *La escuela de la noche* (1954), Bogotá : Grupo Editorial Norma, 2008, 208 p., p. 53.

³⁷⁹ Or, les mythes à proprement parlé commencent à être forgés lorsque les Espagnols décident de sortir à la recherche de ces trésors, et qu'ils se rendent compte que la cannelle trouvée est rare et de mauvaise qualité et qu'ils ne peuvent pas trouver le royaume d'Eldorado. C'est ainsi que l'idée de la cannelle s'est diluée mais pas celle de l'or. Convaincus de son existence, les Espagnols commencent à déplacer le lieu de recherche tout en assumant qu'ils avaient interprété faussement son emplacement. Aussi invraisemblable

Nous pourrions pourtant dire que son œuvre se rapporte plus à l'historicité de l'événement raconté qu'à la création narrative. Il reconnaît : « Trato de que todo lo que cuento sean hechos reales, lo único que me permito es llenarlos de detalles, de circunstancias para hacerlos vívidos, para que puedan ser hospedados por la imaginación del autor »³⁸⁰. Mais cela ne peut dériver d'un regard à partir du présent. De cette manière l'auteur reconstruit le passé et le met à jour à la lumière des enjeux actuels.

« Así, se crea un espacio más dilatado para inventar o complementar asuntos no resueltos del pasado. Quien narra, además de no ser el líder, es un mestizo que rememora su vivencia en la madurez de su vida y, por lo mismo, con la suficiente distancia como para juzgar los hechos. Su carácter mestizo le permite tener una mirada más ecléctica de los hechos: revitaliza el mundo indígena sin llegar a la demonización de todo lo español. »³⁸¹

Le choix des personnages est très parlant. Particulièrement le rôle du narrateur qui appartient aux deux mondes, son père étant un notable espagnol et sa mère une indigène des îles, soulève le problème du métissage et du syncrétisme. C'est par son récit que nous apprenons l'existence du héros, Ursúa.

Nous pouvons pour commencer signaler les résultats statistiques concernant la trilogie *Ursúa*, *El país de la canela* et *La serpiente sin ojos*. D'une part, nous avons le corpus dans la langue d'origine. Observons les résultats de l'analyse statistique des romans dans leur version originale. Nous verrons que chaque élément est défini textuellement par la récurrence de sèmes spécifiques (isotopies spécifiques) qui s'organisent en faisceaux.

Le deuxième roman de la trilogie, *El País de la Canela* comporte un grand nombre de références aquatiques. En ce qui concerne les isotopies inhérentes, nous prenons en compte les lexèmes se rapportant au concept de l'eau comme « topos ». Le terme « agua » apparaît 145 fois, alors que le terme « mar » 63 ; le terme « río » est répété 39 fois, ce qui est tout à fait conforme aux événements que le roman décrit ; le terme « océano » apparaît dix fois, « canales » huit fois, « arroyos » quatre fois ainsi que « cascadas » ; le terme « fuente » est répété quatre fois, « lagos » trois fois, « lagunas » trois fois ; « pozo »³⁸² trois fois, « cuenca »³⁸³ cinq fois, « pantanos »³⁸⁴ est répété trois fois, et « quebradas »³⁸⁵ trois fois aussi.

Nous distinguons dans le sème /cours d'eau/ : « ríos » ou « río », « caudal »³⁸⁶ apparaît dix fois ; pour le sème /mouvement/ le terme « olas »³⁸⁷ n'apparaît que cinq fois, mais le terme « corriente »³⁸⁸ est répété à 32 reprises. Le trait sémantique /succession/ ou /chute/ se recrée à travers les lexèmes : « cascada » apparaissant six fois, « lluvia » ou « lluvias » 14 fois. Ces isotopies inhérentes auront une propagation leur attribuant par la suite, une connotation fondée sur la valeur intertextuelle.

que cela paraisse, il y a toujours des explorations qui se lèvent à la recherche de ce royaume mythique. RIERA RODRIGUEZ Gloria Elizabeth, « El mito como expresión del desentendimiento cultural en El país de la canela de William Ospina », *op.cit.*, p. 233.

³⁸⁰ Presencia Cultural, "Entrevista a William Ospina", videos de actualidad cultural del Perú.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 238.

³⁸² Puits.

³⁸³ Bassin de rivière.

³⁸⁴ Marais.

³⁸⁵ Ruisseau.

³⁸⁶ Débit d'eau.

³⁸⁷ Vague.

³⁸⁸ Courant.

Répertorions maintenant les lexèmes qui s'accordent au sujet de l'eau, mais dans une mesure connotative en rapport au sème /embarcation/. Les résultats des statistiques montrent des récurrences importantes dans ce domaine : « barco » est répété 118 fois et « nave »³⁸⁹ 20 fois, « bergantín »³⁹⁰ 43 fois, « piraguas » 12 fois, « galeras »³⁹¹ cinq fois, « canoas » 27 fois et « galeones »³⁹² quatre fois. Le trait /extrémité/ et /limite/, sont des isotopies à partir des termes « litoral »³⁹³ apparaissant sept fois, « orillas »³⁹⁴ 25 fois, « cauce » sept fois, « riberas »³⁹⁵ huit fois, et « ultramar »³⁹⁶ trois fois. Le trait sémique /ouverture/ bénéficie de la répétition du lexème « desembocadura »³⁹⁷ qui est répété huit fois. D'un autre côté nous pourrions mentionner le cas des termes comme « sirenas » énoncé huit fois, « delfines » cinq fois, correspondant au trait /êtres aquatiques/.

Dans une dimension négative, le terme « fango » répété huit fois, actualise le trait /mélange/, /éclaboussure/, /chose méprisable/ ; puis, dans la dimension du /désastre/ le lexème « náufragos » est répété quatre fois. Nous devons préciser que pour cette dimension, d'autres lexèmes contextuels accordent la puissance négative d'un passage et ainsi, le caractère connotatif. Mais ces éléments seront énoncés dans la partie correspondant à l'analyse contextuelle. Dans le domaine du /voyage/, /déplacement/, « navegar »³⁹⁸ apparaît quatre fois, « navegación » neuf fois, et l'adjectif « marino »³⁹⁹ 20 fois.

Ces éléments imposent, au premier abord, une scénographie : « La scénographie apparaît ainsi à la fois comme ce dont vient l'énonciation et ce qu'engendre cette énonciation ; elle légitime un récit qui, en retour, doit la légitimer [...] »⁴⁰⁰. Les trois récits accordent une place privilégiée à la définition des décors, les sites et lieux ; il y a là un aménagement en perspective qui réitère les passages historiques évoqués, mais aussi accentue la valeur des *topos* à partir de la pensée symbolique.

Bien entendu, ces occurrences n'ont de sens que si elles sont significantes. La « totalité de signification »⁴⁰¹ de l'œuvre de William Ospina dépend de ce système sémiotique, même si la compréhension de l'œuvre ne peut se réduire à celui-ci. On est en présence d'un travail sur la parole et la langue à travers le rôle joué par chaque lexème. La relation des signes dans leur dimension syntaxique, sémantique et pragmatique propre à la théorie de la tripartition de Morris permet de penser à l'implication des isotopies.

Ainsi, le roman *La Serpiente sin ojos* présente une abondance de références autour du trait sémique /sources d'eau/. Évidemment, l'œuvre en espagnol présente certaines variations par rapport à sa traduction en français. En ce qui concerne les termes autour du sème /cours d'eau/ nous identifions les termes « río », « ríos » avec 164 occurrences, « agua » avec 56 apparitions et « aguas » avec 24 occurrences ; pour ce qui est du sème /étendue d'eau/ nous retrouvons le terme « mar » qui compte 52 occurrences, le terme « lagunas » qui apparaît quatre fois et « océano » trois fois, ils participent à

³⁸⁹ Navire.

³⁹⁰ Brigantin.

³⁹¹ Galère.

³⁹² Galion.

³⁹³ Littoral.

³⁹⁴ Bords.

³⁹⁵ Rives.

³⁹⁶ Outremer.

³⁹⁷ Embouchure.

³⁹⁸ Naviguer.

³⁹⁹ Marin.

⁴⁰⁰ MAINGUENEAU Dominique, *Manuel de linguistique pour le texte littéraire*, Paris : Armand Colin, 2010, 368 p., p. 6.

⁴⁰¹ Tout comme Maingueneau l'exprimait.

l'isotopie inhérente /sources d'eau/. Les termes contenant le sème /navires/ sont « barcos » apparaissant 52 fois dans le roman, « canoa » 25 fois, « bergantín » 21 fois, et « navíos » cinq fois. Le terme « litoral » comptant 12 occurrences, et « orilla » 18, appartiennent au trait /extrémité/, /limite/. D'un autre côté, le trait isotopique /mouvement/ est actualisé par le terme « caudales » apparu six fois.

Le trait sémantique /succession/ ou /chute/ est actualisé par les termes « lluvia » énoncé 14 fois. Dans le domaine du /mouvement/, le terme « caudales » est répété six fois et « remolinos » quatre fois. Et pour ce qui est des traits sémiqiques /voyage/ et /déplacement/ nous pouvons signaler la présence de neuf occurrences du terme « navegación », quatre de « marinas », et trois répétitions du terme « olas ».

D'autre part, les statistiques des traductions en français mettent en évidence des variations concernant le nombre de répétitions. Ces variations sont clairement le constat d'un besoin dans la traduction ; cependant, malgré ces variations nous verrons que le sens global est maintenu.

La traduction française d'*Ursúa* par Claude Bleton maintient un nombre important d'occurrences, isotopies connotatives et lexicales, autour des sources d'eau. En effet, grâce au logiciel TextSTAT, nous obtenons des statistiques dont les résultats sont représentatifs. Le lexème « fleuve » est retrouvé 199 fois, « mer » 93 fois, « bateau » 105 fois, « eau » 103 fois, « rives » 51 fois, « rivière » 38 fois, « océan » 22 fois, puis le terme « lagune » est répété 22 fois ; nous considérons aussi les lexèmes qui appartiennent au domaine des /navires/ comme « canoës » répété 20 fois, « barques » 11 fois, « brigantin » qui apparaît neuf fois, « cuirassés » sept fois et « galion » 15 fois. D'autres éléments que nous avons signalés dans la version espagnole sont représentatifs et gardent un nombre similaire d'itérations : « vagues » compte 17 répétitions, « naufrage » et « pluie » en compte 15, le terme « tempête » apparaît 22 fois, « tonnerre » 15 fois, « navigation » huit fois, « rivage » sept fois, « cascade » dix fois.

Dans le *Pays de la Cannelle*, il y a une occurrence importante du lexème « fleuve » ou « fleuves » apparaissant 179 fois, en revanche en espagnol « río » n'apparaît que 39 fois. Le terme « bateau » que ce soit au singulier ou au pluriel est répété 105 fois ; nous trouvons le terme « brigantin » 41 fois, pour « canoës » nous recensons 26 répétitions, et pour « pirogues » dix, « eaux » ou « eau » se répètent au total 130 fois à différence du texte en espagnol où nous recensons 145 répétitions du lexème.

Le terme « courant » avec une connotation aquatique apparaît six fois ; les termes à sème inhérent /limite/ sont présents : « rives » est répété 46 fois et « rivages » 12 fois ; le terme sous le sème /cours d'eau/ « rivières » se répète 18 fois, sous le trait /étendue d'eau/ « océan » il apparaît 17 fois. Le terme « lac » qui est cité six fois et « lagunes » trois fois. Ils appartiennent au sème /étendu/, /bassin/ et /stagnant/. D'autres termes sont « sirènes » avec huit répétitions, « marais » et « tempêtes » six, « vagues » cinq et « cascades » quatre.

Les résultats qui concernent les traits sémantiques à partir du sème /sommet/ et qui construisent le symbole de la montagne sont parlants.

Dans la version française d'*Ursúa* : nous comptons 106 occurrences du lexème « montagne », 32 du lexème « cordillère », 27 pour « sierra », 25 attribuées au terme « sommet » ; « monts » apparaît 13 fois, « abîme » 20 fois, « falaises » huit fois, « cimes » et « volcan » six fois, et « Andes » compte trois occurrences.

Dans le roman de William Ospina *El país de la Canela*, la fréquence des lexèmes comme /montagne/, /mont/, /volcan/ est moins représentative par rapport aux incidences

des termes aquatiques. Cependant, les récurrences concernant les hauteurs sont significatives.

Actualisant le sème /élévation/ nous notons le terme « montaña » qui apparaît 69 fois dans le texte, « cordillera » 24 fois ; « montes » est répété 17 fois, le terme « peñascos »⁴⁰² 15 fois, « riscos »⁴⁰³ neuf fois et « colinas » huit. Le sème /précipice/ est actualisé par les lexèmes « absimos » avec sept répétitions, « cerro » et « derrumbe »⁴⁰⁴, « macizos »⁴⁰⁵ et « monte » sont répétés quatre fois, « alturas » et le terme « nevados »⁴⁰⁶ sont répétés trois fois, et le lexème « páramos » apparaît seulement trois fois.

La traduction française présente le terme « montagne » avec 76 répétitions, le terme « cordillère » 24, « cimes » 10, « colline » 14, et « sommets » 13 ; l'activation du sème /précipice/ se réalise par l'occurrence des termes « falaises » 9 fois, « abîme » 17 fois ; autour du sème /cavité/ le terme « cavernes » est répété six fois et « grotte » trois.

Dans *La Serpiente sin ojos* la présence de termes autour du sujet de la montagne se réalise en actualisant les sèmes /élévations/ : les statistiques montrent que le terme « montaña » est répété 64 fois, « cordillera » 18 fois, le lexème « sierra » 11 fois ; en ce qui concerne l'actualisation du sème /précipice/, le terme « abismo » est utilisé 15 fois, « colinas » sept fois, « montes » est répété 10 fois, « peñascos » et « sierras » 7 fois et « páramos » apparaît 5 fois.

Certes, les chiffres ne sont pas en soi significatifs s'ils ne soulignent pas une valeur connotative forte à l'origine d'un processus cognitif qui recrée les symboles des mythes de l'eau. Nous venons de citer les statistiques pour, dans un premier temps, nous faire une idée de la place des isotopies lexicales qui enrichissent la création littéraire et apportent à la construction de sens.

À travers les itérations que nous venons de noter, chaque roman de la trilogie travaille le sujet mythologique et soulève l'image de l'eau en tant que symbole de quelque chose de vivant et de transformateur. Les eaux évoquées ne sont pas un simple détail, un élément descriptif nécessaire au récit et au cadre des épisodes ; certes, la conquête des Amériques a eu lieu dans des paysages où les eaux abondaient. La richesse hydrographique des Andes et de l'Amazonie devait accompagner les récits racontant les voyages des conquistadors et les exploits des soldats. Or, ce travail tentera de démontrer que les présences aquatiques vont au-delà de cette réalité pour évoquer une réalité poétique, de l'imaginaire et de la pensée mythique pérenne et en reconstruction continue.

Chez William Ospina, il y a deux domaines aquatiques ; nous pouvons définir d'un côté le symbolique des eaux stagnantes, des eaux profondes et immobiles, et de l'autre les eaux animées, mobiles et ondoyantes. Lacs et lagunes apparaissent souvent dans des fragments qui appartiennent au monde des autochtones. En revanche, la mer et les rivières accompagnent plus particulièrement des événements ou des échanges dialogiques exprimant les passages dramatiques des conquistadors ; c'est donc le contexte des termes isotopiques qui renvoient à cette acception. Si les fleuves et les rivières sont mis en rapport avec le monde indigène, elles révèlent une certaine harmonie avec ses individus.

⁴⁰² Rocher

⁴⁰³ Rocher escarpé

⁴⁰⁴ Écroulement.

⁴⁰⁵ Massif

⁴⁰⁶ Montagne enneigée.

Or, ce qui nous intéresse est plus de l'ordre de la puissance du symbole grâce au travail de la matière poétique et linguistique. Parcourir le récit des trois romans sur la conquête de l'Amérique du Sud, signifie bâtir à la manière dont les mythes se créent, c'est-à-dire par des unités significatives liées les unes aux autres pour construire un sens. Nous ne nous limiterons pas l'interprétation de l'œuvre de William Ospina à une mythographie de l'eau. Toutefois, il est significatif que les redondances, les isotopies lexicales et sémantiques arrivent à soulever cette part de mythologie, l'héritage de deux mondes stratifiés dont le fond surgit.

1.3. Le domaine des eaux stagnantes, des eaux profondes et immobiles

Ces eaux qui ne s'agitent que par une force abrupte, ces eaux calmes dont la profondeur éveille le soupçon de quelque chose d'inimaginable, sont peu présentes en tant qu'itérations lexicales. Il est pourtant possible de définir la présence de certaines répétitions, l'effet des isotopies qui forment le symbole des lacs, lagunes et des marées.

« L'imagination du malheur et de la mort trouve dans la matière de l'eau une image matérielle particulièrement puissante et naturelle. Ainsi, pour certaines âmes, l'eau tient vraiment la mort dans sa substance. Elle communique une rêverie où l'horreur est lente et tranquille »⁴⁰⁷.

Les étoiles, cet espace infini, ce lieu des divinités, se livrent au monde des hommes par l'étendue du lac. La ville sous-marine s'étale au fond des eaux comme les étoiles dans le ciel tel qu'Ursúa les a vues :

« Antes del amanecer Ursúa dio la orden de regresar. Se llevó en la memoria el espasmo de aquellas serpientes de luz en el cielo, el fagonazo interminable que abría cavernas en las lejanas nubes del lago y que revelaba en la noche inmensos países blancos hundiéndose callados en la distancia. »⁴⁰⁸

Dans *El país de la canela*, la lune et la lagune participent à un rêve ; l'eau est le miroir, reflet de l'univers : « donde se duplicaban en el agua los macizos de orquídeas, y una brisa corría al atardecer densa de perfumes, la Luna rojiza y enorme del verano brillaba suspendida sobre lagunas vegetales. »⁴⁰⁹ Les orchidées et la lune se dévoilent à nous par le biais de l'eau. Elle est donc moyen puis symbole de la nuit doublée dans ces deux miroirs ou dans le regard que la lune jette sur elle-même.

Dans *El país de la canela* le terme « fango » réactualise les sèmes inhérents /mélange/, /éclaboussure/, /chose méprisable/, s'activant par une prolongation de sens à travers les lexèmes « subir », « infortunes », « noyée », « morts », « vénéneux », « verrues », « infectieuses » :

« Hacía más de diez años que lo había reclutado Pizarro para su aventura en el sur, para padecer las de una isla de fango donde se comieron hasta las cáscaras de los cangrejos, y para desembarcar más muertos que vivos en la ciudad de colchones venenosos de Túmbez, donde muchos hombres se vieron de pronto llenos de verrugas infecciosas cuando ya se sentían a las puertas del reino. »⁴¹⁰

⁴⁰⁷ BACHELARD Gaston, *L'eau et les Rêves*, Paris : Librairie José Corti, 1942, 223 p., p. 105.

⁴⁰⁸ OSPINA, Ursúa, p. 199, « Avant l'aube, Ursúa donna l'ordre de faire demi-tour. Il remportait dans sa mémoire le spasme de ces serpents de lumière dans le ciel, au-dessus du lac, la fournaise interminable ouvrant des cavernes au cœur des nuages lointains et révélant dans la nuit d'immenses pays blanchâtres qui basculaient en silence aux confins de l'horizon. » p. 304

⁴⁰⁹ OSPINA William, *El País de la canela*, p. 175, « [...] où l'eau reflétait les massifs d'orchidées, où la brise soufflait sur un crépuscule gorgé de parfums, où brillait la lune rougeâtre et énorme de l'été, suspendue au-dessus des lagunes végétales. », *Le pays de la cannelle*, p. 150.

⁴¹⁰ OSPINA William, *El País de la canela*, op. cit., p. 28. « Une dizaine d'années auparavant, Pizarro l'avait recruté pour son équipée vers le sud, où ils avaient subi les infortunes d'une île noyée de fange, et mangé jusqu'aux carapaces des crabes, avant de débarquer, plus morts que vifs, dans la ville de Túmbez

Ce « fango » dans *El país de la canela*, est une machine qui coure toute seule, par une force inhérente qui n'a besoin que de sa propre existence pour couler :

« Esa fuerza de émbolo hace que el río siga corriendo poderoso, que su mole de agua y de trombas de fango y hojarasca no se precipite arrastrada por el abismo sino empujada por la fuerza de sus orígenes. »⁴¹¹

C'est parce qu'il est mélange et participe aux formes naturelles, que ses composants assurent sa puissance.

En effet, il est une force vivante qui s'étend de toutes ses formes : il est mouvant, colérique, il respire, il a son haleine, se lève. Il porte un poids, et puis il baigne, là où il s'étale avec sa propre substance, dans un tumulte d'éléments qu'il emmène avec soi. Les marécages, rappelons-le, sont des eaux composées, selon la classification de Bachelard, puisque l'eau, qui porte avec elle différents corps, est un corps en soi :

« Al comienzo somos seres totalmente distintos, pero después hay que estar vigilando sus movimientos, anticipar su cólera en las tempestades, adivinar la respuesta que dará a cada lluvia, ver en las aguas quietas si se preparan avalanchas, oír la respiración de los temporales y sentir el aliento del río en esa humedad que lo llena todo, que se alza como niebla en las mañanas, que pesa como un fardo al mediodía y que baña con lodo vegetal las tardes interminables. Al final, uno es ya esa serpiente sobre la que navega, llevado por su origen, recibiendo la vida de los otros y manteniendo el rumbo sin saber lo que espera en el siguiente recodo. »⁴¹²

Les eaux mélangées sont une masse ralentissant la troupe, laissant « impuissant » l'équipage, devant une force issue du « pouvoir de l'immensité » :

« [...] y nos ahogábamos en la lluvia fangosa del río, y nada podíamos hacer contra los poderes de la inmensidad cuando alguno de los compañeros gritó de pronto que el barro que estaban probando sus labios era agua salada. »⁴¹³

Les eaux marécageuses renvoient à une image des eaux pétrifiantes, qui travaille sur la dimension (sème inhérent) du /péjoratif/ dont les traits sémiques seraient : /impropre/, /densité/ mais aussi /enlisant/ et /fétide/. Dans *Le pays de la cannelle* le symbole revient deux fois, alors que dans sa version en espagnol le terme qui explique le trait sémantique est « fango » autrement dit « la boue ». Un marais, après la « boucherie » (/abat/, /bête/, /massacre/, /guerre/) ordonnée par Pizarro dans les forêts de l'Amazonie, symbolise un sentiment de culpabilité qui envahit le narrateur, car il est le témoin de la cruelle extermination des indigènes serviteurs. Elle est une comparaison de ce qu'est l'âme damnable avec l'aide de la figure aquatique, dénotant une nappe d'eau trouble, boueuse, dont ni lui ni les autres soldats ne pouvaient se dégager :

« Cuando dejamos atrás la pesadilla teníamos las almas turbias como ciénagas, y sentimos el deber de empezar a rechazar las ensoñaciones. Seguíamos en medio de un

aux matelas vénéneux : en effet, nombre d'entre eux avaient soudain été couverts de verrues infectieuses à l'heure de franchir les portes du royaume. », traduction de Jean-Claude Lattès, *Le pays de la cannelle*, p. 24-25.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 166 -167, « Cette force de piston donne au fleuve un rythme puissant, sa masse d'eau, de boue et de végétation en décomposition n'est pas aspirée par l'abîme, mais poussée par la force de ses origines. », *Le pays de la cannelle*, p. 43.

⁴¹² *Ibid.*, p. 252. « Au début, on est deux êtres complètement différents, mais il faut anticiper sa colère dans les orages, surveiller ses mouvements, deviner la réponse qu'il donnera à chaque pluie, voir si les eaux paisibles ourdissent des déluges, entendre la respiration des tempêtes et sentir l'haleine du fleuve dans cette humidité qui envahit tout, qui se cabre comme une brume au matin, qui pèse comme un fardeau à midi et qui plonge le soir interminable dans une boue végétale. À la fin, on est soi-même le serpent sur lequel on navigue, porté par son origine, recevant la vie des autres et gardant le cap sans savoir ce que promet la sortie du méandre suivant. », *Le pays de la Cannelle*, p. 212.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 265. « [...] et nous replongions dans la pluie fangeuse du fleuve, impuissants face aux pouvoirs de l'immensité, quand un des compagnons cria soudain que la boue dans laquelle ses lèvres trempaient était salée », *Le pays de la cannelle*, p. 224.

desafío mortal, asediados por peligros pasados y futuros, con sólo un horizonte de aguas crecientes y de bosques insondables esperando por nosotros. »⁴¹⁴

C'est une forme de /châtiment/ car elle empêche de continuer le voyage. Mais elle indique un sentiment de culpabilité exhaussé par la purification dans ses eaux.

Le marais véhicule d'autres images de ces eaux alimentées par des matières organiques en décomposition. Il est lieu de mort, ainsi que le lieu que la Bible nous présente aux portes de l'enfer. Un trait sémantique se propage sur le terme « marais », un caractère infernal qui se véhicule dans ces images, comme celle qu'évoque Ospina lorsque les Espagnols, pris par la faim et le manque de nourriture, voient comme seule issue la consommation de chiens, les mêmes bêtes qui auparavant auraient mangé de la chair des Indiens. En traversant un marais, l'âme d'un soldat fébrile, mais très conscient de la monstruosité de l'acte, se voit noyé par sa culpabilité, et l'horreur ; il crie son angoisse :

« Los dioses inescrutables de la montaña y del hambre se disponían a cobrarle a nuestra expedición la inhumanidad que había mostrado con los hijos del Inca. Nos habíamos detenido una tarde, después de largos esfuerzos por superar un pantano sobre el cual se movía una nube de mosquitos diminutos, cuando uno de los hombres de a pie, que ya había hablado a solas varias veces por los caminos, se levantó de pronto y soltó en una frase toda su angustia contenida: "¡Los indios están en los perros!". »⁴¹⁵

L'esprit des hommes châtiés trouvent leur écho dans ces eaux de mort. L'enfer n'est-il pas à l'intérieur de l'homme, dans les chagrins qui enferment son âme par un marécage emprisonnant ? L'extrait suivant exploite l'image à travers la répétition de termes autour de trois sèmes axiaux. Le lexème « s'agitait » permet l'afférence /vie/, puis les lexèmes descriptifs « décombres », « déluges de végétation », « cadavres », activent les sèmes /destruction/ ; finalement, « perdus », « emportés » et « égarés » participent à l'image des hommes /portés au hasard/ :

« El agua se agitó de un modo extraño y de repente nos pareció que hasta el río quería retroceder. Súbitamente nos vimos en medio de una turbulencia incomprensible, venían olas de fango, venían olas de escombros, avalanchas de vegetación, barrancos a la deriva bajo los vientos furiosos, aguas encontradas, cadáveres de animales arrastrados por la creciente, y los dos barcos nuestros, el solemne bergantín español y la nave de locos que lo seguía como sigue un escudero a su paladín perdido en la batalla, eran un par de cascarones extraviados en una tempestad. »⁴¹⁶

Mais cet extrait établit le paradoxe de la représentation marécageuse. « Dans la boue des marécages se mêlent les deux puissances primordiales et croît une végétation

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 135, « En laissant le cauchemar derrière nous, nos âmes étaient aussi troubles qu'un marais, et nous éprouvions le besoin de chasser nos rêves. Nous étions toujours au milieu d'un défi mortel, assiégés par des dangers passés et à venir, avec pour seule perspective des eaux qui grossissaient sans cesse et des forêts insondables », *Le pays de la cannelle*, p. 113.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 146, « Les dieux impénétrables de la montagne et de la faim s'apprêtaient à châtier notre expédition pour l'inhumanité qu'elle avait manifestée vis-à-vis des fils de l'Inca. Nous nous étions arrêtés un soir, après avoir longuement peiné pour traverser un marais au-dessus duquel vrombissait une nuée de moustiques minuscules, quand un fantassin, qui avait parlé tout seul à plusieurs reprises sur les chemins, se leva soudain et libéra d'une phrase toute son angoisse refoulée : « Les Indiens sont dans les chiens ! » », *Le pays de la cannelle*, p. 122.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 265, « L'eau s'agitait de façon étrange, et soudain il nous sembla que même le fleuve cherchait à reculer. Nous étions subitement au milieu d'une turbulence incompréhensible, nous voyions arriver des vagues de fange, de décombres, des déluges de végétation, des falaises à la dérive sous les vents furieux, des eaux affrontées, des cadavres d'animaux emportés par la crue, et nos deux bateaux, le solennel brigantin espagnol et la nef des fous qui le suivait comme un écuyer suit son paladin perdu dans la bataille, étaient comme deux coquilles égarées dans la tempête. », *Le Pays de la Cannelle*, p. 223.

sans cesse renouvelée. Les marais apparaissent donc aux premiers hommes comme le siège d'une force de vie, origine de tout ce qui est terrestre »⁴¹⁷.

Cependant, au niveau le plus élémentaire, la boue et les marais représentent définitivement un mélange mortel. Ainsi, les lexèmes qui se juxtaposent pour provoquer l'actualisation des sèmes propagent des dimensions autour de ce qui est fatal, pénible et surtout funeste :

« Nos perdíamos de vista, convencidos de que la otra barcaza, desguazada, había zozobrado sin remedio, pero de pronto la veíamos sobreaguar todavía, pobre hoja combatida por el temporal, y nos ahogábamos en la lluvia fangosa del río, y nada podíamos hacer contra los poderes de la inmensidad cuando alguno de los compañeros gritó de pronto que el barro que estaban probando sus labios era agua salada. »⁴¹⁸

Ce passage terrible s'achève dans la description du narrateur où une autre forme aquatique devient objet d'espoir. Un enfer donc a été vécu dans la recherche folle d'un destin incontournable :

« Entonces, perdidos en medio de la corriente y doblegados bajo la furia de los elementos, todos comprendimos que el muro blanco que se nos había atravesado no era el estrado del juicio final sino una muralla de espuma, y que el estruendo de diez mil elefantes que nos había envuelto por días era el forcejeo de dos titanes, el río desmesurado y el océano imposible, y de repente, mojados e incrédulos, mareados y enfermos y locos de alegría, estábamos hundiendo nuestras manos heridas e hinchadas en el resplandor de las olas del mar. »⁴¹⁹

1.4. Le domaine des eaux animées, mobiles et ondoyantes

« Detrás de las selvas cerradas había un reino de agua ». Ainsi commence le premier chapitre de *La Serpiente sin ojos*. Cette phrase est le prélude d'une exploration de la conquête par deux éléments essentiels : l'imaginaire occidental et l'imaginaire andin. Tout de même, il est question d'une vision du domaine marin et du fluvial qui nous est livrée dans la constitution du cadre, de la scène indéniablement liée aux lieux. Or, les isotopies lexicales et connotatives fortement présentes dans la trilogie soulignent le bagage culturel européen.

Se pencher sur la question de la mythologie « occidentale » à l'intérieur de la trilogie, signifie prendre en compte ce que nous avons rappelé dans la première partie de ce travail, qu'il s'agisse du domaine classique comme réminiscence des mythes gréco-romains, ibériques, ou que ce soit le domaine religieux catholique.

Nous identifions un premier point de rencontre entre ce qui nous est dessiné au long de la trilogie et les symboles mythiques ibériques. Dans le cas des idées transmises dans l'imaginaire occidental, il y a donc une prépondérance du monde naturel, une

⁴¹⁷ BORGEAUD Philippe, DURISCH Nicole, KOLDE Antje, SOMMER Grégoire, *La mythologie du matriarcat : l'atelier de Johann Jakob Bachofen*, Genève : Librairie Droz, 1999, 252 p., p. 118.

⁴¹⁸ OSPINA, *El país de la canela*, op.cit., p. 265, « Nous nous perdions de vue, convaincus que l'autre embarcation, dépecée, avait coulé corps et biens, et soudain nous la voyions surnager, pauvre fêtu maltraité par la tempête, et nous replongions dans la pluie fangeuse du fleuve, impuissants face aux pouvoirs de l'immensité, quand un des compagnons cria soudain que la boue dans laquelle ses lèvres trempaient était salée. », p. 224.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 266, « Alors, perdus au milieu des flots, courbés sous les éléments déchainés, nous avons compris que le mur blanc qui nous avait traversés n'était pas l'estrade du jugement dernier, mais une muraille d'écume, et que le fracas de dix mille éléphants qui nous avait enveloppés pendant des jours était la force de deux titans, le fleuve démesuré et l'océan impossible; et soudain, trempés et incrédulés, nauséux et malades, fous de joie, nous plongeâmes nos mains meurtries et enflées dans la splendeur des vagues de l'océan. », p. 224.

inquiétude qui se soulève à chaque événement incompris, qui se mélange à une curiosité rationnelle :

« La Nature œuvre encore et toujours à la perfection, « L'eau érode les montagnes et comble les vallées, et si elle en avait le pouvoir, elle réduirait la terre à l'état de sphère parfaite. ». Cette pensée de Léonard de Vinci situe exactement le point où doit être placé le rapport entre deux concepts qui se chevauchent dans la culture de l'Occident gréco-latin et chrétien : la *renaissance* et la *création*, l'une et l'autre à chaque époque suscitées et enrichies par la soif, le besoin, l'impératif souvent, de *perfection*. S'il a existé un âge de la perfection, il faut le renouveler : la rénovation, la Renaissance des mythes et de la civilisation classique. »⁴²⁰

William Ospina retranscrit cette forme d'entendement lors de la mise en place des événements, et il le fait aussi à travers les réflexions du narrateur. Il y a une sorte de lucidité chez ce narrateur anonyme, il comprend que la renaissance s'effectue à travers le voyage aquatique même si celui-ci laisse des traces pénibles, l'empoisonnement de l'existence :

« “Un solo viaje por el río”, le respondí, “basta para envenenar una vida. La mía ya tuvo bastante con las angustias de aquel tiempo. Nadie sabe cuánto me costó dejar de sentirme cautivo de una telaraña” [...] la fuerza del río sigue presente cuando hemos sido su juguete por tantos meses ; es como si el tiempo que fluye fuera apenas un recuerdo del río, como si las horas presurosas fueran todavía sus orillas »⁴²¹

Il sait que Pedro d'Ursúa renaît à chaque voyage le long des fleuves sauvages pour devenir ce héros qu'il a suivi et admiré malgré la brutalité de ses actions. Cette première forme de vision du fleuve est en accord avec la pensée occidentale à l'époque de la conquête des Amériques. Qui plus est :

« En sus textos no hay separación entre naturaleza y cultura porque ambos conceptos no resultan excluyentes, sino se complementan mediante huellas de una historia y en una presencia cotidiana. El lenguaje simbólico recurre a procedimientos similares a los empleados por los «pueblos testimonios», que enarbolan esa misma relación cultural con su entorno; y todo ello lo realiza el poeta sin olvidar el legado europeo, la importantísima contribución de los pueblos de las Españas y de otras etnias ya crecidas, antiguamente llamadas bárbaras por los romanos. »⁴²²

Mais quels sont les éléments symboliques « occidentaux » repérables ?

Observons la tradition culturelle ibérique et plus spécifiquement les régions où la présence de l'eau aurait une influence dans l'imaginaire mythologique. La mythologie galicienne possède une littérature riche autour des êtres marins ; 1500 kilomètres de côtes ont indéniablement marqué la vie pratique des premiers galiciens. Elle est marquée par des traits qui la rapprochent de la mythologie celtique qui ensuite a évolué avec l'arrivée d'autres visions. La tradition compte des personnages tels que les dragons marins : *l'Homi Marin* qui pourraient être la version galicienne des Tritons, ou des sirènes, « a través de los cuales el pueblo gallego ha querido expresar la relación ambivalente mantenida desde siempre con el mar, dador de alimentos y trabajo, y sempiterno peligro que innumerables veces se cobra su tributo de vidas. »⁴²³.

⁴²⁰ OSSOLA Carlo, *À vif, La création et les Signes*, Paris : Imprimerie Nationale, 2013, 220 p., p. 111.

⁴²¹ « “Un seul voyage sur le fleuve suffit pour empoisonner une vie”, lui ai-je dit, la mienne a eu assez avec les angoisses du temps. Personne ne sait combien cela m'a coûté de ne plus me sentir captif d'une toile d'araignée. La force du fleuve reste là lorsque nous avons été son jouet pendant tellement de mois ; c'est comme si le temps qui coule était à peine un souvenir du fleuve, comme si les heures empressées étaient toujours ses rives. », (traduction personnelle), OSPINA, *La Serpiente sin ojos*, op.cit., p. 82.

⁴²² PADRON Juan Nicolás, « William Ospina y la poesía de la otra historia », dans : Revista Casa de las Américas, n° 258, janvier-mars 2010, pp. 65 – 69, p. 67,

<http://www.casa.cult.cu/publicaciones/revistacasa/258/semanautor.pdf>, consulté le 22 avril 2015

⁴²³ « Au travers lesquels le peuple galicien a voulu exprimer la relation ambivalente maintenue avec la mer nourissante et donneuse de travail depuis toujours, sempiternel danger qui d'innombrables fois fait payer

La tradition populaire catalane recense aussi des personnages qui sont en relation avec les sources d'eau : des fées qui habitent les fontaines et les cours des fleuves. Dans les îles Baléares, il y a l'exemple de María Enganxa, génie aquatique qui vit au fond des puits et y entraîne ses victimes⁴²⁴. La tradition ibérique rend compte d'une interprétation de la traversée des rivières, elle indique un passage à la mort. Ainsi, les défunts étaient transportés jusqu'aux cimetières dans une barque⁴²⁵. Mais en général, l'expérience des hommes qui se sont enfoncés dans les mers baignant la péninsule a permis de construire des récits fantastiques qui se relient aux récits mythiques primordiaux :

« [...] la ingente nómina de deidades menores, los genius loci de los romanos, que durante el tiempo en que éstos dominaron España fueron adorados como deidades protectoras de numerosos lugares [...]. Por tanto, puede decirse que no había fuente, lago, montaña, cueva o bosque que no contara con su deidad protectora, unas veces genérica, caso de las ninfas de las aguas o los sátiros de los bosques, y otras específicas, como las náyades de las fuentes y otros cursos de agua del interior [...] »⁴²⁶

Ainsi, la tradition populaire que les conquistadors et d'autres voyageurs ont incontestablement introduite dans le monde américain était composée de cet éventail d'êtres, nymphes et monstres aquatiques résultats de multiples échanges entre mythes, légendes et croyances. Pouvons-nous en identifier dans les romans de William Ospina ?

La trilogie de la conquête qui nous concerne met en évidence le rapport « mer-mystère » et les multiples activations des sèmes comme /mortel/, /punition/ et /enchantement/. Au moment de parler de ce que les Espagnols ont trouvé dans les terres inhospitalières, le narrateur énonce des notions qui résument leur périple. S'adressant à Ursúa dans cette possible lettre dont nous sommes témoins en tant que lecteurs, il souligne le mystère qui entoure les merveilles de ce nouveau monde en rapport étroit avec les êtres aquatiques : « Me veo en La Española contándole a Oviedo, que sólo estaba interesado en la selva, las visiones del viaje. Los árboles que vimos, los pájaros que oímos, los animales de la tierra y del agua que nos alimentaron. »⁴²⁷ ; tous les éléments qui n'étaient pas complètement anodins pour les Européens, se revêtaient peut-être d'une étrangeté certaine puisqu'ils cachaient à leurs yeux des monstres et êtres dont ils rêvaient ou qu'ils écoutaient dans les légendes. La mer est un lieu revêtu de tous les mystères, beaux ou effrayants, comme nous verrons dans les nombreuses répétitions des sèmes « négatifs » autour de cette notion.

Mais alors, est-ce la « Mer de Ténèbres » dont parle Bachelard ? « Chez plusieurs poètes apparaît aussi une mer imaginaire qui a pris ainsi la Nuit dans son sein. C'est la Mer des Ténèbres – *Mare tenebrarum*, où les anciens navigateurs ont localisé leur effroi

un tribut avec des vies. », (traduction personnelle), MARTIN SANCHEZ Manuel, *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*, Madrid : EDAF, 2002, 599 p., p. 70.

⁴²⁴ « L'astronomique liste de déités mineures, les ginius loci des Romains, qui pendant le temps où ceux-ci ont dominé l'Espagne étaient adorées comme des déités protectrices de nombreux lieux [...] Partant, on peut dire qu'il n'y avait pas de source, lac, montagne, grotte ou forêt sans sa déité protectrice attribuée, parfois générique comme chez les nymphes des eaux ou les satyres des forêts, et d'autres fois, spécifiques comme les naïades des sources et d'autres courants d'eau de l'intérieur [...] », (traduction personnelle), *Ibid.*, p. 77.

⁴²⁵ M. ANTON Fina, MANDIANES Manuel, « La serpiente y los habitantes del agua », dans : *El agua. Mitos, ritos y realidades: Coloquio Internacional*, José A. González, Antonio Malpica Cuello, El Houssine Afkircoords, Barcelone : Anthropos Editorial, 2003, 444 p., p. 106.

⁴²⁶ MARTIN SANCHEZ Manuel, *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*, *op.cit.*, p. 84.

⁴²⁷ OSPINA, *El País de la Canela*, *op.cit.*, p. 340, « Oviedo, à Hispaniola, s'intéressait uniquement au monde que nous avons traversé, les montagnes, les forêts, le grand fleuve et les bêtes qui y vivaient », *Le pays de la Cannelle*, p. 89-90.

plutôt que leur expérience ». ⁴²⁸ Les associations d'un monde des ténèbres à la mer se réalisent par les sèmes /obscurité/, /redoutable/, /effrayant/, /cécité/, /confusion/, /incertitude/, /insondable/, /séjour des damnés/, /le mal/, /lieu de châtement/.

L'extrait suivant active les sèmes /Séjour des damnés/, /enfer/ : « El cauce principal nos daba al menos la esperanza de que algún día nos arrojara al mar, aunque no pudiéramos saber a cuál de los mares del mundo o del infierno iríamos a caer. » ⁴²⁹

La mer du sud devient un lieu d'épreuves pour les hommes : « Y donde una partida de hombres cansados y un perro que tenía un collar de oro habían visto nacer en el fondo de sus pupilas el abismo infinito del mar del sur » ⁴³⁰. Dans cet extrait les contrastes sémantiques relient les sèmes par propagation, la structure nom et qualification propage le sens de la clairvoyance, chez celui qui retrouvera la mort dans cette mer illimitée.

« He visto de un año a otro como se alteran las tierras, como cambian los ríos de curso, como las costas modifican su curso » ⁴³¹, ainsi le cours de la vie du narrateur change à chaque pas, à chaque voyage. C'est une expérience individuelle qui reflète celle des expéditionnaires.

De même, la mer est un lieu de danger et de perdition, c'est un espace d'où les hommes sortent rarement indemnes : « Muy pronto se enredó su camino, porque las naves, corriendo por el mar del sur, se extraviaron en una tormenta ante las costas de Buenaventura, y el barco en que viajaba se habría estrellado en la niebla contra los acantilados de no ser por la aparición misteriosa del gobernante del puerto » ⁴³². Les références à la mer en tant qu'espace redoutable sont nombreuses. Nous en signalerons quelques-unes. Les lexèmes « se compliquer », « s'égarer » et « se crasser » relèvent des sèmes afférents dans la dimension /négatif/, /difficulté/. Perdus dans le courant près de la mort, poussés par la force des vagues, même les isotopies phonétiques rendent compte d'une force violente à travers l'image des coups qui retentissent à travers le son [t].

D'autres extraits jouent sur le contraste sémantique entre mer et mort, évoquant le sème /tombeau/. Balboa, conquérant de l'isthme du Darién, connaissait les forces de la mer, ce tombeau géant où il pouvait se débarrasser de tout homme s'interposant entre lui et les nouvelles terres découvertes. Ainsi, il livra Diego de Nicuesa à la mer, lui qui venait prendre le pouvoir du gouvernement d'Antigua, et que l'on empêcha de débarquer : « Y lo confió sin provisiones, con diecisiete acompañantes y en una barca decrepita, a la improbable clemencia del mar. Fue la última noticia que se tuvo de ellos. » ⁴³³. La mer fut son tombeau.

La mer est un tombeau mais c'est aussi l'enfer des navigateurs : « Nadie sabe si la próxima puerta que se abrirá ante sus ojos lleva a un castillo acogedor o a una selva sin

⁴²⁸ BACHELARD Gaston, *L'eau et les rêves*, Paris : Librairie José Corti, 1942, 223 p., p. 119.

⁴²⁹ OSPINA, *El país de la canela*, op.cit., p. 257, « Le cours principal nous donnait au moins l'espoir d'être un jour rejetés dans la mer, même si nous ignorions dans quelle mer du monde ou de l'enfer nous serions précipités. », *Le pays de la cannelle*, p. 218.

⁴³⁰ OSPINA, *Ursúa*, op.cit., p. 36, « [...] où une escouade d'hommes épuisés et un chien qui portait un collier en or avaient vu naître au fond de leurs pupilles l'abîme infinie de la mer du sud », *Ursúa*, p. 63.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 35, « J'ai constaté d'une année sur l'autre combien les terres s'altèrent, combien les cours des fleuves est inconstant, combien le tracé des côtes est mouvant. », *Ursúa*, p. 62.

⁴³² *Ibid.*, p. 25, « Mais son voyage se compliqua, car en traversant la mer du Sud les bateaux s'égarèrent lors d'une tempête devant les côtes de Buenaventura, et son vaisseau se serait écrasé dans la brume contre les falaises sans l'apparition mystérieuse du gouverneur du port », *Ursúa*, p. 48.

⁴³³ OSPINA, *El país de la canela*, op.cit., p. 53, « [...] le mit avec dix-sept compagnons sur un canot fatigué, et le confia sans provisions à l'improbable clémence de l'Océan. Nul ne sait ce qu'il advint d'eux », *Le Pays de la Cannelle*, p. 46.

nombre, si le ofrecerá el refugio con una dama de ojos hechiceros o un barco que navega al infierno »⁴³⁴. De multiples naufrages sont évoqués, cités ou décrits, comme celui où Vaca de Castro, le frère Martin de Calatayud⁴³⁵ ont péri renforçant cette image de la « mer-mort ».

Dans le dernier roman de la trilogie, le récit commence par la recherche d'une mer cachée. Il s'agit d'une partie de l'histoire de Blas de Atienza, qui accompagné par d'autres soldats, quitte Santa María la Antigua del Darién et traverse l'isthme de Panama, pour arriver à un l'océan Pacifique, inconnu à ce moment-là par la Couronne espagnole. Ce sont des Indiens qui ont informé les conquistadors de l'existence d'une mer derrière la forêt du Darién. « [...] pero era inaudito que todo un océano hubiera permanecido oculto desde siempre, agua del diluvio empozada en un cántaro nutriéndose de rayos y tormentas »⁴³⁶. Le mythe diluvien ici évoqué nous rappelle que les océans furent formés lors du déluge universel, même si le mythe biblique ne parle pas exactement des océans ; le récit biblique, chapitres 6, 7 et 8 de la Genèse, soulève le paradoxe de l'eau, par laquelle la vie naît ou à cause de laquelle on meurt. Nous pourrions nous demander si cela répond à la tradition normative chrétienne. Dans tous les cas, il y a un double mystère, celui de l'ignorance de son existence par les européens, car il s'agit d'une vaste étendue d'eau, et celui du mythe diluvien comme explication de son origine.

La mer abrite la force ultime. Ursúa reçoit un message venu de la mer absolue, lui assurant une meilleure position et la future exploration des Andes, tant désirée par celui-ci : « El destino lo había salvado en el último minuto. La muerte, que por los días en que veníamos navegando por el océano, cuando se apoderó en alta mar del joven Toribio Alderete, había sido su temible adversario, ahora se había convertido en su aliada silenciosa »⁴³⁷. Mais plus loin que la mort, elle devient l'incertaine forme de l'éternel, ou tout simplement l'infinitude qui permettrait le salut :

« Entonces, perdidos en medio de la corriente y doblegados bajo la furia de los elementos, todos comprendimos que el muro blanco que se nos había atravesado no era el estrado del juicio final sino una muralla de espuma, y que el estruendo de diez mil elefantes que nos había envuelto por días era el forcejeo de dos titanes, el río desmesurado y el océano imposible, y de repente, mojados e incrédulos, mareados y enfermos y locos de alegría, estábamos hundiendo nuestras manos heridas e hinchadas en el resplandor de las olas del mar. »⁴³⁸

Elle est aussi qualifiée de lieu de possibilités par son infinitude. L'insondable énigme de la vie, des espérances et des rêves sont en harmonie avec l'étendue de la mer – délivrance et libération - que Blas et l'équipage avaient aperçue pour la première fois. Ainsi, dans le fragment suivant, l'auteur dessine une interprétation différente à celle d'espace de disparition : « [...] pero el tiempo pasaba y la aventura parecía haberse estancado en las selvas cerradas y a la orilla del mar que el primer día les pareció

⁴³⁴ OSPINA, *Ursúa, op.cit.*, p. 42. « Nul ne sait si la prochaine porte qui va s'ouvrir devant ses yeux donnera sur un château accueillant ou sur une forêt sans nom, s'il va trouver refuge auprès d'une dame au regard envoûtant, ou monter sur un bateau en partance pour l'enfer. », *Ursúa*, p. 72.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 75-76.

⁴³⁶ OSPINA, *La serpiente sin ojos, op.cit.*, p. 20.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 108.

⁴³⁸ OSPINA, *El país de la canela, op.cit.*, p. 265-266, « Alors, perdus au milieu des flots, courbés sous les éléments déchaînés, nous comprimes que le mur blanc qui nous avait traversés n'était pas l'estrade du jugement dernier, mais une muraille d'écume, et que le fracas de dix mille éléphants qui nous avait enveloppés pendant des jours était la force de deux titans, le fleuve démesuré et l'océan impossible ; et soudain, trempés et incrédules, nauséux et malades, fous de joie, nous plongeâmes nos mains meurtries et enflées dans la splendeur des vagues de l'océan. », p. 224.

luminoso de promesas »⁴³⁹. Nous observons comment les isotopies lexicales identifiées dans les lexèmes /lumineux/ et /promesses/ sont propagées sur le prédicat « au bord de la mer » ; « [...] junto al mar que devora nadadores incautos »⁴⁴⁰.

Mais la mer n'est pas le seul espace de mort. Les fleuves et les rivières ont une image aussi effrayante que la mer. Le récit des voyages de Pizarro à la recherche de la forêt de cannelle, l'ayant rendu fou, explore l'imaginaire de la forêt et des fleuves agissant ensemble en tant que lieu infernal. Aussi, la troupe et les Indiens des Andes centraux qui connaissaient mal la forêt amazonienne ont perdu leur vie au milieu des arbres et des fleuves en guise de geôliers : « [...] porque todos estábamos atrapados en una cárcel de árboles y de agua, rodeados de bestias y a la vez obligados a serlo, cohonestando con todas las demencias en el vago proyecto de sobrevivir. »⁴⁴¹.

La mer est aussi la demeure des êtres mythologiques. La mythologie grecque compte des monstres et des nymphes comme Scylla dévoratrice des hommes, d'autres animaux étranges, innommables, illustrés dans les livres d'inventaires médiévaux, et qui ont constitué dans l'imaginaire collectif un bestiaire symbolique. « Triton », qui habite les eaux marines est le fils de Poséidon et d'Amphitrite. D'après Apollonius, il est représenté par une figure humaine et une queue. Il est le messager, celui qui calme les surfaces de l'eau, des vagues et marées. « Personnification du mugissement de la mer », d'après le *Dictionnaire mythologique universel ou Biographie mythique*. Pourtant, des personnages appelés, eux aussi, des tritons accompagnent cette figure, ils auraient les mêmes caractéristiques physiques que le Triton mythique. Ce sont ces êtres qui appartiennent au monde maritime du conquistador : « Se encariñó tanto que habría querido viajar con Robledo, seguir dialogando con él por ese mar florido de tritones y de serpientes »⁴⁴². En somme, la mer est un lieu de chaos, par cette présence monstrueuse, mais dont les animaux ont été créés par Dieu.

Pour les occidentaux, au-delà des mers, des choses se cachaient pour les hommes de valeur : « Si en España todos los relatos situaban la riqueza en las islas, las islas señalaban siempre más lejos. Detrás de los mares había un país de sepulcros de oro ; en el viento marino volaban con las gaviotas los rumores acerca de una ciudad dorada. »⁴⁴³.

La mer peut aussi annoncer le destin d'un homme : « De nouveau, il fendit les vagues de la mer du sud ». Le héros de la trilogie, le jeune Ursúa a survécu aux vicissitudes du voyage ; « Blas de Atienza siguió convencido de que su destino lo aguardaba en ese mar nuevo, y vivió largo tiempo en el istmo, preparando su hora. »⁴⁴⁴.

Nous avons indiqué plus haut qu'une division s'esquissait entre les récits concernant le fleuve en rapport aux Espagnols et ceux qui mettent en rapport le fleuve et les Indigènes. Les Espagnols, soldats et colons, savaient que la traversée des forêts était une étape pénible, qu'elles étaient inhospitalières :

⁴³⁹ OSPINA, *La serpiente sin ojos, op.cit.*, p. 29, « mais le temps passait et l'aventure semblait stagner dans les forêts fermées et au bord de la mer qui, le premier jour, leur avait semblé lumineux de promesses », (traduction personnelle).

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 68, « [...] près de la mer qui dévore des nageurs hardis », (traduction personnelle).

⁴⁴¹ OSPINA, *El país de la canela, op.cit.*, p. 108. « [...] nous étions enfermés dans une prison d'arbres et d'eau, entourés de bêtes et obligés d'être des bêtes aussi, travestissant mes démenances en vague projet de survie », *Le pays de la cannelle*, p. 111.

⁴⁴² OSPINA *Ursúa, op.cit.*, p. 41, « Il s'attacha si bien qu'il aurait voulu voyager avec Robledo, continuer de dialoguer avec lui sur cette mer enluminée de tritons et de serpents », p. 71.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 22, « Si en Espagne tous les récits situaient la richesse dans les îles, les îles encourageaient toujours à aller plus loin. Au-delà des mers, il y avait un pays où les tombes étaient en or ; le vent marin poussait les mouettes et colportait des rumeurs sur une ville en or massif », p. 43.

⁴⁴⁴ Ospina, *La Serpiente sin ojos, op.cit.*, p. 23.

« [...] y a lo mejor tienen razón los indios cuando dicen que la selva piensa, que la selva sabe, que la selva salva a los que quiere y destruye a los que rechaza. No importa que todo esto te parezca locura: esa locura debería demostrarte que nadie sale indemne del río y de la selva que lo ampara. »⁴⁴⁵

Mais l'esprit matériel de l'homme occidental avait laissé s'endormir ces traditions qu'Homère⁴⁴⁶ et Ovide avaient figées par la création littéraire.

Les hommes de la forêt, eux, vivent au milieu d'une nature où les Espagnols périssent, mais c'est ainsi car les Indigènes connaissent bien la jungle, ils la respectent et acceptent sa volonté. Le narrateur pressentait cette euphonie : « pero a la vez comprobamos que los indios se mueven desnudos por esa misma selva, se lanzan a sus ríos devoradores y salen intactos de ellos [...] »⁴⁴⁷. En revanche, les Espagnols, aveuglés par l'ambition, s'avançaient dans les forêts, en répondant à une logique différente : « Nosotros, llenos de ambición y enfermos de espíritu, no podemos convivir con la selva, porque sólo toleramos el mundo cuando le hemos dado nuestro rostro y le hemos impuesto nuestra ley. »⁴⁴⁸.

Tout dans ce monde est dépourvu de sens pour les chercheurs de trésors : « Vas tras una ciudad imponente y encuentras una tumba llena de reproches, persigues un bosque de maravillas y desembocas en un río de amenazas, buscas un tesoro de metales y te detienen unos labios de piedra. »⁴⁴⁹ C'est le fleuve qui les attirait vers lui, cette eau animée produisait une mouvance de l'âme, et seul le narrateur paraissait prendre conscience d'une telle réalité.

Les fleuves de l'Hadès se dessinent, croyons-nous, tout au long des récits de voyage. Lorsque la narration mène le lecteur à la traversée de l'Amérique du Sud, il dessine l'avancée des hommes le long des fleuves de la mort. Les routes fluviales font de la navigation un espace-temps effrayant, ses eaux sont des lieux de perte : « Sé cómo perdió su ojo Diego de Almagro en la desembocadura del San Juan y cómo perdió el suyo fray Gaspar de Carvajal junto a las playas del gran río. »⁴⁵⁰. Elle devenait même le

⁴⁴⁵ OSPINA, *El país de la canela*, op.cit., p. 59. « [...] les Indiens ont sans doute raison quand ils disent que la forêt pense, que la forêt sait, que la forêt sauve ceux qu'elle adopte et détruit ceux qu'elle rejette. Peu importe si tout cela te semble folie : cette folie devrait te prouver que personne ne ressort indemne du fleuve et de la jungle qui le protège. [...] », *Le pays de la cannelle*, p. 51-52.

⁴⁴⁶ La formation intellectuelle de William Ospina comprend la lecture des plus grands ouvrages de la littérature universelle. Dès sa plus jeune enfance, les classiques grecs, ont séduit son imaginaire. Dans l'article « Homero sin cafeína » (publié le 6 décembre 2014 dans le journal colombien *El Espectador* <http://www.elespectador.com/opinion/homero-sin-cafeina-columna-531870>), il déclare qu'il a eu le privilège de lire *L'Odyssée* lorsqu'il avait seulement neuf ans. Ce qu'il qualifie d'un « excellent livre pour enfants », par ses images fantastiques, ces êtres hors du commun, aurait une faculté que nul ne douterait, celle d'éveiller une conscience de l'humain, de ce qui est la réalité du langage. Mais plus encore, de nourrir l'imaginaire d'autres images, d'autres dieux que ceux qui lui ont été imposés par la culture et de trouver qu'après tout, ces divinités grecques, si loin dans l'espace et dans le temps, ressemblent farouchement à nos vierges et saints.

⁴⁴⁷ OSPINA, *El país de la canela*, op.cit., 62, « Or nous constatons que les Indiens se promènent nus dans cette forêt, se jettent dans ces rivières voraces pour en ressortir intacts [...] », *Le Pays de la Cannelle*, p. 52.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, 71, « Pleins d'ambition, malades de l'esprit, nous ne pouvons cohabiter avec la forêt, car nous ne tolérons le monde que si nous lui avons donné visage et imposé notre loi », *Le pays de la cannelle*, p. 53-54.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 71, « Tu pars à la recherche d'une cité puissante et tu découvres une tombe pleine de reproches, tu traques un bois magique et tu débouches sur un fleuve inique, tu poursuis un trésor de métaux précieux et des lèvres de pierre te retiennent », *Le pays de la cannelle*, p. 59.

⁴⁵⁰ OSPINA, *Ursúa*, op.cit., p. 4, « Je sais comment Diego de Almagro a perdu son œil à l'embouchure du San Juan et comment frère Gaspar de Carvajal a perdu le sien sur les plages du grand fleuve » *Ursúa*, p. 15.

sépulcre virtuel du narrateur qui en avait été le témoin : « [...] y yo escapaba por milagro de un río imposible »⁴⁵¹.

Observons maintenant l'extrait suivant : « por qué un hombre que en su juventud se vio arrastrado a recorrer la serpiente de agua ha sido capaz de volver a su infierno veinte años más tarde, ya las puertas de la vejez. »⁴⁵². Tout d'abord, cela s'explique par une vision de la vie que les religions monothéistes ont transmise : l'homme n'a pas de volonté sur le destin de son existence, et le narrateur en est conscient lorsqu'il se voit confronté encore une fois à ce fleuve infernal : « No somos dueños de nuestro destino : una vida que no ha encontrado sus respuestas está sujeta a las tentaciones y a los desafíos. »⁴⁵³. La fatalité du destin, le fleuve de l'Amazonie aboutirait à encercler les héros : « La realidad más profunda era otra. Inmensa, poderosa, invisible, la serpiente estaba cerrando su anillo sobre nuestras vidas. »⁴⁵⁴.

Chez le narrateur, il y avait des signes de conscience de ce que les fleuves américains supposaient pour les navigateurs : dans la répétition des lexèmes appartenant au monde des eaux, dans la réitération des adjectifs en référence à l'enfer, à la mort, à la perte, l'auteur érige ce symbole de l'eau, inconnue et mystérieuse, pleine de monstres et des chagrins.

Dans l'imaginaire étudié par Bachelard, l'une des interprétations possibles indique que l'eau marque la vie et le renouveau, mais que parfois elle suppose la finitude. L'eau fait que voyageurs, colons, conquistadors, guerriers, clercs, moines, avocats, gouverneurs, oscillent entre la vie et la mort. Les voyages que l'auteur d'Ursúa décrit, sont des voyages qui se font dans les eaux : l'océan, la mer, les rivières. Elle peut aussi leur évoquer les eaux du renouveau, d'une vie qu'ils commencèrent, loin de leurs terres de Navarre et d'autres confins d'Europe, une nouvelle existence où ils avaient tout à apprendre.

Il y a aussi plusieurs références à des assimilations conceptuelles autour de la force indomptable dans *Le pays de la cannelle* : « j'échappais par miracle à un fleuve impossible »⁴⁵⁵, avait dit le narrateur. D'ailleurs, dans la narration de la disparition de Lugo, on raconte qu'il chercha à s'échapper de la loi, il le fit par le fleuve Magdalena, jusqu'à la mer Caraïbe, et il « disparaîtra dans cette étendue bleue »⁴⁵⁶. Le fleuve devient ici le lien vers la liberté. Encore dans *Ursua*, la rivière représente un chemin mais d'une autre nature : « Tal vez llegue la hora de saber lo que quiere mi corazón con este relato, si es la vida insaciable de Pedro de Ursúa lo que teje, o si es apenas el consuelo de un hombre perdido que nunca entendió su destino, la enredada madeja de azares que me hizo descender dos veces por un río embrujado. »⁴⁵⁷.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 26, « j'échappais par miracle à un fleuve impossible », *Ursúa*, p. 49.

⁴⁵² OSPINA, *La serpiente sin ojos, op.cit.*, p. 76, « Pour quoi un homme qui dans sa jeunesse s'est retrouvé entraîné à parcourir le serpent d'eau, a été capable de retourner à son enfer, vingt ans plus tard, presque aux portes de la vieillesse. », (traduction personnelle).

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 76, « Nous ne sommes pas maîtres de notre destin ; une vie qui n'a pas trouvé ses réponses est assujettie aux tentations et aux défis. », (traduction personnelle).

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 109, « La réalité la plus profonde était une autre. Immense, puissante, invisible, le serpent refermait son anneau sur nos vies. », (traduction personnelle).

⁴⁵⁵ OSPINA, *Ursúa, op.cit.*, p. 49, « Yo escapaba por milagro de un río imposible », *Ursúa*, p. 26.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 32, « L'heure viendra peut-être d'élucider ce que veut mon cœur à travers ce récit, si c'est la vie insatiable de Pedro de Ursúa qu'il tisse, ou seulement la consolation d'un homme perdu qui n'a jamais compris son destin, cet écheveau mêlé de hasards qui m'a fait descendre par deux fois un fleuve ensorcelé. », *Ursúa*, p. 58.

Dans le fragment qui suit, il y a présence non seulement des lexèmes qui renvoient à la pluie, à partir de l'énonciation même de ce phénomène, mais il y a aussi des isotopies phonétiques qui répondent dans la lecture en espagnol comme des gouttes d'eau tombant sur les eaux de la mer agitée :

« También a lo imprevisto se acostumbran los cuerpos, y Blas de Atienza no llegó a preguntarse si le gustaba o no la aventura, porque después del vértigo y de la tormenta, de fuegos fatuos lloviendo sobre los mástiles que crujen, de la fosforescencia de las lanzas en la noche de grandes estrellas, del arco rojo de los peces que astillan el agua y de la cabellera de pesadilla de los sargazos que hacen pensar que el barco navega sobre llanuras vegetales, la llegada al puerto había sido como entrar en una taberna llena de riñas y gritos, y la noticia de un mar desconocido lleno todo el espacio de su mente. »⁴⁵⁸

Ce passage de *La Serpiente sin ojos* que nous avons cité contient des allitérations en < ll > dont le phonème pourrait être / ʎ / ou par le phonème / ll/. Elles sollicitent un imaginaire sonore qui conjugue les souvenirs enregistrés dans l'esprit. Mais les isotopies phonétiques sont là pour maintenir le sens.

Par ailleurs, le lexème « sargazo » dans l'extrait (en français « sargasse ») comprend comme sèmes inhérents les afférents /fucacée/, /côtes/, /mer/, /île/ /flotter/ ; il désigne une algue marine qui forme des îles flottantes, et qui peut être très invasive ; une couche qui peut parfois se cacher en dessous des corps. La mer qui porte son nom, parce qu'elle est recouverte de cette algue, a suscité la curiosité des écrivains tels que Jules Verne qui raconta que Christophe Colon fut arrêté par ces algues de l'océan Atlantique ; dans le Chapitre XI de *Vingt mille lieues sous les mers*, « La mer de Sargasses », le capitaine Nemo ne voulait pas perdre ses navires où l'on dit que les bateaux de Colon : « perdirent trois longues semaines [...] une prairie véritable, un tapis serré d'algues, de *fucus natans*, de raisins du tropique, si épais, si compact, que l'étrave d'un bâtiment ne l'eût pas déchiré sans peine »⁴⁵⁹. Pour certains, la mer de Sargasse évoque un aspect funèbre : « Porté par les courants vers la mer des Sargasses, / Vers le grand cimetière où dorment les bateaux » ou encore dans le *Cerveau de Baleines* : « L'enfer était pour nous ce jardin des Sargasses, Où le jour et la nuit trissaient à l'infini » ; ces extraits des poèmes écrits par le poète français Bernard Dimey associent aussi la mer des Sargasses à un tombeau.

Et plus récemment, le recueil de poèmes « La mémoire des Sargasses » de Marc Julien de Petit Dieu explore le symbole. En effet, la question d'une étendue de plantes dont le varech, réservoir de vie, domine l'imaginaire des écrivains depuis la découverte de cette mer dans l'océan Atlantique :

« Durante los siglos XVII al XIX tuvo fama de ser un cementerio de barcos, en aquellos lejanos días de la navegación a vela. En esta extensión de agua cristalina y azul oscuro se extiende una formación de algas flotando a la deriva sobre la superficie, tan densa que los barcos que tenían la desgracia de encontrársela quedaban atrapados en ella para siempre, siendo así que de sus tripulantes nada volvía a saberse; eso murmuraban los marineros más supersticiosos. »⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ « Les corps s'habituent aussi à l'inattendu, et Blas d'Atienza n'est pas parvenu à se demander si finalement il aimait l'aventure ou pas car, après le vertige et l'orage, après les feux follets qui pleuvent sur les mâts crépitants, après la phosphorescence des lances dans la nuit de grandes étoiles, l'arc rouge des poissons qui ébrèchent l'eau, et après la chevelure cauchemardesque des sargasses qui font penser que le bateau navigue sur des plaines végétales, l'arrivée au port avait été comme l'entrée dans une taverne où l'on se dispute et crie, et la nouvelle d'une mer inconnue a rempli tout l'espace de son esprit. », (traduction personnelle), Ospina, *La Serpiente sin ojos*, op.cit., p. 21.

⁴⁵⁹ VERNE Jules, *Vingt mille lieues sous les mers*, Paris : Éditions StoryLab, 2014, 605 p.

⁴⁶⁰ « Au XVII^e et XIX^e siècles, elle avait la réputation de cimetière de bateaux. Dans ces jours lointains de la navigation à voile. Dans cette étendue d'eau cristalline et couleur bleu foncé, une formation d'algues s'étale flottant à la dérive sur la superficie, aussi dense que les bateaux qui tombaient par malheur sur elle restaient attrapés pour toujours, et même après, on ne savait jamais plus rien des membres de l'équipage ;

Mais elle est aussi lieu de vie car dans sa substance, d'autres organismes naissent. Dans l'écriture poétique de Paul Valéry, la mer porte des forêts sous-marines ; à partir de ces poèmes imaginaire, Suzanne Larnaudie propose que :

« [...] la mer des Sargasses, masse immense d'algue, amas de substance organique où pullule la vie [...] cette eau nourricière qui crée et abreuve, reçoit toutes sortes d'associations métaphoriques qui se rejoignent dans l'idée de création. C'est la « sève solennelle » qui « Monte à la maturité » ; c'est aussi le lait, « Onde marine », source de l'inspiration poétique, c'est encore le battement du sang dans les artères, rumeurs profondes, pulsations de vie. »⁴⁶¹

D'autre part, la rivière cache des significations plus allégoriques. L'homme peut être comparé par sa force et son élan au courant des rivières, parfois torrentiel, l'âme impétueuse peut s'en dégager de la réalité frêle :

« Buscamos firmeza en los hombres y en las creencias cuando la realidad alrededor se muestra tornadiza y endeble, pero los hombres participan también de la urgencia de los ríos y de la astucia de los caimanes, de la agilidad del venado y de la precisión del jaguar que calcula en la rama la distancia y la fuerza »⁴⁶²

Or, l'auteur inscrit sa conscience humaine, l'humilité que l'homme occidental oublie : « Pero a la larga todo es ilusión: un hombre no es nada cuando crecen los ríos, cuando la nube amontonada prepara sus rayos. »⁴⁶³ Les eaux tempétueuses suscitent le même effroi que ce soit chez les Ibériques, chez les Grecs ou chez les Andins. Pourtant, l'homme moderne a négligé ce respect autrefois dévoué aux forces de la nature. La découverte des Amériques a ouvert les hommes à la science, à la compréhension rationnelle des événements, enlevant de son cœur la peur de l'inconnu, le rassurant sur contrôle qu'il pouvait exercer sur la nature indomptable ; cette ambition est représentée par Ursúa : « [...] la locura mayor de esta edad del mundo la concibió temprano Pedro de Ursúa : la ambición desmesurada de conquistar la selva de las Amazonas y dominar la serpiente de agua que la atraviesa. »⁴⁶⁴.

La connotation qui conditionne l'interprétation de la mer comme un lieu du mal a été renforcée par l'Église catholique. Pour les pères de l'Église, dit John Scheid, tous les lieux du paganisme étaient démoniaques, « les autorités chrétiennes attribuent volontiers les sources à des démons, à des puissances démoniaques »⁴⁶⁵. Par ailleurs, les conciles de Rouen en 650, de Clichy et d'Orléans en 511 démontrent l'intérêt de l'Église à classer et caractériser en tant que démoniaques ces rites des offrandes aux divinités habitant les sources d'eau et les forêts : « Le second concile de Tours (567) jette l'anathème sur les offrandes faites aux arbres, aux sources et aux rochers. Par le biais des sermons, le corps ecclésiastique tente d'inspirer aux hommes la crainte de l'enfer, et Césaire d'Arles n'hésite pas à qualifier les dieux païens de monstres. »⁴⁶⁶.

c'est ce que murmuraient les marins les plus superstitieux. », (traduction personnelle), MARCOS FERNANDEZ M.A., «El mar de los Sargazos en la literatura», 4 p., p. 1, consulté le 17 mars 2015, file:///C:/Users/caro/Downloads/2_RGM_Julio_2014.pdf

⁴⁶¹ LARNAUDIE Suzanne, *Paul Valéry et la Grèce*, Genève : Librairie Droz, 1992, 487 p., p. 287.

⁴⁶² OSPINA, *La serpiente sin ojos, op.cit.*, p. 75.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁶⁵ SCHEID John, « Le culte des sources et des eaux dans le monde romain », 2^e cours, 25 octobre 2007, 14:30, Cours au Collège de France, <http://www.college-de-france.fr/site/john-scheid/course-2007-10-25-14h30.htm>, 12 : 02 au 12 : 37.

⁴⁶⁶ LECOUTEUX Claude, « Paganisme, christianisme et merveilleux », dans : *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 37^e année, n° 4, 1982. 700-716, p., p. 709, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1982_num_37_4_282882, Consulté le 03 avril 2015.

Le courant est donc le moyen du destin incontournable :

« Ya en otro lugar he contado cómo fuimos en 1541 a buscar la canela, cómo un río que no cesaba de crecer nos llevó largos meses entre selvas impenetrables. Aquel viaje tiene fama de haber sido heroico, pero lo único que hicimos fue no dejarnos morir, y la verdad es que emprendimos esa aventura porque nada sabíamos de la selva y del río. [...] nos dejamos llevar como la hoja que cae en la corriente, y conseguimos que la selva casi no advirtiera nuestra presencia, que no volviera en contra nuestra su enmarañada cabellera de fantasmas. »⁴⁶⁷

Eliade disait que « L'Eau " tue " par excellence : elle dissout, elle abolit toute forme. »⁴⁶⁸. L'eau des rivières cachées dans les montagnes, sa musique et sa fertilité disparaissaient sous le grondement des troupes, des chiens et tout un vacarme traversant les montagnes : « Nous ne pouvions même pas entendre la musique de ces sources de l'eau à cause du tintamarre de notre caravane. Nous aurions dû être ravis de quitter l'aridité et de vivre cette naissance de la fécondité de la terre [...] »⁴⁶⁹. Mais d'autres soucis les préoccupaient, la recherche de l'or couleur cannelle. Ici les isotopies de l'eau se voient en contraposition avec le chaos introduit par les Espagnols.

L'eau est indomptable par nature, surtout pour des hommes qui ne cherchent qu'à la soumettre : « [...] no se puede someter el río a la voluntad de los hombres. Eso es tan imposible como poner frenos de plata en el mar espumoso, como querer herir los nervios del agua con espuelas de hierro. »⁴⁷⁰. La rivière contient cette liberté qui a même éveillé la peur chez les hommes les plus aguerris.

Les multiples références aux fleuves et aux rivières, où l'équipage espagnol périt dans des circonstances terribles, mettent sous nos yeux le mythe ibérique des portes de l'enfer dans la figure de Lethes, « el río del Olvido »⁴⁷¹. Les soldats de Junio Bruto, selon les textes écrits par Tite Live et Strabon, n'osaient pas traverser son courant. En effet, ces textes sont conformes à une pensée mythique romaine ; à travers les ressources de cette pensée, les documents décrivent non seulement les événements qui ont dissuadé les soldats de traverser la rivière, mais aussi, ils laissent entrevoir un raisonnement mythique. José Carlos Bermejo Barrera explique que cela peut être dû à l'influence de l'imaginaire grec, notamment par les récits de l'Odyssee où l'on signale les îles d'Esquerra et d'Eolo comme des espaces limitrophes, frontières visibles entre deux mondes⁴⁷².

« Una de estas ideas míticas que podría estar vigente con facilidad es la que se relaciona con el concepto de "Olvido", tanto en cuanto se trata de un lugar específico de la topografía infernal como en cuanto sería un concepto importante en el vocabulario de los aedos. [...] El mito indígena se formularía o construiría como un

⁴⁶⁷ OSPINA, *La Serpiente sin ojos*, op.cit., p. 65. « J'avais déjà raconté dans un autre lieu comment en 1541 nous sommes allés chercher la cannelle, comment nous avons armé un bateau dans les rivières de la cordillère, comment un fleuve qui n'arrêtait pas de grandir nous a mené au milieu de la forêt impénétrable pendant des longs mois. On dit que ce voyage fut héroïque, mais la seule chose que nous avons fait a été de ne pas nous laisser mourir. Et à vrai dire, nous avons entrepris cette aventure puisque nous ne savions rien sur la forêt et le fleuve. Seule l'ignorance nous a permis de survivre : nous nous sommes laissés aller comme la feuille qui tombe sur le courant, et nous avons presque réussi à faire que la forêt ne remarquait point notre présence, qu'elle retournait contre nous sa chevelure de fantômes emmêlée. », (traduction personnelle).

⁴⁶⁸ ELIADE Mircea, *Le sacré et le profane*, op.cit., p. 115.

⁴⁶⁹ OSPINA, *Le pays de la Cannelle*, op.cit., p. 86.

⁴⁷⁰ OSPINA, *El país de la canela*, op.cit., p. 144, « [...] on ne peut pas soumettre le fleuve à la volonté des hommes. C'est aussi impossible que de vouloir mettre des freins d'argent à la mer en furie, ou de meurtrir les nerfs de l'eau avec des éperons d'acier », traduction de Claude Bleton, *Le Pays de la Cannelle*, p. 120.

⁴⁷¹ La traversée de cette rivière a provoqué la peur chez les soldats romains. C'est par le trait linguistique *Oblivium* ou *Lethes*, qui qualifiait la rivière. « Las razones para esta reticencia de parte de los soldados romanos se encuentran en unos versos de Silio Itálico que nos dicen cómo la travesía de este río homónimo que la mitología situaba en el Infierno. », BERMEJO BARRERA José Carlos, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana II*, Madrid : Ediciones AKAL, 1986, 278 p., p. 80.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 83.

viaje de remotos antepasados hacia un más allá del cual no regresarían, como un Odiseo perdido o unos Argonautas fracasados. »⁴⁷³

Il serait donc possible que les interprétations actuelles du thème de la « rivière de l'oubli » correspondent à une tradition celtique où l'on signalait des espaces aquatiques en tant que portes de l'Au-delà, ce qui est comparable, selon les sources théoriques, à une mythologie galicienne⁴⁷⁴.

Les isotopies lexicales et sémantiques participent à la construction d'une image, celle du voyage que les âmes entreprennent vers l'Enfer. Un espace tout de même de guerre où les soldats – comme les armées des Celtes et des Romains – partent à jamais.

« Francisco de Orellana, le reveló que, explorando las aguas encajonadas de los ríos incaicos, su bergantín había sido arrastrado ocho meses por un río monstruoso que no paraba de crecer, y había viajado entre lluvias de flechas, bajo una selva inmensa poblada de Amazonas, de mujeres feroces y desnudas ».⁴⁷⁵

La représentation par isotopies coïncide avec ce qui est « indigène » et ce qui est « occidental ». Elle est en accord avec l'extrait de *La serpiente sin ojos* :

« Chan Chan estaba demasiado cerca del mar, los dioses de los incas eran de otra sustancia: cóndores de las alturas heladas, pumas de las ciudades de la montaña, serpientes de la selva escondida. Los reyes descendientes de Pachacútec no tenían comercio con el mar, ni con las gaviotas que aletean en la distancia, ni con los peces que pueblan los abismos. Tal vez por eso fue tan fácil que ese costado abandonado y frágil fuera la puerta de la perdición. »⁴⁷⁶

Nous pourrions conclure avec ce que Bachelard avait dit : « Disparaître dans l'eau profonde ou disparaître dans un horizon lointain, s'associer à la profondeur ou à l'infinité, tel est le destin humain qui prend son image dans le destin des eaux »⁴⁷⁷.

2. Une lecture historique-poétique de la conquête et un regard occidental sur les montagnes

Le récit autour de la conquête fait par l'écrivain colombien William Ospina révisé les faits historiques, les approfondit, pour après en créer une fiction. Non loin de la réalité culturelle qui se dégage de la rencontre des mondes, l'auteur poétise ce qui lui est le plus précieux, l'étincelante sagesse des imaginaires mythologiques qui sommeille dans la pensée contemporaine. Raviver ainsi une flamme qui nous semble lointaine est un exercice de reconstruction. Nous croyons que dans cet exercice, les nombreuses récurrences des termes se rapportant aux montagnes ou aux cordillères, ne se limitent pas à la description géographique.

Ainsi, nous observerons dans quelle mesure le symbole de la montagne construit en Occident est visible dans la trilogie.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁷⁴ GARCIA QUINTELA Marco Virgilio, « Las puertas del infierno y el río del olvido, (un tema mítico céltico en la etnografía ibérica de Estrabón) », *Gallaecia*, n° 16, 1997, p. 145-157, <file:///C:/Users/caro/Downloads/Dialnet-LasPuertasDelInfiernoYERioDelOlvido-717128.pdf>

⁴⁷⁵ *La Serpiente sin ojos*, *op.cit.*, p. 69.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁷⁷ BACHELARD Gaston, *L'eau et les Rêves*, *op.cit.*, p. 20-21.

2.1. La tradition occidentale et le symbole de la montagne

Le folklore castillan traduit l'image des monts et des montagnes comme des lieux qui abritent des forces énigmatiques. Les contes populaires les dessinent ainsi : espace où habitent des femmes mystérieuses comme « Las Damas del Monte »⁴⁷⁸, des femmes maternelles et douces ; parfois, ils présentent des personnages moins attachants, comme le loup « Hechaízo »⁴⁷⁹, sorte de loup-garou, ou la « Encantá »⁴⁸⁰, une femme très belle mais méchante qui jetait un sort à celui qu'elle touchait avec son peigne.

La Galice comprend une richesse de récits fantastiques mettant en relief des personnages habitant la mer, les montagnes et les forêts. Des êtres surnaturels habitaient la Galice : les riches « Mouros » qui résident à l'intérieur de la Terre, dont les femmes sont très belles et apparaissent avec des peignes d'or, parfois sous la forme de serpents enchantés. En ce qui concerne les montagnes de Galice, elles servaient aussi de refuges au Nubeiro, un magicien ou un ange malveillant⁴⁸¹. Dans le *Diccionario enciclopédico gallego-castellano*, nous retrouvons que dans la mythologie galicienne le Nubeiro était une sorte de « lutin » ayant le pouvoir de produire des tempêtes, des orages et de contrôler la foudre, « En algunas comarcas orensanas créese que los NUBEIROS eran los que llevaban las nubes y las hacían caminar por las alturas de un lado a otro, teniéndolas escondidas en las altas montañas y en las cuevas y FURNAS. »⁴⁸².

La fonction du symbole de la montagne dans la chanson espagnole nous offre un aperçu de ce que la tradition ibérique a apporté à la littérature andine. Une richesse indéniable de sources aquatiques laisse apparaître une étendue de hautes montagnes dans les régions espagnoles telles que celles qui se lèvent dans la Cantabria. « [...] el mundo de la Montaña, solo, paciente y activo situado en una esquina del mundo entre la inmensa soledad del mar que se mueve, y la otra, del mar de Castilla petrificado. »⁴⁸³.

Or, cet intérêt pour le monde montagnard n'aurait vu le jour de façon évidente, du moins à Santander, qu'à la fin du XIX^e siècle ; selon Juan Hidalgo, « Solamente al final del siglo Santander descubre algo del escondido mundo montañés. Y en nuestro tiempo con amplio retraso respecto a la valoración se empieza a admitir la existencia de un folklore musical montañés distinto desde luego al vasco, diferente en evolución sino en origen al astur y fuertemente entroncado con el leonés medieval y castellano. »⁴⁸⁴. Malgré cet intérêt littéraire tardif, il est question d'une interprétation du phénomène antérieur à cette période-là. Le substrat, dont Juan Hidalgo fait resurgir la forme dans les chansons, n'explore pas en profondeur une tradition orale plausible, ainsi que l'étendue

⁴⁷⁸ VILLAR ESPARZA Carlos, « Mitología Popular » (Campo de Montiel), dans : *Revista de folklore*, n° 282, Valladolid : Obra Social y Cultural de Caja España, 216 p., p. 186.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 190.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 187.

⁴⁸¹ http://sli.uvigo.es/ddd/ddd_pescuda.php?pescuda=nubeiro&tipo_busca=lema

⁴⁸² « Dans certaines contrées d'Orense, on croit que les Lubeiros étaient ceux qui amenaient les nuages et les faisaient marcher dans les hauteurs, d'un endroit à l'autre, en les cachant dans les hautes montagnes, dans les grottes et à Furnas », (traduction personnelle), Eladio Rodríguez González (1958-1961): *Diccionario enciclopédico gallego-castellano*, Galaxia, Vigo, http://sli.uvigo.es/ddd/ddd_pescuda.php?pescuda=nubeiro&tipo_busca=lema, consulté le 02 juin 2015.

⁴⁸³ HIDALGO MONTOYA Juan, *op.cit.*, p. 6. « [...] le monde de la montagne, seul, patient et actif situé dans le coin du monde entre l'immense solitude de la mer qui s'agite, et l'autre, de la mer pétrifiée de Castille », (traduction personnelle).

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 5. « Seulement à la fin du siècle, Santander découvre quelque chose du monde montagnard caché. Et dans notre temps avec un large retard par rapport à l'évaluation, on commence à admettre l'existence d'un folklore musical montagnard différent du folklore vasque, évidemment, différent en ce qui concerne son évolution de l'asturien, et fortement apparenté au folklore médiéval de Léon et au folklore castillan. » (traduction personnelle).

de celle-ci dans l'imaginaire cantabrique. Si les chansons, qui sont actuellement publiées, parlent de la solitude, de l'intimisme, de la nostalgie, de l'absence, n'explorent-elles pas le monde mystérieux du soleil et du feu, de la lune et de *Lug* ? Ces mondes vivent isolés, éveillant parfois la nostalgie à cause de leur absence. La chanson « montagnarde » dévoile un monde où les forces de la nature ont une identité divine.

Certes, un culte au dieu céleste, *Taranis* ou *Lug*, habitant les montagnes et qui se servait de la foudre, et des coups de tonnerre, fait croire que l'antique Cantabrie trouvait dans la montagne un lieu consacré à la sacralité de la nature. Même si les seuls signes d'un culte ne sont visibles que dans les toponymes désignant les monts et montagnes dans la région, il est possible qu'une certaine mythologie sur ces dieux ait existé⁴⁸⁵, « esto no impide reconocer que los mitos religiosos cántabros probablemente estuvieron adaptados a las diferentes fases cíclicas de una religión cósmica cuyas más claras manifestaciones son las festividades solsticiales que han sobrevivido hasta nuestros días. »⁴⁸⁶.

En Grèce, les montagnes étaient l'emplacement des rituels et des temples ; les grottes et les cavernes pouvaient cacher des êtres mystérieux. Dans d'autres récits elles sont le scénario des histoires royales, où les jeunes rois sont élevés par un berger, mais aussi où l'on abandonne des nouveaux nés. Ainsi, mais dans le domaine mythique, la montagne apparaît un tant que lieu de vie et de mort sacrificielle⁴⁸⁷.

D'autre part, la montagne peut être un lien entre la vie céleste et la vie terrestre :

« [...] point d'articulation entre l'univers mythique et le monde humain. L'Olympe nous en offre un bel exemple. C'est à la fois une montagne du nord de la Grèce et la résidence des dieux ; or, le mythe désigne incontestablement sous ce nom la montagne thessalienne mais, en même temps, lorsqu'il décrit la résidence des dieux, il évoque un lieu céleste difficilement localisable. Ainsi le lieu d'articulation entre l'univers mythique et le monde humain présente la même incertitude, la même alternance que l'image, il est lui-même de nature mythique. »⁴⁸⁸

Proche du ciel, « La montagne est un lieu favorable aux épiphanies de divinités comme Pan ; elle établit une proximité entre hommes et dieux, une commensalité, et abolit provisoirement la frontière traditionnelle entre le domaine naturel, humain et divin. »⁴⁸⁹ Par sa position, la montagne grecque est un lieu d'initiations, et d'oracles.

Jean-Paul Roux retrace le récit de la création des montagnes : « Aussitôt après avoir donné naissance au ciel et commencé à organiser le monde, Gaïa engendre de hautes montagnes, ces montagnes »⁴⁹⁰. Étant « les filles de la Terre », elles étaient consacrées à des divinités spécifiques. Avec le temps, des récits se sont tissés en construisant une certaine sacralité autour des sommets. Un exemple est le mythe qui met en valeur la montagne, l'abri de Pyrrha et Deucalion lors du déluge. Un autre mythe

⁴⁸⁵ PERALTA LABRADOR Eduardo, *Los cántabros antes de Roma*, Madrid : Real Academia de la Historia, 2003, 365 p., p. 217.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 258.

⁴⁸⁷ QUINTIN François, « A propos de l'imaginaire montagnard en Grèce ancienne », p. 23-34, dans : *Montagnes sacrées d'Europe : actes du colloque "Religion et Montagnes"*, coord. Serge Brunet, Dominique Julia et Nicole Lemaitre, Paris : Publications de la Sorbonne, 2005, 433 p., p. 25.

⁴⁸⁸ RUDHART Jean, *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*, Tome XIX, Numéros 58 à 59, Geneva : Librairie Droz, 1981, 284 p.

⁴⁸⁹ QUINTIN François, « À propos de l'imaginaire montagnard en Grèce ancienne », *op.cit.*, p. 30.

⁴⁹⁰ ROUX Jean-Paul, *Montagnes sacrées, Montagnes mythiques*, Fayard, 1999, 416 p. édition numérique, <https://books.google.fr/books?id=qZe9jpKnPE4C&pg=PT25&dq=montagne+H%C3%A9acles&hl=fr&sa=X&ei=h7ePVY6aHizlUcuSgaAF&ved=0CEkQ6AEwCA#v=onepage&q=montagne%20H%C3%A9acles&f=false>, consulté le 27 juin 2015.

inéluçtable est celui d'Atlas, changé en montagne pour avoir donné un mauvais accueil à Persée ; la montagne portant son nom serait la colonne du ciel⁴⁹¹.

Les volcans, signes du feu éternel qui chauffe à l'intérieur de la terre, ont fait l'objet de narrations et de rituels particuliers dans la Grèce antique, comme le récit de Prométhée qui extrait le feu afin de le donner aux hommes, ou d'autres désignant le placement des îles Eoliennes comme la demeure de *Volcano*.

Il nous semble que l'influence forte du mythe des travaux d'Héraklès a délimité la vision des montagnes par rapport aux limites imposées par les sommets. Déjà une idée du mythe d'El Dorado s'esquisse dans le mythe « héraklien en faisant référence à des montagnes d'argent⁴⁹², et à des lieux pleins de richesses. Le mythe romanisé qui met en scène Hercules et les Pyrénées, avec ses multiples versions, conclut que l'origine de ces montagnes vient de la mort de la princesse Pyrène. La chaîne montagneuse serait son mausolée, réalisé par Héraklès lui-même.

La montagne Ida, nom de la nymphe nourrisse de Jupiter, introduit l'imaginaire de la montagne pleine de richesse. Le mythe raconte que « Les forêts de cette montagne ayant été embrassées par le feu du ciel peu de temps après le déluge de Deucalion, les Dactyles, habitants de cette montagne, virent couler le fer par la force du feu, et apprirent de là la fonte des métaux. »⁴⁹³. Ce récit peut trouver son écho dans celui qui serait à l'origine du mythe du Pangée. Pour ses mines d'or, le Pangée aurait été l'une des montagnes les plus convoitées.

Même si les mythes qui abordent en essence ce symbole ne sont pas nombreux dans *Ursúa*, le narrateur laisse entrevoir l'ampleur d'une telle perspective. Les extraits sont un miroir des croyances occidentales. Nous verrons de quelle manière le texte trouve sa cohérence par rapport à cet aspect.

2.2. Le domaine des montagnes tutélaires, assureurs de prospérité

Dans la tradition occidentale les montagnes ont un rôle « stabilisateur ». Leur nature permet de préserver les éléments qui composent la base de la vie humaine. D'une part, les sources d'eau y naissent et certaines espèces s'y abritent. En somme, elles ont un rôle stabilisateur en maintenant l'équilibre des choses : « Les montagnes servent de refuge ; toutes sortes de créatures y habitent ; elles constituent des réservoirs naturels et alimentent la terre en eaux ; elles ont permis aux hommes d'échapper aux flots du déluge. »⁴⁹⁴. Dans le cas de la trilogie, nous ne trouvons aucune évocation consacrée à une montagne tutélaire. Or, ce qui ressort est la caractérisation des montagnes avec des

⁴⁹¹ MEDEROS MARTIN Alfredo, « Las columnas de Atlas. El periplo africano de statius sebosus de Gades a las islas afortunadas », dans : *Confines : el extremo del mundo durante la antigüedad*, Fernando Prados Martínez, Gwladys Bernard, San Vicente del Raspeig : Universidad de Alicante, 2012, 437 p., p. 194.

⁴⁹² JOURDAIN-ANNEQUIN Colette, « Héraklès en Occident. Mythe et histoire », dans : *Dialogues d'histoire ancienne, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité (ISTA)*, volume 8, 1982, p. 227-282, [/web/revues/home/prescript/article/dha_0755-7256_1982_num_8_1_1588](http://web.revues/home/prescript/article/dha_0755-7256_1982_num_8_1_1588),

⁴⁹³ *Dictionnaire de la fable ou Mythologie grecque, latine, égyptienne, celtique, persane, syriaque, indienne, chinoise, mahométane, rabbinique, slavonne, scandinave, africaine, américaine, iconologique, etc.*, Volume 1, dir. François Joseph Michel Noël, Paris : Le Normant, 1803, 772 p., p. 688.

⁴⁹⁴ ROUX Jean-Paul, *Montagnes sacrées, Montagnes mythiques*, Fayard, 1999, 416 p. édition numérique, <https://books.google.fr/books?id=qZe9jpKnPE4C&pg=PT25&dq=montagne+H%C3%A9racles&hl=fr&sa=X&ei=h7ePVY6aHizlUcuSgaAF&ved=0CEkQ6AEwCA#v=onepage&q=montagne%20H%C3%A9racles&f=false>, consulté le 27 juin 2015.

sèmes afférents qui concernent les richesses étant dissimulées dans ou derrière les hauts sommets.

Alors, dans un premier temps nous parlerons des montagnes comme espaces garantissant la prospérité. Au début de *Ursúa*, le narrateur annonce : « Sé quiénes descubrieron el mar del sur, quiénes exploraron la montaña de plata, quiénes descubrieron la selva de las mujeres guerreras »⁴⁹⁵. Nous avons indiqué que la tradition grecque procurait une vision des montagnes en tant que lieux abritant des richesses, ou qui les cachent de l'œil naïf, comme celle du Pangée.

Les romans d'Ospina décrivent des Espagnols séduits par les possibles métaux cachés à l'intérieur des sommets, reflet des histoires des collines : « Le hervía la sangre por guerrear y llegó a una región donde se preparaban grandes combates, pero aquellas no eran guerras contra los indios, en busca de los tesoros ocultos de la montaña [...] »⁴⁹⁶. Une guerre qui a confronté les Espagnols entre eux est le portrait d'un imaginaire qui pousse à l'extrême les possibilités qu'offre le mystère des montagnes. L'association du terme montagne à des lexèmes comme /or/, /richesse/, /trésor/, /butin/ bâtissent un symbole de la montagne :

« En días despejados Armendáriz vio desde la ciénaga las nieves eternas de los tayronas, pero fue el sobrino quien conoció con sus ojos las ciudades de piedra de la montaña, y encontró cerca de ellas a los solitarios buscadores de oro. [...] Armendáriz conoció de su reino el camino de agua que sube de la costa hasta las barrancas bermejas, y las montañas jadeantes que ascienden a la Sabana (donde Quesada arrebató a los muiscas, entre los maizales sangrientos, las finas narigueras, los lisos pectorales y los cascos de guerra. »⁴⁹⁷

Le contexte permet de propager le sens de richesse et d'or sur le sème montagne. « Indios capturados más tarde le confirmaron que arriba, en las montañas, había un reino de oro y de sal, de incontables poblaciones, de finos tejidos y de grandes cultivos. »⁴⁹⁸

« Como un imán los arrastraba a todos la leyenda de la ciudad de oro que se alzaba en las montañas centrales, y un relato repetido miles de veces, por sanos y enfermos, por los naufragos desdichados de Castilla de Oro y por los comensales felices bajo la ceiba grande de Margarita. »⁴⁹⁹

L'esprit des Espagnols était conquis et obsédé par les montagnes en tant que lieux exploitables :

« Yo a veces lo encontraba en el balcón mirando las severas y oscuras montañas del inca con una melancolía incomprensible para quien no supiera que el virrey suspiraba menos por el aspecto de las montañas que por las vetas de plata que se ocultaban bajo

⁴⁹⁵ OSPINA, *Ursúa*, p. 4, « Je sais qui a découvert la mer du sud, qui a exploré la montagne d'argent et vu pour la première fois la forêt des femmes guerrières. » *Ursúa*, p. 16.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 28, « Son sang bouillonnait à l'idée de partir à la guerre et il arrivait justement dans une région où se préparaient de grands combats ; or, il n'était pas question de guerres contre les Indiens ni d'expéditions pour trouver les trésors cachés de la montagne », p. 52.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 51, « Par temps clair, Armendariz vit dans les marennes les neiges éternelles des Tayronas, mais c'est son neveu qui vit de ses propres yeux les cités de pierre de la montagne et y rencontra les chercheurs d'or solitaires. [...] Arrivé dans leur royaume, Armendariz vit la voie fluviale qui, partant de la côte, escalade les Combes Vermeilles et les montagnes haletantes du côté de La Savane (où Quesada arracha aux Muiscas, dans les champs de maïs baignés de sang, les fins anneaux qui leur traversaient le nez, les pectoraux polis et les casques guerriers) », p. 86.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 97, *Ursúa*, « Des Indiens capturés par la suite lui avaient confirmé que là-haut, dans les montagnes, il y avait un royaume d'or et de sel aux villes innombrables, réputé pour ses tissus très fins et ses cultures immenses », p. 151.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 99, « Il semblait incroyable que tant d'Européens convergent à La Savane, ce qui renforça la conviction qu'ils avaient trouvé la route du trésor. La légende de la cité d'or érigée dans les montagnes centrales et un récit répété des milliers de fois, par des esprits sains ou malades, par les naufragés infortunés de la Castille d'Or ou par les commensaux repus, sous le grand fromager de la Margarita » p. 155.

ellas, por la riqueza guardada que ya no sería suya y que un ganapán ambicioso heredaría.»⁵⁰⁰

De nouveau, c'est le narrateur qui soulève le caractère mythique de la pensée occidentale toujours palpitante dans l'esprit des Espagnols :

« Estábamos en el final y en el comienzo, en el lugar de donde todos partieron a buscar la riqueza o la muerte. En el lugar de donde salió mi padre, de donde salió Pizarro con sus ojos ávidos, de donde salió Almagro con su rostro excesivo. Y el sol hundiéndose en el mar era como esa montaña de oro que todos persiguieron, que algunos hallaron, y que ninguno le ayudó a vivir. »⁵⁰¹

Lorsque le texte évoque les montagnes par rapport au désir de possession chez les Espagnols, les montagnes deviennent un objet d'usufruit :

« Y este mensaje traía la noticia de que don Diego de Acebedo, el nuevo virrey, al que el marqués de Cañete debía hacer entrega de su reino y su trono, de sus montañas y sus ambiciones, de sus esperanzas y sus tropas, había tenido la extraña ocurrencia de sufrir un dolor repentino en el pecho todavía montado en su lujosa jaca con gualdrapas de terciopelo, y de desplomarse de su cabalgadura lujosa a las orillas del Guadalquivir »⁵⁰².

Dans le contexte autour du lexème montagne, nous observons les éléments syntaxiques qui construisent l'idée de propriété dans l'usage des possessifs « son royaume », « son trône », puis « ses montagnes ». De même, les lexèmes « ambitions » et « espoir » activent les sèmes /avarice/, /convoitise/, /cupidité/ se rapprochent ainsi à la forme imaginaire de la montagne de la fortune.

Une fois tout pillé, que reste-t-il à prendre ?

« Los hombres del comienzo se apoderaron de cámaras de muertos fastuosos, fortalezas laminadas de oro, momias carcomidas a las que despojaron hasta de la última chaguala, pero ahora la riqueza no estaba a la vista: no había templos con reliquias ni indios enojados a los cuales despojar de collares, brazaletes y pectorales. Mucha riqueza quedaba, pero había que arrancarla con sudor y con hierro de las profundidades de la tierra, del costillar de plata de la montaña. »⁵⁰³

Il s'agit bien entendu de l'extraction d'un minéral qui n'est pas limité à la richesse physique et matérielle, mais à une forme d'interaction humaine et culturelle avec la nature et avec la constitution des pratiques sociales propres à l'Occident destinées à se propager afin d'assurer la continuité de la culture.

2.3. Le domaine de la vie : naissance, mort, abîme

Le symbole de la montagne cosmique est-il l'un des symboles universels autour de cette figure ? La montagne du purgatoire de Dante représente, pour certains, le voyage à travers le cosmos. Son ascension se veut difficile. Dans l'imaginaire français, la montagne ne fait son apparition en littérature qu'au XVIII^e siècle et dans d'autres

⁵⁰⁰ OSPINA, *La Serpiente sin ojos*, op.cit., p. 106., Je le surprénais parfois en train de regarder par le balcon les sévères et sombres montagnes de l'Inca avec une mélancolie incompréhensible pour celui qui ne savait pas que le roi soupirait moins pour l'aspect des montagnes que par les veines d'argent qui se cachaient à l'intérieur ; il soupirait pour la richesse gardée qui ne serait pas à lui et dont hériterait un malotru. », (traduction personnelle).

⁵⁰¹ OSPINA, *Ursúa*, op.cit., p. 289, « Nous étions à la fin et au commencement, à l'endroit où ils étaient tous partis chercher la richesse ou la mort. À l'endroit d'où était parti mon père, d'où était parti Pizarro avec ses yeux avides, d'où était parti Almagro avec son visage excessif. Et le soleil plongeant dans la mer était comme cette montagne d'or que tous avaient poursuivie, que certains avaient trouvée, et qui n'avait aidé personne à vivre. », p. 436.

⁵⁰² OSPINA, *La serpiente sin ojos*, op.cit., p. 108.

⁵⁰³ OSPINA, *La serpiente sin ojos*, op.cit., p. 126.

domaines vers le XV^e. Si auparavant on la considérait, du point de vue géologique, elle portait une connotation négative : « Elles sont liées à la crainte qui provient d'un paysage tourmenté et des manifestations étranges qu'on ne sait expliquer et que l'on considère alors comme un merveilleux proche du démoniaque. »⁵⁰⁴.

L'extrait suivant exprime l'idée de la montagne qui inhume : « Esas riquezas del Perú estaban malditas para nosotros. Un día, en su mina profunda de las montañas, el derrumbe de un túnel sepultó a mi padre con muchos de los indios que se afanaban a su servicio. »⁵⁰⁵.

Les hauteurs à plus de trois mille mètres offrent un décor où le froid et le manque d'oxygène enveloppent le corps : « [...] había un avance de varones intrépidos, preparados para todo menos para los cuchillos de hielo de la montaña »⁵⁰⁶, la hauteur qui gèle chaque espace, s'empare de l'âme.

La mer est tombeau, mais la montagne peut être aussi ce lieu où la dépouille reste à jamais : « y el duelo se cumplió, con tan mala suerte que Pedro de Arcos quedó malherido por Mendoza y esa misma noche cambio el lecho codiciable de Inés por una fría tumba de las montañas. »⁵⁰⁷.

Tous les hommes qui s'aventurent dans les hauteurs paraissent périr : « El obediente Ursúa viajó a las montañas del nordeste, atravesó páramos fantasmales donde se amaratában y morían de frío los centenares de indios que se había llevado a la fuerza, desnudos pobladores del llano que no resistieron el hielo de la altura. »⁵⁰⁸. Les romans comptent des répétitions des sèmes /terrible/ et /mortel/, édifiant ainsi une signification qui se base sur la conception de la montagne comme lieu de mort, tel cette courte ligne : « pero no dejé de ser visto como un traidor por los sobrevivientes que volvieron por las crueles montañas a Quito y a Lima. »⁵⁰⁹,

« Ese regreso tuvo que ser mucho más miserable de lo que había sido el avance desde la muralla de nieves perpetuas de los montes quiteños, y sé que al fin, después de mil hambres, de cientos de muertes y de muchas más agonías, unos hombres desnudos y decrepitos, barbados y amarillos, salieron otra vez con sus llagas a padecer el hielo de las altas montañas. »⁵¹⁰

⁵⁰⁴ COMET Georges, « Montagnes médiévales, qu'est-ce à dire ? », dans *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 34e congrès, Chambéry, 2003. Montagnes médiévales, p. 9-20. url : [/web/revues/home/prescript/article/shmes_1261-9078_2004_act_34_1_1843](http://web.revues/home/prescript/article/shmes_1261-9078_2004_act_34_1_1843). Consulté le 28 mai 2015, p. 13.

⁵⁰⁵ OSPINA, *El país de la canela, op.cit.*, p. 20, « Pour nous, ces richesses du Pérou étaient maudites. Un jour, dans la mine profonde au cœur des montagnes, l'effondrement d'une galerie ensevelit mon père avec un bon nombre d'indigènes qui travaillaient à son service. », *Le pays de la cannelle*, p. 17.

⁵⁰⁶ OSPINA, *Ursúa, op.cit.* p. 22, « il y avait une incursion d'hommes intrépides préparés à tout sauf aux lames de glace de la montagne », *Ursua*, p. 43.

⁵⁰⁷ OSPINA, *La serpiente sin ojos, op.cit.*, p. 49. « Et le duel a eu lieu, avec une telle malchance, que Pedro de Arias a été grièvement blessé par Mendoza et cette nuit même il a changé le lit convoité d'Inés par une tombe froide des montagnes. », (traduction personnelle).

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 67, « L'obéissant Ursúa a voyagé aux montagnes du nord est, il a traversé les « páramos » fantasmatiques où des centaines d'Indiens qu'il avait pris avec lui de force se violaçaient et mouraient de froid, des habitants des plaines nus qui n'ont pas résisté à la glace des hauteurs. », (traduction personnelle).

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 74, « Mais j'étais toujours vu comme un traître par les survivants qui retournèrent par les cruelles montagnes de Quito et de Lima », (traduction personnelle).

⁵¹⁰ OSPINA, *El país de la canela, op.cit.*, p. 166, « Ce retour fut sans doute beaucoup plus dramatique que ne l'avait été notre marche après la muraille de neiges éternelles des montagnes de la région de Quito, et je sais qu'au bout du compte, après mille faims, des centaines de morts et encore plus d'agonies, une poignée d'hommes nus et décharnés, barbus et parcheminés, s'apprêtèrent encore une fois à livrer leurs plaies à la glace des hauts sommets. », *Le pays de la cannelle*, p. 142.

Le narrateur examine le paysage américain où les bâtiments construits par les Indiens se mélangent aux hautes montagnes. Ces montagnes prennent toute l'importance du regard et s'imposent à l'œil de l'homme occidental :

« Me embrujaba el relato de la ciudad, la simetría de los templos, el poder de los reyes embalsamados, los canales sonoros, las murallas dentadas, la ciudad, dilatada junto al abismo, apagándose como un sol en medio de hondas cordilleras. La idea que tenía yo de las montañas era entonces modesta. Mi vida había sido la llanura marina; los altos galeones que sobrevivían al cuerpo de serpiente de las tempestades y que atracaban extenuados en la bahía. »⁵¹¹

Un extrait saisissant capte la fureur des montagnes :

« Una mañana, sin motivo aparente, los perros empezaron a aullar de un modo angustioso, los indios se pusieron a gritar, a gemir y a alzar los brazos hacia la montaña, una bandada de pájaros pasó en bullicio, y un momento después la cordillera se movió desde las raíces. Ninguno de nosotros había visto temblar la tierra, pero aquello no era un simple temblor. Si hubiera ocurrido un mes más tarde, habríamos pensado que era una venganza de los dioses incas por las crueldades de Pizarro contra los indios, pero en ese momento todavía no habían ocurrido las masacres. Algo rugía y palpitaba bajo la tierra, hubo un deslizamiento de piedras y de árboles; mientras todo temblaba, se abrió una grieta en la montaña frente a nosotros, un estruendo repercutió por los cañones, y los que iban adelante dijeron que habían visto rodar y rebotar por los abismos un peñasco del tamaño de una catedral. Los indios clamaban al cielo, los perros ladraban, las llamas abandonadas por los portadores huían por las pendientes, y todavía el temblor no cesaba de modo que sentimos que aquellas avalanchas iban a ser nuestra tumba. Finalmente, cuando cesó la catástrofe, todos seguimos sintiendo que la tierra temblaba, y entre la consternación de los indios y la desesperación de los perros, cada uno esperaba el derrumbe que lo sepultaría. »⁵¹²

Les éléments isotopiques qui se succèdent dans cet extrait participent à la création du symbole de l'abîme et de l'écroulement : « angoisse », « gémir », « tapage », « secoué », « trembler », « secousse », « rugit », « fracas », « dévaler », « rebondir », « cataclysme » s'additionnent au contexte « tombe » et « ensevelis ».

En effet,

« La montagne présente donc fréquemment les éléments que Ph. Verelst définit comme caractéristiques du *topos* du *locus horribilis* : atmosphère de mort (désert, stérilité, sauvagerie), présence d'une eau à connotation négative, pullulent d'animaux répugnants, conditions climatiques extrêmes, vacarme, lieu de souffrances,

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 19, « J'étais fasciné par la description de la cité, par la symétrie des temples, par le pouvoir des rois embaumés, par les canaux sonores, les murailles dentelées, cette architecture dilatée au-dessus de l'abîme, s'éteignant comme un soleil au cœur des cordillères profondes. L'idée que j'avais des montagnes était modeste. Jusqu'alors, ma vie avait pour horizon l'étendue marine, les galions qui avaient survécu au corps de serpent des tempêtes et qui venaient mouiller dans la baie, exténués. », *Le pays de la cannelle*, p. 15.

⁵¹² *Ibid.*, p. 104-105, « Un matin, sans raison apparente, les chiens se mirent à hurler d'angoisse, les indiens à crier, gémir et tendre les bras vers la montagne, un vol d'oiseaux passa en grand tapage et peu après la cordillère fut secouée jusqu'aux racines. Aucun de nous n'avait jamais vu la terre trembler, mais cette fois ce n'était pas une simple secousse. Un mois plus tard, nous aurions pensé que c'était les dieux incas qui se vengeaient des cruautés de Pizarro sur les Indiens, mais à ce moment-là il n'y avait pas encore eu de massacres. Quelque chose rugit et palpita sous terre, il y eut un glissement de pierres et d'arbres ; pendant que tout tremblait, une crevasse s'ouvrit dans la montagne devant nous, le fracas se répercuta dans les canyons et ceux qui marchaient en tête dirent qu'ils avaient vu dévaler et rebondir dans l'abîme un rocher aussi gros qu'une cathédrale. Les indiens clamaient vers le ciel, les chiens aboyaient, les lamas abandonnés par les porteurs s'enfuyaient sur les pentes, les secousses ne cessaient pas et nous crûmes que ces avalanches allaient être notre tombe. Finalement, après le cataclysme, nous sentions toujours la terre trembler, et, entre les indiens consternés et les chiens désespérés, chacun s'attendait à être enseveli sous les rocs. », *Le pays de la cannelle*, p. 88.

merveilleux négatif : topos dont ce critique montre les liens avec la thématique infernale. »⁵¹³

Cependant, l'imaginaire occidental ne considère pas les montagnes que du point de vue de la mort. Elles signifient aussi un but, un élément à franchir, une autre possibilité de vie.

2.4. Le domaine de l'ascension

La montagne est en effet cette forme verticale qui nous lie à une certaine puissance, au ciel des dieux. Si elle est l'axe qui relie la vie terrestre à la vie céleste, elle signifie une élévation de l'esprit. Elle devient le lieu des rituels initiatiques.

Des extraits ébauchent un mur qui se lève, qu'il faut franchir, proposant une série d'épreuves physiques et psychiques :

« Mirábamos la cordillera que sería nuestra escala hacia el tesoro, las lomas secas que allá en lo alto tienen peñascos en forma de muelas del diablo, como si miráramos una muralla invencible, veíamos la sequedad de esas tierras fatigadas por el viento del oeste y no imaginábamos qué podía haber más allá. »⁵¹⁴

Le lexème « trésors » qui accompagne « cordillère » propage le sème /précieux/ sur celle-ci. Ainsi, elle est présentée comme lieu qui délivre ce qu'il y a de plus noble et désiré. La cordillère est aussi « muraille », une limite difficile à franchir.

La ville perdue dans les montagnes, suscite l'admiration et l'enchantement :

[...] y desde el día de mi desembarco no me cansé de preguntar cómo había sido la entrada en el Quzco, cómo era la ciudad que encontraron. Yo, que viví deslumbrado, y tal vez embrujado desde niño por esa maravilla de las montañas, llegué a lamentar no haber formado parte de las tropas que la saquearon, sólo por haber tenido la ocasión de verla, de verla ante mis ojos, siquiera en el último día de su gloria.⁵¹⁵

Mais chez William Ospina, il y a une fascination pour les montagnes et les cordillères, une présence saisissante qui se multiplie partout dans l'ouvrage. D'ailleurs, c'est son narrateur qui s'exalte sur ces imposants sommets :

« Procuraron tomar posesión de las distintas comarcas, aunque basta ver las cordilleras para entender que nadie, ni siquiera los incas, ha podido abarcarlas del todo, porque más allá de su red de caminos y de sus terrazas sembradas de maíz, hay miles y miles de montañas que sólo el cielo ha visto y que apenas vigilan los astros. »⁵¹⁶

Les montagnes sont enfin la preuve ultime de la capacité humaine, de sa bravoure, car « le fait de gravir une montagne n'est plus une action anodine : elle consacre ou non l'Élu, le héros. Tous les mythes ascensionnels expriment ainsi le désir

⁵¹³ BOUTET Dominique, « La montagne dans la chanson de geste », dans : *La montagne dans le texte médiéval : entre mythe et réalité*, coord. THOMASSET Claude Alexandre et JAMES-RAOUL Danièle, Presses Paris Sorbonne, 2000, 348 p., p. 232.

⁵¹⁴ OSPINA, *El país de la canela, op.cit.*, p.83, « Nous regardions la cordillère, notre première étape sur la route du trésor, les sommets arides ou les rochers ont la forme des dents du diable, et nous croyions regarder une muraille invincible. En voyant la sécheresse de ces terres battues par le vent d'ouest, nous n'imaginions pas ce qu'il pouvait y avoir au-delà. », *Le pays de la cannelle*, p. 71.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 31. « [...] je demandai aussitôt comment s'était passée l'arrivée à Quzco, et à quoi ressemblait la ville qu'on avait trouvée. Moi qui avais été ébloui, voire ensorcelé depuis mon enfance par cette merveille au cœur des montagnes, j'en vins à déplorer de n'avoir pas fait partie des troupes qui l'avaient pillée, sous le seul prétexte que j'aurais pu la voir, de mes propres yeux, ne serait-ce qu'au dernier jour de sa gloire. », *Le pays de la cannelle*, p. 27.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 32, « Ils tentèrent de s'emparer des diverses provinces, mais il suffit de voir les cordillères pour comprendre que personne, pas même les incas, n'a jamais pu les dominer dans leur ensemble, car au-delà de leur réseau de chemins et de leurs terrasses semées de maïs, il y a encore des milliers et des milliers de montagnes que seul le ciel a vues, et que les astres ont peine à surveiller. », *Le pays de la cannelle*, p. 28.

permanent du progrès humain : l'ascension permet de transcender la simple condition humaine »⁵¹⁷.

⁵¹⁷ *La montagne dans le texte médiéval : entre mythe et réalité*, coord. THOMASSET Claude Alexandre, JAMES-RAOUL Danièle, Presses Paris Sorbonne, 2000, 348 p., p. 275.

CHAPITRE II. SYMBOLES DES MONDES ANDINS, DIVERSITÉ DANS LES ANDES

Une première divergence se dessine entre les cultures situées dans les Andes. Nous considérons que les poèmes projettent des images qui sont marquées par des traits distinctifs. Ces traits s'imposent à travers des symboles construits sur les répétitions qui permettent « la lecture uniforme » des textes.

Un premier groupe particulier correspond aux poèmes de la culture quechua colombienne, dont l'auteur choisi est Fredy Chikangana.

1. Monde mythique andin colombien

La culture quechua n'est pas exclusive des groupes autochtones habitant le Pérou, la Bolivie et l'Équateur. C'est pour cette raison que nous voudrions inclure dans ce document des créations poétiques écrites au sein des communautés d'origine quechua, lesquelles, pour des raisons que nous avons déjà esquissées, ont perdu leurs traits linguistiques et culturels communs.

Le monde mythique des Yanacona et des Camëntšá, peuples du sud de la Colombie, questionne l'origine de leur culture par rapport aux mouvements généraux de la transformation qu'ils ont éprouvée. En même temps, les auteurs issus de telles communautés soulignent les aspects liés aux forces de la nature, à l'origine des montagnes, à la formation des lacs, des lagunes ou d'autres lieux importants, et surtout aux normes qui règlent la vie moderne. Or, ces éléments sont indissociables de la vie en communauté ; cela explique l'omniprésence des références mythologiques. L'écriture devient capable d'unir le passé et la tradition à de nouvelles manifestations de vie du peuple autochtone. Aujourd'hui, les évidences de l'influence espagnole sont soulevées. Même si la conscience de quelque chose de perdu ou caché, dans les formes occidentalisées, fait penser à une tradition agonisante, les poètes quechuas colombiens reformulent les savoirs, redessinent les mythes et ravivent le feu des symboles.

Le sort de la création littéraire quechua a évolué sous les aléas de l'évolution des sociétés péruvienne, équatorienne, bolivienne et colombienne. L'origine datable est indéfinissable, c'est pour cela que nous pouvons compter sur la recherche de César Itier :

« Si la genèse de cette littérature remonte aux premières décennies de l'époque coloniale, ce n'est qu'à partir des années 1584-1585, c'est-à-dire avec la publication des textes catéchistiques élaborés par les quechuistes du Troisième Concile de Lima, que fut établi un standard appelé "langue générale", pourvu d'un lexique adapté aux besoins de l'Évangélisation, d'une morphologie reflétant des variétés du type aujourd'hui nommé QIIC (*langue générale coloniale*) et d'une ébauche de normalisation orthographique. »⁵¹⁸

La création littéraire la plus remarquable pendant la période coloniale est le théâtre andin, d'origine espagnole, mais intégré dans tradition quechua villageoise. Six pièces de théâtre ont été retrouvées, mais d'autres ont dû être représentées sans laisser une trace écrite.

La poésie quechua actuelle a de nobles représentants, des promoteurs au nombre desquels nous pouvons citer : José Maria Arguedas, Andrés Alicante, William Hurtado de

⁵¹⁸ ITIER César, « Les textes quechuas coloniaux : une source privilégiée pour l'histoire culturelle andine », *Histoire et sociétés de l'Amérique latine*, ISSN 1245-1517, n° 3, 1995, <http://www.univ-paris-diderot.fr/hsal/hsal95/ci95.html> consulté le 3 septembre 2014.

Mendoza, Porfirio Meneses parmi d'autres. La constitution du sujet socioculturel quechua explique le devenir du poète qui décide de se détacher des codes de la tradition orale et de s'attacher à une tradition scripturale de la poésie. Or, il maintient des liens indéfectibles avec elle ; afin de s'aventurer sur le chemin de l'écriture, il reprend ce substrat esthétique et poétique indéniablement précolombien. Rappelons que les perspectives théoriques sur l'oralité par des poètes tels qu'Yves Bonnefoy ou des critiques comme Paul Zumthor, mettent en avant la poésie comme essentiellement orale ; elle a un caractère unique où le rythme et la caractérisation sonore sont le pouls du poème.

Dans le cas des poètes modernes quechuas, c'est un désir de modernisation et les mouvements migratoires vers les villes qui ont altéré l'esprit créateur des quechuas dans le sens où les soucis de la vie citadine ont amené les autochtones à se soumettre à des nouvelles lois, d'autres systèmes de représentation, des nouveaux modes d'exploitation. Mais aussi, nous pouvons parler d'une adaptation aux codes d'une nouvelle langue et une poésie occidentale pour rendre compte enfin l'oralité inhérente à leur culture. La langue devient un outil de transmission idéal de la culture. De ce fait, le désir de respecter les origines est évident à travers le puisement des sujets traditionnels quechuas par le biais ou de la langue aborigène ou de la langue espagnole. Le mouvement actuel de poésie s'instaure en tant qu'entité unificatrice du quechua actuel et des interférences hispaniques inévitables⁵¹⁹.

2. L'aire culturelle Yanacona- quechua

Dans la récupération de la culture et la langue *Yanakuna*, la communauté fait des efforts de toute nature : pédagogiques, littéraires, politiques, afin de perpétuer le savoir des ancêtres et la vie harmonieuse avec la nature qu'ils chérissent tant. La création littéraire revitalise le mystère des mythes encore palpitants dans la mémoire collective. Tout commence par la langue et c'est d'autant plus essentiel que même la parole en langue espagnole prononcée par les poètes *yanacona* est l'instrument exprimant leur essence. Il est un moyen pour renommer les choses. N'est-ce pas une stratégie pour faire valoir leurs traditions auprès de ceux qui les ignorent ? Notre point de vue n'est, en aucun cas, politique, mais il est vrai que les revendications notées par les auteurs eux-mêmes font penser à une réaction sociale.

Ce que nous pouvons établir comme propre aux Yanaconas consiste en la perception qui apparaît dans d'autres communautés andines. La vision mythique *yanacona* se fonde sur le concept de dualité. Ce phénomène s'étend dès la création des choses jusqu'à la définition du temps. Il s'agit du principe où le *pachakuti* dicte sa loi de transformation. L'inversion des mondes cosmiques symbolise le passage à des périodes où les choses se mettent en équilibre ; les éléments qui s'opposent dans un jeu de complémentarité sont en quête d'une harmonie continue.

Leur cosmovision distingue trois mondes distincts : le monde d'en haut, le monde où l'homme et la nature cohabitent, et le monde d'en bas, habité par des êtres mythiques qui ressemblent aux hommes, mais qui ne possèdent pas d'anus. À l'intérieur de cette vision du monde, les éléments qui le composent dépendent de cette stratification. En ce qui concerne l'espace spécifique de la montagne, il faudra soulever le fait que les

⁵¹⁹ VEGA SWAYNE Viviana, *Breve introducción al análisis de la poesía Quechua actual*, Alma Mater, 1998, (15), p. 5-18, ISSN versión electrónica 1609-9036, http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/alma_mater/1998_n15/breve_intro.htm, consulté le 30 avril 2015.

Yanaconas stratifient leur verticalité, cela veut dire que la montagne est divisée du plus « chaud » au plus « froid ».

De plus, dans la langue *yanacuna-mitmakuna*, le terme *yanacuna* vient du mot « Yanantin » qui, d'après une source écrite actuelle, signifie « la dualité complémentaire »⁵²⁰. En effet, la pensée *yanacuna* considère le tout comme un effet de complémentarité : ce qui s'oppose a besoin de son contraire pour exister.

Dans un autre registre, les mythes du maïs et du milieu aquatique sont les plus répandus. Les mythes autour du maïs soulignent la forte relation entre la vie sylvestre et la vie humaine ; les cycles du maïs sont donc la forme analogique de percevoir l'existence.

Observons un exemple : le mythe de « La Lagune de Santiago » raconté par un informateur, d'après le récit de son père : un homme, visiblement un étranger, a demandé à un vieil homme que son fils l'accompagne à une région frontalière (il s'agit du père de l'informateur). Ils partent ensemble. En arrivant près de la lagune, l'étranger demande au jeune de l'attendre en bas de la montagne et de ne pas regarder vers où il se dirige. Mais celui-ci ne l'écoute pas et regarde quand l'étranger appelle le « Santo Santiago ». Le jeune homme voit comment les eaux reculent et que quelque chose de jaunâtre apparaît. L'étranger, sans apercevoir la présence du jeune, entre et s'assoit, puis, l'eau reprend sa place et couvre l'homme et le maïs,

« Entonces mi papá es que dijo : Se encantó [volverse espíritu] ese hombre ahora mejor me voy. Y se fue por el camino por donde lo había mandado y al regresar cayó la granizada [tempestad con granizo], y ya el mister le había advertido que si lo seguía, iba a haber granizada, pero como no obedeció pues ya le pasó. »⁵²¹.

Quelque temps après, le jeune homme retrouve l'étranger qui lui demande : « Tu t'es trempé ? Tu m'as suivi ? Tu as vu que Santo Santiago n'avait rien ? Il n'avait que ces trois bouquets de maïs qu'il m'a donnés. »⁵²². Le jeune homme lui demande alors trois graines de maïs pour les semer. Depuis les Yanaconas ont du maïs.

Une autre version raconte que deux hommes rencontrèrent un étranger, il leur demanda de porter des sacs, il les paierait. Une fois le travail terminé, l'homme donna à l'un d'entre eux des pièces de monnaie, et à l'autre un bouquet de spadices. Mais, ne sachant pas ce que c'était, le jeune jeta les épis. Le maïs s'est transformé en eau, formant la lagune de Saint Jacques⁵²³.

C'est ainsi que les poèmes de Fredy Chikangana placent cette céréale au centre de la vie quotidienne, qui est d'ailleurs en consonance avec la vie « essentielle-spirituelle ». La culture du maïs est le domaine qui rapproche l'homme de la terre, qui nourrit tant son existence physique que sa dimension spirituelle puisque la terre labourée est un espace de naissance et de renouveau :

⁵²⁰ *Recuperando nuestro idioma Runa Shimi kichwa yanakuna*, Popayán : Cabildo Mayor Yanacona, 2014, 86 p., p. 5.

⁵²¹ CERON Patricia et NATES CRUZ Beatriz, « Maíz Entre yanaconas y paeces, concepciones y prácticas », dans : *Las plantas y el territorio, clasificaciones, usos y conceptos en los Andes Colombianos, Hombre y ambiente*, CERÓN Patricia, HERNÁNDEZ Ernesto et NATES CRUZ Beatriz, n° 37, Quito : Abya-Yala, 1996, 145 p., p. 118-141, p. 131.

⁵²² Traduction personnelle.

⁵²³ CERON Patricia et NATES CRUZ Beatriz, *op.cit.*, p. 32.

Puñado de tierra

Me entregaron un puñado de tierra para que ahí viviera.

«Toma, lombriz de tierra», me dijeron,

«Ahí cultivarás, ahí criarás a tus hijos,
ahí masticarás tu bendito maíz».

Entonces tomé ese puñado de tierra,

lo cerqué de piedras para que el agua

no me lo desvaneciera,

lo guardé en el cuenco de mi mano, lo calenté,

lo acaricie y empecé a labrarlo...

Todos los días le cantaba a ese puñado de tierra;

entonces vino la hormiga, el grillo, el pájaro de la noche,

la serpiente de los pajonales,

y ellos quisieron servirse de ese puñado de tierra.

Quitó el cerco y a cada uno le di su parte.

Me quedé nuevamente solo

con el cuenco de mi mano vacío;

cerré entonces la mano, la hice puño y decidí pelear

por aquello que otros nos arrebataron.⁵²⁴

Hapttay pachamanta

Ñukapi chaskichiy hapttayshuk pachamanta chaypipak causay

Caycca pachak'uikamanta ñukapiñiy:

Chaypi llank'ay, chaypi camay cjullu-huahua,

chaypi cjamuy qan muchhascca sara

Chaypacha pallacuy hapttay chay pachamanta

quinchaykuna rumimanta mana yakuimapak

ñukapimuyuy

huaccaychay ppuyñu maki ñukamanta, kcoñichiykuna

huaylluyñukamanta callarinari llank'ayman...

Punchau-punchau takipayman chayta hapttay pachamanta

chaypacha hamuy añankukuna, chillikpay, piscotutapay

amarucuna ichupampak

munaypay yanapana hapttay chay pachamanta.

Quechuk quinchapay hucnin-cace ñoqacoy kquitichayaqqe

Ñoka quepapuy yapamanta runalla

ppuyñu makihuan chusak

ñoka huiskay makikuna, ruraypuyñukuna sinchicay maccanacuy

ima chay huc ñukanchi qquechuk.⁵²⁵

Dans le travail anthropologique « Mito y etnicidad entre los yanacunas del macizo colombiano », Carlos Vladimir Zambrano fait une intéressante et représentative explication de l'existence des « remanecidos »⁵²⁶, ces images de la vierge qui circulent et sont vénérées par les communautés *yanacunas*. L'auteur explique que la Vierge est

⁵²⁴ « On m'a donné une poignée de terre pour y vivre / "Tiens, vers de terre", on m'a dit, / "Tu y cultiveras, tu y élèveras tes enfants, / tu y mâcheras ton maïs béni". / Alors, j'ai pris cette poignée de terre, / je l'ai clôturée avec des pierres pour que l'eau ne la balaye point, / je l'ai gardée entre mes mains, je l'ai chauffée, je l'ai caressée et j'ai commencé à la labourer...// Tous les jours, je chantais à cette poignée de terre ; / alors, la fourmi est venue, puis le grillon, l'oiseau de la nuit, / le serpent des herbages, / et eux, ils ont voulu se servir de cette poignée de terre / J'ai donc enlevé la clôture et à chacun j'ai donné sa part. / J'étais de nouveau tout seul / avec ma main vide, / j'ai donc serré ma main, le poing fermé et j'ai décidé de me battre / pour ce que d'autres nous ont arraché. », (traduction personnelle), CHIKANGANA Fredy, *Samay - Espíritu de pájaro* (Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia; Tomo 7), Bogotá : Ministerio de Cultura, 2010, 113 p., p. 21.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁵²⁶ Terme qui désigne une petite statuette ou image représentant une vierge ou un saint, retrouvées dans le territoire de façon inattendue. Cette trouvaille est racontée dans un discours ou modèle narratif proche du mythe.

une divinité redéfinie et réappropriée par ce groupe. En effet, dans la lecture interprétative des mythes et des fonctions de ces images de la Vierge dans la société, nous pouvons conclure que ces représentations répondent non seulement à une motivation religieuse qui doit être entendue ainsi, mais aussi à une motivation identitaire et ethnique.

« Aquí la Virgen está asociada con el territorio bravo y atrae el ganado como si se tratara de una dueña de los animales. La virgen se revela en la mitad de una laguna y precede a la aparición de los españoles, desde cuyo tiempo se desencanta y derrumba la montaña. Amenazando con «centellazos y granizaos», ella es tan impulsiva y vengativa como las deidades atmosféricas de los misak-guambianos: es una deidad indígena con apariencia católica, de allí que se le haga su capilla encima de la laguna. »⁵²⁷

La signification de ces vierges n'a rien à voir avec les connotations des vierges que l'on trouve dans les rites catholiques, car leur introduction dans les croyances locales est différente. Dans le cas qui nous concerne, les « remanecidos » ont un rôle nécessaire dans la construction de l'identité. Pour comprendre le sens, il faut revenir aux principes de la cosmogonie *yanacóna*. Zambrano montre que pour les Yanacónas le cosmos est composé de trois mondes superposés : le monde d'en bas, un lieu chaud, séjour des « tapucos », du diable, le deuxième est le monde du centre où habitent les hommes, les animaux et les plantes, et puis le monde d'en haut qui est froid. Mais chaque monde est en relation avec les deux autres.

Quelle importance a cette division cosmogonique ? Tout simplement, les images de la Vierge correspondent à l'un de ces mondes. Les images des Vierges sont retrouvées au sommet des montagnes. Ces sommets sont des lieux "hauts", froids, sauvages ou sylvestres, les êtres issus de ces lieux sont donc sauvages. S'instaure ainsi l'opposition à l'idée des êtres du monde chaud, d'où viennent les animaux que l'on peut domestiquer. De cette manière se reflète l'opposition nature (ce qui n'est pas apprivoisable) vs culture (ce que l'homme arrive à apprivoiser). Ce qui sort du contrôle des Yanacónas est donc sauvage. En revanche, les phénomènes et les choses que l'homme a transformés, bref ce qui a été humanisé, tout cela est classifié en tant que froid, domestique et désenchanté.

Pour les Yanacónas, l'apparition des images des vierges a une explication mythique. Patronnes des communautés où elles sont apparues, respectées et vénérées, leur surgissement est plus un fait historique qu'un phénomène religieux. Elles permettent de créer un sens d'appartenance au territoire. Les récits qui racontent comment elles ont été retrouvées, marquent le temps historique et le début d'une période culturelle différente de l'époque préhispanique.⁵²⁸ Dans ces récits, certains éléments essentiels sont présents : d'abord, le signalement du temps, de l'espace et des situations

⁵²⁷ « Ici, la vierge est associée au territoire « sauvage » et elle attire le bétail comme si elle était la maîtresse des animaux. La vierge se révèle au milieu d'une lagune et précède l'apparition des Espagnols ; depuis, la montagne est désenchantée et renversée. En menaçant avec des « éclairs et la grêle », elle est aussi impulsive et vindicative que les déités atmosphériques des *misak guambianos* : c'est une déité indigène d'apparence catholique, c'est pourquoi on lui construit une chapelle au-dessus de la lagune », (traduction personnelle), *Antes del amanecer. Antología de las literaturas indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta*, Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010, 743 p., p. 288.

⁵²⁸ ZAMBRANO Carlos Vladimir, « Mito y etnicidad entre los Yanacónas del macizo colombiano », dans : *Mitológicas*, *Mitológicas* 2000 XV(1), Red de revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal, 2000, 19-35 p., p. 25.

qui configurent l'apparition des « remanencias », puis, le conflit résolu par leur apparition et finalement le peuple fondé depuis lors.

L'auteur de l'article affirme que ces images comptent deux caractéristiques : une culturelle et une autre sociale. En ce qui concerne la caractéristique culturelle des « remanecidos », Zambrano distingue une classification liée à la cosmogonie. Comme nous l'avons signalé, ces images de vierges sont « froides, sauvages » donc différentes des vierges vénérées par les « calentanos », les paysans. Elles peuvent manifester leur bravoure. Si on les agresse, elles répondent par des représailles sous forme de phénomènes naturels comme la pluie. Elles sont en rapport avec les éléments aquatiques, sylvestres et surtout les lacs. Elles apparaissent dans des lieux non colonisés. En tant que vierges, elles participent à la forme religieuse d'origine catholique ; mais en tant que lacs ou lagunes, elles perpétuent des concepts religieux amérindiens.

La caractéristique sociale de ces vierges présente trois aspects. En premier lieu, elles sont vivantes, elles fondent une société. Les Yanaconas les personnifient leur accordant une image, des vêtements et des actions, car elles participent aux échanges avec d'autres communautés, à la vie de la communauté par leur « travail ». Ensuite, elles participent à la résolution de conflits. Dans la pensée politique *yanacona*, la méthode pour résoudre des conflits est la concertation, et la vierge a son pouvoir d'action dans ce domaine. Mais elles ont surtout un rôle fondateur. Là où elles apparaissent, un peuple est fondé. Ainsi, elles interviennent dans l'organisation d'un ordre social. Les fêtes patronales sont par exemple l'occasion de renforcer l'identité du peuple car elles réunissent la communauté autour d'un même élément. La vierge régule par le châtiment la vie et les actes des individus dans le groupe.

À ce propos, la recherche de Beatriz Nates apporte les perspectives et interprétations que l'on vient d'exploiter. À la lumière de son travail, nous pourrions ajouter que dans le cas du massif colombien, les « remanecidos » ne se limitent pas aux figures de vierges, mais sont perçus comme des saints ou des êtres ayant un pouvoir tout particulier. Ils peuvent se fâcher et chercher à réprimander les hommes par des transformations atmosphériques qui nuisent au peuple⁵²⁹. Nates explique que :

« Los amerindios observaron que a los “dioses españoles” nunca les ofrecían alimento. Eran figuras consideradas desde el punto de vista indígena, pinturas y maderas doradas; sordas y mudas; que no tenían dialogo alguno con quienes las adoraban. De este modo la confrontación de los dos sistemas revela diferencias fundamentales en las dos categorías de seres espirituales; el cristianismo contaba con una mayor cantidad de conceptos abstractos, mientras en la concepción amerindia, sus divinidades requerían comida y coca como cualquier nativo. »⁵³⁰

La fête de la vierge du Carmen de Paucartambo paraît répondre à une logique semblable ; le renforcement de l'identité par l'image d'une vierge est un aspect qui

⁵²⁹ NATES CRUZ Beatriz, *De lo bravo a lo manso: territorio y sociedad en los Andes* (Macizo colombiano), Editorial Abya Yala, 2002, 180 p., p. 79-93, p. 89.

⁵³⁰ Les Amérindiens ont vu qu'ils [les Espagnols] ne donnaient jamais de la nourriture aux « dieux espagnols ». Du point de vue de l'indigène, ces figures étaient considérées comme des peintures et du bois dorés ; sourdes et muettes, elles ne dialoguaient point avec ceux qui l'adoraient. De cette façon, la confrontation entre les deux systèmes révèle des différences fondamentales dans les deux catégories d'être spirituels ; le christianisme comptait un plus grand nombre de concepts abstraits, alors que dans la conception amérindienne leurs divinités avaient besoin de nourriture et de coca comme tout indigène. (traduction personnelle), *Ibid.*, p. 89.

rappelle la fonction des vierges « remanecidos ». Gisela Cánepa Koch insiste sur le fait que la célébration d'une telle fête sert de construction de l'identité du peuple Paucartambo à Lima. Nous la rejoignons dans le rapport à la territorialité et donc à une forme d'identité. Dans ce cas-là, un mouvement migratoire a fait que la communauté du Carmen de Paucartambo éprouve le besoin de retrouver un élément identitaire, représentant le conflit entre métisses et autochtones : « La fiesta de la Virgen del Carmen surge y se desarrolla como expresión de los mestizos paucartambinos. En ella se manifiestan los elementos y conflictos que conforman esta identidad y de ella nace la tradición que explica la existencia y naturaleza del pueblo. »⁵³¹. En ce qui concerne la cosmogonie *yanacóna*, il est question d'une origine diluvienne. Les récits qui sont racontés aujourd'hui parlent d'un déluge qui a tout détruit. La version raconte que la terre était plate, et qu'elle était habitée par les *Tapanos*, que nous avons déjà cités. L'eau du déluge a tout couvert, mais elle a aussi fait ressortir les morceaux de terre et formé les montagnes. Les sommets jaillissaient de l'eau, créant les rivières et les fleuves.

L'identité à travers les formes naturelles et géographiques et le rapport à l'origine des choses est reflétée dans la poésie. Voici un texte qui soulève la question de l'homme, de son origine et celui de l'univers :

Minka

Chakihuanpay jahuapi pachamama
ñukanchi shuk tukuypak jahuapi hanak-pacha.

Hamuy intipa

ñukanchiri tutacaymanta

choque illapa kcakyaripay

caypi riynacay saramaytu

uray kcosñipay sanku chiriyaypa

Caypi sapa-punchau hampiy ñokanchicara

astaypaypi pachak

sisay minkapi

ñukanchi uellana pachata

piscoohuanpas hoccaricuy pahuay

payman mosccoycuna runak ima tapuycachay

caypi pucyuquiqui.

Minga

Con el pie sobre la Madre Tierra

somos uno para todos sobre el ancho cielo.

Venimos del sol

pero también somos seres de la noche

del relámpago y el trueno;

aquí estamos como si fuéramos racimos de maíz,

bajo el humo espeso de la indiferencia.

Estamos cada día curtiendo nuestros cuerpos

en el trajinar de las horas,

retoñamos en minga

nos amarramos a la tierra

y como pájaros elevamos vuelo

hacia los sueños de la gente que indaga

⁵³¹ « La fête de la Vierge du Carmen surgit et se développe comme expression des métisses de Paucartambo. En elle, les éléments et conflits qui forment cette identité se manifestent et, d'elle naît la tradition expliquant l'existence et la nature du peuple. », (traduction personnelle), CANEPA KOCH Gisela, *Indentidad regional y migrantes en Lima : La fiesta de la Virgen del Carmen de Paucartambo*, dans : BERND Schmelez, N. ROSS Crumrine (eds.), *Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los Andes*, Estudios americanistas de Bonn Holos, Bonn : Holos, 1996, 306 p., p. 153-185, p. 161.

en esta misma fuente.⁵³²

Or, un récit (publié par la bibliothèque du « Banco de la República » de Colombie, suite au travail de Carolina Hernandez Salazar) aborde l'événement de l'origine comme conséquence de faits amenant directement à la colonisation espagnole. Des hommes géants qui adoraient le soleil, la lune et les étoiles devaient échapper aux attaques des Caribes. Pour s'abriter, ils sont entrés à l'intérieur des montagnes, vers le plus froid. Puis, des gens « non civilisés » sont arrivés. Ils ont obligé les habitants des montagnes à se déplacer vers les « Páramos », en les prenant comme esclaves ; dans l'impossibilité de se défendre, ils ont décidé de s'enterrer avec leurs objets, leurs instruments : « Estos antepasados a veces se aparecen, otras veces sólo dejan salir sus voces de entre las montañas (las que tienen cuevas) y a veces espantan. »⁵³³.

Il est possible d'établir des parallèles entre les Yanacona et d'autres nations voisines. Chez les Misak, peuple qui partage le territoire du massif central, l'eau est l'essence première : « Los Misak de acuerdo a los mayores, somos hijos del agua y del « arco iris ». En la naturaleza hay laguna mujer y laguna hombre, así como río mujer y río hombre. Sabemos que la laguna de Ñimpí es mujer y la de Piendamú es hombre. Dieron muchos frutos, dieron mucha vida, y de allí el Misak Misak. »⁵³⁴.

2.1. Construction isotopique dans « Samay, Espíritu de pájaro en pozos del ensueño », de Fredy Chikangana

Wiñay Mallki ou Fredy Chikangana est un écrivain de la culture *yanacona*. Poète « engagé » de l'oralité indigène, il soulève le problème du Yanacona qui se retrouve entre deux mondes. Son écriture invite le lecteur occidental à regarder celui des ancêtres. Partant de la tradition orale, l'écriture de Chikangana explore les aspects les plus profonds de son âme ; c'est une écriture d'intériorisation où le « je » en tant que sujet est en consonance avec le « nous », en communion avec son peuple par ce qu'il évoque : les références aux ancêtres, à leur sagesse et à la valeur de la vie humaine et naturelle. Le poème « Cantos Yanaconas », ou « chants *yanaconas* », saisit les aspects de la culture *yanacona*, comme branche de la famille Kechua, et esquisse une cosmovision vivante.

⁵³² « Avec le pied sur la Mère Terre / nous sommes tous pour un et un pour tous sous le large du ciel. / nous venons du soleil / mais nous sommes aussi des êtres de la nuit / de l'éclair et du tonnerre ; / nous sommes là comme si nous étions des grappes de maïs, / sous l'épaisse fumée de l'indifférence. / Nous tignons chaque jour nos corps / dans l'allée et venue des heures, / nous repoussons en « minga » / nous nous attachons à la terre / et, comme des oiseaux, nous nous élevons / vers les rêves des gens qui cherchent / dans la même source. », (traduction personnelle), CHIKANGANA Fredy, *Samay - Espíritu de pájaro*, *op.cit.*, p. 30 -31.

⁵³³ « Parfois, ces aïeux apparaissent ; d'autre fois, ils laissent sortir leurs voix de l'intérieur des montagnes (celles qui ont des grottes), et d'autres, ils épouvantent. » *Geografía humana de Colombia, Región andina central* (Tomo IV, Volumen I), CERON Carmen Patricia, DOUMIER Mamián, LOPEZ GARCES Claudia Leonor, ZAMBRANO Carlos Vladimir, Bogotá : Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 2000, <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/geohum4/yana7.htm> consulté le 10 juin 2015.

⁵³⁴ « D'après les aïeux, les Misak nous sommes les enfants de l'eau et de « l'arc en ciel ». Dans la nature, il y a une lagune femme et une lagune homme ainsi qu'un fleuve femme et un fleuve homme. Nous savons que la lagune de Ñimpí est femme et la lagune de Piendamú est homme. Ils ont donné beaucoup de fruits, ils ont donné beaucoup de vie », (traduction personnelle) », Témoignage enregistré du documentaire « Pueblos indígenas Misak Misak, Pastos y Yanaconas en el Centro de Memoria, Paz y Reconciliación », https://youtu.be/G_PqX1OqjSY, 2:12, consulté le 30 avril 2015.

Son ouvrage *Espíritu de pájaro en pozos del ensueño, Esprit d'oiseau dans des puits de rêverie*, établit l'association avec le monde aquatique par les lexèmes composant le titre du recueil : « puits » dont les sèmes inhérents sont /source/, /profond/, /nappe aquifère/ recevant des sèmes complémentaires activés par le contexte ; le terme « rêverie » active les sèmes /profond/, /plonger/, /vision/, /songe/ et /esprit/ propageant sur la première notion les sèmes /idéal/ et /illusion/ en opposition à la réalité concrète. La profondeur des puits atteint la nappe la plus profonde, d'où l'on extrait l'essence. L'âme de l'auteur est celle d'un oiseau voletant dans des « rêveries ». Celles-ci ne sont que le souvenir des histoires et des mythes ; elles sont l'intuition de quelque chose qui somnole. La rêverie de Fredy Chikangana est une réflexion profonde dans laquelle plonge l'esprit du poète.

La création poétique est une fonction de la mémoire collective, moyen par lequel la parole *yanacona* reste indélébile. La mémoire est fondamentale comme manière d'appréhender le monde, gérer les formes sociales, établir des catégories ; la poésie contemporaine vient proposer une nouvelle forme de mémoire collective, à côté des formes communément employées comme les manifestations orales ou rituelles, les gestes et les coutumes. Les cultures andines du massif central colombien paraissent répondre à des formes de mémoire rependues par des systèmes de classification. Ils se nourrissent d'un langage métaphorique. L'une des classifications les plus flagrantes est le double duel « bravo / manso » et « frío / caliente ». Ainsi, les individus classifient les choses et les lieux dans des catégories basiques. Dans le premier groupe (farouche - froid), ils assignent ce qui correspond au monde sauvage, dans le deuxième groupe (docile – chaud) ce qui correspond au monde « domestiqué ». Si les choses peuvent entrer dans la catégorie du « bravo », il y a une subdivision qui clarifie les rapports que l'homme du massif peut établir avec ces espaces ou choses. Ainsi, les lacs et lagunes sont classifiés comme des « lieux d'enchantement » autrement dit des lieux « froids »⁵³⁵ :

« A los sitios de encanto solo pueden acceder parcialmente, ya que dicen están compuestos por una parte externa, seca o con agua delimitada – como las lagunas- y otra interna, generalmente húmeda y con densa vegetación. »⁵³⁶

Lorsque les Yanaconas veulent accéder à la partie externe des lieux d'enchantement, ils doivent se préparer en réalisant des rites. Des précautions sont nécessaires afin d'éviter le châtement de la nature. En revanche, s'il s'agit de pénétrer les lieux et accéder à leur partie interne, des pactes avec les *jucas* sont impératifs.⁵³⁷ Ces actes indiquent le degré d'implication que le rapport homme-lieux a chez les Yanaconas.

En ce qui concerne les fleuves, rivières, ruisseaux et cascades, ils sont définis comme des lieux parmi les « pedazos feos » ou les zones affreuses. Ce sont donc des espaces dont le rapport est peu facile à établir. Par ailleurs, ils sont habités par des forces qu'il faut choyer : « Cuando “amenazan” con hacer explosión los volcanes, al desborde de ríos o en las tormentas eléctricas, ofrendan un niño auca a los espíritus, ya

⁵³⁵ Cette forme de catégorisation est décrite dans différents articles de Beatriz Nates Cruz, où elle explique en détail le système pour ainsi comprendre l'usage des plantes en rapport au territoire. Nous nous servons de cette classification, car elle permet de voir la distinction entre les eaux stagnantes et les eaux mobiles. NATES CRUZ Beatriz, « La memoria colectiva en las clasificaciones culturales del macizo colombiano », *op.cit.*, p. 15.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 17.

que creen que estos desajustes son *enojos de los espíritus de lo bravo*.⁵³⁸ Parfois, quelqu'un passant près d'une lagune, doit de mettre du sel sur les eaux et devant son chemin, pour éviter les éclairs et le brouillard⁵³⁹. La mythologie des communautés du massif explique l'idée de deux mondes. Ils sont entendus comme des constructions mentales qui répondent à la logique de ce qui est de l'ordre du « maîtrisable » par l'homme et de l'ordre de l'invisible, de « l'indomptable ». « Allá se defiende la misma naturaleza y las lagunas son las encargadas de defenderla, haciendo poner bravo al páramo »⁵⁴⁰.

Effectivement, les résultats statistiques indiqués par TextSTAT montrent que les lexèmes s'entretiennent dans un mouvement aérien, un vol à travers la mémoire. Avec « des pas fermes sur la Terre » du monde quechua, ou en navigant dans les eaux des rivières, les chants sont l'appel à la vie, aux bienfaits du maïs et de la mère nourrice, un remerciement dirigé aux ancêtres. Nous recensons donc un nombre important de lexèmes indissociables qui s'articulent grâce aux allusions à l'eau et aux sommets. L'inventaire présente sept répétitions du terme « lluvia » ; le lexème « río » compte dix répétitions, « orilla » est répété cinq fois, « fuente » quatre fois, « lago » trois fois, « pozo » deux fois. Il y a des itérations moins nombreuses : « rocío » est répété deux fois, et les lexèmes « ahogado », « cascada », « mar », « navegando », « sediento » n'apparaissent qu'une seule fois.

Nous pouvons déjà signaler quelques apparitions des lexèmes autour de la notion de « montagne ». Dans le recueil étudié, « montaña » est répété 12 fois et « páramo » deux fois. D'autres termes n'apparaissent qu'une fois, comme « cerros », « cordillera », « despeñadero », « volcanes » et « monte ». Nous pouvons déjà supposer que les nombreuses répétitions du lexème « montagne » répondent à un imaginaire où ces élévations sont d'une importance sociale et spirituelle indéniable.

Dans un premier temps, le lecteur n'est pas insensible aux thèmes du recueil. Le titre du poème « Cantos yanaconas »⁵⁴¹, constitue déjà une invitation à l'écoute. Des vers annoncent « les chants silencieux qui se lèvent » à travers des lexèmes qui énoncent des chants d'oiseaux, les sons des flûtes, des percussions : « le coup du tambour et la petite caisse de résonance » ; le poète convoque ainsi un univers musical autochtone et festif.

Cantos silenciosos que se levantan desde el universo yanacona
avanzan con rostro de neblina y cuerpo de laguna,
ahí tejen el chumbe de la vida y dan fuerza entre las aguas del
macizo.
A lo lejos se oye un canto de esperanza,
son algunas aves de colores que anuncian el verano
mientras la uvilla se amarilla bajo el sol.
¡Oh tierra amada! Del chiguaco en el atardecer,
de los seres misteriosos, de las piedras que vuelan,

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 19.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁴⁰ « Là-bas, la nature elle-même se défend et les lagunes sont chargées de la défendre, en mettant le Paramao (plateau élevé) en colère. », (traduction personnelle), PORTELA GUARÍN Hugo, « El pensamiento de las aguas de las montañas », dans: *Etnográfica*, Vol. VII (1), p. 63-86, p. 66, http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_07/N1/Vol_vii_N1_063-086.pdf, consulté le 30 juin 2015.

⁵⁴¹ CHIKANGANA Fredy, *Antes del amanecer. Antología de las literaturas indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta*, compilateur Miguel Rocha Vivas, Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010, 743 p., p. 293.

de la hierba mojada de montaña,
aquí está entre nosotros el dulce beso de la flauta y el flautero,
el golpe de tambor y la cajita, el agua de lluvia en el rostro y
el canto saltarán del venado arisco.

L'un des symboles très puissant dans la représentation de la cosmovision *yanacona* et qui ressort dans le poème est celui de l'eau. Les occurrences dans « Cantos yanacónas » nous révèlent le lien étroit entre l'homme indigène *yanacona* et la nature, plus particulièrement avec l'eau. Ce n'est pas anodin que nous trouvions des termes comme « cuerpo de laguna » le corps de lagune, « el agua de lluvia » l'eau de la pluie, ainsi que des termes comme « fleuves » et « rivières » cités dans d'autres poèmes.

2.2. Le domaine des eaux stagnantes, des eaux profondes et immobiles

L'appropriation culturelle que les indigènes *yanacona* font de l'eau rappelle les mythes des « remanecidos », des statues de vierges et des saints du massif central colombien dont nous avons déjà évoqué l'existence. Ces images de divinités incarnées, ressemblant aux vierges catholiques, sont en effet des images que les Yanacónas vénèrent et respectent car elles détiennent des puissances naturelles. D'après les récits mythiques, leurs apparitions ont lieu dans les lacs et les lagunes. Ces apparitions sont d'ailleurs à l'origine de la fondation des villages. C'est dans cette logique que les lagunes appartiennent à un monde sacré, d'une part, et à un monde mythologique fortement influencé par le dogme catholique.

Le poème « Cantos yanacónas » que nous venons de citer, délimite cet aspect par le vers « avanzan con rostro de neblina y cuerpo de laguna ». La lagune est un corps invisible car elle est loin de l'homme. Elle est « encantada ».

« El agua en calma y detenida en el inframundo y en las lagunas aporta vida. “Considerada como viva, y aunque no corra, es alimentada por el aguacero que es vivo” y por el afloramiento de las aguas subterráneas; aquí es donde se logra el contacto con el mundo primigenio, génesis del mundo indígena andino. »⁵⁴²

La nature, en effet, prend corps. Chacun de ses êtres avait une forme corporelle avant la naissance du monde. Les êtres prenaient des formes et parlent du passé. Le contexte autour du terme « cuerpo de laguna » construit ainsi cette interprétation. Les chants donnent la force qui permet l'accès aux « aguas del macizo », et puis « los seres misteriosos », « las piedras que vuelan » propagent les sèmes complémentaires /farouche/, /sauvage/ et /sacré/ sur le lexème lagune.

Mais, si nous tenons compte de cette croyance qui considère la lagune comme un lieu d'origine, elle a également un corps féminin car c'est d'une lagune que naît la chaîne fluviale dans laquelle baigne une grande partie du territoire national. C'est aussi la mère des Yanacónas. Dans la culture de la période incaïque, la mer est revêtue d'une signification impériale. Les ancêtres étaient liés aux sources d'eau. Les Incas « se consideraban la primera de todas las naciones andinas al decir que fueron creados antes

⁵⁴² PORTELA GUARÍN Hugo, « El pensamiento de las aguas de las montañas », dans: *Etnográfica*, vol. VII (1), p. 63-86, p. 75, http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_07/N1/Vol_vii_N1_063-086.pdf , consulté le 30 juin 2015. « L'eau calme et détendue dans l'au-delà et dans les lagunes apporte la vie. « Considéré en tant que vivante, et même si elle ne coule pas, elle est alimentée par les averses qui sont-elles vivantes » et par le jaillissement des eaux souterraines ; c'est là que l'on établit le contact avec le monde primitif, genèse du monde indigène andin. », (traduction personnelle).

de todos en el lago Titicaca, la manifestación más grande del mar cósmico »⁵⁴³, de l'eau intérieure qui se déplace verticalement pour se mettre sur la surface de la terre et donner naissance aux sources. Les Incas ont répandu l'idée que l'origine de tout se trouve dans le lac légendaire. Celui-ci est un cycle qui rappelle celui de la vie :

« El lago Titicaca se conecta al mar circundante por medio del eje vertical que se conceptualiza como un gran océano o lago por debajo y dentro de la tierra. El movimiento centripetal desde la superficie de la tierra devuelve las aguas de los ríos y acequias al mar que está debajo y dentro de la tierra. »⁵⁴⁴

Par ailleurs, les animaux cités dans le poème sont aussi en rapport avec l'eau. Le « chiguaco » est un oiseau qui annonce les pluies lorsqu'il chante. Quant au cerf farouche « El venado arisco », il rappelle la catégorisation froid-chaud propre à la cosmogonie *yanacona*, correspondant aux êtres d'en haut, sauvages, et donc appartenant au monde des lagunes, comme les « remanecidos » et d'autres entités sacrées.

Hugo Portela Guarín, nous apporte un des documents représentatifs de la cosmogonie *yanacona*. Il explique comment la lagune est honorée en tant que lieu de sagesse :

« El eje en torno al cual giran los tres mundos está constituido por la producción del saber-poder que nace de la relación trueno-ancestros-lagunas: el trueno (antropomorfizado en pishimisak, duende, pantasma negra y jucas), terrestre y celeste a la vez, se erige como poder y sabiduría desde el centro de las altas lagunas; los ancestros, desde el fondo de las lagunas, son conocedores del mundo, héroes culturales encargados de la socialización de la normatividad cultural; y las lagunas son las fuentes de vida. Por eso los hombres sabios que han recibido su poder y sabiduría se desenvuelven en los tres mundos, recuperan y recrean su unidad, los recorren permanentemente, física y/o mentalmente. »⁵⁴⁵

À l'intérieur de la terre, l'eau coule et assure l'équilibre des choses. Dans le poème "La Tierra" ces vers reprennent l'idée de l'eau qui coule sous la surface : « En esa tierra / está la pluma del tucán / que guarda el colorido de la vida, / está el agua libre e inquieta [...] cuando la boca del tiempo los haya chupado; / volveremos entonces a esa placenta, / a esa pluma, al agua que toca los cuerpos ».

2.3. Le domaine des eaux animées, mobiles et ondoyantes

⁵⁴³ « [...] ils se considéraient la première de toutes les nations andines en disant qu'ils avaient été créés avant toutes les autres dans le lac Titicaca, la manifestation la plus grande de la mer cosmique », SHERBONDY Jeanette E., « El agua : ideología y poder de los incas », dans : *El agua. Mitos, ritos y realidades*, Coloquio Internacional, José A. González, Antonio Malpica Cuello, El Houssine Afkircoords, Barcelone : Anthropos Editorial, 2003, 444 p., p. 96.

⁵⁴⁴ « Le lac Titicaca est lié à la mer environnante par l'axe central ; il est entendu comme un grand océan ou lac par-dessous et à l'intérieur de la terre. Le mouvement centripète à retourne de la superficie de la terre l'eau des rivières et canaux à la mer du dessous et à l'intérieur de la terre », (traduction personnelle), *Ibid.*, p. 90.

⁵⁴⁵ PORTELA GUARÍN Hugo, « El pensamiento de las aguas de las montañas », dans: *Etnográfica*, vol. VII (1), p. 63-86, p. 71, http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_07/N1/Vol_vii_N1_063-086.pdf , « L'axe autour duquel tourne les trois mondes est construit par la production du savoir-pouvoir qui naît de la relation tonnerre-ancêtres-lagunes : le tonnerre (anthropomorphisé en pishimisak, lutin, pantasma noire et jucas), terrestre et céleste à la fois, s'érige comme pouvoir et sagesse depuis le centre des hautes lagunes ; les ancêtres, du fond des lagunes, sont des connaisseurs du monde, des héros culturels chargés de la socialisation de la normativité culturelle ; et les lagunes sont les sources de vie. C'est pour cela que les sages qui ont reçu son pouvoir et sa sagesse, peuvent accéder aux trois mondes, récupérer et recréer son unité, ils les parcourent souvent physique et mentalement. », (traduction personnelle).

Prenons de nouveau le poème « Cantos yanaconas ». Sur le plan des récurrences phonétiques, le poème établit une concordance sémantique avec le jeu d'allitération en [s]. Il nous rappelle le jaillissement de l'eau. Bien entendu, il s'agit d'un phénomène qui se présente lors de la lecture du poème en espagnol non péninsulaire, une version qui est donnée aux lecteurs hispanophones et composée par le poète lui-même.

Les rivières ont aussi cette force agissante ; elles gardent les caractéristiques des êtres vivants, animés par la place qu'ils ont dans la cosmologie *yanakuna*, le poète les présente ainsi dans d'autres poèmes.

« De los ríos »⁵⁴⁶ :

Navegando sobre un río silencioso
dijo un hermano:
«Si los ríos pudieran hablar,
cuánta historia contarían...».
Y alguien habló desde lo profundo de esa selva misteriosa:
«La historia es tan miserable
que los ríos prefieren callar...».

Certes, si le poème est une allusion à l'histoire de la communauté, au passé sanglant qui a frappé les Yanaconas, il reconstruit la valeur que possèdent les fleuves et les rivières.

Les rivières et d'autres sources aquatiques reçoivent des noms quechuas. Par ailleurs, les noms qui désignent les lieux géographiques de l'eau ont un vocable quechua qui le signale. Une croyance *yanacona* fait croire que la rivière naissant de la lagune de Santiago est un exemple de source « farouche ». Lorsque quelqu'un tente de joindre la rivière, elle s'éloigne ou elle change son cours⁵⁴⁷.

Une simple goutte d'eau enferme en elle toute l'essence de la vie. L'eau est la substance première, le liquide de l'origine, de la fertilité. Les Yanaconas, nous l'avons déjà dit, savent que dans l'eau se perpétue l'existence. Dans le poème « Espíritu de pájaro » la parole de la sagesse et la vie que l'eau procure sont du même registre : « Estos son cantos a la Madre Tierra en tono mayor, / son susurros que vienen de bosques lejanos, / aquellas palabras esquivas que buscan ser gota en el corazón humano. »⁵⁴⁸

Le poème dans son ensemble édifie le symbole de la vie, certes, mais plus spécialement de l'eau qui donne accès à la sagesse. Les isotopies lexicales et connotatives aident à la construction de l'image de l'eau : « gota », « húmedos », « granizo », « agua », « pozos », et se placent dans un contexte parlant de chants en ton majeur mais qui gardent une certaine douceur, celle qui apporte la connaissance des choses, présage d'un temps révolu, et du nouveau temps fermant le cercle du papillon jaune. La connaissance du monde est transmise dans des murmures ; dans un dialogue avec l'homme, la Terre chante pour lui apprendre la vie.

La pluie soulève l'existence d'une pluie stellaire. Les phénomènes astronomiques observés par les Incas désignent la voie lactée comme un fleuve céleste

⁵⁴⁶ CHIKANGANA Fredy, *Espíritu de pájaro*, op.cit., p. 29.

⁵⁴⁷ PORTELA GUARIN Hugo, op.cit., p. 78.

⁵⁴⁸ « Ceux-ci sont des chants de la Mère Terre en ton majeur, / ce sont des murmures venus des forêts lointaines / ces mots farouches qui cherchent à être goutte dans le cœur humain. », (traduction personnelle).

ou « Hatun-Mayu » ; le fleuve coule à partir de la mer cosmique jusqu'au ciel⁵⁴⁹ et selon ce que Urton⁵⁵⁰ a démontré, les étoiles forment l'ondoyant passage des canaux, sorte de miroir du système fluvial andin.

« En ambas figuras están dados dos aspectos típicos del río normal de los Andes, a saber (1) CONVERGENCIA de los afluentes que le dan inicio en el curso superior, y (2) una DIVERGENCIA correspondiente en las cuencas artificiales de los canales de riego capaces ellos de fluir en sentido contrario, en el curso INFERIOR. »⁵⁵¹

Ces références correspondraient à des points sur la terre où les monuments et principaux lieux du Cuzco étaient placés, volontairement si nous tenons compte de la théorie d'Urton. Cuzco lui-même serait organisé autour d'un centre qui signale la confluence des deux rivières⁵⁵².

2.4. Le domaine des êtres tutélaires, assureurs de prospérité

Il ne s'agit pas vraiment d'êtres tutélaires. En revanche, les sommets sont considérés comme des lieux qui permettent la communication avec le « sub-monde », lieu où se manifeste la force vitale, selon Hugo Portela Guarín. En effet, les Yanacunas regardent ces lieux avec respect car ils abritent les ancêtres. De même, le « maître » de la vie sylvestre est dans les sommets les plus hauts.

Les êtres des montagnes exercent un pouvoir nécessaire afin de préserver la vie et l'équilibre. C'est pour cela qu'ils sont amenés à châtier les hommes qui transgressent les lois d'exploitation des ressources. Les Yanacunas convoquent l'aide des collines par des prières : « Salen de la iglesia en compañía del cura con la custodia y el santo remanecido, haciendo una procesión alrededor del pueblo cantando y rezando para pedir a Dios, o a los cerros, que venga la lluvia y el sol. »⁵⁵³

2.5. Le domaine de la vie : naissance, mort, abîmes

La montagne se place dans le domaine de la vie. C'est là où les eaux du monde d'en bas jaillissent et se stabilisent pour couler par la suite et donner la vie aux terres qu'elles touchent. Les « cerros » sont des sommets dont les grottes permettent l'accès à ce monde de l'au-delà, souterrain.

La perspective de l'auteur Chikangana explore le sens de la montagne comme étant en accord avec un lieu où l'esprit s'épanouit, car il est un homme de montagne.

⁵⁴⁹ SHERBONDY Jeanette E., « El agua: ideología y poder de los incas », *op.cit.*, p. 90.

⁵⁵⁰ URTON Gary, « El sistema de orientación de los Incas y de algunos quechua hablantes actuales tal como queda reflejado en su concepto de la astronomía y del universo », <file:///C:/Users/caro/Downloads/Dialnet-ElSistemaDeOrientacionesDeLosIncasYDeAlgunosQuechu-5041908.pdf>, p. 214, consulté le 25 mai 2015.

⁵⁵¹ « Dans les deux figures, les aspects typiques du fleuve andin sont donnés, à savoir (1) CONVERGENCE des affluents qui commencent dans le cours supérieur, et (2) une DIVERGENCE correspondante dans les bassins artificiels des canaux d'irrigation capables de couler dans le cours intérieur. », (traduction personnelle), *Ibid.*, p. 214, consulté le 25 mai 2015.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 218, consulté le 25 mai 2015.

⁵⁵³ NATES CRUZ Beatriz, « La memoria colectiva en las clasificaciones culturales del macizo colombiano », *op.cit.*, p. 22.

Hoja de koka bebe rocío de la mañana,
mirada del abuelo es alegre.
Pájaro azul canta en limonar maduro,
colores de arco iris se desvanecen.
Mastico koka, al abuelo observo,
oigo al pájaro azul
huelo el aroma de limón
y me voy a la montaña
con colores de arco iris.

La montagne devient espace d'ouverture, car tous les sens sont convoqués dans le processus d'apprentissage « mirada » (regard), « mastico » (je mâche), « oigo » (j'entend), « huelo » (je sens), de connaissance et de sagesse.

Dans le poème « Del fuego », l'auteur repeint cet espace de connaissance qui est le sommet :

Es de noche y en las montañas
las puertas se iluminan y tiemblan
con el resplandor del fuego;
las rendijas y las ventanas son esas líneas
que cruzan la oscuridad para calentar nuestro corazón.

Mais pour l'auteur, la montagne participe à l'image cyclique de la vie. Étant elle-même lieu de mort puisqu'elle représente le retour à l'intérieur de la terre, elle est une sorte de placenta où reviennent les âmes. Le poème « La Tierra » exprime cette idée de la fin du cercle : « Volveremos a ser diente de tigre, / poema de la noche, tambor de yegua, / sonido de flauta a altas horas de la noche / en lo profundo de la gran montaña. »⁵⁵⁴.

3. L'aire culturelle Camëntšá

À l'origine, la communauté recevait le nom d'un important Cacique : Sibundoy. C'est avec ce terme que l'on désigne le territoire que les Camëntšá occupent aujourd'hui. Grâce à l'étude des linguistes Marcelino de Castellví et Manuel José Casas Manrique que le nom Camëntšá leur a été attribué⁵⁵⁵. Nous devrions tout d'abord spécifier que le *kamsá*, langue parlée par cette communauté, a été classifié comme une langue isolée. Certaines influences du quechua sont possibles, dues au contact avec les Inga parlant une variété du quechua. Un autre aspect à signaler est celui de la proximité de leur territoire avec les terres amazoniennes.

La principale activité de la tribu lorsque les Espagnols sont arrivés sur leur territoire était la culture du maïs. Aujourd'hui l'agriculture est toujours l'activité de base. Les Camëntšá habitent dans des hauts sommets de la cordillère des Andes, à près de 2200 mètres, un lieu d'une richesse hydrique importante.

À la différence des Yanaconas, les Camëntšá célèbrent de multiples festivités revendiquées en tant que formes culturelles propres, indépendantes, et d'une forte signification symbolique. Elles ont été étudiées et documentées par des anthropologues.

⁵⁵⁴ « Nous serons de nouveau dent de tigre/ poème de la nuit / tambour de jument / musique de flûte tard dans la nuit / au fond de la montagne. », (traduction personnelle).

⁵⁵⁵ JUAGIBIOY CHINDOY Alberto, *Lenguaje ceremonial y narraciones tradicionales de la cultura Kamëntšá*, Bogotá : Fondo de Cultura Económica, 2008, 166 p., p. 17.

Elles s'insèrent dans la vie de la communauté et des individus. C'est le cas du Carnaval du Clestrinye : « el carnaval nació por una nube blanca que salió del Volcán Patascoy y ellos miraron una sombra vestida de corona, flores y plumas que les enseñó a tocar y a bailar »⁵⁵⁶.

En conséquence, nous pouvons déjà signaler un premier élément symbolique important. Le volcan est un lieu de caractère mythique, comme le sommet le plus proéminent de la Vallée du Sibundoy, et il s'impose par son altitude et aussi : « It enters into the mystic narrative as the home of the dogs of the volcano, made from the very rock of the mountain. »⁵⁵⁷. Ses anciennes éruptions étaient accompagnées de tremblements de terre. On raconte qu'une des éruptions a créé des bombements, des îlots de terre sur la rivière Putumayo. De ce fait, la lagune de La Cocha s'est formée et les rivages sont devenus des marécages. Un conte énumère ces effets, mais de façon à exprimer l'histoire d'un événement mythique.

Un autre élément représentatif de cette aire culturelle concerne le langage. Selon Alberto Juajibioy Chindoy, c'est dans le langage et les échanges sociaux que le caractère cérémoniel sort du cadre « rituel » pour s'imposer comme forme de vie en communauté⁵⁵⁸. Il ravive la voix des ancêtres, inscrit le sens minime de chaque unité linguistique de sorte que dans chaque situation de communication l'essence même des choses est au centre de l'échange.

Le langage ne s'arrête pas dans l'énonciation des phrases, il est aussi présent dans les rêves. Les Camëntšá interprètent à leur façon les images projetées dans les rêves. Par exemple, lorsqu'il s'agit de l'image d'une rivière, ils l'expliquent par rapport à leurs croyances :

« Dream images include a cresting or subsiding river, as well as food items such as egg, root crops, and chichi. The set relation to the "behaviour" of the river suggests the intervention of the pan-Andean thunder god, who reigns over the skies and controls the levels of rainfall. »⁵⁵⁹

En général ces rêves expriment le rapport entre les individus et la communauté.

C'est dans ce sens que nous retrouvons la valeur sociale, culturelle et mythique des poèmes d'Hugo Jamiy Juajibioy, car son langage est délimité de façon claire et puissante. Il véhicule non seulement ce qu'il y a de plus significatif pour lui, mais aussi tout ce qui peut être compris par un lecteur étranger.

⁵⁵⁶ Témoignage extrait du travail de « Utilización del yagé y otras plantas medicinales en el pueblo camentsá de Sibundoy Putumayo, un estudio de caso », Paula Andrea Rosero, Universidad Mariana, Facultad de Trabajo Social, 1997, cité de Fiesta y región en Colombia, comp. Marcos González Pérez, Bogotá : Coop. Editorial Magisterio, 1998, 253 p., p. 85, « le carnaval est né d'un nuage blanc qui est sorti du volcan Patascoy et ils ont vu une ombre vêtue d'une couronne, des fleurs et des plumes qui leur a appris à jouer d'un instrument et à danser. », (traduction personnelle).

⁵⁵⁷ « Il rentre dans la narrative mythique comme la demeure des chiens du volcan, fait de la pierre même de la montagne. », (traduction personnelle), MACDOWELL John Holmes, *Sayings of the ancestors, The spiritual life of the Sibundoy Indians*, Lexington : The University Press of Kentucky, 1946, p. 92.

⁵⁵⁸ JUAJIBIOY CHINDOY Alberto, *Lenguaje ceremonial y narraciones tradicionales de la cultura kamëntšá*, op.cit., 166 p.

⁵⁵⁹ MCDOWELL John Holmes, *Sayings of the ancestors, The spiritual life of the Sibundoy Indians*, op.cit., p. 56, « Les images des rêves comprennent une rivière crue et décrue ainsi que des aliments comme les oeufs, tubercules et de la chicha. La relation avec le « comportement » de la rivière suggère l'intervention du dieu panandin du tonnerre, qui règne dans les cieux et contrôle les niveaux de la pluie. », (traduction personnelle).

Les récits mythiques *camëntšá* sont une importante source de symboles. En effet, la création même de formes morales d'enseignement se fait par le biais d'histoires que l'on raconte, dans lesquelles la force des montagnes, volcans et sources d'eau sont les outils d'une explication pédagogique. Parfois, c'est la métamorphose des animaux qui symbolisent des attitudes ou des mœurs. Pour mieux comprendre ce procédé, nous citerons un mythe représentatif.

Un chien aidait ses maîtres à chasser les cochons du marécage. Chez elles, les femmes qui cuisinaient la viande de cochon oublièrent de lui servir le bouillon. Lorsque ce dernier entra dans la cuisine, on le brûla avec de l'eau bouillante. Cette action méchante l'a tellement blessé, qu'il en a acquis le pouvoir de la parole. Offensé, il pensa à la mauvaise action des humains et à ses maîtres devenus avarés. Il décida de ne pas les prévenir du tremblement de terre futur et il partit. Le jour suivant, le volcan Patasocoy fit éruption, entraînant un tremblement de terre. Les gens sentirent un fort mouvement qui leur donna l'impression de décoller de la surface de la terre. Le tremblement fut terrifiant. La terre se cassa en deux et ceux qui tombèrent dans le vide disparurent à tout jamais. De l'eau trouble jaillit des cavités du sol. Une lagune se forma peu à peu. Ceux qui survécurent s'enfuirent sur la partie haute de la vallée.⁵⁶⁰

Une autre histoire où le châtement paraît être à l'origine d'une lagune est le conte du lac de Guamués ou La Cocha. Situé à 2400 mètres, cette masse aquatique serait le résultat des vomissements d'une femme qui vivait avec un homme en concubinage.

« Los tres cerros volcánicos que se yerguen majestuosos en el Tábano, punto culminante de la cordillera de Pasto y El Encano, representan a los tres hijos de la unión libre, quienes huyeron a ese lugar para no quedar sumergidos en el lago, como sus padres. Como los hijos eran el fruto de una pareja que vivía en mal estado, en desacuerdo con la prescripción divina, al llegar a la cima del Tábano quedaron petrificados. »⁵⁶¹

Le conte relate qu'autrefois, un homme et une femme vivaient ensemble sans être mariés. Ils demandaient d'être hébergés de maison en maison, mais étant donné leur condition, personne ne les recevait. Le noyau social de la communauté convint de ne pas les héberger et ni leur donner de l'eau. Alors, le couple décida de quitter la région. Ils partirent vers l'Encano. Ils arrivèrent à une maison où il y avait une réunion. À cette adresse, le couple fut hébergé sans problème vu qu'on ne connaissait pas leur réputation. Un jour, alors que le soleil brillait très fort, ils s'allongèrent dans la cour. Ils demandèrent avec insistance de l'eau pour calmer leur soif. La femme était à plat ventre, et au moment où elle prit de l'eau, un taon lui piqua le fessier. À ce moment-là, la femme commença à vomir violemment l'eau qu'elle venait de boire. Le liquide augmenta si vite qu'un lac s'est formé dans la vallée. C'est l'actuel lac Guamués ou La Cocha⁵⁶².

« Según la versión ancestral, de vez en cuando a pleno mediodía, los transeúntes del lago o de la isla de la Corota oyen ecos lejanos de tres campanadas; en otras ocasiones se escuchan tres golpes en una mesa, un grito humano o los ladridos de un perro, sonidos que salen desde el fondo de la Cocha. »⁵⁶³

⁵⁶⁰ Traduit de la version originale parue dans le livre d'Alberto Juajibioy Chindoy, JUAGIBIOY CHINDOY Alberto, *Lenguaje ceremonial y narraciones tradicionales de la cultura Kamëntšá*, op.cit., p. 55- 57.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 57.

⁵⁶² Version du conte traduite de l'espagnol, extrait de *Lenguaje ceremonial y narraciones tradicionales de la cultura Kamëntšá*, *Ibid.*, p. 57-59.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 59.

Un témoignage de la Cocha dessine les liens entre l'eau et les sommets :

« De lagunas estaba sembrada antiguamente toda la cordillera, y existen algunas todavía, como la gran laguna de Mocoa llamada en quechua "La Cocha", que quiere decir "la laguna"; muy cerca existe la cuenca lacustre de Sibundoy, y cerca de Pasto las lagunas que se han formado en las bocas de volcanes extintos. Por lo demás, todos estos valles fueron antiguamente ocupados por las aguas. »⁵⁶⁴

Un autre récit raconte le mystère d'une cascade qui cachait de l'or. Les Blancs ont essayé d'en profiter, mais ils ont été punis en disparaissant au fond du ravin⁵⁶⁵.

McDowell insiste sur le fait que les événements relatifs à la vie contemporaine ne sont « qu'un pâle reflet des prototypes ancestraux » car les forces qui ont toujours guidé le peuple *camëntšá* continuent à déterminer les formes de vie.⁵⁶⁶ La sagesse des ancêtres se perpétue dans les dictons et les proverbes. C'est pour cela que la poésie Juajibioy contient de nombreux vers qui rappellent les formes proverbiales.

La tradition mythique des peuples andins peut aussi délimiter des stades de création, à travers le passage de l'ombre à la lumière. Elle rend compte d'un état primaire sans lumière ni feu. Un *kaka tempo* ou temps préchrétien. Puis, il y a l'épisode de la conquête. La période des missions est appelée la *wabain* ou temps du « baptisé ». Dans le monde *camëntšá*, le feu est introduit grâce à des animaux. Or, il paraît que la figure mythique la plus révélatrice serait celle du jeune mineur Wangetsmuna, dont les mythes ont été analysés par McDowell, dans un récit qui raconte les événements qui ont fait se transformer les habitudes et qui ont tracé une limite entre le monde animal et la vie humaine ; le peuple de la Vallée du Sibundoy dessine ce personnage comme celui qui possède la sagesse. La trajectoire de sa vie divise trois époques : « The first portrays his celestial origins and his kinship with celestial deities. The myths present a complex linking the thunder deity, the first human beings and the pursuit of gold. [...] The first humans exist in the rarified atmosphere of celestial figures such as the sun and the moon. »⁵⁶⁷. La deuxième concerne l'établissement de normes, et elles s'achèvent avec la séparation des humains des animaux.

En ce qui concerne la première étape, les portraits les plus saisissants sont ceux des êtres célestes :

« Perhaps, more dramatic among these is the portrayal of the sun, the moon, and the thunder as deities interacting directly with the very first human beings, two brothers in some variants, two brothers and sisters in others. The sun is referred to as "Our father", and he is portrayed as a powerful and intimidating figure. His daughter, the moon, is much more accessible to humans and in fact becomes the wife of the primordial miner, one of the original brothers. »⁵⁶⁸

⁵⁶⁴ LUNARDI Federico, *El macizo colombiano, en la prehistoria de Sur América*, Río de Janeiro : Impresa Nacional, 1934, 87 p. 25.

⁵⁶⁵ Conte : de la ubicación del oro. JUAGIBIOY CHINDOY Alberto, *Lenguaje ceremonial y narraciones tradicionales de la cultura Kamëntšá*, *op.cit.*, p. 59-66.

⁵⁶⁶ MCDOWELL John Holmes, *Sayings of the ancestors, The spiritual life of the Sibundoy Indians*, *op.cit.*, p. 104.

⁵⁶⁷ « Le premier offre le portrait de son origine céleste et sa parenté avec les divinités célestes. Les mythes présentent une liaison complexe avec la divinité du tonnerre, les premiers humains et la recherche de l'or. Les humains existent dans la dense l'atmosphère des figures célestes comme le soleil et la lune. », (traduction personnelle), MCDOWELL John Holmes, « *So wise were our elders* », *Mythic Narratives from the Kamsá*, Lexington : The University Press of Kentucky, 1994, 285 p., p. 45.

⁵⁶⁸ « Peut-être, le plus dramatique parmi eux c'est le portrait du soleil, de la lune et de l'éclair, comme des déités qui interagissent directement avec les premiers hommes, deux frères, dans quelques variantes, deux frères et deux sœurs dans d'autres. Le soleil est considéré comme « Notre père », et il est représenté

Un autre récit est celui qui délimite le temps primordial du temps de l'homme actuel. L'époque primordiale était un temps d'ombres, puis il y a eu la lumière grâce à l'apparition du feu. Cela marque le passage du cru au cuit. Il y a eu une période ancestrale où les corps célestes interagissaient avec les hommes, des « hommes-animaux »; puis, il y a la séparation entre l'homme et les animaux. Ensuite, les Camëntšá reconnaîtront que le pouvoir spirituel est autre avec l'imposition de la religion catholique après la conquête.

Les Camëntšá se livraient au culte de deux divinités principales, le dieu solaire, la déesse lunaire. Le soleil représentait la divinité supérieure alors que la lune était considérée comme la déesse fécondant la terre et subvenant aux besoins de la tribu. Il faut signaler tout de même que l'influence de la religion catholique a su modifier la vie spirituelle des Camëntšá ainsi que les formes culturelles d'apprentissage et de développement. En effet, il serait commun de voir que les pratiques sociales, de médecine et d'exploitation de la terre sont abandonnées en vue d'une occidentalisation de la vie.

Finalement, il est important de noter que la culture médicinale se fonde sur l'utilisation de plantes, notamment des espèces végétales qui, dans le domaine physiologique, provoquent l'aiguïsement des sens, et d'un point de vue spirituel, ouvrent l'esprit et lui permettent le développement des forces intérieures. Dans *La Serpiente sin ojos*, le narrateur décrit les indigènes qui ont aidé la Gaitana à expulser Pedro de Añasco : « [...] los que hablan las lenguas del río, el tinigua, el kamsá y el cofán, los que saben el secreto del bejuco andaki, que abre los ojos para ver la noche, y que descubre y libera a los que están escondidos en las piedras. »⁵⁶⁹.

3.1. Construction isotopique dans « Danzantes del viento, Bínÿbe oboyejuayëng », d'Hugo Jamióy Juagibioy

Le résultat des statistiques à partir du recueil « Danzantes del Viento » met en évidence un faible nombre de lexèmes dont l'acception est proche de la figure aquatique. En effet, lorsque nous observons la position contextuelle des éléments comme « agua », « laguna », « sed », nous sommes dans une construction renvoyant aux espaces à caractère mythique. Cela, nous le verrons dans le point suivant. Nous pourrions signaler tout d'abord, par rapport à la totalité des lexèmes du recueil et non de chaque unité poétique de façon distincte, les statistiques suivantes : le terme « agua » apparaît quatre fois, « laguna » trois, le terme « sed » (soif) est répété trois fois, « lágrimas » (larmes) deux fois et le verbe qui exprime « llorar » trois fois; des verbes qui sont inhérents à l'acception « eau » sont « inundar » avec quatre répétitions, « bañar » est répété sous différentes conjugaisons trois fois, « beber » deux fois et « Fuentes » une fois.

comme une figure puissante et menaçante. Sa fille, la lune est plus accessible aux humains et en réalité, elle devient la femme du premier mineur, l'un des frères primordiaux. », (traduction personnelle), *Ibid.*, p. 109.

⁵⁶⁹ « [...] ceux qui parlent la langue de la rivière, le tinigua, le kamsá et le kofán, ceux qui connaissent le secret de la liane andaki, qui ouvre les yeux pour regarder la nuit et qui découvre et libère ceux qui sont cachés sous les pierres. », (traduction personnelle), OSPINA, *La Serpiente sin ojos*, op.cit., p. 180.

Du côté de la notion de « montagne », il y a itération du lexème « abismo » avec deux répétitions, « montagne » trois, « loma »⁵⁷⁰ et « monte » une seule.

Ce que nous pouvons déduire de ces statistiques n'est pas l'importance du nombre de lexèmes liés aux sèmes inhérents et afférents à l'eau ; il est plus significatif de reconnaître que la présence de ceux-ci sont indissociables des concepts *camëntšá*, pour ce qui est de l'écriture d'Hugo Jamioy Juajibioy. La culture de son peuple trouve un reflet dans ses mots.

Bëjay est le titre de l'une des parties du recueil. Pourquoi avoir appelé ainsi cette série de poèmes qui, en aucun cas, ne font référence aux éléments aquatiques ? Cela exige un œil attentif. Les poèmes qui composent cette partie évoquent le problème de l'identité dans différents domaines comme la connaissance, la langue, le passé, les aïeux et les voix des sages, l'identité perdue ou la recherche de soi. L'eau serait-elle dans ce domaine l'essence du voyage, celle qui conduit, par son courant, vers la recherche de soi et l'identification de sa propre identité ?

Voilà des idées qui sont loin de se soumettre à la subjectivité, qui ne sont pas *ad hominem*, mais qui se projettent dans une conscience collective. Certes, son écriture explore aussi la réalité de l'homme qui se trouve dans deux mondes :

« [...] reconoce su pasado en la claridad de los pasos de sus abuelos, también precisa la dispersión en la «otra historia», la del squená (no camëntšá), la de «ese otro» que inevitablemente cambia su rol en esta poesía, y pasa de ser la orilla imperturbable a ser el lector extranjero. »⁵⁷¹

Nous essayons ici de retrouver ce qu'il y a de propre à la catégorie du savoir *camëntšá* par rapport au symbole aquatique.

Carolina Ortiz Fernandez disait dans son travail d'analyse que :

« En el mundo simbólico recreado como parte de la no frontera se pronuncian los lenguajes humanos y no humanos. Los segundos están constituidos por los astros, los animales, las plantas, los ríos, las lagunas, el viento, el agua y todo lo existente, con una vitalidad desbordante como la de los humanos en un presente que desconcierta por la voracidad de las relaciones de fuerza que destruye la existencia. »⁵⁷²

La poésie d'Hugo Jamioy Juajibioy est une poésie de l'espace. Elle opère le lien entre deux conceptions : celle du territoire appartenant à quelqu'un et celle des sources

⁵⁷⁰ Colline.

⁵⁷¹ « [...] il reconnaît son passé dans la clarté des pas de ses aïeux, il détermine aussi la dispersion dans « l'autre histoire », celle du « squená » (non comentsa), celle de cet autre qui, inévitablement, change son rôle dans cette poésie, et d'être le rivage imperturbable au lecteur étranger. », (traduction personnelle), SANCHEZ MARTINEZ Juan Guillermo, préface de *Binybe oboyejuayëng - Danzantes del viento*, (Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia; Tomo 6), Bogotá : Ministerio de Cultura, 2010, 184 p., p. 19.

⁵⁷² « Dans le monde symbolique, recréé comme partie de la non-frontière, se prononcent les langages humains et non humains. Ces derniers sont constitués d'astres, d'animaux, de plantes, de rivières, de lagunes, de vent, d'eau et de tout ce qui existe, avec une vitalité débordante comme celle des hommes, dans un présent qui déconcerte par la voracité des rapports de force qui détruit l'existence. », (traduction personnelle), ORTIZ FERNANDEZ Carolina, *La poética de Hugo Jamioy Juajibioy en danzantes del viento/ binybe oboyejuayëng, poesía indígena contemporánea*, informe de investigación, Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador, <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/4072/1/PI-2013-12-Ortiz-La%20po%C3%A9tica.pdf>, p. 38.

comme espace vital, car il s'agit de lieux habités. En effet, il suffit de lire les mots d'introduction, écrits par Jamioy pour son recueil de poèmes :

« [...] nuestros mayores –según la tradición oral– siempre manifiestan que somos originarios del lugar donde actualmente nos encontramos asentados; en nuestra lengua decimos, refiriéndonos al territorio que habitamos, Bëngbe Uáman Tabanóc («Sagrado lugar de origen») [...] »⁵⁷³

La terre est ce premier espace de vie :

En la tierra

No es que esté obligando
a mi hijo
a trabajos forzados
en la tierra;
solamente
le estoy enseñando
a consentir a su madre
desde pequeño.⁵⁷⁴

Le poète révèle ici la solennité de la terre, ce qui ne nous paraît pas étrange car nombreuses sont les études qui montrent à quel point la terre dans son sens maternel et fertile délimite les dépendances des indigènes andins à la nature environnante. Le lieu représente d'avantage des significations. Elle n'est pas que la terre cultivable, elle est la donneuse de vie.

No todos los lugares

Solo quiero decirte
hijo de mi vida
que no todos los lugares
son tuyos,
pero cada uno de ellos
guarda algo para ti.⁵⁷⁵

Les sources d'eau sont le rappel de ce qui les lie à la terre et donc à la vie. Elles sont aussi un lieu d'affluence : « Los lugares de encuentro son aguas que hoy bañan nuestros sentimientos »⁵⁷⁶.

3.2. Le domaine des eaux stagnantes, des eaux profondes et immobiles

La poésie d'Hugo Jamioy Juagibioy explore le monde aquatique de façon réservée. Or, le recueil *Bínÿbe oboyejuayëng - Danzantes del viento* comprend un chapitre appelé « Bëjay - Eau », et il est donc, comme on l'a vu, question de création

⁵⁷³ « Nos aïeux – d'après la tradition orale- ont toujours manifesté que nous sommes originaires du lieu où nous sommes actuellement installés ; dans notre langue et en parlant du territoire où nous habitons, nous disons « Bëngbe Uáman Tabanóc » », (lieu sacré d'origine, (traduction personnelle), JAMIOY JUAGIBIOY Hugo, *Bínÿbe oboyejuayëng- Danzantes del viento*, (Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia; Tomo 6), Bogotá : Ministerio de Cultura, 2010, 184 p., p. 23.

⁵⁷⁴ « Dans la terre/ ce n'est pas que j'oblige mon fils à des travaux forcés sur la terre ; je ne fais que lui apprendre à choyer sa mère depuis petit. », (traduction personnelle), *Ibid.*, p. 37.

⁵⁷⁵ « Je veux seulement te dire, mon cher fils, que les lieux ne sont pas tous à toi, or chacun d'entre eux garde quelque chose pour toi. », (traduction personnelle), *Ibid.*, p. 39.

⁵⁷⁶ « Les lieux de rencontre sont des eaux qui, aujourd'hui, baignent nos sentiments. », (traduction personnelle), *Ibid.*, p. 43.

dont les termes aquatiques sont absents. En revanche, les mots du recueil répondent à la logique de la mouvance de l'eau.

La médecine traditionnelle permet de voir la valeur de l'eau, le poème « Vístete con tu lengua en ateste » :

En cada fiesta del viajijy*
los taitas van llegando,
vienen susurrando su canto.
Vístete con tu lengua.
Pueda que a su paso
no te reconozcan...

Nous pouvons parler de la cérémonie du “cierre múltiple” qui a lieu une fois par an dans un lac ou un marais sacrés. La présence de médecins est indispensable pour le bon déroulement du rituel afin de soigner les maladies et de bien gérer les imprévus. Les sources d'eau sont des espaces rituels, ils doivent être respectés voire répondre à des règles rituelles particulières.

Les sources aquatiques sont des espaces vitaux. Dans le poème « Así será », le poète Jamioy Juagibioy construit le sens autour des eaux sacrées :

Los lugares de encuentro
son aguas que hoy
bañan nuestros sentimientos;
mañana tus hijos
y los míos
en la laguna sagrada
nadarán juntos.

Les marais sont avant tout des lieux de rencontre. C'est dans le contact avec l'autre que la communauté crée l'unité, mais aussi que l'identité se définit. Cela démontre encore une fois que les lacs et les marais continuent d'être des éléments unificateurs du peuple. Ils assurent la perpétuité des traditions : ainsi « demain tes enfants et les miens nageront ensemble ».

3.3. Le domaine des eaux animées, mobiles et ondoyantes

Peu de répétitions, concernant les eaux mobiles et animées, sont visibles dans les poèmes du domaine *camëntšá*. Dans « Danzantes del viento » il y a l'image de l'eau qui tombe des cieux et qui baigne les fleurs et les plumes des oiseaux, dans un mouvement ondulant, représentant ainsi le mouvement énergétique qui stimule la vie, tel un danseur dans le vent: « [...] el danzante del viento abre sus manos / y sobre sus brazos se posa el colibrí / dejándose llevar por el vaivén. / Más tarde, los cántaros del cielo / riegan el cuerpo del betiye / mojan el plumaje del mensajero / calman la sed del viento / y juntos hacen danza y canción. »⁵⁷⁷

La pluie est existence ; après le néant « nada », elle est signe d'existence, de création et elle rappelle un état originel :

Lluvia de vida
Vertical forma de la presencia
nada, era el estado natural.
Un día hiciste que lloviera.

⁵⁷⁷ JAMIOY JUAGIBIOY Hugo, poème « Todo es bueno », *op.cit.*, p. 63.

Durante el día y la noche
he de mojar el caminar de la luna,
refrescar la luz del amanecer
y el sol de mediodía.
Si soy, soy lluvia.
Que mi escampar
tarde muchos días,
muchos años;
que sea lejano el camino que me lleva de vuelta
a mi estado natural.

3.4. Le domaine des montagnes-êtres tutélaires, assureurs de prospérité

Nous avons observé que le symbole de la montagne est construit par rapport à l'espace hydrographique et à des références spatiales. D'abord, la montagne est énoncée avec un élément aquatique. Il est notamment visible lorsque le récit met en relief les lieux rituels ou les espaces qui rappellent une tradition.

La montagne est comprise en tant que lien au monde privé du sacré :

« Destiné à penser et à euphémiser des contradictions, le mythe ne les abolit pas pour autant, mais les transcende en les intégrant dans l'univers symbolique. Le discours mythique sur l'espace n'en est pas moins foncièrement unitaire. Ainsi la montagne des mythes ne prendra son sens que dans une vision totale du monde comme espace organisé : elle sera toujours représentée en rapport avec la plaine, la mer, le ciel ou le monde souterrain. L'unité du macrocosme est affirmée d'emblée. »⁵⁷⁸

Pourtant, la présence d'isotopies n'a pas été repérée parmi les poèmes et nous n'avons pas reconnu la manifestation d'un symbole de la montagne reconstituant l'idée d'une entité tutélaire ou qui fournirait à la communauté d'une protection quelconque.

3.5. Le domaine de la vie : naissance, mort, abîmes, dans l'aire culturelle *camëntšá*

Les sommets sont un lieu de sagesse : « Solo una / esperaba mi visita / para mostrarme en sus bellos colores / tus ojos; / mas al fondo de la espesa montaña / el pájaro cantor decía: / «Ella es el brote de una planta de esta tierra / abónala, / para que mañana florezca». »

Le court poème *Las montañas y las nubes* met en évidence la relation entre les hauteurs et l'eau. Lorsque le peuple a besoin de pluie, afin de conclure la période de semences, des rituels sont préparés dans le but de donner des offrandes aux sommets des collines pour invoquer les pluies :

Las montañas y las nubes
se quieren mucho.
Durante todo el día,
por esta época,
se la pasan acariciándose.
Otros dicen:
¡Ah!
Qué invierno tan feo.

⁵⁷⁸ BOZONNET Jean-Paul, *Des monts et des mythes, l'imaginaire social de la montagne*, Grenoble : Presses universitaires de Grenoble, 1992, 294 p., p. 17.

Dans la tradition *camëntšá*, les *páramos* et les sommets baignés par des rivières sont des lieux sacrés puisque c'est dans cet espace si particulier que les forces supérieures sont nées. Habituellement, les récits racontent comment un homme, une femme ou un couple sont le témoin, le spectateur direct de la naissance ou de l'apparition d'un être spécial. Mama Mercedes Jacanamijoy, leader de la communauté *Inga*, raconte le mythe du fils de l'éclair. En voici l'histoire :

« Dice que una familia iba con frecuencia al páramo a cortar plantas medicinales, como es de costumbre. Cuando pasaban a la quebrada, empezó a oscurecerse de neblina negra, pero también, de neblina blanca. Luego comenzó a llover y el taita que iba adelante miró cómo un señor cortaba un bejuco en un árbol y de allí voló el niño en forma de trueno y más tarde en la cuchilla oyen llorar un niño [...] »⁵⁷⁹

3.6. Le domaine de l'ascension

Dans les montagnes, l'être humain ne trouve que des sources élémentaires. Le mythe d'Alkuruna - qui raconte l'origine de la musique dans le massif central colombien – place dans les montagnes aussi bien le dieu que la création de la musique. Dans la nation *yanacona*, on raconte que le dieu Alkuruna habite dans des contrées solitaires et éloignées ; lorsque la forêt prend feu, ou qu'un animal est maltraité, Alkuruna joue de la flûte tristement.⁵⁸⁰

Il y a une autre version que nous reproduisons, connue grâce au travail de l'anthropologue Beatriz Nates Cruz : lassé d'écouter la musique de la montagne et de ne pas pouvoir la posséder, un homme demanda à Alkuruna d'où provenait ce son de flûte. Alkuruna lui indiqua de se rendre au pied d'une montagne: « en el cerro de Caquiona y ahí salió ese alcuruna con una cabellera blanca, larga y churoza y salió tocando flauta de carrizo y salía toda la música como un río, entonces el hombre le pidió al alcuruna que se la dejara tocar »⁵⁸¹. Ce que fit Alkuruna. À ce moment-là, l'homme profita de l'occasion et s'enfuit avec la flûte. C'est ainsi, qu'il introduisit la flûte dans la communauté. Depuis, les groupes « *chirimías* » existent et jouent lors des carnivals.

4. Monde mythique andin *aymara*

Nombreuses sont les études autour de la culture *aymara*. La survivance de la langue et des communautés traditionnelles a permis le travail de recherche sous différentes perspectives ; c'est pour cette raison que nous évoquerons brièvement les caractéristiques de cette aire culturelle. Nous dirons tout de même, en comparant les deux aires culturelles précédentes, que la culture *aymara* est beaucoup plus représentée en termes de quantité et qu'elle pose le problème des diverses communautés habitant plusieurs régions du territoire bolivien, péruvien et chilien.

Deux concepts autour de la notion de l'espace sont à signaler. Une première notion complexe est celle accouplant *Urco* et *Uma*, selon une vision double de l'espace.

⁵⁷⁹ « Mitos e historias del hijo del trueno », 28 janvier, 2011, Congrès *d'étudiants indigènes*, Cacique Carlos Tamoabioy, réalisé du 14 au 16 janvier 2011, Valle del Sibundoy, Putumayo, Colombie, <https://www.youtube.com/watch?v=R0VvAODQCgQ>, vue le 30 janvier 2015.

⁵⁸⁰ *Recuperando nuestro idioma Runa Shimi kichwa yanakuna*, Popayán : Cabildo Mayor Yanacona, 2014, 86 p., p. 50.

⁵⁸¹ NATES CRUZ, *Las plantas y el territorio*, op.cit., p. 34.

Les écrits sur le sujet sont considérables et nous permettent de voir une division stricte et claire des mondes ou de ce que la culture *aymara* appelle les « suyus » :

« The Collasuyu was divided into two suyus, which bore the names of Urcosuyu and Umasuyu. Urcosuyu refers to the dwellers of the mountain peaks, called urco in this language, whereas the umasuyus were those who inhabited the level lands below, beside lakes and rivers (*uma* means water); some say that urcosuyu implies a manly and courageous people, since urcu denotes the masculine sex, and umasuyu whatever is feminine and of less value. »⁵⁸²

Le peuple *aymara* habitait les parties hautes de Puna avant l'arrivée des Incas. La « terre-haute » traduit le terme *urco*, mais aussi des concepts qui rappellent la force, la guerre, dans le domaine masculin. Le terme *Uma* était employé pour désigner un ensemble de vallées voisinant la montagne ainsi que le lac Titicaca. *Umasuyu* était le nom de la région située à l'est du lac Titicaca⁵⁸³. En langue *aymara* *uma* voulait dire eau et *uma haque* faisait référence aux habitants de la côte : « As rule, *uma* always refers to liquidity or to whatever does not have a firm, solid consistency »⁵⁸⁴. Comment cette notion se fait-elle visible dans la poésie *aymara*?

Parmi les textes poétiques que nous avons choisis, nous retrouvons des créations en langue *aymara*, car c'est l'une des langues autochtones la plus parlée sur le territoire andin : environ deux millions de personnes en Bolivie, près d'un demi-million au Pérou, et près de cinquante mille « aymarophones » chiliens. En ce qui concerne la littérature, il s'agit d'un type de création qui a vu des changements non seulement dans les thèmes et le code d'écriture mais aussi dans les formes esthétiques. Déjà sa répartition actuelle fait preuve d'une réduction de l'espace suite à la réorganisation coloniale ; nous pouvons tout de même remarquer l'existence d'une langue *aymara* authentique ou précolombienne qui est différente de l'*aymara* de l'époque coloniale et de l'*aymara* façonné à des fins didactiques. Il est possible aussi de différencier des périodes marquées par des caractéristiques particulières :

« Le peuple *aymara* est un de ceux qui, dans le monde andin, manifestent les niveaux les plus élevés de conscience ethnique, en particulier par la "renaissance" de ces quarante dernières années. Dans cette croissance de prise de conscience, la mise en valeur de la langue, jusque dans ses aspects littéraires, joue un rôle important. »⁵⁸⁵

Les détails concernant la tradition littéraire *aymara* sont évoqués dans le travail de Xavier Albó y Félix Layme (1992)⁵⁸⁶. Notre recherche ne va pas s'attaquer exclusivement à la question.

En dépit de ce qui est déclaré dans l'introduction du texte d'Albó et Leyma⁵⁸⁷ - qui met en relief le lien fort entre les textes des chroniques coloniales et la culture

⁵⁸² « The Collasuyu a été divisé en deux suyus, ce qui a donné lieu aux noms d'Urcosuyu et Umasuyu. Urcosuyu concerne les habitants des sommets, appelés urco dans cette langue, alors que les Umasuyus étaient ceux qui habitaient les terres basses ou les terres d'en bas, à côté des lacs et des rivières (*uma* signifie eau). Certains disent que Urcosuyu signifie des gens virils et courageux, puisque urcu désigne le sexe masculin, et umasuyu ce qui est féminin et de moindre valeur. », (traduction personnelle), BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse, *Aymara concepts of space*, dans : *Vigencia de lo andino en los albores del siglo XXI, una mirada desde el Perú y Bolivia*, Cusco : CBC, 2005, 250 p., p. 201-227, p. 202.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 207.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 207.

⁵⁸⁵ LAYME Félix, ALBO Xavier, *Poesie aymara*, édition trilingue, Genève : édition Patiño, 2008, 294 p., p. 11.

⁵⁸⁶ ALBO Xavier et LAYME Félix, *Literatura aymara : antología*, vol. 1, La Paz : CIPCA, 1992, 235 p.

quechua, et qui souligne le faible degré de rapports entre les chroniques existantes et la culture *aymara* -, d'autres chercheurs saisissent la part d'*aymara* dans ces documents c'est-à-dire la présence d'une réflexion autour de la culture *aymara* dans les textes coloniaux ne se limitant pas à la culture *quechua*. Raul Porras Berrenchea affirme que la littérature orale antérieure à la colonisation parvient jusqu'à nous grâce au travail du chroniqueur indigène Santa Cruz de Pachacuti Yamki dont le travail « Relación de Antigüedades del reino del Perú » garderait la richesse et la connaissance de la cosmovision *aymara* et de l'influence espagnole :

« Los hechos relatados por Santa Cruz Pachacutic constan en otros cronistas: Sarmiento de Gamboa y Cabello Balboa bebieron probablemente los mismos cantares, pero Santa Cruz Pachacutic conservó intacta la frescura primitiva del poema original... Los otros escardaron el texto de elementos maravillosos, él tuvo el mérito de no haber suprimido la poesía, que es también de la más honda historia de un pueblo. »⁵⁸⁸

Ce témoignage est d'importance vitale, étant donné que les aspects qu'il dévoile sont propres au contexte culturel et historique, et qu'il apporte des données « véridiques », ne serait-ce que grâce au respect de la forme primitive du poème original. Le lecteur peut sentir de près, même s'il s'agit d'une transcription faite par un colon, la création orale *aymara*.

Le chroniqueur indigène Felipe Guamán Poma de Ayala⁵⁸⁹ a laissé des traductions de textes aux racines précoloniales posant en même temps des problèmes dans la révision de la traduction, car le Quechua Guamán Poma ne parlait pas l'*aymara*. Ce sont malheureusement les seuls exemplaires identifiés comme appartenant à une langue *aymara* élégante, d'un grand potentiel stylistique : « Cette langue *aymara* est riche et de grand artifice, et douce à prononcer ; et dans ses phrases et tournures elle est aussi élégante et polie que l'est la langue *quechua* au Cuzco, et encore plus abondante quant aux vocables, synonymes et circonlocutions. » (Annotations générales de la langue *aymara*, au troisième Concile de Lima [1584] 1984 :78)⁵⁹⁰. Les textes de Poma étudiés par Xavier Albó et Félix Layme sont caractérisés par la difficulté de la langue, par la construction de termes à travers l'usage de tirets qui multiplie les interprétations

⁵⁸⁷ LAYME Félix, ALBO Xavier, « Los textos aymaras de Waman Puma », dans : DUVIOLS Pierre, *Religions des Andes et langues indigènes, Équateur – Pérou – Bolivie, Avant et après la conquête espagnole*, Actes du colloque III d'études Andines, Coordinateur, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1993, 381 p., p. 15.

⁵⁸⁸ « Les faits narrés par Santa Cruz Pachacutic figurent chez d'autres chroniqueurs : Sarmiento de Gamboa et Cabello Balboa ont bu des mêmes chansons, mais Santa Cruz Pachacutic a conservé intact la fraîcheur primitive du poème original. Les autres ont dépouillé le texte d'éléments merveilleux. Il a eu le mérite de ne pas avoir supprimé la poésie, qui est la plus profonde histoire d'un peuple. », (traduction personnelle), Raúl Porras Barrenechea, Juan Santa Cruz Pachacutic, *Indagaciones peruanas: El Legado Quechua*, http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/libros/linguistica/legado_quechua/juan_santa.htm

⁵⁸⁹ « C'est un personnage fascinant que Felipe Guaman Poma de Ayala. Auteur paradoxal, pauvre de noble souche pré-incaïque et inca, Indien mais collaborateur des Espagnols, de culture éminemment métisse mais hostile aux métis et au métissage, très chrétien et pourtant réactionnaire et très critique à l'égard des Espagnols, il est une de nos sources principales sur la période inca et la colonisation espagnole. », ont déclaré Michel Graulich et Serge Núñez Tolin dans leur article « Les contenus subliminaux de l'image chez Felipe Guaman Poma de Ayala » (2000, Journal de la Société des Américanistes, vol. 86. p. 67-112). Si l'on connaît ce personnage c'est par sa missive au roi Philippe III. Son ouvrage, *Nouvelle chronique et bon gouvernement* (1615), aujourd'hui sujet d'études et d'analyse de la part des aymaristes, historiens et linguistes, contient un excellent corpus historique et anthropologique.

⁵⁹⁰ LAYME Félix, ALBO Xavier, « Los textos aymaras de Waman Puma », *op.cit.*, p. 14.

possibles des vers. Cela demande une oreille attentive car ces tirets pourraient de surcroît avoir un objectif rythmique⁵⁹¹.

Les poèmes recueillis par Albó et Layme sont des textes chantés et émis pendant des cérémonies où la danse et les gestes ont une grande importance. Dans le poème « *Petits masques* », nous observons une référence au rapport de l'eau avec la mort évoquée par le travail dans les mines où les Indiens ont été forcés au travail : « Est-il sûr que vous irez au lac Tuqullu, petits masques ? » Est-ce une allusion au *Tuqullu qucharutipi* ou lac du piège ? Le poème « *Jawisqa Mallku* » ou « Le roi nous appelle » est inclus dans une cérémonie pendant laquelle on rappelle le mouvement tellurique par la danse et les coups de pied évoqués dans le vers du poème : « Dansons en martelant le sol », en aymara le mot est « *kirkistan* » en rapport au *paha kuti*, le changement cosmique. De la même manière, dans une intervention pendant le colloque d'études andines à l'Université de Provence, Albó et Layme présentent des interprétations qui éclairent la signification de certains termes aymara et surtout qui apportent des lumières sur les croyances et mythes de cette culture andine. Ces chants et d'autres du même recueil ont de nombreuses références mythologiques.

Albó et Layme présentent des phénomènes survenus lors du contact et de la colonisation qu'il faudrait retenir : adoption de termes espagnols, réinterprétation sémantique de certains mots *aymaras* comme, par exemple, des termes religieux remplacés par des mots chrétiens, des évolutions de sens ou des concepts andins véhiculés par des mots espagnols. Tous ces éléments nous seront utiles dans une partie ultérieure.

L'un des ouvrages les plus remarquables sur la langue *aymara* et les textes en prose de la période coloniale nous est présenté par Ludovico Bertonio. Cependant, il répond aux critères imposés par la mission évangélicatrice. L'œuvre d'Albó et Layme *Poésie aymara* (2007) signale qu'en réalité, l'unique exemple de poésie *aymara* parvenu jusqu'à nos jours est le volume de sermons d'un des membres « aymarologues » de Juli : Francisco Mercier y Guzmán. Cela leur permet d'insister sur le caractère religieux des textes de la période coloniale que l'on peut trouver. Les *chansonniers* (recueils de chansons) populaires sont des œuvres poétiques écrites en aymara avec un clair reflet de la vie de ce peuple. Mais c'est par et grâce à la formation, l'enseignement instauré dans les villes, et à travers les écoles rurales indigènes, que la création en aymara a eu une résurgence « tant pour le recueil de documents que pour la création de nouveaux textes littéraires - particulièrement de chansons. »⁵⁹². Or, ce n'est que plus tard, après la réforme agraire de 1953, que la création littéraire se multiplie. Cette renaissance coïncide avec l'apparition des mouvements *aymaras* poussés par ladite réforme agraire et les migrations dans la ville. L'individu *aymara* éprouvait donc le besoin de s'exprimer en tant qu'*aymara*. La poussée de cette expression poétique a retrouvé un écho dans le développement d'un système phonologique et linguistique propre. La poésie *aymara* moderne explore de nouveaux thèmes ou de nouvelles formes ; les poèmes non chantés entrent dans le corpus de l'écriture poétique.

Du point de vue esthétique, la poésie *aymara* puise dans ces ressources idiomatiques, par la construction à partir des suffixes abondants, donnant lieu à différentes combinaisons. Étant donné la formation des phrases en aymara, la structure

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 23.

⁵⁹² *Ibid.*, p.14.

syntaxique permet de jouer et de proposer un grand nombre de significations : « Le potentiel de la suffixation est vraisemblablement le trait le plus caractéristique de la langue aymara et, en même temps, celui qui entraîne le plus de difficultés lors de la traduction, surtout si on se propose de rendre toute la saveur esthétique et stylistique de l'original. »⁵⁹³. De même, la combinaison de sons et la suppression de voyelles rendent la langue *aymara* poétiquement riche et belle. Par rapport à la construction de la langue, beaucoup de caractéristiques particulières sont projetées, des situations sémantiques uniques habilent une réflexion sur le temps et des sujets tout autres, car :

« Ils impliquent une vision du monde particulière: par exemple, le besoin permanent de marquer la différence entre l'humain et le non-humain (avec de nombreux termes de vocabulaire différencié pour chaque cas), ou encore les différents découpages du temps: d'un côté, union du présent et du passé, placés métaphoriquement "en avant", face à nous - parce que ces deux temps impliquent une réalité vécue, connue, qu'elle soit passée ou en cours - et, d'un autre côté, le futur, placé "en arrière" dans notre dos, car il renvoie à ce qu'on ne voit pas, à l'inconnu. »⁵⁹⁴

La difficulté pour nous est donc évidente. L'ignorance de la langue et des formes linguistiques spécifiques nous empêche de bien interpréter ce qui nous est montré, d'identifier avec la rigueur nécessaire les formes symboliques qui construisent le mythe de l'eau et des hauteurs.

Nous insisterons sur le fait que la pensée andine apporte une façon de concevoir le temps particulier à ce domaine, qui sera associée à d'autres communautés indigènes ; c'est celle du temps futur qui se positionne derrière - dans le système discursif-, et du temps passé, devant, donc face à nous.

En ce qui concerne la stylistique, la répétition est l'un des procédés les plus usuels ; pour relier les phrases, comme dans la langue orale, le poète reprend en début de phrase un élément de la phrase précédente afin d'enchaîner les deux. C'est le fil conducteur d'un poème.⁵⁹⁵ Les vers courts et les strophes en nombre réduit sont des caractéristiques de la versification en aymara répondant à l'accompagnement du chant⁵⁹⁶.

Les chants consacrés aux fêtes et aux cérémonies agricoles sont d'une valeur mythologique importante, car dans ces textes, il s'agit de louer et de demander des faveurs aux dieux et protecteurs des aliments. Tel est l'exemple des chants à la pomme de terre, « ce mets exquis dérobé au ciel par le renard »⁵⁹⁷, qui mettent en rapport les moments cycliques de la fertilisation et de la production de la terre. Par ailleurs, ces chants sont anonymes et de caractère populaire ; leur utilisation peut se faire dans des événements sociaux comme le mariage et toutes ses étapes (demande en mariage, fête, noces), ils sont soit lyriques et débordants de sentiments amoureux, soit ironiques voire moqueurs⁵⁹⁸. D'autres chants traditionnels sont évoqués lors des fêtes religieuses ou tout simplement comme expression de joie dans les cérémonies des cycles agricoles. Certains textes racontent des histoires héroïques comme un « hymne à l'homme-berger qui réussit à dominer la *puna* stérile. »⁵⁹⁹.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 57.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 73.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 133.

Ces démonstrations esthétiques sont de nature communautaire, les chants sont insérés dans une série d'actions rituelles et communes à la collectivité. S'il y a auteur, son texte est accepté par le groupe et pratiqué dans des circonstances précises de la vie de la communauté. Cet aspect est propre à la période précoloniale et à la période coloniale. Actuellement, ce type de création est toujours pratiqué au sein des peuples *aymaras*. Or, l'écriture a entraîné la sortie vers d'autres pays et cultures de ces textes qui pour le moins, sont considérés aujourd'hui comme des discours poétiques à part entière, étant publiés et traduits pour la réception en dehors de la communauté. La séparation de la parole de ses accompagnants naturels (le chant, la danse, le rite) est considérée par Albô et Layme comme récente ; les textes recueillis relevant de cette nature datent des années 80. En effet, les textes cités sont les premiers pas pour la constitution de styles distinctifs ; chaque auteur paraît souligner sa forme sans s'éloigner complètement de ce que la culture orale a représenté et du poids que cette dernière a sur sa création.

Nous pouvons entendre les échos des chansons populaires ou sentir la langue *aymara* dans un « style plus solennel ». Nous notons la même structure répétitive qui caractérisait déjà les chants précoloniaux, comme dans le poème *Le berger à la bergerie* de Juan de Dios Yapita (1987) ; par exemple, ces premiers versets présentant d'évidentes répétitions : « Je viendrai te voir, je viendrai te trouver, bergère/ je viendrai te voir, je viendrai te trouver, bergère/ Tourne, tourne, bergère, / remue-toi, bouge-toi, bergère ». D'autres auteurs emploient un lexique très riche, comme les poèmes d'Hermán Quispe Quispe, mais ils sont difficiles à traduire.⁶⁰⁰ On y trouve des références aux rites agricoles, des louanges à la terre, et des appels aux dieux protecteurs.

Dans ces poèmes, il y a la présence des concepts cosmogoniques *aymaras*, comme la croyance des pouvoirs tutélaires des lieux à l'instar de la Payachata, des volcans enneigés qui dominent les hauteurs de la région d'Arica au Chili, dans le poème « Le chef protecteur » (« *Uywir Mallku* », 1988) de Tomás Roque : « Paychata, grand mallku, chef protecteur, / je suis un enfant seul au monde, / sans personne qui de moi se soucie. / Quoi qu'on dise / je suis en enfant aymara seul au monde ». Victor Ochoa, poète de Puno, a écrit des textes poétiques où il réactualise le culte et l'adoration à la Pacha Mama. Ses poèmes s'inscrivent dans l'art proprement *aymara*, où une frontière est marquée pour distinguer le *jaqui* du *q'ara* ou homme blanc, mais aussi par de multiples références à des déités et des êtres chamaniques : « Pacha Mama », « Ces pelés de blancs, dans leur méchanceté / foulant ton sol, se prennent pour de vrais hommes, / ils font ruisseler sur toi jusqu'au sang des morts. / Mais ils ont beau faire, tu sais fort bien nous protéger ». Il en va de même dans le poème de l'écrivain et médecin Rufino P'axsi Limachi, intitulé « Fête du soleil » (« *Inti Raymi* », 1983) qui reproduit la prière au dieu Inti, le dieu soleil, lors de la fête célébrée en son nom le vingt-quatre juin de chaque année :

Wali munata wiñay qüllana Lupi Inti
Raymina urupawa niya purinta.
Lupi Inti qhaniri, k'ajiri
Taqi lluku chuymasaru kusionyistu
Taqi munasiñapata.

Inti Raymi jach'a awkisarusti parlañäni,
parlxayanipxsasmawa taqi munasiñanakajampi

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 189.

wali jach'ata arch'usikisa taqi chachasa,
taqi warminakasa, juma awkampirakiwa
taqi janchi usutanaksa qüllasipxarakta.

Wiñay pachasa jani tukurisitawa chuqi qurjama
aali suma qhant'araktaxa, k'ajtarakaxä, walja achu,
alinakawa kusisiwayi, taqi uywa mallkunakasa
kuisisiraki, taqi ispalla t'alla
qhawani mallkunakasa.

Sikunakampi, Qülla phusampi quyquntasawa
wankart'apwasma, taqinirikiw wali suma
Kuisisita wayñuntapxtha, warurt'apxärakthwa.
Inti Raymi Awkisana urupa purinipana
Uruchapxañäni, t'ikhachapxarakiñäni.

Jallala Inti Raymi Awki Lupi
Qhanampi yanapt'apxakita!

Dont la traduction française:

O le Soleil bien aimé , éternel, rayonnant et sacré!
Le jour de sa fête est arrivé,
Le Soleil rayonnant, qui illumine et embrasse,
Remplit nos cœurs de joie
Par son immense amour.

C'est la fête du Soleil, parlons à notre père souverain :
Nous nous adressons à toi, pleins d'amour.
Nous invoquons ton aide, nous tous les hommes,
Nous toutes, les femmes, et toi, notre père,
Tu guériras tous les corps malades.

Tu es le temps éternel, qui ne se consume pas. Comme l'or précieux
Tu remplis toute chose d'éclat et de chaleur ; les riches récoltes
Et les plantes tirent de toi leur joie, tous les animaux rois
se réjouissent, les grands esprits fécondateurs de toutes les plantes,
et tous les *mallku* revêtus de peaux de tigres.

Avec les zampoñas, avec la plainte des instruments sacrés,
Au rythme du tambour nous dansons en ton honneur, nous tous,
Pleins de joie nous chantons et dansons le *wayñu*, le *warru*.
Le jour de la fête de notre père, la fête du Soleil,
Comme nous allons le célébrer, comme nous allons d'ornement le parer !

Vive ! Vive la fête du Soleil, le Soleil Rayonnant !
Aide-nous de ta clarté !⁶⁰¹

L'un des thèmes mis en valeur dans l'ouvrage *Poésie Aymara* publié sous la direction d'Albó et Layme est celui de la résistance du peuple *aymara* ; les poèmes adressés et consacrés à la nation aymara représentent la force de la communauté ainsi que la réflexion sur sa culture et ses valeurs face à la colonisation : « Ancienne et puissante nation aymara, / je sens mon cœur éclater / mon esprit défaillir / quand je pense à toi, / et ma gorge devient sèche / et sèches sont mes larmes. »⁶⁰².

⁶⁰¹ PHAXSI Rufino, « Inti Raymi », dans : *Poésie aymara, op.cit.*, p. 214 - 217.

⁶⁰² JIMENEZ Paz, « Nation Aymara, Qulla suyu apu marka », 1973, dans : *Poésie Aymara, op.cit.*, p. 221.

L'anthropologue José Perez Gollán et Rex Gonzalez⁶⁰³ avaient évoqué un noyau mythique « Sud-andin » remis à l'honneur par l'Inca Pachacutic par une dramatisation religieuse et un regard sur la culture andine comme unité dynamique :

« Beyond the academic community, many others have become active in defense of the Andean patrimony. Andean camelids and their pastures, the cultivation and use of the coca leaf, the terracing and irrigation of the mountainsides – all these are threatened by foreign intervention. Another expression of this defense is growing preoccupation with the literary future of the Aymara and Quechua languages, spoken by some 10 million citizens of the five republics, at a time when the mass media have discovered that these speakers are also a market »⁶⁰⁴

Du point de vue linguistique, si les productions en langue *aymara* sont de plus en plus nombreuses, la langue espagnole sert toujours de code pour la création poétique ; Albó et Layme indiquent que l'une des marques de l'emprise coloniale visible dans les textes jusqu'aux années 90 est « la preponderancia de la lengua castellana en la mayoría de sus escritos, por ser la única en que se les enseñó a leer y escribir y por ser aquella en que más se han desarrollado los términos y conceptos propios de la sociedad dominante. »⁶⁰⁵.

La littérature *aymara* s'ouvre et nage dans l'air ; d'un vol léger et rebelle, elle se nourrit de la force du vent et du temps :

« En définitive, il est difficile de penser à la littérature comme à « un individu » dans le temps qui s'adresse à un autre individu (le lecteur) dans le temps : la littérature est un monument collectif, qui traverse le temps, un lieu de mémoire et d'identité, une sorte de choral qui appelle et sans répit réitère son appel à la reconnaissance de sa présence. »⁶⁰⁶

Elle a en quelque sorte un rythme d'éternité : « [...] la poésie est le toujours de l'instant, elle sauve ce qui est perdu, disjoint ce qui est continu, fend, divise, franchit ; elle ne prophétise pas le futur, mais rappelle l'éternel, le reconnaît gravé, planant dans l'arsis [...] »⁶⁰⁷.

De ce fait, l'écriture par les symboles se fait nécessaire : « Nous avons besoin de symboles (qui réunissent le dispersé), de mythes dont la continuité traverse l'histoire et « fasse présent », visible, ce qui semble désormais disparaître aux plus lointains horizons, imperceptible. »⁶⁰⁸ Les mythes *aymaras* sont appelés par les poètes ; ils traversent les textes par des paroles symboliques, unissant les significations, construisant une unité soutenant le poème et lui conférant de la cohérence.

4.1. Construction isotopique dans des poèmes aymaras (recueil « Poésie Aymara »)

⁶⁰³ PEREZ GOLLAN José Antonio, *Iconografía religiosa andina en el noroeste argentino*. [http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/15\(3-4\)/61.pdf](http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/15(3-4)/61.pdf)

⁶⁰⁴ *Anthropological history of Andean polities*, dir. MURRA John V., WACHTEL Nathan, REVEL Jacques, Paris : Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press 1986, 383 p., p. IX.

⁶⁰⁵ ALBO Xavier et LAYME Félix, *Literatura aymara : antología*, vol. 1, La Paz : CIPCA, 1992, 235 p., p. 20.

⁶⁰⁶ OSSOLA Carlo, *L'avenir de nos origines. Le Copiste et le Prophète*, Grenoble : Éditions Jérôme Million, 2004, 397 p., p. 207.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 214.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 225.

Ce qui est strictement *aymara* au sein de la poésie écrite par les poètes de cette aire culturelle et linguistique n'est visible que si les isotopies signifient un état poétique individuel assujéti par les structures de l'imaginaire mythique. La poésie de l'aire culturelle *aymara* évoque certainement des sujets universels. Pourtant, nous observons que la vie andine est toujours marquée par les réalités environnantes touchant aux forces divines.

En tant que formes répétitives, les lexèmes qui concernent le monde aquatique et celui des hauteurs indiquent la valeur de ces éléments dans la culture *aymara*. TexStat nous montre les résultats suivants : des termes comme « lagos » sont répétés sept fois, « ríos » six fois et « arroyo » et « mer » ne sont présents qu'une fois ; puis les lexèmes concernant les systèmes de navigation indiquent que des termes comme « balsero » sont répétés huit fois, « balsita » trois fois, « barca » (barque) et « orilla » deux fois ; le lexème « agua » n'est utilisé que deux fois. Dans un registre différent de l'eau qui coule à petites gouttes, les termes « llanto » et « llorar » sont répétés huit fois.

Pour ce qui est des références aux hauteurs, nous trouvons les termes « Illampu » répétés cinq fois, ainsi que « Mica » trois fois. Ce sont des termes qui désignent des montagnes. Les lexèmes « montagne enneigée » ou « nevados » apparaissent quatre fois ; les lexèmes « montagne » et « picacho » (pic) n'apparaissent qu'une seule fois. Le mot « cerros » (hauteurs) apparaît trois fois. Le lexème « Cuesta » (côte) compte uniquement deux répétitions dans tout l'ensemble des poèmes du corpus.

À l'instar d'autres poèmes *aymara*, le poème enregistré par Ignacio Apaza A., Chijlapata, reprend la figure de Thunupa. Son nom a été souvent associé à Viracocha, divinité incaïque. Il est fréquemment rappelé à travers des formes différentes d'énonciation dans d'autres poèmes, mais nous observerons un premier exemple dans le texte « Mika Tayka », « *Madre Mica* »⁶⁰⁹:

Mika Taykat saraqanita
Kawiktullparu kimsa paqallis trinaski
Awil mallkullas kumpañt'ki
Jiwasax kumpañt'arakiñani
Rawilay rusasa. (pã kuti)

Ayra la la la la la lay.

Mika Taykan marapansa
Thuqht'asiskañani phaqañall taypillaru
Surtir ichhax kumpañt'istu
Qhiphar k'inchhuniru
Wiñay timputaki. (pã kuti)

Mère Mica

Descendus des hauteurs de Mère Mica
Trois *phaqañalli* chantent devant le Conseil,
Même les anciens se sont joints à eux :
Nous les accompagnerons aussi.
Oh, les œillets et les roses. (bis)

⁶⁰⁹ Al bajar de Madre Mica / Tres paqalli trinan a su cabildo, / Incluso la autoridad anciana les acompaña. / Nosotros le acompañaremos también. / Oh, clavel y rosas. (bis) // Ayra la la la la la lay // En el año de Madre Mica / Bailaremos en medio del phaqañallu. / Ahora nos acompaña la suerte. / Después, le tocará al que tenga k'inchhu / Para tiempo infinito. (bis).

Ayra la la la la la lay.

L'année de Mère Mica
Nous danserons parmi les *phaqallu*.
En ce moment, la chance est avec nous,
Plus tard ce sera le tour de celui qui aura le *k'inchhu*
Pour un temps infini. (bis)

Selon les auteurs et éditeurs de l'ouvrage de référence, Layme et Albó, *Madre Mica* rappellerait le nom du mont mythique Thunupa. Les différentes versions du mythe retrouvées indiquent que des sources d'eau sont nées du lait de Thunupa, la mère qui a perdu son enfant. D'autres versions racontent que son passage à travers les terres de la Bolivie et du Chili serait à l'origine des sources : le lac Poopó et la rivière Desaguadero ; on raconte aussi que c'est par le passage de Thunupa à travers le lac Titicaca (en tant que personnage masculin présent dans la tradition mythique actuelle), que naît un fleuve lorsqu'il est libéré par un jeune homme :

« [...] ils jettent à l'eau une cape en guise de barque, et tous deux naviguent sur le lac jusqu'à l'île Titicaca; l'embarcation s'engage ensuite dans le détroit de Tiquina, passe par Chacamarca et devant Tiahuanaco où intervient un châtiment qui répète ceux de Quinamares et de Pucara: les Indiens qui dansaient et s'enivraient sont à nouveau transformés en pierre. »⁶¹⁰

La version annotée par Ramos Gavilan, insinue le fait que l'existence du fleuve Desaguadero est due au passage de la barque du Thunupa martyr, disparaissant quand les eaux sont entrées dans les entrailles de la terre.

« Esa pequeña balsa vino al lugar angosto [Tiquina] y de pronto dice que el lago se abrió, y como un río dice que fue hacia el pueblo de Machaqa, muy lejos dice que fue. Esa balsa dice que fue a parar muy lejos. Y se formó un gran lago: ahora se llama lago Poopó. Y ese gran río, se llama El Surco del Agua [desaguadero]. »⁶¹¹

Nathan Wachtel ajoute que le terme est aussi employé aujourd'hui pour nommer un volcan, peut-être en réponse de son identité en tant que maître du feu, de la foudre pouvant être confondue avec le dieu Illapa⁶¹². Aussi, il participe à la conception duelle des choses, étant l'opposé négatif de Viracocha en le montrant comme un « rebelle et maudit »⁶¹³.

Lorsque nous reprenons le poème, nous remarquons la présence du terme « *Paqalli* ». D'après les directeurs de l'édition, *Paqalli* est le nom d'un oiseau non identifié. Pourtant, la recherche de Max Antonio Arnsdorff Hidalgo indique que le terme *Paqalli* correspond au nom rituel d'alpaga, le camélidé domestiqué des Andins. Or, le poème ajoute une caractéristique contextuelle qui fait penser à un type d'oiseau « gazouillant » ou « chantant devant le conseil ». Dans les rites qui permettent d'assurer

⁶¹⁰ WACHTEL Nathan, « Les transformations de Tunupa, Restructurations religieuses dans les Andes méridionales (XVI^e-XVII^e siècles) », dans : *Mélanges de l'École française de Rome*, Italie et Méditerranée, 1989, vol. 101, n° 2, p. 839-873, p. 854.

⁶¹¹ « Ce petit bateau est arrivé au niveau de l'endroit étroit [Tiquina] et puis on dit que soudain le lac s'est ouvert et qu'il est allé au village de Machaqa comme une rivière, loin, très loin. Et un grand lac s'est formé. Il s'appelle maintenant lac Poopó. Et cette grande rivière s'appelle le « sillon de l'eau » [Desaguadero]. », (traduction personnelle), ALBO Xavier et LAYME Félix, *Literatura aymara : antología*, op.cit., p. 49.

⁶¹² WACHTEL Nathan, « Les transformations de Tunupa. Restructurations religieuses dans les Andes méridionales (XVI^e-XVII^e siècles) », op.cit., p. 853- 854.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 856.

l'activité productive de l'altiplano, nous connaissons ceux qui légitiment et revitalisent les rapports entre les *Mallkus* et la communauté. Dans le déroulement de ces rites, les animaux sacrés ont une place privilégiée, car ils servent des médiateurs ; l'oiseau *chullumpe* accomplit cette mission :

« En ambos casos la interpretación de canciones rituales dedicadas, ya sea al felino o al pájaro chullumpe proporcionan un canal de comunicación fecundo, a través del cual surgen contenidos relevantes para la comprensión del significado y simbolismo del rito. »⁶¹⁴

Le vers où l'on désigne l'oiseau *Paqalli* pourrait donc être associé à l'oiseau « chullumpe »⁶¹⁵ qui vit dans des lagunes. Il est mentionné dans un contexte de mouvement descendant, du haut de la montagne Thunupa vers le bas de la montagne. Le poème pourrait ainsi solliciter l'image où les oiseaux accomplissent un rôle rituel en demandant la protection du bétail. Nous pouvons soit le mettre en rapport à une association à un autre animal de grande importance rituelle : le lama ; soit considérer les informations ethnologiques qui montrent l'importance des oiseaux dans les rituels actuels comme nous venons de le souligner. Il est possible de mettre en relief le sens rituel autour de la vie paysanne en tenant compte de l'image du lama, qui par ailleurs participe à la multiplication de son bétail :

« Se cree que es el ánima o alma de la llama y que, como tal, "vive" en la llama. Varios testimonios orales relatan que en tiempos remotos -asociados aparentemente a los períodos de caza-recolección y del origen de la domesticación- salía el hombre a cazar llamas para domesticarlas. Las llaças llevándolas luego a su vivienda. Allí las amarraba a un poste para comenzar luego su domesticación. Pero, al día siguiente, encontraba en la punta del lazo solamente un pájaro chullumpe. Se creía que la llama tenía el poder de transformarse en pájaro chullumpe; y éste en llama. »⁶¹⁶

Cette transformation lui aurait permis d'échapper à l'assujettissement. D'après le même auteur, la ressemblance anatomique entre les deux animaux (couleurs, pâtes longues) aurait facilité l'association.

⁶¹⁴ « Dans les deux cas, l'interprétation des chants rituels consacrés que ce soit au félin ou à l'oiseau chullumpe apporte un canal de communication fertile à travers lequel des contenus pertinents surgissent pour la compréhension du sens et du symbolisme du rite. », (traduction personnelle), GREBE María Ester, « El culto a los animales sagrados emblemáticos en la cultura aymara de Chile », Revista Chilena de Antropología n° 8, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, 1989 – 1990, p. 35-51. [file:///C:/Users/caro/Downloads/17599-51886-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/caro/Downloads/17599-51886-1-PB%20(1).pdf), consulté le 27 mai 2015, p. 43

⁶¹⁵ Une étude sur la faune et les oiseaux recensés par les scientifiques dans la zone aymara présente le Chullumpe comme le nom désignant l'espèce *podiceps occipitalis* ou macá plateado (Grèbe aux belles joues) : « chullumpe : Nombre recopilado para la raza de altura en Lagunillas del Farallón (Jujuy) por Marcela Lossada y Diego Olivera (com. pers., 2006). Es muy probable que deriva del nombre aymará anterior. ». Habitant dans des environnements aquatiques, il peut s'adapter à des sources d'eau au niveau de la mer comme celle des hauteurs. Leurs caractéristiques phénotypiques le distinguent facilement des autres oiseaux par la couleur blanche de leurs cous, les plumes latérales grises et ses yeux rouges.

⁶¹⁶ On croit que c'est l'esprit ou l'âme du lama et qu'en tant que tel, il vit dans le lama. Plusieurs témoignages oraux relatent que dans des temps très lointains - associés probablement aux périodes de chasse-recollección et l'origine de la domestication – l'homme sortait pour chasser des llamas et les domestiquer. Il les attachait et les emmenait ensuite chez lui. Là-bas, il les attachait à un poteau pour commencer son dressage. Mais le lendemain, il ne trouvait qu'un oiseau chullumpe au bout de la corde. On croyait que les llamas avaient le pouvoir de se transformer en oiseau, et ce dernier en lama. GREBE María Ester, « El culto a los animales sagrados emblemáticos en la cultura aymara de Chile », *op.cit.*, p. 45.

4.2. Le domaine des eaux stagnantes, des eaux profondes et immobiles, l'aire culturelle aymara

Les lacs et les lagunes représentaient des lieux où des sacrifices étaient réalisés. Parfois, ils apparaissent dans des récits où le fait de se baigner dans leurs eaux permet des transformations. C'est le cas de la narration orale où Quini Raya devient un très bel homme après avoir plongé dans une lagune⁶¹⁷ :

Lucero del Alba
De hermosos ojos
Tu querido
En la puerta de tu casa
Está llorando.

Lo mismo
Este mi corazón
"Con mi amada
Quisiera encontrarme"
Me va diciendo.

Mira hacia el lago
Ahí, junto a los patitos
Está nadando.

Lo mismo
Este mi corazón
"con mi amada
Quisiera nadar"
Me va diciendo.

D'autres éléments autour des lacs sont présents dans des narrations enregistrées récemment. Le récit du « jugement de l'eau » ou « *Unu huishu* » expose le thème du déluge qui est un brassage de la tradition chrétienne avec la tradition andine. Il s'agit des jours et des nuits où il a plu tellement que les anciennes terres de la pampa se sont couvertes d'eau, formant ainsi des lacs que les Aymara reconnaissent comme des lacs spécifiques.

Dans le poème « *Flor de Dalia* », la plainte amoureuse reprend le sujet de la création des lacs. Il semble arbitraire qu'un tel rapprochement puisse être fait. Bien que les références ne soient pas clairement significatives, la récurrence des termes et la constitution des sèmes rattachés rappellent le mythe de la création des lacs. Lorsque les mythes de Thunupa et de la création des lacs racontent la formation physique de ceux-ci, nous sommes en présence de métamorphoses typiques, comme celles d'êtres tutélaires en montagnes ou des liquides corporels des divinités en lacs et lagunes. En effet, des lexèmes tels que « pleurer », « larmes », puis les termes autour des « radeaux » récupèrent le motif de l'apparition du Salar de Uyuni, mythe que nous présentons dans une autre section (page 233) :

Oh, dalia dalia, hermosa flor
Oh, dalia dalia, hermosa flor
Nunca me vas a olvidar
A mí.

⁶¹⁷ *Literatura aymara: antología, op.cit.*, p. 71.

Oh, si me olvidas
Oh, si me olvidas
Desde el cerro, desde el llano voy a llorar
Por ti.

Y mi llanto, ¿en vano será?
Y mi llanto, ¿en vano será?
Un lago profundo aparecerá
Para ti.

Y ese gran lago, ¿en vano será?
Y ese gran lago, ¿en vano será?
La totora ahí crecerá
Para ti.

Y esa totora, ¿en vano será?
Y esta totora, ¿en vano será?
Una balsita con ella se hará
Para ti.

Y esa balsita, ¿en vano será?
Y esa balsita, ¿en vano será?
Juntos los dos nos vamos a ir
Por medio del lago.

Les larmes d'amour rappellent les larmes de celui qui perd quelqu'un d'aimé. Certains mythes racontent que Thunupa avait tellement pleuré pour la perte de son enfant que ses larmes ont formé le lac d'Uyuni. Par ailleurs, certains mythes racontent comment le héros mythique entreprend un voyage dans un radeau jusqu'à percuter le bord, cet épisode étant à l'origine de la création du fleuve Desaguaderos (également appelé Aullagas).

Nous admettons que cette interprétation peut être faite seulement si le lecteur connaît les références mythiques. Un œil non avisé ignorera tel rapprochement. Il est possible pour nous de le signaler pour tout simplement expliquer le fait que les symboles mythiques s'insinuent timidement dans certains poèmes, et que c'est sûrement par un exercice de l'inconscient ou du travail esthétique que le poète évoque ce qu'il y a de plus significatif dans son imaginaire.

4.3. Le domaine des eaux animées, mobiles et ondoyantes, l'aire culturelle aymara

Si les eaux mobiles sont peu présentes, certaines isotopies connotent le mouvement qui change, qui modifie la nature. « *Jawir Qalita* »⁶¹⁸ constitue une supplication adressée à la force de la rivière :

Jawir Qalita
Jawir qalita, paskatt'ayita
jawir qalita, paskatt'ayita
munirijawa sarawxatayna
wayllurijawa chaqhawxtayna.

⁶¹⁸ Piedrita del río, hazme pasar / Piedrita del río, hazme pasar / Mi amor se ha marchado / Mi cariño se ha perdido. // ¿Quién es tu madre? – me ha dicho. / Piedra de acequia – le he contestado. / ¿Quién es tu madre? – me ha dicho. / Piedra de río – le he contestado. // Garza vieja, hazme pasar / Garza vieja, hazme pasar / A mi amor hazme encontrar / A mi cariño hazme encontrar. QALA chuyma, « *Jawir Qalita* », dans : *Poésie aymara*, op.cit., p. 126 – 127.

Khitis taykama ? sasinaw situ.
Irpa qalawa, sasinaw sista.
Khitis awkima ? sasinaw situ.
Jawir qalawa, sasinaw sista.

Achach waq'ana, achkatt'asita
achach waq'ana, achkatt'asita
munirijampi jakist'ayita
wayllurijampi jakxatt'ayita.

Caillou de la rivière
Caillou de la rivière, fais-moi traverser,
caillou de la rivière, fais-moi donc passer :
mon amoureux est parti,
mon bien-aimé a disparu.

Qui est ta mère ? – m'a-t-il demandé.
Galet du ruisseau – ai-je répondu.
Qui est ton père ? – m'a-t-il demandé.
Galet du cours d'eau – ai-je répondu.

Vieux héron, fais-moi traverser,
Vieux héron, fais-moi donc passer ;
Fais-moi retrouver mon amoureux,
Fais-moi retrouver mon bien-aimé.

Ce poème exprime le lien entre l'homme et son origine naturelle. La répétition des formes interrogatives accompagnées de la forme « galet de », attachée à une forme aquatique, fonctionne comme la ressouvenance de la filiation, clairement assimilée aux récits de l'homme dans les éléments de la nature.

Dans le cas des pluies, la représentation est moins évidente. Les poèmes *aymaras* peuvent mentionner la fertilité de la pluie. En revanche, la grêle représente la mort, car en agriculture elle est à l'origine de la perte des récoltes. Par ailleurs, elle devient une figure marquante des règles sociétales: « El granizo, en la mitología andina, es el hijo maldito de una madre viuda, quien junto a sus otros dos hermanos se dedicaban unicamente a jugar y no a trabajar la chacra. »⁶¹⁹. La grêle fait partie du châtement à partir duquel il reste stipulé que l'oisiveté est répréhensible.

4.4. Le domaine des êtres tutélaires, assureurs de prospérité, l'aire culturelle aymara

L'une des figures symboliques les plus présentes dans les poèmes *aymaras* étudiés est celle des montagnes tutélaires. Nous avons déjà donné quelques exemples de comment les montagnes appartenaient à un monde de déités. Les sommets sont donc des lieux où les divinités protectrices de communautés instaurent leur royaume.

Nous considérons que parmi les isotopies contextuelles représentatives au sein du poème « *Madre Mica* », les sèmes « rosa » et « clavel » dans le vers « *Rawilay rusasa* » s'articulent à la confrontation des éléments autour du monde rituel :

⁶¹⁹ CACERES CH. Efrain, *El juicio del agua "Unu Huishu": simbolismo y significado ecológico del agua en los mitos andinos : el milagro de la laguna salada de Musuq Llaqta*, Editorial Abya Yala, 2002, 173 p., p. 69.

Descendus des hauteurs de Mère Mica
Trois phaqalli chantent devant le Conseil,
Même les anciens se sont joints à eux :
Nous les accompagnerons aussi.
Oh, les œillets et les roses. (bis)

Dans ce texte, l'on souligne les rituels qui ont lieu dans des fêtes particulières. La fête du *Floreo* auquel le poème pourrait faire appel est aussi repérable dans le chant « *Tama Wayñu* », « Floreo del Ganado », de Victor Mamani et Ambrosio Condori transcrit par Xavier Albó et traduit par Félix Layme. Dans sa version originale en langue *aymara*, il est question du mont *Qhawani*, le volcan Isluga, censé être un esprit féminin ; d'après Johan Reinhard, les individus pensaient qu'elle était mariée à une montagne voisine : *Cerro Cawaray*. Pour cette raison les hommes invoquaient la pluie afin qu'elle assure la fertilité des terres⁶²⁰.

Il s'agit probablement d'une partie du rituel célébré à partir du 30 novembre à Cochabamba, où la coutume est d'habiller des balançoires avec des fleurs : « y donde las doncellas interpretan canciones hasta alcanzar con sus pies, el canastón de flores preciosas, que estarían simbolizando la continuidad de la vida. »⁶²¹.

Dans « Floreo del ganado », « *Tama Wayñu* », les éléments se mélangent pour construire l'image pour qui le rituel est offert :

Romero Romero
Arbolito Mamala
Uywir laram Qhawani
Khayt'añani
Thuqt'añani
T'ikhacht'añani
Kanchaparu amtañani
Uywirip amtañani
Tispacht'añani.

Parure du bétail
Romarin, romarin
Arbrisseau, parent chéri,
Protecteur au poncho bleu,
Faisons virevolter les jupes
Dansons, tournoyons,
Ornon de fleurs les animaux
Pensons à leur enclos
Pensons à leurs maîtres,
Présentons notre offrande⁶²²

Le protecteur est ici dans le cœur de l'événement. Les offrandes, la danse, les ornements sont pour lui, pour assurer la bienveillance de l'être qui revient chaque année

⁶²⁰ REINHARD Johan, « A high altitude archaeological survey in northern Chile, reconocimiento arqueológico de montañas andinas en el norte de Chile », vol. 34, n° 1, 2002, *Chungara*, Revista de Antropología Chilena, p. 85-99, http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562002000100005&lng=en&nrm=is&, consulté le 20 mai 2015.

⁶²¹ « Cosmovisión indígena y Biodiversidad en América Latina », Memoria del 1er. Seminario Taller, Du 19 au 25 février 2001, Cochabamba : COMPAS / AGRUCO, 2001, 408 p., p. 81.

⁶²² Romero Romero // Arbolito, madre querida, / Protector de poncho azul, / Giremos desplegando la pollera / Bailemos / Adornemos los animales con flores / Veneremos su cancha / Veneremos a su protector / Hagamos la ofrenda.. MAMANI Victor et CONDORI Ambrosio, TAMA WAYÑU (1989), dans : *Poesie Aymara, op.cit.*, p. 60 -61.

demander son tribut. Le poème continue comme une annonce de ce qui est ancré dans l'esprit des autochtones, à savoir *Illimani*, les montagnes enneigées, notamment celle qui atteint les 5200 mètres d'altitude, puisque le « Nevado Sajama is also an important mountain deity (*apu*) for indigenous highland communities. »⁶²³:

¿A dónde caminaremos?
Tawaylla tawaylla.

Saldremos a las montañas nevadas,
Tawaylla tawaylla
Juntos juntos vamos
Juntos juntos recorremos.

O saldremos hacia el lago La Mar
Tawaylla tawaylla
Juntos juntos vamos
Juntos juntos recorremos.

O saldremos al nevado Illimani,
Tawaylla tawaylla.
Junto juntos vamos
Juntos juntos recorremos.

O saldremos al nevado Sajama,
Tawaylla tawaylla
Juntos juntos vamos
Juntos juntos recorremos.

Ensemble, soudée, la communauté joue le rôle qui lui échoit : « Juntos juntos recorremos. »

Le poète Victor Ochoa, écrivain *aymara*, est né au Pérou, à Illiqa, en 1947. Il est aussi enseignant dans des zones rurales du département de Puno. Ses ambitions pédagogiques l'ont conduit à créer une émission radiophonique d'éducation bilingue. Les études en langue *aymara* au sein de l'Institut des études *Aymaras* de Chucuito lui ont permis par la suite de s'intégrer au corps éducatif. De plus, sa bibliographie sur la culture et la langue *aymaras* de sa région ainsi que l'influence de son grand père *yatiri*⁶²⁴, lui confère toute l'autorité pour représenter sa nation :

Sarnaqäwisa⁶²⁵

Wiñaya yatiñani munañani aymaranaka,
ch'ullqhi ch'amani aymaranaka
wiñaya munasiñani aymaranaka,
Nayra sarnaqäwisaxa wali askipuniwa.

Arsutanakasaxa chiqapa qhanawa.
Luratanakasasa pirqatanakasasa wali ch'ullqhi qarqantatawa.
Ajayunakasasa amtäwinakasasa sinti ch'amañchatawa.
Wiñaya suma markasaxa janipuniwa chhaqhkaniti.

Urqu qala asinakampisa, urqu qala qipanakampisa,

⁶²³ YAGER Karina, « Satellite Imagery and Climate Change », dans : *Climate Cultures : Anthropological Perspectives on Climate Change*, éd. Jessica Barnes, Michael R. Dove Yale University Press, 2015, 328 p., p. 151, « La montagne neigée de Sajama est aussi une déité importante (*apu*) pour les communautés indigènes des terres hautes. », (traduction personnelle).

⁶²⁴ Prêtre traditionnel, en langue *aymara* *yatiri* veut dire « celui qui sait ».

⁶²⁵ Poème écrit et traduit à l'espagnol par Victor Ochoa. (1973 – 1978). Publié dans *Poésie aymara*, *op.cit.*, p. 222-223.

akapachana muspkaña pukaranakwa sawt'apxatātanxa.
Chhijchhinakarusa juyphinakarusa khathatipayxanwa.
Wilanakasasa wallaqiskakiwa amtāwinakasasa k'ajaskakiwa.

Aymaranakaxa intina ch'iwipjamawa aqatatapxañāni.
Tunupasa Iqiqua wali ch'amani sayt'atāxiwa.
Sarnaqāwinakasasa suma k'ajkiri thakhinkiwa.
Ukhamasti, yaqhipanakaxa khathatipxaniwa.

Aymara, à la sagesse et à la volonté éternelle
Aymara, à la force indomptable
Aymara, à l'amour constant,
Grande et ancienne est notre culture.

Notre discours est droit et clair,
Nos ouvrages, nos constructions sont fermes comme le roc,
Notre esprit et nos pensées ont acquis force et fermeté,
Notre grande nation ne disparaîtra jamais.

Avec des pierres dures pour chaîne et des pierres dures pour trame,
Sur cette terre nous avons tissé un réseau d'admirables forteresses.
Nous faisons trembler et la grêle et le gel.
Notre sang bouillonne, notre pensée étincelle.

Nous autres, Aymara, nous sommes le feu qui se répandra
En s'étendant comme l'ombre née du soleil.
Thunupa et Iqiqu sont toujours là, puissants.
Devant notre histoire et notre culture s'ouvre une voie lumineuse.
Ce sont d'autres à présent qui vont trembler.

Le dernier vers de « Le génie de notre peuple »⁶²⁶ contient un référent mythique, sous forme d'une isotopie des dieux protecteurs (« Thunupa et Iqiqu sont toujours là, puissants »), qui complète le tableau d'une culture *aymara* forte dans la tradition et dans le rapport aux ancêtres. Thunupa et Iqiqu, les deux personnages auxquels le vers fait allusion, sont des héros mythiques, symbolisant l'origine et la puissance de leur caractère. D'après les récits, Thunupa était autrefois un volcan femelle qui, comme les autres volcans, pouvait marcher et parler. Les différentes versions du mythe de Thunupa s'accordent à dire qu'elle a eu un enfant ; le lait qui jaillissait pour allaiter son enfant, ou bien les larmes versées par sa perte, ont formé un lac de sel à l'origine des salines d'Uyuni. De l'autre côté, Iqiqu, aujourd'hui dieu de l'abondance, de la fécondité et de la joie, est présenté dans les versions du mythe comme un Aymara de petite taille, mais débordant de qualités, qui désirait l'harmonie chez les hommes. Dans la mythologie *aymara* les montagnes et les volcans sont des êtres tutélaires. Dans cette logique, les entités tutélaires permettraient d'achever l'idée de supériorité de la culture *aymara* face à la culture imposée.

⁶²⁶ Nuetra forma de ser // Aymaros de sabiduría y voluntad eternas / Aymaros de fuerza indoblegable / Aymaros de amor constante / nuestra antigua forma de ser es grandiosa / Nuestro discurso es recto y claro. / Nuestras obras y construcciones son firmes como rocas. / Nuestro espíritu y pensamiento están muy fortalecidos. / Nuestra nación, eterna y valiosa, jamás desaparecerá. // Urdimbre de piedra sólida, de piedra solida la trama, / en este mundo hemos tejido fortalezas admirables. / Hacemos temblar a granizos y heladas. / Nuestra sangre hierve, nuestro pensamiento brilla. // Los aymaros nos expandiremos como las sombras del sol / Thunupa y Iqiqu siguen en pie, firmes. / Nuestra historia y cultura está en un camino resplandeciente. / Otros serán los que van a temblar. Traduction au français proposée par María Teresa Lema. Sarnaqāwisa OCHOA Victor, *Poesie Aymara, op.cit.*, p. 222.

D'autres travaux académiques soulignent la survivance du mythe de Thunupa, mais en tant que figure féminine : « Plusieurs mythes recueillis dans cette région font du volcan Tunupa, une jeune et belle femme à laquelle le vieux Asanaque, une montagne proche, aurait infligé bien des tourments. Tant et si bien que la belle décida de partir vers l'ouest, pour la côte. »⁶²⁷ Puis, pendant son voyage à travers la sierra, elle a laissé des traces indélébiles, des montagnes qui seraient les enfants de Thunupa : « Ce pouvoir fondateur du volcan peut être lié à d'autres capacités génésiques de cette divinité chthonienne, plus perceptibles dans certaines pratiques rituelles contemporaines »⁶²⁸. En revanche, dans des sources de Cieza de Leon, Bertonio, Tunupa est souvent présenté comme le Dieu créateur, correspondant sûrement à un cycle antérieur à celui de Viracocha. Les informations étant encore imprécises, nous consentons à dire que cette figure appartient à l'aire *aymara*, puisque son passage a laissé comme trace pérenne des formes hydriques et volcaniques chez les Aymaras.

De Máximo Wañuyku, paru dans la revue *Jayma* n° 30, en 1988, a été traduit par Félix Layme le poème « Illampu »⁶²⁹, qui a été publié ensuite dans le recueil de notre corpus, *Poésie aymara* :

Habitant de la pampa de l'Illampu,
exterminateur de toute vermine!
Aube enneigée là-haut sur les cimes,
l'agnelet pleure en naissant.

Qu'il est beau, l'Illampu,
quand de blanc il vire au rose !

Habitant de la pampa de l'Illampu,
le vent souffle avec violence,
le condor-roi traquant la vigogne
partout tourne et tourne sans fin.

L'oiseau chante sur l'arbre
tout enneigé
Qu'il est beau l'Illampu,
quand de blanc il vire au rose !

Dans la cour de l'école, on entend
le vent souffler avec violence.
Aube enneigée là-haut sur les cimes,
l'agnelet pleure en naissant.

Drapeau aymara,
aimé autant que le petit de la vigogne!
Fleur de cantuta,
aimé autant que le petit de la vigogne !

⁶²⁷ BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse, « Mythes et Histoires des Volcans des Andes Centrales », publié en coll. avec Ph. Bouysse aux ed. Autrement - collection Monde/Nature extrême HS n103 sous 2006. <halshs-00009309>, p. 17.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁶²⁹ Illampu // Habitante de la pampa del Illampu, / El que azota a toda alimaña, / Amanecer nevado arriba en el cerro, / La cría llora al salir / El Illampu, ¡qué hermoso! / Al cambiar de blanco a rosado. / Habitante de la pampa del Illampu, / El aire sopla con fuerza, / El rey cóndor en busca de vicuña / Va girando por doquier. // El pájaro en el árbol / Cubierto de nieve va cantando. / El Illampu, ¡qué hermoso! Al cambia de blanco a rosado. / En la pampa de la escuela se escucha / El aire que sopla con fuerza; / El amanecer nevado arriba en el cerro, / La cría llora al salir. // Bandera aymara, / Querida como la cría de vicuña. / Flor de cantuta, / Querida como la cría de vicuña., WAÑUYKU Máximo, Dans : *Poésie aymara*, op.cit., p. 154-155.

Concernant Tomás Roque, cet écrivain *aymara* du Chili, nous n'avons pas beaucoup de documents. Ce que nous pouvons dire sur ce poète concerne ses efforts pour mettre en valeur la culture *aymara* à travers les actes qui amènent la poésie et la musique aux gens comme l'évènement poétique-musical « Nuestras raíces ».

Le poème « Le chef protecteur » (1988), publié dans l'ouvrage de Félix Layme et Xavier Albó, dénonce sa solitude, l'aide et dessine la parole qui s'adresse aux dieux, plus particulièrement à Payachata. « *Uywir Mallku* »⁶³⁰ :

Payachata, jach'a uywir Mallku
sap sapa yuqall wawathawa
jani khitinsa tumpirini.
Khitisa kawkisa sarakipwaspa
sap sapa aymara yuqallathwa.

Chakipiña suma jach'a,
munasir kullakita
nayritmasti uma sululu,
lakitamas jawas panqara.
Mä umir chachaxa
mä jayra waynaxa
amparanakpampi qhumantaña munapxaspa
ukasti, llut'jt'asan jaltiri
pata surimamjama.

Le chef protecteur
Payachata, grand mallku, chef protecteur,
je suis un enfant seul au monde,
sans personne qui de moi se soucie.
Quoi qu'on dise
je suis un enfant aymara seul au monde.

Chakipiña, fière et belle,
douce sœur bien-aimé,
tes yeux sont des noyaux noirs et brillants
et ta bouche mignonne est comme une fleur de fève.
Si un homme ivre,
si un jeune fainéant
veulent dans leur bras te serrer,
toi, tu bondis et t'enfuis,
telle le nandou femelle, sur les sommets.

Dans le recueil de Layme et Albó, les éditeurs signalent la fonction du personnage désigné comme Micaela ou Mica. Ce serait par ce son que les habitants de Potosí appelleraient la montagne de Thunupa. Ce témoignage enregistré dans *Literatura aymara: antología* nous offre une brève description : « Mi padre y mi madre lo contaban. Ese cerro Tunupa dicen que se llamaba la Madre Mika (de "Micaela") »⁶³¹. Ainsi ce chant qui s'inscrit dans le cérémoniel agricole exprime-t-il le besoin profond de

⁶³⁰ Jefe protector // Payachata, gran jefe protector, / soy hijo solitario / sin nadie que me busque. / Digan lo que digan / soy hijo aymara solitario. // Chakipiña, hermosa y grande / hermanita amable, / tus ojitos, negras semillas de agua / tu boquita, flor de habas. / si un hombre borracho / si un joven haragán / quisieran estrecharte entre sus brazos, / tú saltas y te deslizas / como la madre ñandú de las alturas., ROQUE Tomás, *Ibid.*, p. 190-191.

⁶³¹ *Literatura aymara: antología*, vol. 1, coord., ALBO Xavier et LAYME Félix, La Paz : CIPCA, 1992, 235 p., p. 51.

connecter la vie de l'homme à celle de la nature. Thunupa ou Mica détient un pouvoir qui gère la fertilité des terres, mais notamment la survie de la communauté. Ainsi, des termes qui forment les afférents contextuels comme « acompañar », « suerte », « tiempo infinito » définissent-ils le mythe de Thunupa.

Du poète aymara Gregorio Ajacopa, on trouve, dans le même recueil, ce poème intéressant notre réflexion⁶³².

Tawaylla tawaylla (bis)
Pour où partirons-nous?
tawaylla tawaylla.

Nous partirons peut-être pour les monts enneigés,
tawaylla tawaylla.
Allons, allons !
Tous ensemble, tous ensemble.

Nous partirons peut-être pour le lac La Mer,
tawaylla tawaylla. Allons, allons !
Tous ensemble, tous ensemble.

Nous partirons peut-être pour le mont Illimani,
tawaylla tawaylla.
Allons, allons !
Tous ensemble, tous ensemble.

Nous partirons peut-être pour le mont Sajama.
tawaylla tawaylla.
Allons, allons !
Tous ensemble, tous ensemble.

Les isotopies qui connotent les montagnes sont nettes : /montagnes/ ou /monts enneigés/. Des sèmes autour du domaine des montagnes se présentent, *Illimani* : haut-sommet bolivien aux neiges éternelles. Une version du mythe de Thunupa raconte que ce mont, ainsi que d'autres imposantes structures, sont tombés amoureux de la belle Thunupa. Dans la version de la thèse de Mme Rivera Mazorco, Thunupa était une jeune fille, Thunupa faisait paître ses lamas et éventait les grains de quinoa pour les nettoyer.

Rappelons que dans la catégorisation relative à l'aire *yanacona*, où l'on classe les réalités physiques selon le couple « bravos – mansos », nous avons observés que les sommets, montagnes, monts, *páramos*, font partie de la catégorie « bravo ».

4.5. Le domaine de la vie : naissance, mort, abîmes, l'aire culturelle aymara

Le *Picacho de las alturas* présente le sommet comme un espace d'apprentissage, dans le processus initiatique, par la découverte des puissances cachées, et d'une connaissance que seule l'expérience de l'ascension peut permettre :

Entro por la penumbra de la cordillera
Llego del picacho de las alturas,

⁶³² Égrenage de la Quinoa // Desgrane de la quinua / Tawaylla tawaylla (bis) / ¿ A dónde caminaremos ? / tawaylla tawaylla. / Saldremos a las montañas nevadas, / tawaylla tawaylla. / Juntos juntos vamos / Juntos juntos recorremos. // O saldremos hacia el lago La Mar / tawaylla tawaylla. / Juntos juntos vamos / Juntos juntos recorremos. // O saldremos al nevado Illimani, / tawaylla tawaylla. / Juntos juntos vamos / Juntos juntos recorremos. // O saldremos al nevado Sajama, / tawaylla tawaylla. / Juntos juntos vamos / Juntos juntos recorremos., AJACOPA CALLE Gregorio, Dans : *Poésie aymara*, op.cit., p. 70 – 71.

Con ponchito de nieve,
Con abarquitas de hielo.

¿Qué hombre me lo podría impedir?
¿Qué mujer me lo podría impedir?
He venido para aprender a leer,
He venido para aprender a escribir.

Se preguntarán de quién soy hijo,
Se preguntará quién me crió,
Soy hijo de cóndor,
Cría de cóndor soy.

Dans ce domaine, notre recherche n'a recensé que la référence précédente, indiquant une possible absence d'observation de notre part soit une existence faible des textes poétiques qui fassent appel à des sèmes permettant l'isotopie autour de l'interprétation ici étudiée.

PARTIE 3. CONVERGENCES

L'une des caractéristiques communes aux productions poétiques andines, concerne la volonté, le travail et l'objectif des communautés *yanacona*, *camëntśá* et *aymara* de perpétuer leur culture. Cela est ainsi car elles présentent un inquiétant processus de perte de repères, dans les domaines linguistiques et idéologiques mais aussi médicaux et agricoles. Cela se traduit dans l'expression des individus eux-mêmes: « Para identificarse como pueblo indio, los yanacónas se ven en la necesidad de recuperar su lengua ancestral, el quechua. [...] El sueño de algunos habitantes, es que se recupere la lengua, para que sus nietos no sean rechazados como ellos. »⁶³³. Mais cela est plus spécialement notable dans ce que les écrivains, peintres et autres activistes entreprennent comme travail.

Parler de poésie indigène demande un double regard. D'un côté, nous sommes conscients de la création naissante de textes écrits par des poètes indigènes lettrés, soumis à une certaine influence esthétique moderne, mais toujours à la recherche de la maintenance et de l'application de traits esthétiques issus de la tradition orale, des chants et autres récits. Un deuxième regard nous mène à une création presque « naturelle », où la poésie imprègne les discours les plus ordinaires et les domaines de l'expérience les plus concrets. Rappelons que la beauté du discours habitait les préceptes inculqués par les parents à leurs enfants. Même si l'absence de l'écriture présuppose un exercice poétique autre, la délimitation de ce qui est poétique disparaît et donne lieu à la reconnaissance de divers textes comme ayant un caractère poétique. De belles expressions sont celles que nous lisons dans les vers du poème « No todos los lugares » de Hugo Jamioy : *Solo quiero decirte / hijo de mi vida / que no todos los lugares / son tuyos, / pero cada uno de ellos / guarda algo para ti.*⁶³⁴ Ou encore dans son poème « *Pon tus huellas* » :

Se van cruzando
estos caminos
creados por tus abuelos;
son para encontrarse y darse la mano.
Pon tus huellas hijo,
así, seguirán viviendo.

C'est dans cette double perspective que nous avancerons dans la réflexion autour de la poésie indigène andine et de l'implication en elle du symbole mythique.

L'analyse de nos poèmes contemporains écrits par des auteurs d'origine indigène andine montre un style propre à chaque poète, mais dans ce domaine, certains traits sont partagés. Les vers courts, les refrains, les ritournelles, et d'autres types de répétitions, sont communs aux poèmes étudiés ; les métaphores et les images sont très souvent construites à partir d'éléments en rapport avec la nature, les animaux, les formes aquatiques, ainsi qu'avec le voyage, la marche, et le vol. Ce qui nous incombe est de repérer et analyser l'emploi des images mythiques et des symboles mythiques. La musique qui avait accompagné les chants paraît étendre son écho sur les vers et les

⁶³³ ANACONA JIMENEZ Omaira, *La recuperación de la lengua ancestral de los yanacónas*, La Paz : Plural editores, 2006, 235 p., p. 127, « Les Yanacónas trouvent le besoin de récupérer leur langue ancestrale, le quechua, pour s'identifier comme un peuple indigène. [...] Le rêve de certains habitants est de récupérer leur langue afin que leur petits enfants ne soient pas rejetés comme ils l'ont été eux-mêmes ».

⁶³⁴ JAMIOY JUAGIBIOY Hugo, *Binybe oboyejuayëng-Danzantes del viento*, op.cit., p. 41.

lignes, et les consonnes qui se répètent formant le phénomène de l'allitération sont un signe de cette musicalité inhérente à la formulation poétique andine.

Nous voudrions ici spécifier ce que nous entendons par « poésie indigène » : la délimitation dans la critique littéraire latino-américaine distingue la littérature écrite par des écrivains issus d'un peuple autochtone, d'avec une tradition indigène très enracinée. Une autre production est celle des écrivains qui ne sont pas considérés en tant qu'indigènes, mais qui écrivent en mettant l'accent sur les cultures indigènes, décrivent leur système de vie, racontent une histoire les concernant, et l'on parle alors de « littérature indigéniste ».

Pour Jean Philippe Husson, le texte de Cristobal de Molina *Relación de las fábulas y los ritos de los Incas* est un texte poétique indigène car il contient des textes recueillis directement dans la tradition autochtone⁶³⁵. Dans une perspective historique mais surtout littéraire, Husson délimite trois catégories de textes indigènes : une première catégorie comprend les textes appartenant à une tradition d'origine préhispanique ; une deuxième catégorie regroupe les textes qui, sans ou avec des traits d'origine préhispanique, proviennent d'une tradition espagnole ; et finalement il y a les textes hybrides combinant les deux traditions⁶³⁶.

En ce qui concerne la structuration des vers, je voudrais citer la conclusion de Jean Philippe Husson lorsqu'il décrit des formes de doubles sémantiques et des parallèles sémantiques perceptibles dans la poésie indigène et la poésie espagnole. Il affirme que cette structuration en paires sémantiquement équivalentes n'est pas une adaptation ou une assimilation de la part des poètes indigènes, mais au contraire un procédé stylistique d'origine précolombienne :

« En primer lugar, los poemas estructurados en pares de enunciados paralelos constituyen un sector relativamente marginal de la poesía española, que nunca logró emanciparse de sus raíces populares para constituir un género literario reconocido como tal. [...] En segundo lugar, no encontramos ningún rastro de paralelismo semántico en los textos quechuas visiblemente influidos por la literatura española. [...] En tercer lugar, el paralelismo semántico se adecúa perfectamente a las características de la lengua quechua. [...] En cuarto lugar, el paralelismo semántico resulta en perfecta adecuación, no solo con la lengua, sino también con el pensamiento quechua. »⁶³⁷

L'ordre des concepts selon des paires complémentaires explique l'emploi de cette structure dans la création des textes poétiques ; dualisme que nous apercevons aussi dans la littérature andine du massif central colombien.

Un exemple du poète *camëntšà* Hugo Jamioy :

Eclipse
El niño sol corre adolescente,
quiere alcanzar a la luna.
La niña luna danza coqueta
esquiva los brazos del sol.

⁶³⁵ HUSSON Jean Philippe, « El caso de los textos de autores indígenas. Propuesta para una lectura en simpatía », p.105-130, Dans : *Edición e interpretación de textos andinos*, ARELLANO Ignacio, MAZZOTTI José Antonio, Universidad de Navarra, Madrid : Iberoamericana, 2000, 282 p.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 107.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 109-110.

Ici, deux paires sont mises en avant. Dans un premier lieu, celle du garçon en opposition à la fille, donc dans un jeu de paire féminin/masculin. Ensuite, le phénomène astronomique évoque l'interposition des éléments considérés comme opposés dans les sociétés andines ; le soleil et la lune s'associant le premier au masculin et le deuxième au féminin. Inutile de rappeler que plusieurs traditions américaines possèdent des récits mythiques qui expliquent ainsi cette manifestation du mystère astronomique. Dans ce sens, les figures des opposés complémentaires se rapprochent de ceux appartenant à d'autres cultures ; le couple lumineux représente en général l'union de deux éléments qui ont été séparés suite à un événement, pour diverses raisons, et qui provoquent des effets visibles lorsqu'ils se rencontrent.

CHAPITRE I. Résultat du contact entre les sociétés andines

Nous avons traité séparément la constitution des sens à partir de thèmes mythiques du côté de la chrétienté et puis selon des représentations andines. Les recherches de Roger Bastide ont démontré que le processus à l'intérieur d'une culture déterminée, lorsqu'elle entre en relation avec une autre, peut être effectué par un « paquet de relations » qui est emprunté par la culture minoritaire. En ce qui concerne le mythe, Bastide signale que sa structure linéaire voit des fragments modifiés par un processus de remplacement :

« Le mythe, en premier lieu, se présente comme un récit, il est constitué par une suite de mots et de paquets de relations, il appartient donc à l'ordre linéaire. Cet ordre linéaire est d'ailleurs lié à l'ordre des gestes, en ce sens que très souvent, sinon toujours, le récit mythique explique, à un autre niveau, le niveau verbal, l'ordre des paquets de relations moteurs d'une cérémonie. Mais d'un autre côté, le mythe est objet de croyances, il ne reste jamais emprisonné dans le récit, il s'étale dans l'ensemble des comportements ou des attitudes, il apparaît en filigrane, dans les gestes du paysan, dans les songes du dormeur, dans les soins donnés aux malades, comme dans les sentiments que suscite la pluie, ou la sécheresse, l'agonie d'un être cher, la courtoisie des amoureux. Ce qui fait qu'en même temps qu'il a une structure linéaire, en tant que récit, il a une structure rayonnante, en tant qu'ensemble de représentations collectives. »⁶³⁸

Cette théorie préconise ce que nous aimerions démontrer avec ce travail. Le mythe n'est pas limité au récit. La structure de la pensée mythique comprend les éléments qui permettent l'intelligibilité du mythe. Les symboles en font partie, car ils sont projetés dans l'ensemble des réalités de l'homme, et ce, par l'entremise de cette structure rayonnante qui touche à la collectivité.

Tenant compte de cette structure rayonnante comme forme de syncrétisme, pourrions-nous apercevoir avec facilité ce qui différencie ce qui est de l'ordre du catholicisme de ce qui appartient à la culture précolombienne ? Les récits étudiés par Itier concernant les gentils montrent comment les familles Usi ne considèrent ces êtres que par l'interprétation imposée par les colons. Par ces récits les individus condamnent les actions menées par les gentils, qualifiées souvent d'ambitieuses, guerrières et immorales : « la tradition orale se sert donc du gentil pour stigmatiser des

⁶³⁸ BASTIDE Roger, *Le syncrétisme en Amérique Latine*, dans : Bulletin Saint Jean-Baptiste, n° 5, 4/2/1965, p. 166-171. <http://claudio.ravelet.pagesperso-orange.fr/syncretisme.pdf> , consulté le 20 janvier 2015.

comportements menaçant la reproduction de l'organisation communale : l'accaparement des biens et le refus de l'échange. »⁶³⁹

Dans la description du dieu Viracocha, il est étonnant de voir comment cette entité est rapprochée de la figure chrétienne de Jésus Christ. En effet, les témoignages recueillis soulignent ce rapprochement: « un hombre barbudo, mediano de cuerpo y con cabellos largos y con camisas algo largas y dicen que era hombre ya hombre pasado, más que de mozo, que trayera las canas y era flaco el qual andaba con su bordón y era que enseñaba a los naturales. »⁶⁴⁰.

1. Les mythes andins, le mythe indigène

Dans un premier temps, il sera question d'une partie très réduite de la création et de l'imaginaire amérindiens, pour l'ensemble des cultures précolombiennes, vivantes, développées en grande et petite échelle, s'étalant dans la région andine. Nous excluons les systèmes de représentation d'autres cultures amérindiennes, comme celles de l'Amérique du Nord ou de l'Amérique centrale et celles des forêts amazoniennes. Le domaine andin contient une richesse d'ordre ethnologique qui pose déjà un problème d'objectivité.

L'imaginaire mythologique andin et son étude posent en effet un problème majeur : sa richesse, ses multiples versions et donc ses interprétations mettent en évidence les divergences parmi les peuples indiens de cette région d'Amérique du Sud. Cependant, notre regard, ainsi que celui de leurs représentants⁶⁴¹, ne nous permet-il pas de parler d'une culture andine, regroupée par des éléments communs ? Nous allons aborder la question en nous consacrant à la mythologie de peuples très distincts, soit par des aspects géographiques soit par des aspects linguistiques, mais qui considèrent le mythe comme un témoignage de l'imaginaire andin et qui partagent une série de concepts, visibles dans la création mythique.

Les recherches et aussi l'historiographie indigène ne cessent pas d'énoncer le caractère mythique dont les indigènes aymaras et quechuas ont imprégné tout ce qui les entourait. Pourtant, les théories paraissent se contenter des thèses exposées dans le passé par des chroniqueurs ou écrivains dont la véracité des propos est indéniable en ce qu'ils constituent le témoignage nuancé des siècles derniers. À ce propos, je renvoie au travail d'Olinda Celestino qui étudie l'évolution de la recherche en religion et mythologie andines, et qui souligne les propriétés de chaque point de vue⁶⁴².

Le travail de recherche de l'anthropologue européenne Ann Osborne dévoile les possibles productions indigènes concernant notamment les mythes *uwas*. Cette communauté qui habitait la Serre Enneigée du Cocuy et des territoires de la cordillère

⁶³⁹ ITIER César, *La littérature orale quechua de la région de Cuzco – Pérou*, Paroles en miroir n° 2, Paris : Editions Karthala et Inalco, 2004, 238 p., p. 24.

⁶⁴⁰ SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA Juan, DUVIOLS Pierre, ITIER César, *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, Institut français d'études andines, 1993, 276 p., p. 188.

⁶⁴¹ Membres des gouvernements locaux, ainsi que les écrivains qui sont reconnus aujourd'hui dans le domaine académique et littéraire.

⁶⁴² CELESTINO Olinda, « Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 1. Ciclos míticos y rituales », dans : *Gazeta de antropología*, 1997, 13, article 06, <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3524>

orientale de la Colombie a été largement étudiée. Malheureusement, ce qui est recueilli en matière de productions poétiques (formes orales, chants et mythes) comprend uniquement les exemples notés par Osborne. Ces récits s'inscrivent dans des rituels et événements qui concernent la communauté. En outre, cela soulève le problème de la création et de la territorialité. Les nouvelles interprétations à partir des récits mythiques mettent en évidence la profonde relation entre la pensée mythique et la conception de l'histoire et de la communauté. À ce propos, Ana María Falchetti est revenue sur les chants, et a expliqué à quel point le récit mythique qui expliquait l'origine des Uwas, la disposition géographique, ainsi que les frontières de leur communauté conditionnaient la vie, la disposition des emplacements d'abri et les rapports avec les communautés voisines ; ces conceptions du territoire ont été prônées par les indigènes Uwas afin de demander le droit aux terres auprès de la couronne espagnole⁶⁴³.

Lorsque nous évoquons les peuples des Andes colombiennes, les références bibliographiques donnent un aperçu de ce qui fut la constitution et le sauvetage de ces cultures. L'État colombien avait délégué l'administration des indigènes et le territoire aux missions catholiques lors de l'établissement des colonies dans leur territoire. Juridiquement, les habitants des communautés indigènes étaient considérés comme « sauvages ». Des lois du XIX^e siècle et du début du XX^e ont été instaurées pour la « civilisation des sauvages », c'est-à-dire pour inclure lesdits sauvages dans un modèle de société civilisée, selon des patrons fondés sur « la sédentarité, le peuplement centralisé, l'adhésion au catholicisme, l'instauration d'une seule et unique langue et la substitution de la mystique par la recherche des chemins du « progrès »⁶⁴⁴. De cela dépendait la définition d'Indien civilisé ou non civilisé, ces derniers étant les individus qui ne s'intégraient pas aux activités économiques établies pour les échanges économiques nationaux et internationaux :

« Muchos grupos indígenas sobrevivieron al régimen colonial, especialmente aquellos establecidos en regiones de frontera. En el transcurso del siglo XIX y comienzos del XX, con la expansión de las economías extractivas de la quina, del caucho, del oro y del petróleo, muchos de esos grupos o algunos de sus miembros, fueron asimilados e identificados como “civilizados” sólo por estar al servicio de tales actividades productivas destinadas fundamentalmente a la exportación. »⁶⁴⁵

La loi 89 de 1890 a divisé les tribus du pays en deux groupes : le premier concernait les sauvages qui étaient réduits par le biais de missions évangélistes, et le deuxième, d'un groupe réduit à la vie civile. La Vallée de Sibundoy, territoire où siège actuellement le peuple *Camëntšá* (*Kamsá*) fut essentiellement évangélisée par les Capucins. En 1910, le gouverneur du département de Nariño déclare par décret que les Indiens du Sibundoy étaient déjà réduits à la vie civile et que par conséquent, ils devaient être régis par les lois générales du pays sur les réserves indiennes et ne plus être sous l'autorité des missionnaires. Les communautés de cette région ont dû subir la

⁶⁴³ FALCHETTI Ana Maria, “*Los Uwa y la percepción indígena de la historia*”, Boletín de Historia y antigüedades, Vol.XCII, n° 828, Marzo 2005, p. 45-64.

⁶⁴⁴ GOMEZ LOPEZ Augusto Javier, *El Valle del Sibundoy : El despojo de una heredad. Los dispositivos ideológicos, disciplinarios y morales de dominación*, Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, No. 32, 2005, p. 51-73, p. 54.

⁶⁴⁵ Plusieurs groupes indigènes ont survécu au régime colonial, spécialement ceux qui étaient établis dans les frontières. Pendant le XIX^e siècle et au début du XX^e, avec l'expansion des économies d'extraction du quinquina, du caoutchouc, de l'or et du pétrole, beaucoup de ces groupes ou certains de leurs membres, été assimilés et identifiés comme civilisés juste parce qu'ils sont au service de ces activités productives fondamentalement destinées à l'exportation, (traduction personnelle),. *Ibid.*, p. 56.

pression « civilisatrice » qui cherchait à les intégrer, à la manière des évangélistes, à la vie civile coloniale. Pourtant, des documents de l'époque témoignent de la résistance exercée par les peuples pour la conservation de leurs croyances, langues et caractéristiques propres. Un curieux document est cité dans l'article d'Augusto Javier Gomez Lopez, qui peut être compris comme un certain agacement de la part des membres de l'état départemental (Becerra, « Informe que presenta el Intendente Nacional del Putumayo... ») face à la « résistance » culturelle indigène :

« [...] no han perdido ni sus idiomas, ni sus supersticiones estúpidas, ni sus costumbres salvajes. Todavía se les ve en las calles, templos y casas de las capitales de Nariño y Cauca, sin sombrero, sin camisa y sin pantalones; medio cubiertos con un lienzo sucio y hediondo que llaman *cusma*. A haber cruzado su sangre, ¡cuántos ocuparan los bancos de las Cámaras!, cuántos fueran ministros del culto [...] »⁶⁴⁶

Même dans un passé très récent, vers les années 30, les dirigeants des « cabildos » ont témoigné de l'oppression et des atrocités commises par les missionnaires Capucins ; les dispositifs de domination employés étaient idéologiques, disciplinaires et moraux ; par exemple, les Capucins menaçaient les indigènes d'être enterrés hors de leurs terres et loin des lieux désignés pour cela, ce qui pour eux était inconcevable.

« Las dimensiones del impacto de esos dispositivos de dominación entre los indios solo es comprensible, en consecuencia, desde los sistemas de valores y los simbolismos construidos por los *kamsá* e *ingas*, comprometidos en esos procesos de dominación, y cuyos actos y manifestaciones de resistencia individuales y colectivos, como los cientos de episodios de suicidio ocurridos a comienzos del siglo XX en el valle de Sibundoy, ameritan también un largo capítulo. »⁶⁴⁷

Parmi les peuples qui habitaient et habitent aujourd'hui ce territoire, nous comptons la nation *Kamsá*, avec près de six mille indigènes. Le début de la colonisation de ce peuple par les missions catholiques date de 1535 ; malgré l'histoire de la répression que nous venons d'évoquer, les *Kamsá* sont aujourd'hui une nation qui trouve les voies pour la sauvegarde de sa mémoire et la reconstitution de la famille et le respect qui lui est dû. Cela s'accomplit par un processus de réactualisation linguistique en donnant de l'importance à la langue dans les domaines politiques, sociaux et culturels. La situation géographique de ce peuple est à l'origine d'une multiplicité de liens interculturels avec d'autres groupes indigènes, notamment avec la culture *Inga* ; des liens qui, dans le passé, ont placé le groupe en situation de désavantage. Mais c'est aussi grâce à cela qu'un bilinguisme fonctionnel s'installe en raison de circonstances précises de communication : langue maternelle, influence *inga* ou emprunts à l'espagnol. Nous pouvons signaler également l'emploi d'une langue « secrète » dans le rituel du *yagé*⁶⁴⁸.

⁶⁴⁶ « Ils n'ont perdu ni leurs langues, ni leurs superstitions, ni leurs superstitions stupides, ni leurs coutumes sauvages. On les voit toujours dans les rues, temples et maisons des capitales du Nariño et du Cauca sans chapeaux, sans chemise, sans pantalons ; mi-habillés des lanceaux sales et puants qu'ils appellent *cusma*. Après avoir mélangé leur sang, combien occuperont les banques des Chambres ! Combien seraient ministres du culte ! », (traduction personnelle), *Ibid.*, p. 57.

⁶⁴⁷ « Les dimensions de l'impact de ces dispositifs de domination entre les Indiens n'est compréhensible que depuis les systèmes de valeurs et les symbolismes construits par les *Kamsá* et *Ingas*, compromis dans ces processus de domination, et dont les actes et des manifestations de résistance individuelles et collectives, comme les centaines d'épisodes de suicide arrivés au début du Xe siècle dans la vallée du Sibundoy, méritent un long chapitre », (traduction personnelle), *Ibid.*, p. 72.

⁶⁴⁸ GARZON CHIRIV Omar Humberto, *Rezar, soplar, cantar: Análisis de una lengua ritual desde la etnografía de la comunicación*: <http://www.bdigital.unal.edu.co/20981/1/17235-54602-1-PB.pdf>

Cette société est actuellement organisée politiquement en fonction des rôles de pouvoir attribués au gouverneur, au maire et aux personnes qui représentent la protection du groupe. Le « *cabildo* » prend les décisions les plus importantes, il est en rapport avec les « *cabildos* » des *Ingas*, afin de mieux protéger leur territoire et leur culture. En ce qui concerne l'activité économique des *Kamsà* (ou *camëntšá*), elle repose sur l'agriculture : la culture du maïs, la pomme de terre, la citrouille et d'autres espèces tuberculeuses, ainsi que des légumes et des fruits. Ils élèvent du bétail pour le lait et la viande. Ils fabriquent de l'artisanat : vannerie, sculpture en bois et tissage⁶⁴⁹. Or, les nouvelles circonstances sociales et économiques font que de plus en plus d'individus cherchent des activités économiques hors de la communauté, provoquant ainsi des changements dans celle-ci et dans la vie de famille. L'attitude de certains parents qui ne veulent pas que leurs enfants parlent la langue maternelle, de peur de se faire rejeter par la société coloniale, est alarmante⁶⁵⁰.

La cosmovision *kamsá* (ou *camëntšá*) est soutenue par deux piliers, d'abord un héritage de rapports ou de liens établis - connus et maintenus dans la connaissance des *Kamsás* - entre l'homme et la nature, des fibres mystiques qui connectent tout avec l'univers. Dans cette perspective, le rôle du chamane est important pour maintenir ces liens vivants à travers l'expérience du *yagé*, prise de la plante de pouvoir qui lui permet d'aller au début des temps, dans l'espace primitif, et d'être en contact avec les créateurs.

« El mayor impacto fue quizás el de la misión capuchina, que se prolongó con sus propios parámetros desde 1893 hasta 1969. Tales influjos pueden ayudar a explicar por qué tantos relatos ingas y camëntšá tienden a resolverse en términos o valores católicos, los cuales implican cierta compensación moral ante las fuerzas inconscientes que revelan las imágenes míticas. »⁶⁵¹

En faisant référence aux peuples des Andes colombiens, nous pourrions signaler les efforts poursuivis par les artistes *yanaconas*, des membres de la communauté *Yanacona* qui habitent les départements du Cauca, Putumayo et Huila. Le prix de poésie multilingue d'Italie (2008) reçu par son représentant le poète Fredy Chikangana, met en évidence le travail ardu des écrivains pour maintenir et fortifier la culture de son peuple. Conscients de la perte de repères ethniques que les forces étrangères ont provoquée par la pression politique et sociale, les poètes se situent dans un renouveau. Ils se savent acteurs d'une renaissance culturelle :

« [...] en el momento del florecimiento de nuestros mitos más antiguos y en el vuelo más inmenso sobre nuestros sueños como naciones originarias. Desde el mundo Quechua en todos los andes incluyendo la Colombia Quechua seguimos trabajando para hacer realidad lo que llamamos el retorno del Pachakutec, el tiempo de transformación en donde la "Pacha", la tierra reclama al humano el trato que merece y en lo "kutek" la transformación y la energía renovadora, la dimensión capaz de hacer vibrar los corazones para aprender a captar la esencia de la vida. »⁶⁵²

⁶⁴⁹ <http://fr.calameo.com/read/0031788948db41a12fae4>

⁶⁵⁰ CASTILLEJO Laura, *Literatura prehispánica*, <http://fr.calameo.com/read/0031788948db41a12fae4>

⁶⁵¹ « L'impact majeur a peut-être été celui de la mission des Capucins, qui s'est prolongé avec ses propres paramètres depuis 1893 jusqu'en 1969. Cela peut nous aider à expliquer pourquoi autant de récits ingas et camëntšá ont tendance à se résoudre dans des termes ou des valeurs catholiques qui impliquent une certaine compensation morale devant les forces inconscientes qui révèlent les images mythiques. », (traduction personnelle), *Antes del amanecer, op.cit.*, p. 50.

⁶⁵² « [...] dans le temps de floraison de nos mythes les plus anciens et dans le vol le plus immense au-dessus de nos rêves comme des nations autochtones. Depuis le monde quechua, dans les Andes y compris la Colombie quechua, nous continuons à travailler pour que ce que nous appelons le Pachakutec se réalise, ce temps de transformation où la « pacha », la terre, réclame à l'homme le traitement qu'elle mérite, et dans le « cutec » la transformation et l'énergie rénovatrice, la dimension capable de faire vibrer les cœurs pour apprendre à capter l'essence de la vie. », CHINCANGANA Fredy,

Ce temps est venu pour tous les habitants du monde, car pour les Yanaconas la planète est à nous tous et nous sommes à l'origine de ses douleurs, nous l'avons outragée et exploitée ; maintenant il faut une action commune. La parole du poète *yanacona* a ainsi pour objectif de transpercer et de soigner l'esprit humain.

La culture *yanacona* partage avec le peuple *Kamsà* une histoire difficile, de soumission et de détresse, de perte d'éléments culturels représentatifs ; même la langue *quechua* n'est aujourd'hui qu'un vestige de ce qu'elle fut. Les noms de famille ont été remplacés par des noms hispaniques. Et pourtant, des hommes et des femmes tentent de garder les noms de leurs ancêtres. À présent, certains individus consentent à récupérer et à prolonger la tradition linguistique *yanacona* : des poètes qui après avoir traversé des territoires, des villes et des êtres, ont senti le besoin impératif de renforcer leur identité par une structuration politique, sociale, économique et mythique propre.

Le peuple *yanacona* reconnaît dans les individus des pouvoirs et des connaissances distinctes, ils organisent ainsi la société dans laquelle chaque acteur participe à la vie du groupe. Le groupe en tant qu'unité est l'un des aspects qui caractérise généralement les sociétés des Andes, mais cela en rapport aux communautés avec qui les échanges économiques existent encore ; un exemple de cette optique communautaire est le troc, système économique d'échange le plus pratiqué dans le territoire du massif colombien. Une autre activité de caractère social pratiquée par le groupe est la célébration de fêtes ; il s'agit de célébrations pour remercier la terre, l'eau, le feu, le soleil et la lune par des dons.

La conception de la vie chez les Yanaconas répond à l'idée de la spirale : lorsque l'on arrive à la fin, on retourne au point de départ pour accomplir le cycle.

En général, les mythes andins reflètent les valeurs primaires de l'organisation et de la cosmovision à savoir le principe de dualité et d'unité. Ainsi qu'une division tripartite du monde qui désigne un espace-temps à des êtres particuliers.

Certaines visions sont réellement communes à la pensée et à la cosmogonie andine. Les points les plus frappants concernent la division triple de l'univers : l'au-delà, le ciel et la terre, *Ukhupacha* (au-delà), *Kaypacha* (monde terrestre) et *Hanaqpacha* (monde supérieur), mais aussi *Hawapacha* (monde extérieur) ou, en aymara, *Anqapacha*. Les Andins conçoivent le temps de façon opposée : *Ñawpa* (quechua), *Nayra* (aymara) et *Qeno* (pukina) signifient en avant et passé ; *Qhepa* (quechua et aymara) et *Asuqa* (pukina) veulent dire derrière et futur ; le passé, nous pouvons le voir car il est devant mais le futur nous ne pouvons pas le voir car il est derrière. C'est le principe de la complémentarité par des dualités.

1.1. Mythe indien et « fétichisme » de l'écriture

Dans les lignes précédentes, nous avons traité le sujet de la tradition orale et de la relation à la mythologie ainsi qu'à la littérature. Il serait prudent de consacrer des paragraphes de réflexion à la tradition orale dans les Andes et à ce rapport particulier à la littérature. Tout d'abord, revenons sur le travail de l'anthropologue suisse Martin Lienhard pour mieux illustrer le problème. Dans l'ouvrage « La voz y su huella »

<http://poesiamedellin.tumblr.com/post/54494706669/fredy-chikangana-poeta-indigena-colombiano-nacion> , consulté le 07/05/2015.

(2003), cet auteur analyse l'irruption de l'écriture dans les cultures indigènes. Si certaines études défendent l'existence d'un type de représentation hiéroglyphique, graphique, idiographique ou par d'autres systèmes d'enregistrements ; l'emploi du code alphabétique signe d'une écriture moderne n'apparaît qu'imposé par les colons.

L'ouvrage que nous citons nous présente à quel point le monde andin fut soumis non seulement à un système linguistique, mais aussi à un dispositif de pouvoir politique et social. C'est dans les premiers moments de l'histoire de la Conquête que l'écriture trouve la place, qu'à l'époque, elle trouvait en Europe, c'est dire que le fait d'inscrire dans des « Capitulaciones » la découverte et la possession de nouvelles terres devient l'effet physique, palpable et réel de l'appropriation par les rois d'Espagne de nouvelles terres. Quand l'amiral Christophe Colomb demande d'écrire ce texte, le pouvoir de l'écriture est politique et royal. Ce « fétichisme de l'écriture », le passage d'une opération scripturale à une sorte de pouvoir, peut fonctionner en tant que pratique « politique-religieuse » ou en tant que pratique « juridique-notariale ». La première est héritée d'une tradition médiévale où le caractère performatif établit l'action après l'inscription, car un cérémonial social lui attribue cette valeur : « A los ojos de los conquistadores, la escritura simboliza o evoca - en el sentido mágico primitivo- la autoridad de los reyes españoles, legitimada por los privilegios que les concedió a raíz de la reconquista cristiana de la península ibérica el poder papal »⁶⁵³. Les « Capitulaciones », ainsi que d'autres textes officiels comme le « Padrón Real », expriment non seulement l'autorité politique, mais aussi l'autorité divine quand il y est évoqué le pouvoir octroyé par la couronne et par Dieu. L'impact des idées de la renaissance fait apparaître une écriture scientifique, spéculative et littéraire.

Dans *El país de la canela*, nous observons un premier volet qui s'ouvre, une interprétation de ce que l'écriture littéraire représente dans l'air occidental, le rappel d'un monde des héros, des chevaliers aguerris. La lecture de ces récits a accompagné le Conquistador dans ce périple, comme celle faite par Juan de Castellanos, et le narrateur lui-même, d'*El libro del muy esforzado e invencible caballero de fortuna propiamente llamado don Claribalte* :

« No era una gran historia, pero esos personajes que iban y venían, de Londres a París y de los duelos a los amores, le habrán ayudado a distraerse con recuerdos de caballería ahora que el mundo que lo rodeaba era de iguanas de cresta tornasolada, de cosas venenosas que saltan, de largas playas escombradas de árboles muertos y nubes de loros parlanchines que llenan el cielo. »⁶⁵⁴

Les chroniques qui ont été éditées à cette époque sont toujours une source de recherche académique. Ospina invente un personnage qui incarne un homme qui cherche à perpétuer son regard sur le monde qu'il découvre. Mais le narrateur paraît deviner que son œuvre ne serait qu'une écriture qui se perdrait dans les centaines de feuilles envoyées à la couronne :

⁶⁵³ Aux yeux des Conquistadors, l'écriture symbolise ou évoque – dans le sens magique primitif – l'autorité des rois espagnols légitimée par les privilèges que le pouvoir papale leur a octroyés à la suite de la conquête chrétienne de la péninsule ibérique. LIENHARD Martin, *La voz y su huella*, México : Ediciones Casa Juan Pablos, Universidad de Ciencias y de Chiapas, 2003, 414 p., p. 47.

⁶⁵⁴ OSPINA William, *El País de la Canela*, op.cit., p. 293. « Ce n'était pas une grande histoire, mais ses personnages qui allaient et venaient, de Londres à Paris et de deuils en amours, l'auront aidé à puiser des distractions dans ses souvenirs de chevalerie, car le monde qui l'entourait était peuplé d'iguanes à crête colorée, d'êtres vénéreux et bondissants, de longues plages jonchées d'arbres morts et de nuées de perroquets bavards qui emplissaient le ciel ». Traduit par Claude Bleton, *Le pays de la cannelle* (2008), Paris : Jean-Claude Lattès, 2010, 308 p., p. 245.

« Mi vida me da vértigo, y no quisiera ver lo que siguió, lo que tal vez un día, cuando me sienta fuerte y a salvo, intentaré poner en estas páginas hechas contra el olvido, que no cruzarán el mar para pedir licencia en los estrados de la corte, ni pasarán la prueba de los celosos lectores del rey, y que por ello no llegarán jamás a las imprentas de Madrid o Sevilla. »⁶⁵⁵

Dans cette rhétorique, il met en exergue la valeur fondamentale de l'exercice d'écriture comme un moyen d'enregistrement de la mémoire.

Mais, c'est aussi par l'écriture que les Conquistadors se sont appropriés le Nouveau Monde. Il fallait nommer un monde plein de nouveautés, espèces et êtres hors du bestiaire déjà constitué du monde occidental ; c'est la forêt et le monde aquatique qui ont sûrement inspiré le besoin d'enregistrer ce qu'il y avait d'inconnu :

« [...] no puedo dejar de exaltarme recordando a mi maestro, que a estas horas sigue escribiendo sus historias sin fin en la gran fortaleza, frente al mar que se agita como un pez, junto al río manso donde cabecean los galeones. No te sobraría leer la *Natural historia de las Indias*, en la que Oviedo ya mostró muchas de las cosas que se encuentran por el río y la selva. »⁶⁵⁶

Par l'écriture, le narrateur trouve l'écho d'une vie détruite, il la reconstruit ainsi que tout ce qu'elle a défait : « Diez años, si puedo decirlo, intentando tejer con palabras lo que él destejió con su espada, no solo los reinos que venció y destruyó, sino su propia vida, que también fue gastando y rompiendo como se gasta y se mella una ilusión contra las paredes de los días »⁶⁵⁷.

Le narrateur comprend que par le pouvoir de l'écriture, les souvenirs de son passage (et celui d'autres personnages de la Conquête) seraient gardés à jamais : « Quise escribir, para no olvidar nada, todo lo que Ursúa me había contado en un barco por el mar del sur, en nuestras andanzas por el Perú »⁶⁵⁸. C'est par le biais de l'écriture que le narrateur peut déchiffrer les mystères de l'existence d'Ursúa : « Después de escribir esto, comprendí que no podría contar la vida de Ursúa si no venía a conocer la tierra donde gastó su juventud antes de la aventura final »⁶⁵⁹. Si le processus d'écriture

⁶⁵⁵ OSPINA William, *Ursúa*, *op.cit.*, p. 464. « Ma vie me donne le vertige, j'aurais préféré ne pas voir ce qui s'ensuivit, ce que peut-être un jour, quand je me sentirai fort et à l'abri, j'essaierai de mettre dans ces pages remplies pour lutter contre l'oubli, qui ne traverseront pas l'océan pour demander l'approbation des prétoires de la cour, qui ne subiront pas l'épreuve des lecteurs zélés du roi, et qui pour cette raison n'aboutiront jamais dans les imprimeries de Madrid ou de Séville. », traduit par Claude Bleton, *Ursúa* (2005), Paris, Jean-Claude Lattès, Éditions Points, 2007, 442 p., p. 428.

⁶⁵⁶ OSPINA William, *El País de la Canela*, *op.cit.*, p. 293. [...] mais je ne peux taire mon enthousiasme en évoquant mon maître, qui à cette heure écrit encore ses histoires sans fin dans la grande forteresse, face à la mer qui frétille comme un poisson, à côté du fleuve paisible où oscillent les galions. Tu ne perdras pas ton temps à lire l'*Histoire naturelle des Indes*, où Oviedo a déjà décrit maintes choses que l'on trouve le long du fleuve et dans la forêt vierge. Traduit par Claude Bleton, *Le pays de la cannelle* (2008), Paris : Jean-Claude Lattès, 2010, 308 p., p. 246.

⁶⁵⁷ OSPINA William, *Ursúa*, *op.cit.*, p. 127, « J'ai voyagé dix années, accroché comme une ombre à ses pas, dix années, si on peut dire, à essayer de tisser avec des mots ce qu'il avait dé tissé avec son épée, pas seulement les royaumes qu'il avait vaincus et détruits, mais sa propre vie, qu'il consuma et déchira comme on consume et abîme une illusion contre les murs de nos jours. », traduit par Claude Bleton, *Ursúa* (2005), Paris : Jean-Claude Lattès, ed. Points, 2007, 442 p., p. 119.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 126. « Je voulais écrire, pour ne rien oublier, Tout ce qu'Ursúa m'avait raconté sur en bateau en mer de Sud, lors de nos équipes au Pérou », traduit par Claude Bleton, *Ursúa* (2005), Paris : Jean-Claude Lattès, Éditions Points, 2007, 442 p., p. 118.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 127, « En écrivant cela, j'ai compris que je ne pourrais pas raconter la vie d'Ursúa sans retourner voir la terre où il avait usé sa jeunesse avant l'aventure finale. », traduit par Claude Bleton, *Ursúa* (2005), Paris : Jean-Claude Lattès, Éditions Points, 2007, 442 p., p. 119.

relève d'une ouverture à la compréhension, à l'appréhension de ce qui reste occulte aux yeux de tous, ce processus appelle à d'autres conditions : discerner ce qu'il y a à saisir, mais aussi le lieu de création. Dans le cas de l'histoire d'Ursúa, les lieux de conquête sont significatifs par la réalité des actions conquérantes du personnage ; cependant, le narrateur considère dans ce passage le lieu tout comme si le lieu d'écriture lui été destiné :

« Quand j'ai finalement résolu d'écrire mes souvenirs pour me conter à moi-même la vie d'Ursúa, ses guerres et ses voyages, et comment le sang de l'épée ont peu à peu terni son âme, j'ai compris qu'il n'y avait pas de meilleur endroit que ces hauteurs d'abord conquises par Núñez Pedrozo [...] Il y a plus de silence à La Savane, [...] Castellanos, passe ses après-midi à Tunja à rédiger en strophes italiennes tout ce qu'il a vu au cours de ces années. »⁶⁶⁰

Cette forme de « fétichisme » a aussi intéressé les indigènes. Ils trouvaient en elle une faculté magique, comme si dans ces « paños blancos » il y avait une force qui prenait vie, occasionnant un passage à des réalités tangibles, en vertu du caractère performatif que nous avons signalé plus haut. Ils ont adopté une écriture épistolaire pour des besoins administratifs ou parfois comme un moyen de consolidation d'une nouvelle aristocratie indigène :

« La historiografía "indohispánica" y la literatura epistolar o "notarial" de los caciques y principales constituye, cuando existe, uno de los aspectos de una toma de conciencia indígena: la reacción reformista de los que aceptan convertirse en aristocracia indígena colonial, pero no sin exigir una serie de mejoras tanto para ellos mismos como para sus súbditos. »⁶⁶¹

Or, la culture graphique sera prééminente en matière de domination. L'écriture – celle de l'alphabet gréco-latin – a été un outil de sauvetage de la culture et du discours indigène ; des chroniqueurs et compilateurs ont entrepris un travail de recherche qui arrive jusqu'à nos jours grâce au système d'écriture.

L'écriture devient ce qu'Isidore de Séville prônait en parlant de la musique : « il note que les sons ne peuvent être retenus par l'homme grâce à sa faculté de mémoire, parce qu'ils s'en vont, parce qu'ils meurent. Ils ne peuvent être fixés que par l'écriture »⁶⁶².

De cette sorte, la tradition mythologique des cultures andines a subi une modification considérable. Le fait de donner à la parole mythique une force, de transcrire les récits qu'explorateurs, chroniqueurs et missionnaires – et parfois les autochtones eux-mêmes – ont recueillis, a représenté non seulement la sauvegarde de ces récits, en comprenant l'importance que cela a pu avoir pour les colons de les écrire noir sur blanc, mais aussi une manière d'intromission des formes de pensées étrangères à celles dont les mythes sont originaires. Mais grâce à ce « fétichisme » de l'écriture, il nous est loisible aujourd'hui de considérer certains mythes fondamentaux pour la compréhension des écrits contemporains.

⁶⁶⁰ OSPINA William, traduit par Claude Bleton, *Ursúa* (2005), Paris : Jean-Claude Lattès, Éditions Points, 2007, 442 p., p. 311.

⁶⁶¹ « L'historiographie « indo-hispanique » et la littérature épistolaire ou notariale des caciques et principales constituent, si elle existe, l'un des aspects d'une prise de conscience indigène : la réaction réformiste de ceux qui acceptent de devenir des aristocrates indigènes coloniaux, mais sans exiger une série d'améliorations ni pour eux-mêmes ni pour leurs subordonnés. », (traduction personnelle), LIENHARD Martin, p. 105.

⁶⁶² OSSOLA Carlo, *A vif, La création et les Signes*, Paris : Imprimerie Nationale, 2013, 220 p., p. 152.

De ce fait, nous connaissons certains aspects des mythes, aussi variés que les cultures où ils circulent, étudiés par différents chercheurs. Toutefois, nous ne tenterons pas de résumer exhaustivement les 2500 ans durant lesquels différentes cultures se sont succédées avec un système propre, qui a vu évoluer les symboles, les histoires, les légendes et les mythes expliquant le sens de beaucoup de phénomènes. Nous traiterons les symboles issus des mythes les plus répandus.

Par ailleurs, ce fétichisme ne serait-il pas une obsession occidentale ? La nécessité de retenir dans des signes scripturaux les chants, les contes et les mythes est-elle une action qui délimite une certaine subordination à l'écriture ? Que dire des revendications faites par des auteurs comme José Huidobro Bellido, pour qui le déni d'une écriture andine empêche de mettre en valeur un système américain très ancré à un système d'éléments iconographiques et hiéroglyphiques ?⁶⁶³ Les *tocapus* que La Jara avait étudiés et puis définis sous la dénomination d'écriture incaïque sur les textiles ou vases cérémoniales appelés « *kerus* », peuvent lever les premières suspicions sur des formes représentatives, donc sur des signes pourvus de valeur sémantique. Grâce aux couleurs, lignes et points disposés sur les surfaces, un message pouvait être lu. Pouvons-nous considérer comme des formes d'écriture les images sur les murs du temple de la Lune à Tawantinsuyo ? Telle statuette⁶⁶⁴ retrouvée au Brésil est-elle la preuve d'une écriture dans cette région de l'Amérique ? Les formes retrouvées au Paraguay, ressemblant à cette écriture que le chercheur Ottolenghi a baptisée « *quellcas* », sont-elles une forme d'écriture exclusive aux sociétés primitives du Paraguay ?

Des relations sémiotiques s'édifient entre des signes peints sur des poteries, des vases et des histoires de caractère mythique. C'est dans des vases rituels que les anthropologues ont remarqué des présences iconographiques qui coïncident avec des mythes populaires :

« Durante el periodo colonial (siglos XVI – XVIII), continuaron circulando diversos textos tanto visuales como orales, producidos o registrados por los pobladores andinos. Entre ellos destacan los queros o vasos de madera usados para beber chicha en contextos rituales y de reciprocidad, y los fragmentos de textos orales recogidos en obras como las de Huarochirí o aquellas de Guaman Poma de Ayala y Pachacuti Yamqui. »⁶⁶⁵

La redondance des motifs a fait penser qu'un même cycle narratif pouvait circuler à travers divers supports, que ce soit la poterie ou les tissus, les statues ou les dessins sur les rochers⁶⁶⁶.

⁶⁶³ HUIDOBRO BELLIDO José, ARCE HELGUERO Freddy, et QUISPE CONDORI Pascual, *La verdadera escritura Aymara*, La Paz : Producciones Cima, 1994, 141 p., p. 19.

⁶⁶⁴ La statuette Fawcett représente un homme avec une plaque dans les mains, sur la plaquette l'on retrouve des caractères qui font penser à une écriture par hiéroglyphes. Retrouvée par Haggard prêt du cadavre de l'archéologue Marple White, au Brésil.

⁶⁶⁵ « Pendant la période coloniales (XVI^e et XVIII^e siècles), divers textes, tant visuels qu'oraux, produits ou enregistrés par les habitants des Andes, circulaient encore. Parmi eux se distinguent les *queros* ou verres en bois utilisés pour boire de la « chicha » dans des contextes rituels et de réciprocité, et les fragments des textes oraux recueillis dans des œuvres tels que ceux d'Huarochirí ou de Guaman Poma de Ayala et Pachacuti Yanqui. », (traduction personnelle), MARTINEZ C. José Luis et MARTINEZ S. Paula, « Narraciones andinas coloniales. Oralidad y visualidad en los Andes », Dans : *Journal de la société des Américanistes*, Tome 99-2, Paris : Au siège de la société Musée du Quai Branly, 2013, 262 p. p. 41-81., p. 41.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 48.

Il serait épistémologiquement impropre d’assumer ces preuves et de conclure qu’une écriture est recensée et étudiée sous l’angle scientifique, notamment linguistique. Nous retiendrons le fait que les sociétés primitives des Andes ont développé un système de représentation transmettant des idées, des histoires, des événements, des conseils ou des concepts moraux, des quantités et des notions précises. Puis, par l’introduction du système alphabétique occidental, l’homme andin a vu naître sous la plume les images qui ont tant de fois voyagé d’un individu à un autre.

Ce qui nous intéresse ici est de définir l’écriture par l’appropriation des traditions orales et des symboles mythiques pour la recréation d’un monde andin, et la conséquente réaffirmation d’une culture en évolution constante, mais en danger.

Nombreux sont les acteurs de la vie culturelle andine qui s’interrogent sur les bouleversements des sociétés andines d’origine précolombienne. Comment nier que les groupes ethniques subissent une diminution importante de leur richesse linguistique, de leurs traditions ancestrales ainsi que du territoire qui leur appartient historiquement ? L’écriture est assumée aujourd’hui en tant qu’outil et arme. Le défi peut se surmonter grâce à un travail de réflexion, qui est manifeste dans les publications « *Identidad lingüística de los pueblos indígenas de la región andina* » dirigées par Ariruma Kowii, dans celles de l’édition Abya –Yala, dans chaque festival de poésie où participent les représentants de cultures peu connues, et dans les travaux de recherche qui restent malheureusement invisibles après un long chemin.

Margot Beyersdoff⁶⁶⁷, lors du III^{ème} colloque d’études andines, a signalé la profonde absence de documents écrits en quechua de caractère lyrique-poétique. Nous verrons tout au long de cette partie que la difficulté majeure pour une étude de la poésie andine est le manque de textes retrouvés. Les recherches ont identifié une série importante de textes ou d’écritures doctrinaires en langue quechua dont il ne reste que des références bibliographiques. La preuve en est que le premier vers en langue quechua daterait de 1575 selon Cristobal Molina (« *Relación de los ritos i fabulas de los ingas* »).

La stratégie entreprise par les évangélistes consistait à socialiser les textes de Granada en tant que textes ou chants et par le biais des calendriers quechuas :

« Para Granada la antigua forma de la semanilla le sirve para encajar la práctica de devociones en apartados para cada uno de los siete días de la semana. Por su parte, Molina encajará el cuerpo poético quechua al calendario ritual del sacerdocio inka según los meses del año. La mayoría de los textos (doce) de Molina se incluyen en el apartado dedicado a la descripción de la Situa, o “fiesta de la purificación” uno de los tres festivales andinos principales del año que se llevó a cabo en el mes de agosto. »⁶⁶⁸

Le panorama de la religion au sein de la société péruvienne coloniale a été tracé par l’un des chercheurs qui connaît le mieux ce contexte, il s’agit de Pierre Duviols, dont les études apportent des notions intéressantes sur la religion au Pérou et prêtent un spécial intérêt au système rituel inca pendant la période d’évangélisation. Il évoque de

⁶⁶⁷ BEYERSDOFF Margot, « La poesía quechua sacra : invención y formación », dans : *Religions des Andes et langues indigènes : Équateur, Bolivie, avant et après la conquête*, Actes du Colloque III, p. 45-67.

⁶⁶⁸ BEYERSDOFF Margot, « La poesía quechua sacra : invención y formación », dans : *Religions des Andes et langues indigènes : Équateur, Bolivie, avant et après la conquête*, Actes du Colloque III, p. 45-67, p. 49.

façon claire et chronologiquement le système d'extirpation de l'idolâtrie au Pérou au XVI^e et XVII^e siècle⁶⁶⁹.

En ce qui concerne la période incaïque, nous pourrions aussi citer l'hymne attribué à Manco Cápac, *Sallqamaywa*, recueilli par le chroniqueur indien Santacruz Pachacuti Yamqui et dont la traduction que nous utilisons est celle d'Edmundo Bendezu et José María Arguedas. D'autres textes comme ceux enregistrés par Cristobal de Molina El Cuzqueño, traduits par J.M.B. Farfán et Teodoro Meneses s'ajoutent à cet inventaire de poèmes, toujours un hymne au démiurge. Ces poèmes peuvent être lus dans l'ouvrage *Literatura quechua* (1980) ; dans le même document, nous trouvons des poèmes de Guaman Poma de Ayala et des textes correspondant aux versions mythiques enregistrées par les chroniqueurs⁶⁷⁰.

2. Mythes et religions des sociétés andines

Dans un premier temps, il faut signaler que la recherche dans le domaine religieux des Andes subit une première période d'interprétation subjective. C'est ainsi que les premiers témoignages de ce qui constitue le corps et l'essence d'une possible religion dans les sociétés andines sont plus porteurs d'ambiguïtés et d'imprécisions que des renseignements positifs, car il s'agit aussi de lier la religion en tant que perspective individuelle et conviction propre, avec un système culturel particulier. Lorsqu'il s'agit de définir le système de valeurs andins précolombiens, les chercheurs se voient confrontés à une série de textes, chroniques, pensées et documents esquissés par les représentants de la colonisation ; de l'autre côté, il faut une redéfinition du sacré par les statues, les figurines et des images sur les textiles retrouvés après un travail anthropologique. Un deuxième problème et une nouvelle période d'interprétation subjective consistent à réduire la religion andine à une religion incaïque, méprisant les systèmes locaux de pensée, systèmes qui auraient été rénovés lors de la chute de l'Empire Inca⁶⁷¹, ce qui traduit une méconnaissance aussi de l'évolution des religions au sein de chaque communauté. Cependant, il faudra reconnaître la difficulté de composer séparément chaque système et d'en dégager les différences.

Dans notre contexte la difficulté est la même, d'autant plus que – nous le répéterons souvent – les religions dans les Andes se construisent sur la base d'un rapport étroit au territoire. Ces limites sont franchies aujourd'hui, peu à peu, par les efforts des groupes de recherches qui font du travail de terrain pour trouver les traces des anciennes formes de pensée correspondant à un peuple spécifique. Or, une cassure est indéniable. Elle s'est réalisée au moment de l'implantation de nouvelles structures économiques et sociales : « la creciente importancia de las jurisdicciones territoriales en detrimento de nociones ancestrales y sagradas de comunidad, los procesos internos de diferenciación socioeconómica o la penetración de criterios de tenencia de la tierra

⁶⁶⁹ DUVIOLS Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, « L'extirpation de l'idolâtrie » entre 1532 et 1660, Travaux de l'Institut Français d'études Andines, Tome XIII, Institut Français d'Etudes Andines, Lima, Paris : Editions OPHRYS, 1971, 428 p.

⁶⁷⁰ *Literatura Quechua*, (1980), Ed. Edmundo Bendezu Aybar, Caracas : Biblioteca Ayacucho, 1993, 469 p.

⁶⁷¹ MILLONES Luis, Préface de *Huacca Muchay – Religión Indígena: Religión, creencias, juegos área andina argentina prehispánica – colonial – actual*, GENTILE LAFAILLE Margarita E., Buenos Aires: Instituto Nacional Superior del Profesorado de Folklore, 1999, 436 p., p. 11.

“codificados, inflexibles y permanentes”. »⁶⁷². Et pourtant, des groupes d’origine autochtone établis dans d’autres terres ont maintenu les systèmes où le partage et le modèle de réciprocité allaient de pair avec la reconnaissance des leaders communautaires d’origine, les Caciques, et le paiement des tributs à leurs communautés de provenance⁶⁷³.

Comprendre la religion en tant que système de croyances, rites, sentiments, formes d’organisation, et le sens du divin à travers les actes privés et publics, concerne les symboles qui les accompagnent et leur donnent un sens fondamental. Ce que les arrivants ont observé chez les communautés à conquérir a heurté leur perception, notamment lorsqu’ils ont enregistré des cérémonies et des rites dépassant leur entendement, car abstraits et éloignés des préceptes chrétiens. C’est ainsi que les chroniques laissent percevoir une lecture partielle des phénomènes dits religieux. Nous allons prendre certains exemples afin d’en dégager les interprétations possibles.

Les chroniques du XVI^e siècle décrivaient un monde inca inintelligible. L’incompréhension fut plus forte de la part des chroniqueurs face au *capacocha* ou grand sacrifice⁶⁷⁴. Pedro Cieza de León⁶⁷⁵ avait comparé cette offrande humaine à la dîme payée dans les temples chrétiens⁶⁷⁶, fruit de la conscience ou intuition sur la valeur de ces sacrifices humains. D’après Margarita Gentile, le rite de *capacocha* pouvait servir d’oracle, voire comme un acte fonctionnel, car avec ce geste, la communauté maintenait l’ordre cosmique du Tawantinsuyu. En effet, nous pourrions interpréter les sacrifices des enfants comme des actions qui permettaient la communication avec les ancêtres et les dieux qui protégeaient le peuple. La cérémonie comprenait tous les actes qui plaisaient aux forces supérieures ; le choix de l’offrande humaine était aussi crucial, car il s’agissait d’un don d’enfants purs, beaux et dignes de rejoindre les dieux. Citer ce sacrifice nous aide à justifier que le sens de la religion transmis par les observateurs privilégiés, dans un moment où la pureté des rites était à l’apogée, ait peu de transparence.

Les résultats des différents travaux en anthropologie et ethnologie, comme ceux entrepris au sein des universités latino-américaines, associent inévitablement la mythologie des sociétés andines à une forme de religiosité. Le concept n’est pourtant pas identique au rôle que les religions d’Occident et d’Orient jouent dans les sociétés actuelles. Nous avons déjà averti de la difficulté qui se présente lorsque nous étudions le

⁶⁷² SERULNIKOV Sergio, « Repensando “lo andino” en el siglo XVIII », dans : *Vigencia de lo andino en los albores del siglo XXI*, p. 123-153, p. 141.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 142.

⁶⁷⁴ Dans des documents récemment publiés, la description du *Capacocha* esquisse toujours l’événement religieux autour du sacrifice d’enfants qui sont enterrés vivants dans le cœur des montagnes sacrées. Ce rituel est présenté comme une forme de célébration liée soit à des périodes importantes de la vie de l’Inca, soit comme façon d’exhorter les dieux à des bienfaits. Nous lisons cette description dans le *Dictionnaire de la montagne* (1999), ouvrage tout public ; l’article de Pilar Ortiz de Zevallos étudie le phénomène du point de vue psychanalytique de ce qu’elle appelle « une coutume des sociétés hispaniques » ou sacrifice rituel « Lo pulsional ante un nuevo orden cultural : el rito de la capacocha » dans *Re-vuelta psicoanalítica* 2007.

⁶⁷⁵ Chroniqueur du Pérou, Cieza de León (1520 - 1554) a documenté notamment les guerres civiles du Pérou dans son ouvrage *Croniques du Pérou* dont une partie est consacrée aux rites et coutumes des Incas.

⁶⁷⁶ GENTILE LAFAILLE Margarita E., *Huacca Muchay – Religión Indígena: Religión, creencias, juegos área andina argentina prehispánica – colonial – actual*, Buenos Aires : Instituto Nacional Superior del Profesorado de Folklore, 1999, 436 p., p. 51.

concept de religion dans les cultures andines : il s'agit de la constitution du patrimoine religieux andin recueilli, transmis, et interprété par les chroniqueurs et ecclésiastiques européens. Pierre Duviols avait lui-même signalé cet aspect lors de la présentation des actes du colloque d'études andines⁶⁷⁷ : « Or, plus fortement encore que les « chroniqueurs » ou historiens laïcs, ils [les ecclésiastiques] avaient été formés – et déformés - par la théologie catholique et l'anthropologie culturelle de l'humanisme chrétien. Il en est résulté, en ce qui concerne le vocabulaire religieux de multiples altérations de sens, innocentes ou intentionnées »⁶⁷⁸. Cependant, nous consacrerons une courte analyse sur les positions concernant la religion, la mythologie et la culture andine.

Tout d'abord, les discussions anthropologiques font conclure que les notions de mythe et religion ne sont pas forcément à relier. Parmi les thèmes traités dans les mythes, il y a ceux qui concernent les forces démiurgiques, ainsi que l'origine du monde et de l'homme ; pourtant, les mythes ne sont pas limités à traiter ces sujets-là. C'est pour cette raison que nous éclaircirons la question de la religion en tant qu'aspect de la culture, à travers lequel s'esquisse la représentation du sacré, ensemble d'expressions symboliques.

Or, qu'est-ce que nous appelons « sacré » ? Pouvons-nous utiliser ce terme dans le contexte andin ? La notion de « sacré », commune à l'imaginaire et à la connaissance encyclopédique concerne ce qui appartient au domaine privilégié par un contact avec la divinité. Ce qui est sacré inspire respect. Le dictionnaire liturgique catholique présente le concept suivant :

« Le mot latin *sacrum* signifie à la fois un « objet de culte » et un « acte religieux » ; il vient du verbe *sancire* qui veut dire « rendre inviolable par un acte religieux ». Comme le *sanctum*, le *sacrum* est ce qui est inviolable en vertu d'un lien avec le divin. La racine sanscrite *sac* ou *sak* est employée pour désigner tout ce qui approche ou suit la divinité. Si le sacré est le caractère de ce qui est rendu inviolable en vertu d'un contact avec Dieu, on peut le comprendre de deux manières complémentaires : d'une part, tout ce qui est, en tant que tel, vient de Dieu et n'existe qu'en raison d'un « toucher » divin ; d'autre part, tout être venu de Dieu tend vers lui. La première perspective, descendante, présente une conception immanente du sacré : toute créature est sacrée puisqu'elle n'existe qu'en lien avec le Créateur. La seconde perspective, ascendante, situe le sacré, au-delà des êtres limités qui en participent, dans le domaine proprement divin qu'il faut rejoindre par une série de séparations, de « pâques » : la note de transcendance est ici privilégiée. »⁶⁷⁹

Devrions-nous opposer profane et sacré ? Pour Wachtel et Evans-Pritchard, l'opposition n'est pas justifiable, car les niveaux de l'expérience chez les indigènes sont inséparables et dissociables, y compris les rituels et les croyances religieuses :

« Y las divinidades andinas no representan un mundo aparte, sino que se consideraba que formaban parte de la naturaleza y de la sociedad; y se consideraba que su condición y existencia dependía de que la sociedad cumpliera sus obligaciones para con ellas. [...] en el mundo andino los hechos físicos, morales y espirituales con frecuencia conformaban y siguen conformando una experiencia unitaria, siendo

⁶⁷⁷ DUVIOLS Pierre, *Religions des Andes et langues indigènes : Equateur, Pérou, Bolivie, avant et après la conquête espagnole*, Actes du Colloque III d'études andines, Publications de l'Université de Provence, 1993, 384 p., p. 8.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 8.

⁶⁷⁹ Dom Robert Le Gall – *Dictionnaire de Liturgie*, Extrait du Portail de la Liturgie Catholique, <http://www.liturgiecatholique.fr/Sacre.html>

sumamente difícil distinguir de una forma absoluta entre “lo profano y lo sagrado”. »⁶⁸⁰

Dans le dictionnaire des religions, dirigé par Mircea Eliade, on constate que le système religieux en Amérique andine est compris comme une construction effectuée à travers le principe de dualité : « The syncretic Indian religions incarnated traditional dualisms : day an night, sun and moon, good and evil, subject to an overcharging, implacable fate »⁶⁸¹. Une politique de cent vingt-quatre ans a été menée pour évangéliser ces peuples et accomplir ainsi le but de la couronne espagnole : faire de la religion chrétienne la base de l'Europe, établir le monothéisme à l'intérieur de toute communauté, fondé sur le principe suprême de la Sainte Trinité ; les nouvelles terres découvertes devaient, elle aussi, s'assujettir à un tel projet. Cependant, le système de dualité persiste encore aujourd'hui pour certaines communautés qui tentent de sauvegarder ce raisonnement. Déjà pour les colonisateurs, la question de la dualité comme mode de vie a suscité de vifs débats, car les indigènes malgré les tentatives des puissances coloniales pour créer des sociétés de type espagnol, ont appliqué leurs systèmes dans chaque établissement de village :

« Ainsi, malgré les bouleversements que provoque l'invasion européenne, et le processus de fragmentation des anciennes chefferies, les communautés coloniales se reconstituent partout sur le base de l'organisation dualiste. Dans ses conseils au vice-roi Toledo pour le gouvernement du Pérou, l'auditeur Juan de Matienzo recommande très officiellement, pour les nouveaux villages, la disposition en deux quartiers principaux : soit la reconnaissance et l'application, par les autorités espagnoles elles-mêmes, d'un modèle spécifiquement andin. L'organisation dualiste constitue d'ailleurs, de nos jours encore, l'un des fondements de l'identité chipaya (du haut plateau bolivien) : elle donne non seulement la distribution du territoire, mais encore le système religieux où saints et mallku se voient étroitement associés. »⁶⁸²

Ce système dualiste « artificiel » paraît s'être répandu dans des communautés en plus de la *chipaya*. Comment expliquer que ce système perdure et qu'il contienne les piliers d'une possible religion andine ? Les inquiétudes spirituelles des Andins apparaissent dans chaque instance de la vie communautaire et individuelle. Rituels, cérémonies, musique et semailles sont garantis par des conditions de complémentarité qui doivent être respectées.

Lorsque les études sur la période incaïque montrent les façons dont l'empire des *Ingas* a réussi à établir son pouvoir, il est question de religion, ou plus précisément d'un système de croyances, valeurs et rites imposés par l'Empire inca. Une sorte de religion officielle avec un axe central, le culte au soleil, s'imposa. Pendant l'implantation de ce nouvel ordre, l'Empire Inca a toléré les cultes locaux des peuples qu'il a ajoutés à son pouvoir. Les sages et pédagogues « amautas »⁶⁸³ ont recréé le panthéon pour chaque

⁶⁸⁰ « Et les divinités andines ne représentent pas un monde à part, mais l'on croyait qu'elles faisaient partie de la nature et de la société ; et l'on considérait que leur condition et existence étaient assujetties à ce que la société remplisse ses devoirs envers elles. », (traduction personnelle), ASTVALDSSON Astvaldur, *Las voces de los waká* (1997), La Paz : CIPCA, 2000, 304 p., p. 63.

⁶⁸¹ ELIADE Mircea ed., *The Encyclopedia or Religion*, vol. 3, New York, Macmillan Publishing Company, 1987, Christianity in Latin America, 581 p., p. 387.

⁶⁸² WACHTEL Nathan, « Les transformations de Tunupa, Restructurations religieuses dans les Andes méridionales (XVI^e-XVII^e siècles) », *op.cit.*, p. 839.

⁶⁸³ Les Amautas étaient désignés par Garcilaso de la Vega comme des « philosophes », ils transmettaient l'histoire et la tradition avec le respect qu'ils devaient à l'héritage de leurs ancêtres. Ils s'occupaient de l'éducation des enfants incas. Dans l'Encyclopédie méthodique de 1784, ces hommes étaient définis sous le même terme employé par l'Inca Garcilaso de la Vega, « ils enseignaient les sciences aux princes et aux

divinité représentant une force de la nature donc une position hiérarchique distincte. Une idée d'équilibre de l'univers est représentée par la quadripartition de l'univers (selon les points cardinaux), dont le système de *suyus* permettait l'application : *Hanan Pacha* ou monde d'en haut, où habitent les êtres supérieurs : *Inti* (soleil), *Quilla* (lune), les étoiles *Quyllum* (ou en quechua cuzquéen moderne *ch'aska*), *Illapu* le dieu de l'éclair et *Tici Viracocha* le créateur du monde. Celui-ci étant le premier qui ultérieurement aurait pu faciliter l'adoption de l'idée du ciel que les évangélistes désiraient transmettre.

Un aspect caractéristique qui attire notre attention concerne donc la conception duale, modèle qui résiste en dépit des forces étrangères, des mélanges et des transformations : « la conception de l'univers et l'organisation de l'espace social sous forme duale de deux moitiés différenciées, complémentaires, et hiérarchisées »⁶⁸⁴. Le plan *Kai Pacha* ou plan terrestre est dominé par la *Pachamama*. Dans des cultures *yanacunas*, *camëntsás* ou des peuples quechuas, les hauteurs des montagnes étaient aussi considérées avec un certain respect et crainte. Les sommets seraient le siège des *achachilas* ou esprits ancestraux. Ainsi, les animaux comme les aigles et le condor étaient considérés comme sacrés, ce qui explique leur proximité avec le monde d'en haut. En ce qui concerne le monde des morts, *supays*, ou les entités obscures comme les reptiles, il s'agit du monde souterrain appelé le plan *Ujku Pacha*. Les *huacas* avaient une importance capitale dans le maintien de l'ordre et l'accomplissement des rituels : situés entre les deux hiérarchies, les dieux terrestres et les dieux de l'inframonde, ils sont divinisés par le rapport entre le monde de l'homme, des dieux et les êtres du plan *Kai Pacha*. Ainsi, le concept de dualité trouvait là une exemplification parfaite.

Parmi les rituels, le plus fort en sens et en exécution est le culte au soleil. L'*Inti Raymi* peut être appréhendé en fonction du cycle agricole. Considérons d'abord l'*Inti Raymi* comme un système de rituels où les individus déposaient des offrandes aux *huacas* : « Las ofrendas y sacrificios a las *huacas* consistían en bebida, comida, plantas, animales y ornatos decorativos como finos tejidos de colores, ropa, objetos de oro y plata, conchas, mullos, plumas, sebo, polvos, pestañas, etc. »⁶⁸⁵. Chaque famille rendait hommage à sa *huaca* ou d'autres figures qui lui correspondaient. Leur fonction principale était de protéger la communauté ; cela explique la dimension que revêtait le rituel de l'offrande :

« Las huacas incidían en el bienestar y salud de los hombres y mujeres, en el suministro de agua, en el éxito o fracaso de las cosechas, en la fertilidad de la tierra, los animales y los seres humanos. Cada huaca se especializaba en conservar y proveer de ciertos recursos naturales, plantas y animales, a los seres humanos. El Sol estaba íntimamente relacionado con el maíz, cultivo de delicado cuidado y principal ofrenda a las huacas, ya sea como bebida (chicha), grano o comida preparada. »⁶⁸⁶

gentilshommes, car –l'Inca Roca, probable créateur des premières écoles à Cusco, « croyait que la science de devait être que pour la noblesse ».

⁶⁸⁴ MALENGRAU Jacques, *Sociétés des Andes : des empires aux voisinages*, Paris : Karthala Éditions, 1 janv. 1995, 454 p., p. 22.

⁶⁸⁵ « Les offrandes et sacrifices offerts aux *huacas* étaient des boissons, de la nourriture, des plantes, des animaux et des ornements décoratifs comme des tissus fins en couleurs, des vêtements, des objets d'or et argent, des coquillages, des colliers de perles, des plumes, suif, poudres, rebords, etc. », ANDRADE Susana, *Protestantismo indígena, Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Erebords, cuador*, Quito : Ediciones Abya-Yala, 2004, 391 p., p. 76.

⁶⁸⁶ « Les *huacas* avaient une incidence sur le bien-être et la santé des hommes et des femmes, sur la distribution d'eau, sur le succès et l'échec lors des récoltes, sur la fertilité de la terre, les animaux et les hommes. Chaque *huaca* se spécialisait dans la conservation et l'approvisionnement de certaines ressources naturelles, plantes et animaux aux êtres humains. Le soleil était intimement lié au maïs, type

Ce rituel en hommage maintient le caractère duel de la vie de l'homme incaïque : son existence dépend de la relation qu'il établit avec ses dieux et ce, selon une logique de réciprocité. Pourtant, elle ne se limite pas seulement à un rite religieux. Nous pouvons conclure que les rites sont le produit d'un ordre et d'un équilibre social. Le rituel serait l'événement qui renforce les institutions sociales dans les sociétés andines.

Le rite du Soleil soulève un autre problème, celui du rapport de l'homme à la mort. Bien entendu, le culte des morts n'est pas exclusif aux cultures indigènes andines. Du point de vue anthropologique, il y a des nuances qui expliquent le rapport de l'homme à la mort, et des représentations qui englobent des signes, des images, des espaces significatifs et des rituels autour des défunts : « Se creía que los *mallquis* o cuerpos disecados de los antepasados eran hijos de las antiguas huacas, por lo tanto se los tenían como primeros pobladores. Estos antecesores podían también estar representados en piedras o lugares sagrados »⁶⁸⁷. Le lien avec la mort et l'au-delà se tisse par des éléments qui permettent le contact spirituel et/ou physique à travers leurs morts ou les montagnes ; ces représentations sont vénérées en tant que divinités, comme les enfants des *Huacas* qui avaient une incidence profonde sur la vie de la famille. En ce qui concerne les ancêtres, un dévouement envers les restes des ancêtres décédés est évident, nous pouvons le constater en regardant les restes des tombeaux indigènes qui s'exposent aujourd'hui dans des musées (ou qui sommeillent dans des collections privées). Les individus apportaient des objets et des aliments pour subvenir à tous les besoins des *mallquis* dans l'au-delà. Entre autres objets considérés comme *huacas*, les indigènes estimaient tout ce qui était non ordinaire comme un signe de quelque chose de plus significatif ; il s'agissait d'objets tels que certains tubercules possédant une forme particulière, très distinctive des autres ; on les a appelés *conopas*.

Le pouvoir du soleil ne figurait pas seulement un dieu donneur. La disparition des « Gentils » ou *Machus*, que les récits recueillis par Itier dans la communauté quechua D'Usi⁶⁸⁸ décrivent, laisse voir comment l'apparition du soleil a rendu possible la chute de ces ancêtres. Les *Machus* étaient des êtres qui habitaient la terre avant l'humanité ; ils ne connaissaient pas la mort et se multipliaient. À cause de leur vanité, ils ont connu la mort, brûlés par le soleil. Les Gentils devaient se protéger des rayons du soleil en s'emmurant⁶⁸⁹. Ce récit garde des caractéristiques similaires à d'autres versions où les Gentils sont conçus comme de mauvais individus qui ont vécu avant l'humanité actuelle et qui ont été détruits par le soleil. Ainsi que dans les récits du déluge, le dieu père a détruit les êtres qui ne lui rendaient pas honneur. Ce genre de récits met en évidence le caractère mortel de l'humanité ainsi que les pouvoirs du dieu créateur.

Dans la même logique de destruction par le soleil, le récit intitulé « Le jeune homme et l'étoile » illustre comment la progéniture de l'étoile-fille et le jeune homme sont tués, brûlés par les rayons de soleil. D'autres versions étudiées par César Itier

de culture à des soins très délicats, principale offrande pour les huacas, sous forme de boisson (chicha), graine ou préparation cuisinée. », (traduction personnelle), *Ibid.*, p. 76.

⁶⁸⁷ « À cette époque-là, on croyait que les *mallquis* ou les corps disséqués des aïeux étaient les enfants des anciennes huacas, ce pourquoi, ils étaient pris par les premiers habitants. Les ancêtres pouvaient aussi être représentés sur des pierres ou des sites sacrés, », (traduction personnelle), *Ibid.*, p. 77.

⁶⁸⁸ Communauté située au nord de la ville de Cusco, où la culture Wari s'était établie avant les incas.

⁶⁸⁹ ITIER César, *La littérature orale quechua de la région de Cuzco – Pérou*, Paroles en miroir n° 2, Paris : Éditions Karthala et Inalco, 2004, 238 p., p. 27.

varient dans la résolution du récit, par l'expulsion du jeune homme du ciel et l'apparition des céréales. Ces versions construisent le mythe de l'expulsion à travers des motifs différents. Cela indiquerait que le récit porte des thèmes qui sont relativement invariables, les formes symboliques dont le sens est formé se fonderaient sur d'autres réalités symboliques.

L'invariabilité des thèmes qui sont culturellement plus forts et plus significatifs se fait visible dans d'autres récits, rites et traditions andines.

Des récits expliquant la disparition des Gentils et l'apparition des *huacas* circulent toujours chez les communautés andines du Pérou de l'ancien royaume *Moche*. Un site officiel « Huacas del sol y de la luna »⁶⁹⁰ est un projet qui reprend les légendes et les mythes où l'on raconte comment les objets pourvus de signification ont toujours existé dans la culture incaïque. L'un des récits que nous pouvons y lire est le suivant. La légende raconte que pendant l'ère des « Gentils », deux frères habitant la localité trouvèrent un petit serpent à deux têtes qu'ils adoptèrent. Il ne s'agissait pas d'un serpent commun, il était le démon qui grandissait de jour en jour au fur et à mesure qu'il se nourrissait. Lorsque le serpent atteignit la taille d'un homme, les habitants obligèrent les frères à se débarrasser du serpent car ce reptile mettait en danger la vie des animaux qu'ils élevaient, ainsi que celle des voisins. À leur plus grand regret, les frères conduisirent le serpent jusqu'à la mer pour l'abandonner. Lorsque le serpent se rendit compte de la supercherie, il repartit à la maison des frères.

Sur son chemin, le serpent mangeait tous les animaux qu'il croisait, y compris ceux de grande taille et les femmes. Il grossissait. L'un des habitants vit le serpent se rapprocher du village et prévint les voisins. Tous les habitants prirent la fuite et arrivèrent au flanc d'une colline que l'on connaît aujourd'hui sous le nom de « cerro Blanco ». Au moment où le serpent à deux têtes s'apprêtait à les manger, la colline s'ouvrit, ils entrèrent à l'intérieur et elle se referma. Le danger disparu, la colline laissa sortir les hommes et se referma de nouveau, laissant une cicatrice en forme de ligne noire que l'on peut apercevoir encore de nos jours. Les habitants, ayant constaté que la colline était magique et que le dieu de la montagne leur avait sauvé la vie, construisirent un temple en son honneur, connu aujourd'hui par le nom « la Huaca de la Luna », à partir duquel ils fondèrent une nouvelle ville.

Ce récit met en relief la sacralisation d'une montagne par son rôle protecteur. Il est question d'une métamorphose où des objets sont mythifiés, tout comme d'autres éléments naturels ou objets qui, comme nous l'avons indiqué précédemment, ont acquis une signification que, dans un lexique occidental, nous appelons sacrée.

La fête religieuse de Saint Bartolomé dans la province de Murillo, parmi la communauté Kohoni, où cohabitent trois communautés de la famille des Aymaras, présuppose cette forme d'adoption d'une fête catholique qui dans la pratique est de connotation andine. Cette fête est célébrée dans trois espaces différents : sur l'altiplano, dans la vallée et dans la *yunga* associant la figure de Saint Bartolomé à un dieu particulier, respectivement au dieu du sel, au dieu du maïs et au dieu des oranges⁶⁹¹.

⁶⁹⁰ <http://www.huacasmoches.pe/index.php?menuid=1&submenuid=1>

⁶⁹¹ PICHSUÑA Larka, Culto a las montañas, Dans : *La verdadera escritura Aymara*, HUIDOBRO BELLIDO José, ARCE HELGUERO Freddy, et QUISPE CONDORI Pascual, La Paz : Producciones Cima, 1994, 141 p., p. 85-131, p. 100.

Pendant la fête, des offrandes sont offertes en l'honneur d'Achachila Illimani, qui est en réalité une montagne enneigée, pour qu'elle leur donne une année riche en eau. « Chokekota », une lagune verte, est l'endroit où cela a lieu. « [...] cuentan los nativos de Arasaya que cuando la ceremonia es satisfactoria, el Achachila Illimani "habla" a través de ruidos fuertes en sus entrañas »⁶⁹².

Un poème de Rufino P'axsi Limachi souligne l'influence de ce sommet :

El Achachila del Qullasuyu
Eres grande y alto,
impresionas,
das miedo,
Dicen que heladas, granizos, vientos y rayos mandas,
y, entre oraciones,
incienso, copal, tacol y animales te ofrecemos
para aplacarte.

Quise un día ver tu rostro blanco,
con el tintineo del vidrio herido
subí por tus alfombras de pizarra.

Toqué los hielos grises
de tus glaciares,
y oí, que entre los dedos
de una cascada,
el agua saltona
cantaba.
Seguí al viento que correteaba
por entre celestes callejones.

Dejando huellas en hilera
volví otro día.
Pasé profundas grietas,
tajos en tu blancura,
ojos oscuros
mirando fríos
tras heladas pestañas
las nubes me envolvieron,
tu miedo
y, recogiendo huellas,
volví a mi triste hogar.

Igual que se estudia el vecino nuevo
te fui atisbando
Temeroso sentía tu llamada,
tu mirada hueca
de tus ojos fríos.

Con osadía de joven te miré fijo
y fui a tu encuentro.
Pisando fuerte tiré hacia arriba.
se hundía la nieve crujiente
más yo subía ...

Ante una cresta helada,
por el viento mordisqueada,
¿será la cumbre ?, me dije.

⁶⁹² « [...] les autochtones d'Arasaya racontent que lorsque la cérémonie est satisfaisante, l'Achachila Illimani "parle" à travers des bruits issus de ses entrailles », (traduction personnelle), *Ibid.*, p. 102.

Solo era un filo,
red montada entre dos valles
para el juego de las nubes.
Con manos sangrantes
la escalé,
Y otra vez subía...

Escalera de hielo y roca
me guió a la cumbre.
Era un día solemne,
calló el viento,
se sentó la niebla
Y el arrugado paisaje
en polícroma alfombra se extendió.

Cumbres,
valles,
pampas
lagos,
con los ojos me comía.
Los miraba desde arriba,
un Gerente me sentía...

¿Contento?
Me preguntó al Achachila
con voz de viento.
- Este es mi reino, me dijo,
siempre que vengas
te abriré esta ventana.
Son pocos mis amigos,
es difícil el camino-.
Con el paisaje en los ojos
volví a casa ese día...

Subí después muchas cumbres
y siempre al Achachila
me recompensaba:
Jadeando llegaba,
asiento me brindaba
y un mundo a mis pies deplegaba.

Yo recogía un pedazo,
me lo guardaba,
y por las noches
a mi amigo
recordaba...⁶⁹³

Les rites décrits par Pichsuña sont très précis et chacun a une importance capitale pour la satisfaction du grand Illimani, de la préparation, en passant par l'ascension, le rite d'offrande jusqu'aux derniers gestes pendant la descente et le travail de nettoyage des canaux. En citant Mircea Eliade, l'auteur avance la naturelle tendance à diviniser les montagnes, car se situant au milieu du ciel et de la terre, elles sont des emplacements qui réunissent les deux instances.

Retournons à la question de la religion andine. Il est difficile d'affirmer que les cultures indigènes telles que les Européens les ont retrouvées, possédaient une religion

⁶⁹³ P'AXSI LIMACHI Rufino, *Poesía de la cultura Aymara y del Qullasuyu Andino*, Waraya-Tiwanaku : Instituto Nacional de Medicina natural del Qullasuyu, 1985, 205 p., p. 107-109.

au sens strict du terme. Le système complexe de l'organisation de la vie communautaire a permis à des chercheurs comme Carlos Vladimir Zambrano⁶⁹⁴ de trouver un sens religieux à l'organisation des communautés dans un territoire. Comment l'organisation territoriale rend-elle compte du système religieux ?

La formation des croyances religieuses à partir du sens d'appartenance à la terre nous fait penser au rapport à deux des éléments essentiels pour l'établissement des villages ; la montagne et les sources d'eaux retrouvant une représentation particulière au sein des sociétés andines. S'agit-il d'un écho au concept d'autochtonie de Lévi-Strauss poussé à son sens le plus primitif ? Autokhthôn, du grec α υ τ ο χ θ ω ν, *autos* « soi-même » et *kthôn* « terre », signale que l'homme naquit de la terre et qu'il est issu de cette surface tel un végétal.

Nous pourrions affirmer aujourd'hui que, sur le plan de l'aménagement des territoires indigènes, la logique répond à un système de pensée dans lequel même la disposition du village par rapport aux éléments environnants a une connotation puissante : « El concepto de espacio y territorio sagrado fundamentan y sustentan la esencia del pensamiento indígena, sugiriendo nuevas miradas y nuevas dinámicas de los estudios territoriales »⁶⁹⁵. L'aspect fondamental de cette organisation territoriale part d'une pensée rationnelle puisque les décisions correspondent à une fin : celle de protéger la vie de la communauté et préserver leur système. La territorialité comme concept à caractère social a aussi une influence sur la classification « verticale » que les andins font de leur espace de vie, les aidant à définir les terres sauvages (ou habitent les êtres nocifs ou sauvages) et les terres « apprivoisées » (correspondant à la catégorie de ce qui est utile, domestiqué et comestible) ; le principe organisateur met en rapport les entités définissant le monde humain et celles qui correspondent au monde non humain.

Le poète *camëntśá* Hugo Jamioy Juagibioy pense la territorialité comme un aspect unificateur de la culture :

« La vida es un proceso de interrelación, es un proceso dinámico que mide los efectos de un hecho en su accionar, en el camino que se tiene que recorrer para lograr un resultado que consta de dos aspectos: primero, está la experiencia del proceso, en la vida misma de una actividad; segundo, la territorialidad como la forma específica que un territorio va a conformar la filosofía y la espiritualidad de sus habitantes. De esta manera el concepto de territorio indígena implica un proceso formador de identidades propias locales de un pueblo que a su vez expresa experiencias recreadas con un profundo contenido filosófico y espiritual. »⁶⁹⁶

⁶⁹⁴ Professeur de l'Universidad Nacional de Colombia, docteur en anthropologie sociale et culturelle, il a publié une série de recherches qui l'amène à penser que la territorialité dans les communautés du massif central colombien est intimement liée à des conceptions autour des apparitions magiques de vierges. Nous expliquerons en détail cette conception lors des analyses ultérieures.

⁶⁹⁵ Le concept d'espace et de territoire sacré fondent les bases et entretiennent l'essence de la pensée indigène, suggérant de nouveaux regards et dynamiques des études de territoire. ZAPATA TORRES Jair, *Espacio y territorio sagrado: lógica del ordenamiento territorial indígena*, Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Facultad de Arquitectura, 2010 - 101 p. 2 <http://www.alberdi.de/ESPACIO%20%20Y%20TERRITORIO%20SAGRADO-Jair.actu.02.06.07.pdf>

⁶⁹⁶ « La vie est un processus d'interrelations, un processus dynamique qui mesure les effets d'un fait dans leur action, sur le chemin à parcourir pour aboutir à deux aspects : d'abord, il y a l'expérience du processus, dans la vie même d'une activité ; en deuxième lieu, la territorialité comme la forme spécifique par laquelle un territoire va composer la philosophie et la spiritualité de ses habitants. C'est ainsi que le concept de territoire indigène implique un processus qui forme des identités locales propres à un peuple, qui exprime à la fois des expériences recrées avec un profond contenu philosophique et spirituel. », (traduction personnelle), JAMIOY JUAGIBIOY Hugo, « Situación y futuro de los idiomas indígenas de

L'écriture poétique contemporaine a démontré que, ce que les chercheurs désignent comme sacré est présent dans toutes les instances de la vie. Cela explique pourquoi la mise en avant de thèmes concernant les éléments de la nature, les montagnes, les lacs, les arbres, les pierres, entre autres, font partie des symboles qui expriment le lien entre le monde des esprits et le monde terrestre, tel que Zapata Torres l'indique dans l'ouvrage que nous venons de citer. L'organisation du territoire est conçue sous ces paramètres.

Dans la communauté quechua de Cochabamba, Xavier Albó et Mildred Calla ont découvert que parmi les aspects « autochtones », les habitants mettent en évidence des croyances et des pratiques qui sont en rapport avec la nature, associées à la Pacha Mama et d'autres esprits bienfaiteurs et malfaiteurs des montagnes, les ruisseaux ou le vent, auxquelles ils donnent des offrandes⁶⁹⁷. Nous résumerons ainsi cette section en indiquant que la territorialité chez les andins est associée à trois catégories : à celle de l'ordre social par la distribution dans des espaces verticaux, celle de l'établissement des colonies voire de la fondation de villages et celle de la dépendance par rapport aux êtres tutélaires.

Une « religion andine » possible soulève ainsi le rapport entre l'homme et la nature environnante. Or, nous ne pouvons pas réduire la pensée de ces sociétés à un credo de la nature. La substance de la religion andine tient à un présupposé où chaque chose fait partie d'un tout.

2.1. Le principe d'unité

Les mythes andins de la création reflètent presque une même inquiétude. Après le chaos, les démiurges ont instauré l'ordre où apparaissent les structures, les formes et les normes dont le principe fondamental dirige les peuples indigènes⁶⁹⁸. Parmi les éléments qui composent ce monde, des forces qui s'opposent et se complètent apparaissent. Nous avons souligné, par ailleurs, que les héros mythiques manifestent ce principe de dualité complémentaire. Cette logique de dualité complémentaire cèle un raisonnement fondamental.

Chaque personnage mythique correspond à un monde, parfois ils sont reliés aux hauts-plateaux en contraste avec ceux des vallées, des êtres supérieurs et des êtres inférieurs, des destins qui se révèlent dans l'opposition. Nous avons dit plus haut que le principe d'opposition et de complémentarité se traduit dans les catégories de dualité exprimées par les récits andins. Dans cette démarche où la pensée construit la dualité, il est question d'unité. Si deux concepts s'opposent pour se compléter, cela indique la composition d'une seule et unique chose.

Colombia en las zonas de conflicto » dans : *Identidad lingüística de los pueblos indígenas de la región andina*, KOWII Ariruma compilateur, Quito : Ediciones Abya-Yala, 2005, 278 p., p. 199- 205, p. 202.

⁶⁹⁷ Xavier Albó et Mildred Calla, *Santos y tierra, muertos, wak'as y chicha: La religión andino-cristiana de los Quechuas de Tiraque, Cochabamba*, Dans : Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los Andes, BERNI Schmelez, N. ROSS Crumrine (eds.), Estudios americanistas de Bonn Holos, Bonn : Holos, 1996, 306 p., p. 137-152.

⁶⁹⁸ ZAPATA TORRES Jair, *Espacio y territorio sagrado: lógica del ordenamiento territorial indígena*, op.cit., p. 2, <http://www.alberdi.de/ESPACIO%20%20Y%20TERRITORIO%20SAGRADO-Jair.actu.02.06.07.pdf>

La poésie andine contemporaine souligne cette importance de la pensée indigène en tant qu'unité, à l'instar du « *Wiphala* », représentation structurée, symétrique, de l'arc-en-ciel - un symbole de résistance pour les communautés indigènes des Andes -. Ses couleurs représentent cette irisation de la pensée andine, la conscience d'une existence profondément significative, car ce qui la compose est en accord, tout étant lié tel un tissage. Chaque couleur, chaque élément du drapeau représente un aspect de la vie universelle. Ainsi, les aspects de l'existence sont tous reliés à ce principe.

Une réflexion sur le statut de cette vision holistique dévoile une première corrélation eau/montagne. Premièrement, « la nature, considérée rationnellement, c'est-à-dire soumise dans son ensemble au travail de la pensée, est l'unité dans la diversité des phénomènes, l'harmonie entre les choses créées dissemblables par leur forme, par leur constitution propre, par les forces qui les animent ; c'est le Tout pénétré d'un souffle de vie. »⁶⁹⁹. La nature est ce miroir où tout trouve son image. La pensée romantique avait trouvé le paradigme dans la nature, notamment dans la figure de l'arbre. « L'arbre est le réceptacle des sentiments humains », dit Carlo Ossola ; manière de formaliser des concepts dans les domaines divers (anatomique⁷⁰⁰, juridique⁷⁰¹, mathématique⁷⁰²), l'arbre sert de représentation des lois universelles, il fournit la possibilité d'établir la relation entre concepts dans les structures hiérarchiques, représentation de l'arbre de la connaissance, les veines de notre système vasculaire, les réseaux sémantiques, les déductions en logique et encore les lois mathématiques car « on a établi que les régularités mathématiques observables découlent des lois universelles du monde physique, ce ne sont pas uniquement des accidents génétiques renforcés par l'évolution »⁷⁰³. De cette manière, la figure des éléments de la nature a servi aux philosophes et aux écrivains pour explorer le monde humain dans un réseau de relations, de passages du particulier au général où l'envers souligne une unité. Cette idée paraît refléter la pensée primitive, où la nature est un ensemble.

Ceci compris, il est possible de définir les rapports des deux éléments de la nature qui nous intéressent ici. Des intuitions particulières soulèvent des concepts universels.

⁶⁹⁹ VON HUMBOLDT Alexander, *Cosmos essai d'une description physique du monde par Alexandre de Humboldt*, Milan : Charles Turati imprimeur-libraire, 1846 - 435 p., p. 3.

⁷⁰⁰ Un arbre qui compose le cosmos du corps humain. L'arbre vasculaire se dessine comme une arborescence végétale. Les lois de la physique de la chimie se soumettent à la loi universelle du principe de la nature ; les anatomistes ont trouvé le rapport entre la structure du système vasculaire, les vaisseaux, les capillaires et la figure de l'arbre. L'administrateur du Collège de France présente le rapport qu'historiquement la science de la physiologie utilisait des modèles inspirés de l'image de l'arbre, <http://www.college-de-france.fr/site/carlo-ossola/seminar-2015-03-12-10h00.htm>

⁷⁰¹ Dario Mantovani soulève l'importance des arbres des juristes romains. Détermination de la parenté, et comme forme de représentation de la possession. Arbres à penser. Les « arbres » des juristes romains entre nature, raison et mémoire, 26 février 2015 11:00 12:00 Séminaires Amphithéâtre Maurice Halbwachs - Marcelin Berthelot, <http://www.college-de-france.fr/site/carlo-ossola/seminar-2015-02-26-11h00.htm>

⁷⁰² La régularité géométrique des arbres qui a permis de réfléchir sur la distribution et la logique mathématique des formes. De Leonardo da Vinci à Alan M. Turin, la préoccupation qu'éveille le caractère des formes et de la distribution des feuilles, devient universel. Les nombres de Fibonacci, les suites que ce mathématicien a expliquées, signalent le nombre d'or, qui intervient dans la phyllotaxie, la spirale fondamentale, les intervalles.

⁷⁰³ LOLLI Gabriele, « Les arbres et la logique : objets, instruments, métaphores », 19 mars 2015 10:00 12:00 Séminaires Amphithéâtre Maurice Halbwachs - Marcelin Berthelot, Collège de France, <http://www.college-de-france.fr/site/carlo-ossola/seminar-2015-03-19-10h00.htm> 0 : 20 : 23 à 0 : 20 : 31.

Dans la culture *quechua* et *aymara* les notions d'unité et d'espace faisaient partie d'une même chose. En langue *aymara*, le terme *pacha*⁷⁰⁴ connote « temps-espace », et c'est pourquoi, dans les morphèmes exprimant le temps et l'espace, la particule *pacha* est présente. De même, le vocable quechua *pacha* dénoterait les deux réalités : temps et espace. Bien entendu, le terme ainsi conceptualisé ne rend pas compte de sa complexité, de ses usages multiples dans les langues andines et, encore moins de son sens réel dans les sociétés précolombiennes avant tout contact avec l'Europe. Nous nous appuyons sur les textes et sources analysées par Carmen García Escudero (2010) pour identifier les diverses interprétations autour de cette notion. Son ouvrage nous fait part de cette notion de *pacha*, notion à double ou parfois à triple sens.

Un extrait, de trois sources différentes, justifie les explications d'Imbelloni, Taylor et Gerald, González Holguín et Fray Diego. Le résultat est éclairant. Si on tient compte de ces indications, le terme « pacha » ne recouvre pas seulement le sens naturel, comme on l'entend communément, mais aussi des dimensions d'ordre temporel, à savoir les époques (« En común se advierte que todas las denominaciones que aparecen junto a pacha hacen referencia a un segmento del tiempo y una forma material de la naturaleza. »⁷⁰⁵), et d'ordre spatial, en ce qui concerne la territorialité et le monde « humain-végétal-animal ».⁷⁰⁶

2.2. Transformations-évolutions

Dans le cas de l'Empire inca, les manifestations religieuses deviennent subreptices : « les nouveaux découpages administratifs, ainsi que l'appropriation de nombreuses terres parmi les plus fertiles par des colons espagnols, entraînent de nombreux bouleversements dans les structures sociales autochtones, tandis que la répression relègue dans la clandestinité les religions traditionnelles »⁷⁰⁷. Nous pouvons constater ici deux phénomènes, l'un correspond au maintien d'un moule structural répandu dans les sociétés andines permettant de voir des éléments communs entre les mythologies. Le deuxième phénomène est celui de l'intégration d'une expérience de la colonisation, c'est-à-dire de l'inclusion des événements qui ont bouleversé l'ordre des communautés andines.

Il faut signaler que l'histoire des Andes a marqué ce territoire comme un espace d'évolution constante :

« Car les sociétés andines sont à la fois l'objet et les sujets, plusieurs fois au cours de leur histoire, du développement de mouvements civilisationnels panandins à partir de foyer localisés. Elles constituèrent ainsi les artisans du développement primaire des formations étatiques, c'est-à-dire du développement autonome de l'état,

⁷⁰⁴ Nous trouvons le concept dans le dictionnaire espagnol-aymara de Félix Layme. Pacha peut ainsi évoquer la durée de temps, l'époque et l'espace. Dans d'autres dictionnaires pacha signifie des notions différentes de terre, de monde, et de temps. Par exemple, le mot *akapacha* signifie ce monde, le terme *nayrapacha* signifie autrefois, avant.

⁷⁰⁵ « On constate que toutes les dénominations qui accompagnent le terme « pacha » font référence à un segment de temps et une forme matérielle de la nature. » (traduction personnelle), GARCIA ESCUDERO Carmen, *Cosmovisión Inca : nuevos enfoques y viejos problemas*, Salamanca : Universidad de Salamanca, 2010, 870 p., p. 124.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 124.

⁷⁰⁷ MALENGREAU Jacques, *Sociétés des Andes : Des empires aux voisinages*, Paris : Karthala, 1995, 454 p., p. 1

par un processus interne à certains groupes les composant et par les conquêtes, souvent sous forme d'établissement d'alliances symétriques [...] »⁷⁰⁸

Ce qui explique un système d'organisation social homogène. C'est ce « moule structural » qui préserve les sociétés précolombiennes à l'intérieur d'un système beaucoup plus hiérarchisé et permettant moins de liens de réciprocité.

Les périodes d'expansion dans le territoire andin ont laissé des traces inéluctables. Avant l'arrivée des Espagnols, le territoire andin se retrouvait déjà en transformation sociale, politique ou culturelle. Les phénomènes climatiques ont aussi provoqué des changements profonds au sein des communautés andines. Les systèmes d'exploitation étant liés aux ressources environnementales, les groupes ont dû s'adapter. Tenir compte des modifications souffertes par les sociétés qui habitent et exploitent les territoires andins, c'est accepter que le concept contemporain « d'andinité » réponde à l'idée des sociétés déterminées par des caractéristiques géographiques difficiles, après des réformes agricoles dures, et des organisations territoriales imposées par le groupe dominant, que ce soit le gouvernement ou d'autres autorités. Mais, c'est aussi accepter que dans ce déterminisme géographique prime une perspective plus fondamentale : celle de la représentation de la nature selon les indigènes andins.

Les effets de la juxtaposition des courants de pensée religieuse, l'une chrétienne et d'autres de caractère andin, décrits par Wachtel et Taussig, constitueraient le phénomène que l'on désigne par syncrétisme religieux. Avec cette précision : « El término "sincretismo" es apropiado para los Andes coloniales en el sentido de "síntesis" y no en el de "fusión" »⁷⁰⁹. Il s'agit plutôt d'un processus d'accommodation non nécessairement équitable dans des collisions et des interrelations opérées lors des contacts. Marzal disait que la population andine avait accepté le système religieux catholique, mais qu'elle avait réinterprété les éléments chrétiens depuis l'intérieur de la matrice culturelle native, introduisant beaucoup d'éléments indigènes⁷¹⁰. Nous partageons cette interprétation du terme « syncrétisme » chez les indigènes andins. Les pratiques rituelles qui sont toujours constantes, avec des actions imposées par le dogme catholique, retiennent ce qu'il y a de profond et de vital. L'attribution de sens n'a pas de variation. Ce qui va changer, dans la plupart des cas, c'est l'apparence des rites :

« La confusion ne porte pas seulement sur les représentations visuelles du sacré, elle recouvre également les pratiques rituelles. Selon Francisco Patiño, dans une Carta anual de 1640, les « sacerdotes » païens adressaient à leur ouailles des exhortations calquées sur l'enseignement des missionnaires : « Voyez : les viracochas, les Espagnols, offrent du pain et du vin à leur Dieu, et ce pain et ce vin se convertissent en sa chair et en son sang ; il en est de même pour ces gâteaux de maïs et cette chicha que vous offrez à notre Dieu ». »⁷¹¹

Pour donner lieu à ce syncrétisme, il a fallu que des processus se mettent en place. D'abord, il a fallu la réception et la compréhension, si possible, des phénomènes et des rites qui étaient hors de portée du savoir, mais qui trouvaient un écho dans la série

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 9.

⁷⁰⁹ Dans le contexte des Andes coloniales, le sens du terme « syncrétisme » est approprié dans le sens de « synthèse » et non de « fusion ». GRIFFITHS Nicholas, BALIÑAS PÉREZ Carlos, *La cruz y la serpiente: la represión y el resurgimiento religioso en el Perú*, Lima : Fondo Editorial PUCP, 1998, 381 p., p. 29.

⁷¹⁰ MARZAL Manuel María, *La transformación religiosa peruana*, Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1983, 458 p., p. 55-61.

⁷¹¹ WACHTEL Nathan, « Les transformations de Tunupa, Restructurations religieuses dans les Andes méridionales (XVI^e-XVII^e siècles) », *op.cit.*, p. 845.

de substances et d'objets mystérieux dont leur réalité était revêtue. Ensuite, il a fallu une réinterprétation des outils symboliques possédés par les indigènes à partir des deux données, les propres et les nouveaux. Une phase importante et décisive a été celle de l'adaptation du système natif. Pourtant, ce système n'a pas disparu ; il a évolué en arrivant à répondre à de nouvelles circonstances. Ainsi, par exemple, « El sistema nativo se vio obligado, por ejemplo, a considerar el aspecto de la relación de las huacas con los santos cristianos y, hasta cierto punto, a redefinir la significación de las celebraciones en su honor »⁷¹². Ce sont là des actes d'auto-rénovation où le concept des *huacas* résistait à une disparition de sens mais revêtait une nouvelle symbolique.

Pourtant, des rituels et des figurations symboliques restent intacts dans certains cas ; si nous considérons les affirmations du professeur Nicolas Griffiths dans son livre *La Cruz y la Serpiente*, des rites pré-incaïques sont toujours recensés. Griffiths fait remarquer une compartimentation des croyances, d'un côté les croyances catholiques, et de l'autre les croyances de la communauté *Kaata* en Bolivie. Là-bas le rite catholique est célébré séparément du rite natif :

« Sus pobladores distinguen entre rituales en santuarios para santos católicos que son llevados a cabo por catequistas y sacerdotes, y rituales en santuarios para la montaña, el emplazamiento de las tumbas de sus antepasados, que son efectuados en momentos diferentes por diversos ritualistas especializados. »⁷¹³

D'autres cas paraissent insister sur le fait que les rituels encore pratiqués sont un parangon de la survie de certains éléments précoloniaux. Ainsi, les chercheurs soulignent la continuité des danses et des fêtes, des coutumes qui se maintiennent malgré les influences culturelles externes.

Mais, comme l'indique Joseph W. Bastien, la compartimentation des pratiques et des représentations n'entraîne pas pour autant la séparation de systèmes très distincts. Les rites à caractère catholique et ceux qui appartiennent à leur tradition primitive font partie d'un seul et unique système de croyances et de pratiques religieuses. Ainsi, nous parlerons d'un syncrétisme formant une unité culturelle.

Dans un autre domaine, il n'est pas négligeable de mentionner que la littérature orale *quechua*, par exemple, montre que les récits se sont adaptés aux éléments textuels espagnols. L'ouvrage de César Itier intitulé *La littérature orale quechua de la région de Cuzco – Pérou*⁷¹⁴ justifie le passage de certains récits de cette région en tant que « transpositions » en gardant toujours des formes, des « canons » spécifiquement andins. Pour Itier, les récits dont il fait l'analyse répondent à trois mouvements de relation contextuelle : le premier de type intertextuel par lequel les récits appellent à des textes antérieurs, le deuxième de relation référentielle configurant l'expérience sociale dans son ensemble, et finalement, un troisième mouvement de contextualisation interpersonnelle où l'on tient compte de l'échange, notamment avec son destinataire⁷¹⁵.

⁷¹² GRIFFITHS Nicholas, BALIÑAS PÉREZ Carlos, *La cruz y la serpiente: la represión y el resurgimiento religioso en el Perú*, Lima : Fondo Editorial PUCP, 1998, 381 p., p. 31.

⁷¹³ Ses habitants font la distinction entre, d'un côté, les rituels et sanctuaires consacrés aux saints catholiques, réalisés par des catéchistes et prêtres, et de l'autre côté, des rituels dans des sanctuaires pour la montagne, l'emplacement des tombeaux de leurs aïeux qui sont réalisés à différents moments par divers ritualistes spécialisés. *Ibid.*, p. 33.

⁷¹⁴ ITIER César, *La littérature orale quechua de la région de Cuzco – Pérou*, Paroles en miroir n° 2, Paris : Éditions Karthala et Inalco, 2004, 238 p.

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 10-11.

C'est le cas du mythe post-hispanique d'Inkarrí, recueilli par l'anthropologue Oscar Nuñez del Prado⁷¹⁶ et étudié par Jacques Malengreau et César Itier, et ce cas est parmi les plus révélateurs. Dans ce récit, le héros intervient en tant que personnage messianique, avec retour triomphal de l'Inca, le fils du soleil s'opposant à Españarrí. Le mythe annonce qu'un nouvel empereur, Tahuantinsuyo, viendra reconstituer l'état et réunifier les parties du corps dispersé du héros Inkarrí. Ce récit existe dans plusieurs communautés du Pérou (en 1972 l'histoire comptait près de 15 versions).

Le mythe d'Inkarrí met en évidence l'appropriation des structures mythiques introduites par l'action des évangélisateurs : tout particulièrement le caractère messianique du héros. Les dualismes sont mis en exergue par des données textuelles et référentielles. Le héros, Inkarrí est le fils du Dieu Soleil recevant le nom d'*Inti* en quechua, et de *Pachamama* ou Déesse-Terre. Ce sont des divinités opposées mais complémentaires, répondant au concept de dualité. D'après Jacques Malengreau, le mariage du héros avec Qollarí relève du même principe. Les caractéristiques du personnage Quollarí sont en contraste avec la nature d'Inkarrí. Quollarí est sauvage car issue du monde inférieur des hauts-plateaux. Elle est en opposition à Inkarrí, qui est du monde supérieur, et relève de la nature, opposée donc à la culture ; de cette manière le héros *Inkarrí* se place en tant que lien entre le monde de la terre, représenté par *Pachamama*, et le ciel dont le représentant est évidemment *Inti*.⁷¹⁷

Dans le concept d'*andinité*, comme nous le remarquerons dans l'interprétation des symboles de la nature, il faut associer l'homme *aymara*, *quechua*, *camëntśá* et *yanacona* aux structures de la nature environnante. Nous avons signalé précédemment que le rapport à l'espace doit être vu dans la perspective de la représentation. La logique représentative de l'homme des Andes, qu'il soit autochtone ou qu'il soit « occidentalisé », lui permet de se constituer des réseaux de signification autour des notions : terre, eau, montagne, animaux, plantes, aliments, entre autres. Un aspect commun à de nombreuses sociétés andines est la vision culturelle de la montagne.

Les mythes *Kayambis*⁷¹⁸ nous présentent un héros qui est identifié très souvent au tonnerre ou à l'éclair. Dans le récit mythique de Apo Catequil, Catequil détient le titre de créateur de la nouvelle société andine « who had brought the first inhabitants of Huamachuco forth from the mountain Ipuna, where people therefore sacrificed cloth and chicha »⁷¹⁹. Né d'un œuf de Cataguán (Caupataguam) et de son père, Guamansuri, qui fut assassiné, c'est la divinité créatrice des indiens d'Huamachuco. Une version du récit raconterait que Cataguán, captive de ses frères les Guachemines, est morte suite à l'accouchement de deux œufs. Le héros Catequil et son frère Piquerao ont été élevés par une tante. Mais Catequil s'est servi de son pouvoir pour ressusciter sa génitrice. Celle-ci lui aurait donné les armes de son père pour vaincre les Guachemines. Une fois les Guachemines vaincus, le héros alla dans le ciel et rencontra le grand dieu Ataguju : « The creator Ataguju on the other hand was worshiped with sacrifices but lived in the

⁷¹⁶ Une version de ce récit mythique a été traduite par l'anthropologue Oscar Nuñez del Prado. Publiée dans *Literatura quechua*, Caracas : Biblioteca Ayacucho, 1993, 469 p., p. 284-285.

⁷¹⁷ MALENGREAU Jacques, *Sociétés des Andes : des empires aux voisinages*, Paris : Karthala Editions, 1 janv. 1995 - 454 p., 266 p.

⁷¹⁸ Cette communauté habite la région de la sierra, en Equateur, appartenant à la nation kichwa.

⁷¹⁹ MACCORMACK Sabine, *Religion in the Andes, Vision and imagination in early colonial Peru*, New Jersey : Princeton University Press, 1991, 491 p., p. 147.

sky and did not move from there »⁷²⁰. Ce dernier demanda à Catequil d'aller sur la colline d'Ipuna, de creuser avec des outils en or et argent et de faire surgir les nouveaux hommes.

Si les sources⁷²¹ tentent de situer le sanctuaire dédié à cette tradition dans des espaces différents de la géographie équatorienne, il est indéniable que le récit se déroule en association à une montagne tutélaire et surtout en indiquant que les Guachemines sont l'équivalent des peuples ennemis ; le toponyme « guachemines » s'emploie lorsque les habitants parlent des ravins qui descendent et arrivent jusqu'aux terres chaudes. Nous pouvons rappeler, à ce titre, des conceptions territoriales andines mettant en opposition les cultures qui habitent les hauts-plateaux et celles qui habitent les vallées.

Traçons d'autres ponts entre traditions, systèmes de pensée religieuse et récits. De la sorte nous mettrons en avant non seulement que les différents aspects qui constituent la culture andine ont quelque chose à nous dire sur le domaine religieux des sociétés andines, mais aussi qu'ils contiennent – de façon subacente – les formes symboliques qui nous intéressent.

Parmi les contes que l'américaniste César Itier a analysés, nous retrouvons un récit qui comporte des caractéristiques d'influence européenne. Il s'agit du récit de la littérature orale quechua « Rosablancamanta » qui est connu comme le conte de « la fille du Diable ». Dans la tradition espagnole un récit qui lui ressemble fortement est « Blancaflor ». Ce n'est pas seulement par les références du récit que nous percevons l'influence des images chrétiennes : le diable, l'église, le curé et la vierge Marie mais aussi par la constitution du récit, car d'autres contes européens raconteraient cette fantastique fuite des amants. Dans le récit andin actuel, un aigle est le véhicule dont le héros se sert pour prendre la fuite ; il lui prodigue aussi des conseils⁷²². Si nous tenons compte des résultats analytiques proposés par Itier, il serait préférable d'identifier des thèmes spécifiques ayant un rapport à la tradition ibérique. Par exemple : « Le motif de la chair arrachée à sa propre jambe, dont le jeune homme nourrit le condor dans les versions d'Usi et de Maganganí, provient également de la tradition européenne »⁷²³. Itier arrive à cette conclusion après la lecture des variantes dans l'œuvre d'Aurelio Espinosa. Pourtant, parmi les aspects qui répondent à une forme espagnole, Itier signale certains thèmes : l'union merveilleuse du couple qui n'est pas acceptée par les parents, la rencontre des amants prêt d'une source d'eau et le don d'un objet fait par la jeune fille, ainsi que les « travaux infernaux » imposés par le Diable comme épreuve ; la damnation par le biais de la mère, la fuite des amants comme opposition à un pouvoir masculin, et un « dénouement heureux ». Les problématiques du mariage et de l'organisation sociale sont ainsi représentées par le biais de ces thèmes que nous venons de lister.

Ici, il est intéressant de voir comment la rencontre des amants dans une scène aquatique peut être interprétée. La version espagnole de « la fille du diable » raconte que le héros voit trois belles filles qui prennent leur bain dans une source d'eau, une rivière ou une lagune ; parfois, il s'agit de trois colombes ; le héros tombe amoureux de

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 147. « Le créateur Atagujú, de l'autre côté, a été vénéré avec des sacrifices mais « ils vivaient dans le ciel et ils ne quittaient pas leur abri ». », (traduction personnelle).

⁷²¹ José Porcón (1551), Sarmiento (1572), Arriaga (1621) et Calancha (1638).

⁷²² ITIER César, *La littérature orale quechua de la région de Cuzco – Pérou*, *op.cit.*, p. 79-87.

⁷²³ *Ibid.*, p. 81.

la plus jeune⁷²⁴. Dans le récit de tradition orale, la jeune femme que le héros rencontre est dans la mer, ou dans une source d'eau. Est-ce une forme de représentation érotique de la femme, comme s'il s'agissait d'une sorte de « sirène » ?⁷²⁵

Le récit qui est donc arrivé au sein des différents groupes quechuas a subi des transformations voire des extensions de sens. C'est le cas du récit de la « fille du diable » recensé dans le sud du Pérou. Cette extension contient le remplacement des figures et surtout « par le mode burlesque » imprimé par les conteurs au moment de tromper le Diable et de réussir à s'échapper. Le changement est d'autant plus clair qu'il ne s'agit plus d'un récit mythique, mais d'une création narrative distincte.

Au titre des récits aquatiques, il serait pertinent d'évoquer le mythe du jeune Inca Roca. L'une des versions du mythe, que l'on trouve dans les chroniques de Cieza de León, illustre la pensée en rapport à l'eau qui nourrit les terres de la communauté. En effet, le récit raconte que le héros, après la cérémonie d'initiation masculine, se retira dans une colline. Il mit son oreille contre la terre et entendit le bruit des eaux qui coulaient sous la terre. Alors, il créa une ouverture et demanda à ses hommes de construire des canaux pour que les eaux soient conduites jusqu'à la ville de Cuzco⁷²⁶.

Il est étonnant de voir comment ce récit, qui explique en quelque sorte les fondations d'une ville, a un rapport à l'eau tout comme d'autres récits andins. Dans le système social et politique, le droit d'exploitation des terres est justifié par les mythes. La conquête des peuples pré-incaïques par les Incas fut idéologique et territoriale ; ainsi, les Incas ont distribué leur empire sur les terres des communautés pré-incaïques en faisant évoluer le mythe de Viracocha, détenteur des sources d'eau car originaire de celles-ci. Il s'agissait de légitimer les droits des Incas sur les eaux et les terres qui appartenaient à d'autres nations, action menée par des alliances matrimoniales. Cette interprétation peut s'expliquer par le récit d'origine de Viracocha chez les Incas. Viracocha est un démiurge issu de l'eau. La terminaison de son nom en quechua le met en rapport avec l'eau car *cocha* signifie lac, mer, lagune. Betanzos avait écrit : « Viracocha salió de una laguna del Collasuyu, ceca del pueblo de Tiaguanaco « el agua del lugar de origen ». »⁷²⁷. La tradition orale fait connaître d'autres versions sur l'origine de Viracocha et les cultures qui siègent autour du lac Titicaca croient à cette origine aquatique.

Le domaine religieux que nous tentons d'évoquer ici n'est nullement séparé des autres éléments qui organisent les sociétés andines. Je ne dissocierais pas l'aspect que nous désignons par religieux de tout l'ensemble des systèmes rationnels, logiques, qui se construisent autour d'une pensée unificatrice.

Les conclusions que nous pouvons tirer du rapport des récits narratifs, des contes ou des mythes, sont de l'ordre du rapport au réel. Cela s'explique par le fait que les histoires que l'on raconte à travers ces récits répondent à une certaine logique narrative

⁷²⁴ AGUNDEZ GARCIA, José Luis, *Cuentos de tradición oral (Parte I)*, Dans : Revista Folklore, n° 212, 1998, p. 39-47.

⁷²⁵ ITIER César, *La littérature orale quechua de la région de Cuzco – Pérou*, op.cit., p. 84.

⁷²⁶ *El agua. Mitos, ritos y realidades: Coloquio Internacional*, GONZALEZ ALCANTUD José A., coords., Barcelone : Anthropos Editorial, 2003, 444 p., p. 94.

⁷²⁷ DE BETANZOS Juan, *Suma y narración de los incas*. Dans : *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid : Ed. Atlas, 1968, c cap. I Que trata de Con tici Viracocha, que ellos tienen que fue el Hacedor, e de como hizo el cielo e tierra e las gentes indios destas provincias del Perú, 1968, p. 19.

qui s'accorde à ce qui est possible, acceptable et permis au sein de la communauté. Nous pouvons prendre l'exemple des récits du berger qui tombe amoureux d'une étoile ou celui des individus de la *puna* qui ne peuvent se marier avec les *ayllu* de la vallée :

« Si le récit présente cette complexité symbolique et cette articulation à des conceptions religieuses centrales, c'est peut-être parce qu'il a été façonné par un pouvoir politique puissant, qui a assuré sa diffusion et son intériorisation par les groupes de l'espace métropolitain incaïque. A travers ses différentes variantes, y compris celles où la jeune fille n'est pas une étoile, mais la fille du soleil ou d'une montagne, le conte *La fille du Soleil* reflète l'une des principales spécificités de l'histoire et de l'organisation sociale régionales : la marginalisation sociale et politique des pasteurs d'auquénidés et cultivateurs de tubercules par les cultivateurs de maïs. »⁷²⁸

Les conceptions religieuses cohabitent avec des structures sociales qui se transmettent toutes les deux au sein du mythe.

Dans la pensée symbolique, les symboles peuvent révéler une structure du monde qui n'est pas connue autrement. Mircea Eliade les pense comme polysémiques, car ils articulent différentes réalités hétérogènes dans un ensemble. Nous pouvons ainsi comprendre le mécanisme qui fait que le mythe de « La fille du soleil » devient une forme complexe.

Dans un mouvement logique de transformations, les récits et les rites que les andins font circuler ont des rapports marquants avec la tradition catholique imposée. Dans la désignation des objets de sacralisation, la Vierge devient l'une des images prenant le relais symbolique des forces féminines, en relation avec la terre et les pouvoirs reproducteurs de celle-ci. Mais plus important encore est le lien qui s'établit entre la population et une vierge, patronne de la communauté, à l'origine de l'installation de peuples dans un espace géographique spécifique.

Itier présente une vierge qui est reconnue par des quechuas de la communauté Usi comme la patronne, elle est en rapport avec une montagne, « la petite mère assumption, réputée avoir vécu sur le territoire communal dans les temps anciens, avant de se transformer en un rocher, dont jaillit aujourd'hui l'une des sources de la rivière Usi »⁷²⁹. Elle constitue le symbole de la vie, grâce à elle une source d'eau assure la survivance de la communauté.

La figure de la Vierge possédant une grande valeur de sens, a une place prépondérante dans la création poétique coloniale y compris dans la production littéraire actuelle. Nous pouvons constater que les récurrences de cette figure dans les textes littéraires présentent une profonde assimilation de sa fonction au sein du monde social et religieux. Sur le plan des pratiques catholiques, les fêtes religieuses qui rendent hommage aux saints et vierges constituent cette part de sacralisation de l'image féminine⁷³⁰. Mais elle n'est pas la seule figure, avec celle du Dieu-père dénotant ce contact avec la culture chrétienne. Nous notons que la figure de Jésus-Christ abrite une catégorie de héros propre à la culture quechua, mais qui se prolonge et devient une

⁷²⁸ ITIER César, *La littérature orale quechua de la région de Cuzco – Pérou*, op.cit., p. 72.

⁷²⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁷³⁰ Xavier Albó et Mildred Calla, *Santos y tierra, muertos, wak'as y chicha: La religión andino-cristiana de los Quechuas de Tiraque, Cochabamba*, dans: Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los Andes, BERND Schmelez, N. ROSS Crumrine (eds.), Estudios americanistas de Bonn Holos, Bonn : Holos, 1996, 306 p., p.p. 137-152.

tradition de l'ancien empire espagnol. Le thème de la persécution de Jésus-Christ a certainement frappé l'imaginaire andin avec comme conséquence des récits que nous citerons brièvement. Ortiz Rescaniere (1973) publia des versions de récits narratifs modernes mettant en place des situations où les héros mythiques incas et la figure chrétienne de Jésus interagissent. Un exemple saisissant est celui de la version d'un berger de Cahcaray, racontant comment Inkarrí, fils de la Lune et du père Soleil a été décapité. Son corps resta sur le territoire péruvien, en revanche sa tête fut envoyée en Espagne. Après sa mort, c'est Jésus-Christ qui arrive du ciel : « Cristo está aparte, no se mete con nosotros. Tiene el mundo en la mano como una naranja »⁷³¹. Cette version peut être interprétée comme une allégorie du devenir de la culture inca après la conquête. Une autre version sur l'apparition de Jésus-Christ dans le panorama culturel et religieux du Pérou, enregistrée aussi par Alejandro Ortiz Rescaniere, correspond à un récit qui raconte que Dieu avait deux enfants : l'Inka et Jésus Christ. L'Inka avait ordonné aux habitants de parler et ainsi ils parlèrent. L'Inka visita la Pachamama. Il discuta avec elle, lui offrit des cadeaux et lui demanda des faveurs pour les habitants. Ils se marièrent et ils eurent deux enfants. Ce qui a fortement contrarié Jésus-Christ. La Lune eut pitié de lui et lui proposa de l'aider en lui envoyant une feuille de papier. Il écrivit dessus et le montra à l'Inka. Vu qu'il ne comprenait pas ce qu'il y avait écrit, il partit très loin et il mourut de faim, lentement.

Nous pouvons parler d'une adaptation incomplète des symboles et des concepts dans des circonstances d'échange : l'« hybridation », stratégie d'accommodation et de résistance opérée par les andins si l'on en croit Rosaleen Howard-Malverde⁷³², qui a étudié l'espace entre les deux. Mémoire et interprétation peuvent inclure des pratiques textuelles et des pratiques non textuelles :

los pájaros correteados durante el día / transformados en hombres blancos y enormes / pidiendo cuentas, riendo lo que había reído; / los ahogados, los despeñados, los que se llevaba la lluvia y la tierra / los muertos errantes que olvidaban el mambi en los / soberados / los indios que se morían de tanto vivir y regresaban a mirar sus / chagras.”

Ces lignes de Fredy Chikangan reflètent la vision occidentale, où les forces de la nature saisissent les vies des hommes mais cela étant vécu, non pas comme la tradition andine le soulignait, mais comme un passage affreux.

Pour le spécialiste du monde andin César Itier, le thème de la fuite de Jésus, persécuté par des juifs ou parfois par des figures démoniaques, trouve des échos dans différentes traditions. Selon les Quechuas de la région de la forêt équatorienne, « les péripéties de la fuite de Jésus poursuivi par des diables déterminent la façon dont on préparera le manioc et la cacahuète. Le héros rend fertiles les champs de ceux qui le cachent et transmet des maladies à ceux qui refusent leur aide »⁷³³; dans les hautes terres de l'Équateur, le héros fait des miracles et se transforme, en plante de coton, puis en coq et il fait pousser un champ d'orge en détruisant un autre à côté. Une variation se présente dans le récit transcrit dans le département d'Ayacucho : Jésus accompagné par Inca, un frère qui mourut de faim, devint ensuite le protecteur des hommes. Il y a aussi

⁷³¹ Citation extraite du texte publié par Rolena Adorno. « Iconos de persuasión : la predicación y la política en el Perú colonial », dans : *Iconografía Portica Del Nuevo Mundo/ Arcade Iconography of the New World*, Puerto Rico : La Editorial, UPR, 1990, 118 p., p. 46.

⁷³² HOWARD-MALVERDE Rosaleen, *Creating Context in Andean Cultures*, Studies in Anthropological Linguistics 6, New York University Press, 1997, 255 p., p. 14.

⁷³³ ITIER César, *La littérature orale quechua de la région de Cuzco – Pérou*, op.cit., p. 129.

des récits recueillis à Puno et dans la même région, mais en langue aymara présentant un Jésus-Christ dont le fils est le Diable qui tente de le tuer. Ces récits rappellent le mythe de Viracocha. Dans ce texte, le héros poursuit Cauillaca, en demandant à différents animaux apparaissant sur son passage. Chaque animal a été récompensé ou puni selon sa réponse. Nous observons encore le renvoi à une explication d'origine, à l'occurrence des caractéristiques spécifiques à certains animaux.

L'un des meilleurs exemples du synchronisme visible à travers la transmission orale est contenu dans un texte divulgué dans le travail de César Itier sur la littérature orale quechua. Le récit qu'Itier a publié, répondant à ce que son informateur lui a raconté, est résumé ainsi :

« Jaloux de son savoir, les Juifs décident de tuer Jésus. Grâce à ses talents divinatoires, celui-ci perce leurs intentions et s'enfuit. Dans sa course, il rencontre d'abord un renard, auquel il demande de ne pas révéler aux Juifs le chemin qu'il va emprunter. Lorsque les poursuivants rencontrent l'animal, celui-ci leur annonce qu'ils ne pourront pas rattraper Jésus, qui est passé depuis trop longtemps. Découragés, les Juifs renoncent momentanément à poursuivre le héros. En récompense, Jésus établit que le renard sera appelé « don Antonio » par les hommes et qui les alimentera de leurs brebis. Jésus rencontre ensuite le chat, auquel il demande de le dissimuler dans son oreille (son « enclos à bestiaux »), ce que fait l'animal. En récompense le chat sera appelé « Francisco » et boira du lait que lui serviront les hommes. Il rencontre finalement l'*alqamari*, un rapace de la puna. Mais l'oiseau le dénonce aux Juifs : il se nourrira d'excréments et attirera le vent, c'est-à-dire éloignera la pluie, et sera donc honni par les hommes.

Jésus rencontre également le puma, qui le supplie de lui enlever une épine enfoncée dans sa patte. Le héros la lui ôte, en échange de quoi le puma lèche les pieds de Jésus et l'aide à porter sa croix en haut de la montagne où il doit être crucifié. Arrivés au sommet, le puma convoque ses semblables qui se jettent sur les Juifs et en dévorent la plus grande partie. Des condors viennent en renfort et en tuent eux aussi à coups de bec. Jésus se transforme lui-même en condor et s'envole vers le soleil. Les Juifs survivants se couvrent la tête d'un tissu pour se protéger du soleil, car la peau de leur crâne a été arrachée par les condors. Cette mésaventure a enseigné aux Juifs de ne plus appliquer de châtiments cruels. »⁷³⁴

L'analyse de ce récit proposée par Itier laisse voir comment les thèmes ainsi que la forme du récit sont d'influence clairement chrétienne car le catéchisme et les caractéristiques de ce type de discours auraient influencé l'énonciation des événements, avec notamment l'utilisation de verbes au parfait, et non pas dans des formes propres aux récits andins. En effet, par l'emploi des structures au prétérit, le conte suit les formes des textes bibliques. Une autre différence réside dans l'énonciation rendant compte d'une histoire qui n'est pas ouïe, contrairement aux structures des récits andins où les formules laissent entendre et comprendre que l'histoire a été connue par les « ouï-dires »⁷³⁵. Mais, il est étonnant de voir que les thèmes évoqués sont les mêmes : la poursuite du héros, la transformation de certains animaux ou la distribution de cadeaux ou châtiments aux animaux pour leur collaboration, et la punition des êtres « mauvais » par la force des rayons du soleil.

En clair, le synchronisme qui donne lieu aujourd'hui à un nouveau système de représentation ne fait qu'évoluer. Il n'est pas immuable, c'est pour cette raison que la recreation a toujours lieu, notamment sous une influence qui s'exerce toujours de l'extérieur et qui provoque chez les écrivains « oraliteurs », poètes et narrateurs, une

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 130.

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 131.

affirmation dans ce qui les rend autochtones et appartenant à une nouvelle période dans la vie de leur peuple.

Le constat est que la narratologie andine met en évidence deux domaines de la vie. D'un côté, la représentation de la pensée par des symboles et des thèmes connus par tous les autochtones et de l'autre l'accommodation des « nouvelles entrées symboliques », imposées par la culture de l'Empire Inca, ou celle des Européens. Les Andes étaient passés d'une période de fragmentation, à une période d'établissement de liens intercommunautaires ou d'intégration régionale (vers 500 à 1000 apr. J.-C.)⁷³⁶, ce qui a donné lieu à une période de démarcation identitaire, à des mouvements de développement régionaux, à une conception de groupes séparés ; la preuve de cette transformation, nous l'observons dans le renforcement des aspects culturels (fortes différences qui démarquent les peuples dans la création artistique et dans la représentation, ainsi que dans les caractéristiques de la langue maternelle), mais aussi dans les guerres intercommunautaires, qui ont sévi pendant une période de sécheresse et de durcissement des conditions de vie (1200 – 1400 apr. J.-C.). Ensuite, les Andes ont vécu la réunification, réalisée par les Incas avec des stratégies plus au moins semblables à celles des Conquistadors.

En conclusion, les Andins vivaient et vivent encore dans un monde animé où les entités qui les entourent, animaux, astres, arbres, montagnes, ou sources d'eau, ont une présence. Elles ont conscience et volonté, ce qui veut dire pour les autochtones qu'il faut savoir cohabiter avec cette nature vivante. Or, on est en présence de symboles qui évoluent et qui sont adaptés aux systèmes qui s'imposent à la culture donnée.

3. Thèmes de la mythologie andine

Afin de relever l'impact des symboles correspondant à l'eau et à la montagne, cette partie évoquera les constructions de sens autour des thèmes principaux dans la mythologie andine qui se trouvent liées, d'une manière ou une autre, à ces images-là.

Nous avons déjà dit que la tradition orale est importante pour la transmission des connaissances, et que le mythe sert de passage des idées que les individus prennent pour élémentaires et fondamentales. Nous pourrions avancer d'ores et déjà que l'exercice d'écriture tisse un texte par des éléments forts comme le sont les isotopies lexicales, sémantiques, phonétiques et autres, en rapport à des divinités, des forces majeures et des objets qui connotent l'origine et les origines des festivités, des traditions et des coutumes. Nommer certains symboles mythiques dans ce travail, ce n'est pas les privilégier, cela répond à une limite dans l'analyse, nécessaire afin d'être en mesure de commencer un travail plus ardu.

Signalons en premier lieu l'incidence des récits mythiques chez les peuples andins. Eliade avait indiqué que chez les « primitifs » et les « sauvages », - par l'ignorance d'une autre « situation historique », c'est-à-dire d'autres conditions humaines-, l'indigène croit à ce qui est représenté dans le mythe : « chez eux, les mythes sont encore vivants et, par conséquent les empêchent de s'identifier

⁷³⁶ Relations intercommunautaires pour des échanges mercantiles entre les peuples des Andes du Sud. Relations d'économie domestique.

complètement et continuellement avec la non-réalité »⁷³⁷. La lecture des poèmes écrits par les écrivains issus des communautés indigènes laisse paraître une série de symboles qui renvoie à des images clairement traditionnelles de caractère mythique. Si le regard du lecteur « non-indien » est en accord avec le présupposé d'Eliade, pour qui les éléments constitutifs des textes ont une connotation « spécifiquement autochtone » et « primitive », il l'éloignerait de son propre monde imaginaire, l'amenant de surcroît à une réinterprétation de son propre monde. Cela implique que les symboles, et plus particulièrement ce qu'ils véhiculent, sont véridiques pour les indigènes, mais que le lecteur « non-indien » ne pourra que s'appropriier les concepts à partir de son champ de signification culturel.

Nous ne pouvons pas délimiter l'implication de la lecture de ces textes au sein des communautés d'où sont issus les écrivains. Nous pouvons cependant mesurer la charge symbolique dès notre point de vue, qui reste extérieur. Instaurer une certaine compréhension des symboles de l'eau et de la montagne, qui se nourrissent d'un côté de la tradition mythique et de l'autre, de la création poétique.

Or, pour Mircea Eliade comme pour d'autres critiques des mythologies, le mythe est universel ; ainsi, lorsque nous abordons le sujet des mythes indigènes, nous parlons des mythes tout court car « ils font partie d'une catégorie particulière de créations spirituelles de l'humanité archaïque »⁷³⁸. Serait-il donc possible et justifiable de comparer un mythe d'origine précolombienne à n'importe quel autre mythe, d'une aire culturelle différente, si nous tenons compte de l'universalité des motifs mythiques ? Nous considérerons cette affirmation comme un axe d'analyse, tout en prenant certaines précautions. Comme nous l'avons évoqué précédemment, des éléments externes et une certaine mouvance du mythe, font de lui un objet complexe, non appréhensible en sa totalité et difficilement susceptible d'être figé. Si les motifs mythiques sont universels, ils s'imprègnent tout de même d'autres formes et d'autres images. Comment observer le caractère archaïque de ces symboles que nous étudions ? Lotman traduisait ce phénomène en termes de *continuum sémiotique*.

Ce *continuum sémiotique* nous échappe dans la réalité de la recherche ; il sera nécessaire de considérer des travaux déjà réalisés par des experts érudits. L'étude du mythe dans les cultures indigènes de l'Amérique du Sud s'appuie sur des sources diverses, hétérogènes et parfois douteuses. Il est nécessaire de considérer les plus représentatives et celles qui parviennent à nous, grâce aux publications des communautés actuelles et des chercheurs contemporains.

Les thèmes sont notamment ceux de la création et des rapports homme-nature. Les mythes cosmogoniques nourrissent les récits modernes. Dans la vie scolaire et parfois dans la vie en communauté, des récits expliquant l'origine du monde sont racontés ; ils sont souvent considérés comme des histoires qui s'éloignent de toute réalité et véracité. Dans ce type de narration, il est question du rapport « Homme-Divin » ainsi que celui du territoire « sacré » comme lieu de la création du monde. Pour l'auteur de *Los símbolos precolombinos, cosmogonía, teogonía, cultura*⁷³⁹, les

⁷³⁷ ELIADE Mircea, *Images et symboles* (1952), *op.cit.*, p. 83.

⁷³⁸ MARINO Adrian, *L'herméneutique de Mircea Eliade* (1980), Paris: Gallimard, 1981, 421 p., p. 175.

⁷³⁹ GONZALES FRIAS Federico, *Los símbolos precolombinos: cosmogonía, teogonía, cultura, Tradición hermética, Colección Testigos de la tradición, Testigos de la tradición*, Ediciones Obelisco, 1989, 263 p. <http://es.scribd.com/doc/35413348/Gonzales-Federico-Los-Simbolos-Precolombinos-cosmogonia-Teogonia-Cultura>

cosmogonies précolombiennes constituent une modalité de la cosmogonie archétypique dans laquelle l'homme est inclus, et ce loin des spéculations personnelles. Malgré les différentes formes et modes d'expression de la cosmogonie, et selon les caractéristiques de l'espace, du temps et de la manière, c'est-à-dire de leur essence, ces cosmogonies existent toujours.

Autour de ces éléments se dégagent d'autres thèmes. De cette façon, une constellation de symboles reconstruit le monde mythique andin.

Une énorme difficulté apparaît lorsqu'on aborde les sources des mythes de cette région du monde. D'emblée, une ambiguïté de sources historiques dévoile les histoires mythiques comme des événements relevant de l'histoire. Les approches historicistes ont été en première ligne pendant une longue période. Ce n'est qu'à partir des années 70 que les chercheurs se sont confrontés à la question de l'historicité du mythe, entre autres, grâce aux recherches archéologiques qui ont invalidées les théories historicistes. Pourtant, nous devons signaler que le monde méso-américain ne considérait pas l'histoire et le mythe de manière distincte, mais qu'ils « présentaient les deux aspects d'une même réalité, une réalité dans laquelle les modèles surnaturels et les événements terrestres étaient étroitement liés »⁷⁴⁰.

De cette sorte, pour les indigènes, les symboles illustrent ces « histoires » qui les représentent pleinement. Ils sont construits comme un tableau : par une amplitude du regard, du sens mythologique jusqu'à la réalité historique, il y a la perception du territoire, de la montagne comme effigie du monde, par sa forme et les niveaux stratifiés, et puis des eaux, comme espaces primordiaux.

Habitants de deux mondes infinis : l'*altiplano* (plaine d'altitude) et le ciel, c'est là que les hommes andins ont trouvé la source de leurs aspirations mystiques ; ces mondes ont nourri leur imaginaire et ils ont été le matériel de l'élaboration symbolique. La terre, le ciel et le soleil - ce dernier considéré par les indigènes comme créateur, générateur et régénérateur - sont les éléments par excellence de la cosmogonie andine. Dans les êtres, humains ou vivants, ils ont vu la téléologie (étude des finalités et causes finales des choses). La pensée andine fait que chaque phénomène est motif d'étonnement ou d'adoration, car pourvu de sens.

Pour comprendre les thèmes d'une telle mythologie, nous devons accepter que les dieux andins coexistent dans le monde réel et qu'ils ne sont pas uniquement pure force créatrice. Les forces suprêmes sont bonnes et bienveillantes, mais aussi prêtes à juger et punir les actes humains qui vont à l'encontre des lois. Déluges et métamorphoses sont les instruments par lesquels les dieux font savoir leur colère.

D'un autre côté, l'influence de l'expérience astronomique par l'observation des astres comprend l'un des thèmes autour des éléments de l'univers : constellations ou étoiles. La causalité est palpable dans la prise de décisions, des plus minimes jusqu'aux plus cruciales. Les astres révèlent les lois immuables qui régissent l'existence. À l'instar des cycles de vie de la nature, l'homme indigène vénère les puissances naturelles, qui donnent lieu à la vie. Comme cela est évident dans les monuments de Tiwanaku et les

⁷⁴⁰ DOMENICI Davide, « Mythe et histoire dans la tradition méso-américaine : le cas de Tollan », p. 187-197, dans : *Les mythes, Langages et messages*, Sous la direction de Julien Ries, Rodez : éditions de Rouergue, 2005, 238 p. p. 97.

images représentant *Inti*, consacrés à cet astre, le soleil exprime la force principale et primordiale car il illustre le début et la fin du jour et de surcroît de la vie. C'est ainsi que le culte au soleil a facilité le passage à un nouveau dieu ; le soleil en tant que divinité est devenu le Christ dans le long processus de transmission et d'assimilation instauré par l'évangélisation.

Les aspects géographiques jouent un rôle important dans la constitution d'un imaginaire mythologique. Les montagnes et les plaines, les lacs et les rivières évoquent aux indigènes l'équilibre de la nature, la perfection mathématique, la proportion et l'esthétique. Les Quechuas, par exemple, habitaient les vallées et s'installaient près des rivières, conditions pour une civilisation prospère mais aussi pour la reconnaissance de ces éléments comme fondamentaux pour leur existence⁷⁴¹. Ce qui expliquerait pourquoi, pour les Aymaras, montagnes et collines sont des entités tutélaires. Bruno Schlegelberger (1992) a signalé l'importance centrale de la vénération à la *Pachamama* et les *Apus*, les ancêtres à forme de montagne⁷⁴². À ce sujet, le travail de l'ethnologue Margarita Gentile revoit cette caractéristique chez les communautés andines, de sorte qu'elle conclut que ces montagnes sont des élévations géographiques, perçues en tant que centres de pouvoir divin. Elles sont appelées « *huamanis* » ou « *jircas* », et sont des entités protectrices ; chaque région andine serait ainsi protégée par une montagne⁷⁴³. L'*Aconcahu*, qui dans la langue quechua veut dire « *vigia del arenal* », en français « vigie de la sablière », est un exemple de montagne qui a été considérée comme tutélaire par la suite.

Pour ce qui est de la littérature quechua, des récits oraux racontent que les Gentils étaient des ancêtres - par la suite signalés comme négatifs à cause de l'action évangélisatrice- à l'origine des communautés, transformés en pierres et montagnes par « un événement violent » : « l'idée autochtone d'un figement des êtres du passé semble avoir investi les images, proposées par la catéchèse, de la chute des anges rebelles et de la combustion éternelle des païens, et les avoir superposés dans le récit d'un soleil-Dieu desséchant soudainement les Gentils »⁷⁴⁴.

En effet, nous devons rappeler que l'existence de l'homme archaïque dépendait indéniablement de la vie animale et végétale. De même, les éléments de la nature comme l'eau constituaient une partie de leur être. Le firmament, le ciel et les étoiles, représentaient les cycles naturels de vie et de mort et du retour à la vie.

Les images des êtres pourvus d'esprit concernent aussi les animaux. La présence animale a une forte influence, elle aussi, dans la composition du monde mythique andin. Les manifestations et valeurs propres à ce peuple (le courage, la bravoure, la noblesse, l'élégance, la loyauté) sont associées par les Andins aux âmes des êtres. Cela peut s'expliquer par les paroles de Pierre-Yves Jacopin :

« Les éléments symboliques figurant dans les séquences ne sauraient donc être arbitraires ; ils sont déterminés à la fois par leur rôle dans la dynamique épisodique,

⁷⁴¹ FRONTAURA ARGANDENA María, *Mitología aymara-khechua*, Biblioteca digital andina, p. 3.

⁷⁴² SCHMELZ Bernd, « Anotaciones a la historia y al estado de las investigaciones sobre el sincretismo en América Central y los Andes », dans : *Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los Andes*, BERND Schmelez, N. ROSS Crumrine (eds.), Estudios americanistas de Bonn Holos, Bonn : Holos, 1996, 306 p., p. 15.

⁷⁴³ GENTILE LAFAILLE Margarita E., *Huacca Muchay – Religión Indígena: Religión, creencias, juegos área andina argentina prehispánica – colonial – actual*, Buenos Aires : Instituto Nacional Superior del Profesorado de Folklore, 1999, 436 p., p. 36-116.

⁷⁴⁴ ITIER César, *La littérature orale quechua de la région de Cuzco – Pérou*, op.cit., p. 23.

en même temps que par certaines propriétés, valeurs ou vertus dont ils sont dotés dans la réalité et qui les rendent plus particulièrement aptes à assumer la fonction mythique ou métaphorique -au sens de R. Jakobson 1956- qui est la leur. Un animal ou une plante seront choisis pour des marques ou des traits de caractère qu'ils ont dans la réalité (aspect, structure, couleur, pelage, célérité, intelligence, association à d'autres espèces, à des pouvoirs magiques, etc.) auxquelles il sera donné une fonction symbolique en rapport aussi bien avec le thème général du mythe qu'avec les autres éléments et protagonistes de l'épisode. »⁷⁴⁵

Au sein des mythes andins, cette caractéristique est visible dans de nombreux récits où les animaux sont choisis, parce qu'ils véhiculent une série de valeurs nécessaires pour le déroulement du récit et pour l'intensification du sens. Nous pouvons le constater dans les récits recueillis et analysés par le professeur Néstor Godofredo Taipe Campos ; ces mythes désignent des situations où la non-solidarité et les problèmes intergénérationnels sont symbolisés par la métamorphose d'une vieille dame méchante et anthropophage, en poux et puces. Ces animaux-parasites ont un aspect « cannibale », car ils se nourrissent de la chair de leurs victimes ; en allant plus loin dans l'interprétation, Taipe Campos dit :

« En consecuencia de lo expuesto, puedo plantear que la insolidaridad es una cualidad anti-cultural que caracteriza al oponente, porque pone en peligro la existencia de los miembros más débiles de una familia (los huerfanitos), y que la transgresión del funcionamiento de la solidaridad intergeneracional que rige las relaciones entre los hombres, conduce a la transformación de la abuela en piojos y pulgas ; es decir, al retorno metafórico de la humanidad a la animalidad, de la cultura a la naturaleza, de la cultura a la no-cultura. »⁷⁴⁶

L'épisode est ainsi justifié par une part de réalité qui lie l'aspect anthropophage et individualiste du personnage, et l'action digne de sanction dans la vie en communauté.

Nous avons déjà cité des récits d'origine mythique dans la tradition orale quechua. Mais, un autre exemple de ce genre de « métamorphose », résultat d'une punition, a été signalé dans l'article de Jacopin évoqué avant et qui concerne la figure de la tortue, dont la caractéristique principale est son incapacité à parler :

« Par exemple dans un épisode du récit mythique yukuna évoqué plus haut, la tortue d'eau est retenue pour son impuissance à parler ; dans l'impossibilité où elle se trouve d'émettre aucun son, sa fonction symbolique se réduit dans ce cas à ce signe distinctif. Le symbolisme mythique a donc moins pour fin de représenter les éléments de la réalité et du mode de vie en soi (animaux, plantes, etc.) que, plus spécifiquement, les rapports qu'ils entretiennent entre eux. En sorte que du point de vue performatif les éléments séquentiels articulent métaphoriquement chaque mythe à la réalité, créant et confirmant du même coup lors de chaque narration le bien-fondé de la conception du monde qu'ils représentent ou plutôt re-présentent. Il en résulte deux conséquences fondamentales : d'une part les propriétés des symboles n'ont, littéralement, qu'une fonction épisodique : un même élément séquentiel

⁷⁴⁵ JACOPIN Pierre-Yves, « La parole mythique à l'ère des moyens d'enregistrement et de reproduction électroniques », dans : *Frontières, Cahiers des Amériques Latines*, n° 26, http://www.iheal.univ-paris3.fr/sites/www.iheal.univ-paris3.fr/files/Cal_026.pdf, p. 13.

⁷⁴⁶ « Comme résultat de ce qui a été exposé, je peux proposer que le manque de solidarité est une qualité anti-culturelle qui caractérise l'opposant puisqu'il met en danger l'existence des membres les plus faibles d'une famille (les orphelins) et que la transgression du fonctionnement de la solidarité intergénérationnelle qui gère les relations entre les hommes, conduit à la transformation de la grand-mère en poux et puces ; c'est-à-dire, au retour métaphorique de l'humanité à l'animalité, de la culture à la nature, de la culture à la non-culture », (traduction personnelle), TAIPE CAMPOS Néstor Godofredo « De arpía a parásito. La insolidaridad intergeneracional en los mitos andinos », dans : *Gazeta de Antropología*, 2002, 18, article 13 <http://hdl.handle.net/10481/7401>, p. 5, consulté le 10 juin 2015.

(animal, plante, etc.) prenant des significations différentes selon les épisodes et a fortiori selon les mythes. Et d'autre part ces attributs symboliques, si précis soient-ils, autorisent néanmoins une liberté d'improvisation infinie, puisqu'il suffit au narrateur de conserver ces singularités pour que la pérennité du mythe reste sauve. »⁷⁴⁷

Les animaux sont aussi associés à des forces protectrices. Le condor est apprécié par son vol et sa majesté ; il est le souffle de la vie, la liberté et le pouvoir. Grâce à ces traits, il transmet une idée de supériorité. Dans la mythologie aymara, *Mallku* est le seigneur de la grande hauteur, source de la vie des montagnes, il est représenté par un condor. Dans les récits de l'origine de la lune et du soleil, où un frère et une sœur, allant être assassinés ou dévorés par des êtres méchants, sont sauvés par un condor ou un puma. Cet animal se place dans le monde des hauteurs, dans les terres montagneuses qui gardent le souvenir des forces majeures.

Dans le récit andin *quechua La jeune fille et le condor*⁷⁴⁸, connu ainsi dans différents territoires de l'Équateur, du Pérou et de la Bolivie, cet oiseau tombe amoureux d'une jeune fille qui le prend pour un être humain. Il l'emporte avec lui. Dans ce cas-là, il représente l'intrus aux yeux des Quechuas. Le récit rappelle le rapt donnant lieu à une forme de mariage, d'ailleurs condamné car le condor n'appartient pas au monde des hommes ; ce type d'union s'établit en dehors d'un ordre moral ; est-ce par l'influence de la religion catholique que le mariage entre des êtres aussi distincts, l'un diabolique, car appartenant au monde de la terre et des montagnes, et l'autre humain, pourrait constituer un acte bestial ? Le sens peut se situer dans le contexte des lois sociales qui règlent les unions maritales : « les mariages lointains relèvent de « l'ordre » social présolaire et préchrétien »⁷⁴⁹. Pour Itier, l'interprétation de l'emploi de cette figure animale va plus loin que ce que nous venons d'exposer :

« Il est clairement l'*apu*, c'est-à-dire le seigneur de la montagne, réputé se manifester aux hommes sous la forme de cet animal. Les *apu* sont encore aujourd'hui l'objet de cultes pour la fertilité de la terre et la fécondité des troupeaux, qui constituent la principale survivance préchrétienne au sein du système religieux actuel. Que le condor ne fasse l'objet d'aucune substitution suggère que la métaphore qui unit le séducteur étranger au seigneur de la montagne, est un élément essentiel de la signification du conte. »⁷⁵⁰

Ici, nous sommes de nouveau dans le monde du récit et de la métaphorisation. Mais le système qui permet une telle association d'éléments a à voir avec les symboles préexistants dans la pensée andine. La perception de l'animal en tant qu'entité non écologique (une faune qui agit dans le système géographique andin) se lie avec les idées transmises dans les mythes. La représentation zoomorphique a été étudiée dans d'autres domaines que celui des récits oraux apportant des informations importantes. Pourtant,

⁷⁴⁷ JACOPIN Pierre-Yves, *La parole mythique à l'ère des moyens d'enregistrement et de reproduction électroniques, op.cit.*, p. 13.

⁷⁴⁸ César Itier propose cette synthétisation des différentes versions du récit : « une jeune bergère est séduite puis enlevée par un condor en qui elle ne voit qu'un jeune homme. Devenue sa compagne, elle a généralement un enfant qui meurt dans des circonstances variables. La jeune fille parvient finalement à s'échapper de la grotte où vit le condor, presque toujours grâce à l'aide d'un petit animal -grenouille, crapaud, colibri ou autre oiseau-, et retourne chez ses parents. Le « gendre » se présente chez ces derniers. Dans la plupart des versions, on le fait asseoir sur une jarre dissimulée sous un tissu et remplie d'eau bouillante. Le condor meurt en y tombant. », ITIER César, *La littérature orale quechua de la région de Cuzco – Pérou, Ibid.*, p. 41.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 50.

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 49.

les plus parlants en termes de représentation symbolique sont ceux qui se raniment par la tradition orale.

Le renard est lui aussi un personnage récurrent dans les mythes et légendes andines. En effet, les mythes racontent comment cet animal se métamorphose en plantes sylvestres, « apparition de la fertilité végétale et humaine », d'après Palmira La Riva, cette dernière serait évidente lorsque les récits racontent l'apparition de la menstruation et donc en rapport à la femme et la fertilité⁷⁵¹. Il est question de réactualisation de l'ordre cosmique par les actions transgressives de l'ordre établi et les conséquences à travers des punitions physiques. Plus particulièrement, cet animal revêt des significations négatives dans des contes ou légendes, « Dans ces récits, le sort réservé au renard est souvent tragique : son corps est mutilé, déchiqueté, morcelé, éclaté ou disloqué, à la suite d'une sanction dont le but est de rompre les rapports, jugés impossibles, par les personnages avec lesquels le renard essaie d'établir des liens. »⁷⁵². Cela s'explique par une tradition narrative qui cherche à délimiter des préceptes moraux au sein de la communauté et qui par ailleurs est d'une grande efficacité :

« En el mundo andino, el zorro- al igual que otros animales silvestres como el quirquincho, el puma, el guanaco y el suri - son considerados "animales del Diablo", mientras la llama, la alpaca, el cordero y otros animales domésticos son llamados "animales de Dios". El zorro es "el perro del Mallku" (el espíritu del cerro protector del ayllu). Otros lo llaman también "el perro de los gentiles" que ha de cuidar sus casas, las chullpas; estos son los enterratorios de los antepasados precristianos. »⁷⁵³

Le caractère négatif est tout de même en contraste avec les conséquences des transgressions commises d'après les récits. Or, cette citation met en relief la qualification par des concepts chrétiens, dénaturalisant le sens premier. Si le renard connote l'esprit irrévérent et pour le moins rebelle, c'est grâce à ses « attitudes transgressives » que les plantes et la fertilité sont parvenues à l'homme⁷⁵⁴.

Pour César Itier, sous la perspective éthologique, le renard serait : intelligent et astucieux, il aurait la capacité même de connaître les intentions des humains ; les indigènes lui attribuaient un caractère divinateur. Morote Best avait déjà aperçu à l'intérieur des récits présentant cette figure : « Il est voyant, il peut prévoir, entrevoir le futur par le biais de la pointe noire de sa queue qui est conservée par ceux qui souhaitent dominer les autres, afin de parler calmement dans les moments difficiles et pour convaincre les juges ou les marchands »⁷⁵⁵. En plus, le caractère prédateur est mis en opposition par une valeur contraire qui est celle du protecteur du bétail. En effet, dans la

⁷⁵¹ LA RIVA GONZALEZ Palmira, Le renard mutilé, le renard éclaté, Réflexions sur les représentations de la fertilité dans les Andes du sud du Pérou, https://www.academia.edu/4503119/Le_renard_%C3%A9clat%C3%A9_le_renard_mutil%C3%A9,

Consulté le 10/12/2014, p. 17-38, p. 17.

⁷⁵² *Ibid.*, p. 17.

⁷⁵³ « Dans le monde andin, le renard – ainsi que d'autres animaux sylvestres comme le quirquincho, le puma, le guanaco et le suri – sont considérés des « animaux du Diable », alors que le lama, l'alpaca, l'agneau et d'autres animaux domestiques sont appelés « animaux de Dieu ». Le renard est « le chien du Mallku » (l'esprit de la colline protectrice de l'ayllu). D'autres l'appellent aussi « le chien des gentilles » qui garde leurs demeures, les chullpas ; ce sont les enterrements des aïeux préchrétiens. » *El zorro en la cosmovisión andina*, J.J.M.M. Van Kessel, Revista Chungara, vol. 26, numéro 2, juillet - décembre, 1994, p. 233 - 242. p. 1. <http://fr.scribd.com/doc/60495046/El-zorro-en-la-cosmovision-andina>

⁷⁵⁴ LA RIVA GONZALEZ Palmira, « Le renard mutilé, le renard éclaté, Réflexions sur les représentations de la fertilité dans les Andes du sud du Pérou », *op.cit.*, p. 20.

⁷⁵⁵ MOROTE BEST Efraín, *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes*, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1988, 366 p., p. 87.

vie pratique lorsque les bergers parlent du renard, ils évitent de l'insulter ou de parler mal de lui, car il a le pouvoir de deviner les intentions des bergers. Pour éviter le mauvais sort de leur bétail, ils l'appellent « le petit patron » et lui demandent de protéger les troupeaux, « Le renard apparaît donc à la fois comme un patron sauvage et un double du berger »⁷⁵⁶. Pourtant, les aspects les plus remarquables sont ceux qui se répètent dans les différents mythes où le renard est le personnage central, des thèmes comme : l'ascension au ciel avec l'aide du Condor, le vol de nourriture, la création d'une corde pour descendre sous terre, la rencontre avec un perroquet qui, après être insulté coupe la corde, et la chute mortelle du renard faisant tomber des semences qui poussent de la terre, offrant de la nourriture aux humains.

Dans d'autres récits, le renard apparaît afin d'accomplir des rituels et des offrandes. Ainsi le signalent les auteurs de *Dioses y animales sagrados de los Andes peruanos* lorsqu'ils soulignent la présence de cet animal dans le récit de Huarochirí. La figure de l'animal en or, trouvée dans le sommet d'une montagne aurait été la *guaca*, représentation de Pachacamac, telle que Duviols l'avait indiqué. L'étude de Rufino Gonzalo Espino Relucé dans sa thèse « Etnopoética quechua. Textos y tradición oral quechua » est d'une grande valeur académique à laquelle je renvoie pour une compréhension du symbole du renard.

Dans tous les cas, l'explication proposée par César Itier condense la valeur métaphorique du personnage :

« El mensaje esencial que, en nuestra opinión, encierra el mito del Zorro del Cielo es precisamente la afirmación de esa solidaridad entre el orden cósmico y el orden social, y del carácter necesario al mismo tiempo que trascendente de la simbiosis social y económica entre valle y puna. Como tal constituye uno de los episodios centrales de la mitología andina, por lo menos desde Cuzco hasta Potosí. »⁷⁵⁷

L'importance de cet élément réside dans la création des lois. Nous observons que les images symboliques de la montagne sont en relation avec les formes d'enseignement que les déités acceptent ou n'acceptent pas. Dans cette logique de l'établissement de règles sociales, les récits mythiques fonctionnent comme des formules répétitives qui garantissent la survivance de la communauté.

Un autre élément qui justifie l'implication des symboles de la montagne et de l'eau concerne la constitution idéologique du monde et les relations que l'homme indigène andin établit avec les formes de vie qu'il connaît et qu'il imagine. Au premier chef, cette symbiose entre la vallée et les hautes parties ou « *puna* » dont parle César Itier.

⁷⁵⁶ « On raconte aussi que le renard est l'un des animaux le plus aimé par Pachatierra, grande divinité du monde souterrain, responsable de la fertilité agricole et de l'élevage. Les bergers expliquent que le renard peut prendre quelques-uns de leurs moutons en contrepartie de ce que la terre leur donne. Cet animal apparaît ainsi comme envoyé par la divinité ou plus exactement comme intermédiaire qui encaisse les dettes qu'ils peuvent avoir envers elle. De cette sorte, le renard contribue au maintien d'un équilibre productif entre notre monde et l'autre. », (traduction personnelle), ITIER César, *La littérature orale quechua de la région de Cuzco – Pérou*, op.cit., p. 115.

⁷⁵⁷ « À notre avis, le message essentiel que le mythe du renard du ciel contient est précisément l'affirmation de cette solidarité entre l'ordre cosmique et l'ordre social, et du caractère nécessaire, en même temps transcendant de la symbiose sociale et économique entre « la vallée » et « la puna ». Ainsi, il constitue l'un des épisodes centraux de la mythologie andine, au moins de Cuzco jusqu'à Potosí. », (traduction personnelle), *Ibid.*, p. 328.

D'autres quadrupèdes sont des symboles des forces non animales. Le puma est l'un des félins fréquemment cité dans les mythes et légendes des Andes colombiennes notamment du massif colombien. Il incarne la férocité et cette interprétation lui vaut des associations à deux types d'entités divines. C'est la figure de cet animal qui représente Viracocha, divinité pré-incaïque, dans la Porte du Soleil de Tiahuanaco. Les dieux de la montagne sont également représentés par le puma. Son image sert de modèle de conduite, nous verrons pourquoi à travers une recherche menée par Beatriz Nates Cruz.

Nate Cruz soutient que l'image du Puma peut s'avérer problématique dans une étude anthropologique. Dans l'œuvre *De lo bravo a lo manso : territorio y sociedad en los Andes (Macizo colombiano)*, l'auteur associe la figure du puma au terme quechua *Puruma*⁷⁵⁸; vocable qui dénote le temps des aborigènes, ce temps qui suit le premier âge⁷⁵⁹. Qu'est-ce qui justifie cette approche ? Cela s'explique par le fait que le symbole du puma permet de distinguer le temps de la conquête et le passage au temps contemporain. C'est pour cela que les mythes qui racontent l'avant et l'après de la vie dans le massif représentent aussi l'origine du puma. L'objectif des mythes de ce genre est d'évoquer ce bouleversement provoqué par l'arrivée des Espagnols ou des Incas⁷⁶⁰ et la spoliation du territoire.

Actuellement, le symbole du puma acquiert un nouveau sens, tout aussi violent car il est utilisé pour représenter la guérilla colombienne. D'après Beatriz Nataez Cruz, la caractéristique du puma dans ce contexte de force et de guerre est la transformation animale, ou humaine, apparaissant dans des moments de déstabilisation sociale, contrairement au *Jucas*⁷⁶¹ : il ne donne pas des biens physiques ni de connaissances aux hommes, il ne se rapproche de la communauté que pour la protéger.

Dans le récit de la fuite de Jésus-Christ, que nous avons cité plus haut de façon complète, est évoquée l'aide que le puma a accordée au héros. Pourtant, étant donné que le récit est le résultat d'un échange entre des thèmes de type autochtone et des éléments bibliques, la figure du puma trouve une tournure particulière : « L'épisode de l'épine dans la patte du puma, qui introduit le récit de la passion, provient très probablement de la légende de Saint Jérôme et le lion, très populaire en occident depuis que Jacques de Voragine l'inclua dans sa *Légende dorée*, au XIII^e siècle [...] Saint Jérôme devint, à partir du XIV^e siècle, un des personnages le plus représentés dans l'art chrétien et il apparaît souvent, accompagné du lion, sur les peintures qui ornent les églises

⁷⁵⁸ Dícese del terreno fertilizado mediante siembra de papilonáceas.

⁷⁵⁹ NATES CRUZ Beatriz, *De lo bravo a lo manso: territorio y sociedad en los Andes* (Macizo colombiano), *op.cit.*, p. 83, <http://books.google.fr/books?id=gJrZpTM-cOIC&pg=PA85&lpg=PA85&dq=canto+música+yanaconas&source=bl&ots=VXTtbVUtSB&sig=maPHD5gEtd32ZwpufzVMZDUT8vA&hl=fr&sa=X&ei=wBQbVM-wHYzWarq3gYAN&ved=0CHkQ6AEwCQ#v=onepage&q=canto%20música%20yanaconas&f=false>

⁷⁶⁰ Le Chapitre IV de comment de ce que les autochtones disent sur le royaume avant les Incas , p. 3-7. Pedro de Cieza de León, *El señorío de los Incas, 2^a parte de la Crónica del Perú*, Lima : Instituto de Estudios Peruanos, 1967, 271 p.

⁷⁶¹ Un exemple de l'influence exercée par les missionnaires espagnols, à travers le travail de destruction de l'idolâtrie est une série d'histoires et légendes qui expliquent la mise à mort du démon qui en réalité correspondait au personnage de Jucas, personnage en rien équivalent au diable catholique. En effet, les communautés de Muisca fournissent un compte rendu de ces récits où les missionnaires utilisaient un arbre de chêne pour l'attacher et le tuer. Si ces histoires circulent encore aujourd'hui, c'est par l'action évangélicatrice très enracinée dans les sociétés autochtones, à tel point que des célébrations ou fêtes sont en accord avec les restrictions imposées par les missionnaires.

andines »⁷⁶². Mais d'après Itier, le rôle du puma dans ce récit mettrait le puma, autrefois puissant et dangereux, à sa place de serviteur docile. Lucia Rios avait plutôt trouvé que la fonction du puma est d'une autre nature : il dénote les miracles exécutés par le « petit père » et « permet d'attribuer à la divinité la mise en place des relations actuelles entre les éleveurs et les pumas. »⁷⁶³.

Des résultats des études anthropologiques du territoire des Quechuas équatoriens, il résulte que certains animaux sont représentés fréquemment dans les cultes et rituels. C'est ainsi que les images des aigles, des félins, du caïman, ainsi que des serpents sont favorisées. Sauf pour les félins, les Chavins au Pérou auraient représenté les mêmes types d'animaux. À ce sujet, le livre de Gutiérrez Usillos (2002), *Dioses, símbolos y alimentación en los Andes : interrelación hombre-fauna en el Ecuador prehispánico* instruit le lecteur dans la présentation artistique de certains animaux andins.

Parmi la faune qui participe aux événements mythiques andins nous devons aussi faire une place à la figure du serpent. Itier, rappelant des versions du récit « La jeune fille et le serpent », met en valeur le caractère séducteur de cet être. Il ressemble en quelque sorte à la figure du renard car il réussit, par la ruse, à enjôler les filles pour se procurer des ressources⁷⁶⁴.

Dans la tradition andine, *Amaru*, le dieu andin des profondeurs de la terre et des lagunes est représenté par un grand serpent. Les dits populaires avertissent qu'il ne faut pas le réveiller car sa furie peut provoquer des cataclysmes ; « una fuerza destructiva surgida de las entrañas de la tierra en un intento de reconstruir la estabilidad cuando no se mantiene una relacion de equilibrio en el universo social y natural »⁷⁶⁵.

Itier affirme que le serpent apparaît dans des récits quechuas de la communauté d'Usi, racontant comment la répartition des sources d'eau a eu lieu, notamment, en démarquant le passage d'eau et en faisant que le canal préhispanique ne bénéficie que de certaines *ayllus*⁷⁶⁶. Cet être doit demeurer invisible devant les humains avant d'être tué ; cet animal de l'eau est son âme ou une sorte de représentation : « Le terme *animu* (de l'espagnol *ánimo* « esprit ») désigne en quechua cuzquéenien l'âme-force vitale de la personne, particulièrement lorsqu'elle quitte temporairement le corps à l'occasion d'un choc émotionnel ou d'un acte de prédation commis par une puissance surhumaine »⁷⁶⁷. Le serpent apparaît aussi dans des récits boliviens sur la mort d'Atahualpa et dans le texte de Guaman Poma, comme attribut symbolique de l'Inca et des souverains préhispaniques⁷⁶⁸. Pour d'autres auteurs, la connotation a dû s'adapter aux nouvelles simplifications, car la vision chrétienne a figé le serpent du côté du diabolique.

⁷⁶² ITIER César, *La littérature orale quechua de la région de Cuzco – Pérou*, op.cit., p. 156- 162.

⁷⁶³ *Ibid.*, p. 134.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁷⁶⁵ GRIFFITHS Nicholas, BALIÑAS PEREZ Carlos, *La cruz y la serpiente: la represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*, Lima : Fondo Editorial PUCP, 1998, 381 p., p. 16.

⁷⁶⁶ L'Ayllu est une catégorie qui dénote un groupe de personnes, dans la société andine, unité ou collectivité issue d'un même ancêtre. Être quelqu'un avait comme condition la descendance, qui retraçait les liens d'ascendance jusqu'à l'ancêtre mythique le plus lointain. Certains pensaient être les descendants des déités célestes comme les étoiles, la lune ou le soleil.

⁷⁶⁷ ITIER César, *La littérature orale quechua de la région de Cuzco – Pérou*, op.cit., p. 32.

⁷⁶⁸ HUSSON Jeean Philippe, «El caso de los textos de autores indígenas. Propuesta para una lectura en simpatía», p.105-130, Dans : ARELLANO Ignacio, MAZZOTTI José Antonio, Edición e interpretación de textos andinos, Universidad de Navarra, Madrid: Iberoamericana, 2000, 282 p., p. 127.

N'oublions pas que dans les représentations comme les statuettes, les figurines et autres sculptures ou dessins, les formes animales sont courantes. Pour certaines, on ne pourra assurer de quel type d'animal il s'agit exactement, mais vraisemblablement, les figures relèvent des formes de canidés.

En ce qui concerne les oiseaux, « la trayectoria de sacralidad que podemos deducir de estos especímenes (*Ara militaris, et alia*) nos permite añadirlos al conjunto de seres (llamas, alpacas, cuyes, perros, etc.) cuya familiaridad con el hombre los hacía propicios para convertirse en ofrendas y ganar el favor de los dioses. »⁷⁶⁹. Les formes de ces êtres animaient l'idée de fécondité.

Dans Huarochirí un dieu prend la forme d'un oiseau : il s'agit de Cuniraya. C'est ce personnage qui, déguisé en mendiant, se promenait dans le monde en mettant à l'épreuve la charité des gens tout en faisant des miracles. Lorsqu'il croisa la déesse Cahuillaca, désirée par les autres déités masculines, il se transforma en oiseau et féconda l'un des fruits de l'arbre au-dessous duquel la déesse tissait. Elle mangea ce fruit et tomba enceinte de Cuniraya. Ce dernier aurait cherché la déesse en demandant aux différents animaux la possibilité de la retrouver. Il aurait puni les animaux qui lui auraient nié tout espoir de la revoir : la moufette, le renard, les perroquets. Par contre, il aurait béni ceux qui auraient pronostiqué des retrouvailles et c'est le cas de quelques oiseaux comme le condor et le faucon mais aussi le puma⁷⁷⁰.

Les anthropologues Wachtel (1971), Murra⁷⁷¹ (1972) et Faust⁷⁷² (1989) ont signalé que dans les cultures andines, il existe un phénomène qu'ils appellent « le culte des divinités aquatiques ». Dans les territoires désertiques, les cultes rendus aux divinités de la pluie étaient répandus. Les territoires riches en lacs et lagunes, sources et rivières étaient l'habitat des dieux. La justification en est sans doute économique en raison de son importance vitale. Nous pouvons dès lors très bien comprendre que certains rituels se perpétuent, comme ceux des offrandes au pied des glaciers ou des lacs, sources d'eau pour la communauté. Or, ces mêmes forces vitales peuvent aussi détruire, avec les inondations, les orages, les débordements des rives.

En tout état de cause, l'art inca fait preuve de cette profonde relation entre l'homme et les sources aquatiques : « A través de las representaciones de la escultura lítica, de la alfarería y de los tejidos y otras manifestaciones del arte, se logra identificar a los diversos dioses y seres míticos, así como las funciones que desempeñaban por su asociación a determinados símbolos y emblemas »⁷⁷³.

Certaines figures de divinités de l'eau sont citées par Rebeca Carrión Cachot dans son livre *El culto al agua en el antiguo Perú*. Elle présente les détails d'une image

⁷⁶⁹ MAYER Renata et MILLONES Luis, *Dioses y animales sagrados de los Andes peruanos*, p. 90.

⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 92.

⁷⁷¹ MURRA John, « El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andina », publié dans l'introduction de *Visita hecha a la provincia de León de Huánuco* et qui fut publié une deuxième fois dans son livre *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* http://www.chungara.cl/Vols/1975/Vol5/Formaciones_economicas_y_pol%C3%ADticas_del_mundo_andino.pdf, ces informations sont tirées du texte de Verushka Alvizuri : *Le savant, le militant et l'aymara : Histoire d'une construction identitaire*.

⁷⁷² FAUST Frans X., *Etnobotánica de Puracé : Sistemas clasificatorios funcionales*, K. Renner, 1989, 163 p.

⁷⁷³ CARRION CACHOT Rebeca, *El Culto al Agua en el Antiguo Perú*, Lima : Instituto Nacional de Cultura, 2005, 208 p., p. 19.

représentant une déesse féminine qui symbolise les pluies, l'eau qui fertilise la terre ; on voit sa figure qui renverse une cruche d'eau. Une autre divinité porte une cruche de *chicha*, laquelle après devient une source, fécondant ainsi les terres pour cultiver le maïs et le quinoa⁷⁷⁴.

Dans l'analyse du conte de Quanchi Machu, récit recueilli et analysé par Margit Gutmann, l'auteur souligne un élément perceptible au sein du récit qui coïncide avec le thème du zigzag et n'est pas sans correspondance avec les thèmes aquatiques : « Este zigzag está muy difundido en la cultura andina y se llama *q'engo*. A menudo se encuentra como diseño en los tejidos. Simboliza la continuidad de la vida y la corriente del agua. El *q'engo* es también símbolo de la serpiente que [...] cuida el agua. »⁷⁷⁵. Lorsque le *q'engo* est suivi d'un autre, produisant une combinaison, le résultat est appelé *qocha*, terme qui en langue quechua veut dire lagune. Le nom de ce récit est le nom que reçoit une fête dont les principes de célébration faisaient que les membres de la cérémonie invitaient le peuple à boire de l'eau et se dirigeaient ensuite afin de terminer la cérémonie, jusqu'à une source d'eau. Le symbole du double zigzag pourrait être aussi interprété comme le symbole de la vie.

La montagne devient aussi un élément incontournable, un être qui prend vie et qui gagne une place dans la vie spirituelle :

« La alta montaña ecuatorial es asumida como paisajes plenos de sentido, significaciones, soledades, senderos y silencios. Espacios de nieblas, lloviznas y arremolineantes nubes adheridas a las rocas y al viento. Lugares encubiertos, sombríos, ignotos, donde paradójicamente los horizontes se multiplican y la totalidad se hace patente. La montaña reúne en torno suyo las energías de la vida, y por ello no es de extrañar que el hombre las haya vinculado siempre a sus dioses, a esas fuerzas que no acaba de entender o dominar (Josán, 1982) o a las fuerzas que controlan y regulan los procesos bióticos y abióticos dentro del contexto de la cultura. »⁷⁷⁶

Le haut et le bas, ce principe qui se développe dans de nombreux récits, est représenté de façon analogique dans les mythes des « *remanecidos* » par exemple, et dans ceux qui racontent l'organisation sociale et territoriale des peuples andins. À ce propos, Gutmann a identifié ce principe à l'intérieur du conte de Quanchi Machu. L'article « Vision andina del mundo y conceptos religiosos en cuentos orales quechuas del Perú »⁷⁷⁷ aborde le récit *Quanchi Machu* enregistré directement d'une source aborigène. Le récit raconté par une dame âgée de la communauté *Pomacanchi* présente des caractéristiques formelles, structurales et symboliques qui dévoilent des aspects pertinents ; cette version permet d'identifier l'évocation de trois lieux : la montagne, la pampa et un village. Par la distribution et leur fonction dans le récit, Margit Gutmann perçoit le sens que les andins donnent à ces lieux : ils sont en effet des espaces qui

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁷⁷⁵ GUTMANN Margit, « Visión andina del mundo y conceptos religiosos en cuentos orales quechuas del Perú », *op.cit.*, p. 248.

⁷⁷⁶ « La haute montagne équatoriale est assumée comme des paysages pleins de sens, significations, solitudes, sentiers et silences. Des espaces de brouillard, des bruines et des nuages tournoyants accrochés aux roches et au vent. Des lieux cachés, sombres, inconnus où, paradoxalement, les horizons se multiplient et la totalité se manifeste. La montagne réunit les énergies de la vie autour d'elle ; il n'est donc pas étonnant que l'homme ait associé celles-ci aux divinités, à ces forces qui contrôlent et régulent les processus biotiques et abiotiques dans le contexte de la culture. », (traduction personnelle), TAMARA Cárdenas et CLEEF Antoine M., *El páramo: un ecosistema de alta montaña*, <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/faunayflora/paramo/paisa2.htm>

⁷⁷⁷ GUTMANN Margit, dans : *Mito y simbolismo en los Andes*, *op.cit.*, p. 239-258.

représentent des principes divins, ils sont des déités. La montagne est le siège des dieux, la pampa représente l'élément féminin car fertile. Ils représentent respectivement le haut et le bas⁷⁷⁸. Ils sont en correspondance et forment une unité puisqu'ils sont en opposition. Ils répondent au principe du *Yanantin*, c'est à dire de la coexistence des deux pôles en équilibre.

C'est certainement dans la poésie de Rufino P'axsi Limachi que les thèmes mythiques trouvent une voix poétique ; représentant majeur de la poésie *aymara*, il chante des odes à la création, aux divinités et aux êtres « sacrés » :

El lago Tititaca
¡Azul, azul, azul... del Tititaca !
¡Perla engrazada en legendaria bruma!
¡El Illimani, hecho un florón de espuma
sobre el cristal su excelsitud destaca!
Fue cuna del Imperio el Tititaca
donde el juego vestal aún sahuma
y el holocausto al Padre Sol consume
con la sangre espumosa de la allpachu.
El Tititaca, donde el Qülla boga
en ágil "balsa", libre como el viento,
con el viejo Illimani así dialoga:
- Mi nieve eterna, qua hacia el sol oriente,
es limpio espejo que la nieve azoga...
- ¡Yo acrisolo el azul del firmamento!⁷⁷⁹

Une construction textuelle nettement influencée par les canons ; dans d'autres l'exploration se fait par des vers courts, concis, profonds ; ainsi le poème « Sentir las gotas » déchire le monde physique par le biais les gouttes dans un mouvement purificateur :

Sentir las gotas
De lluvia
Agujorando el cielo,
Y correr
Su agua pura
Por canales de aire.⁷⁸⁰

4. Les dieux et les héros : *dēmiourgoi* (« *δημιουργοί* ») et civilisateurs ?

Le monde andin est en mouvement constant, en interaction et échange. Nous avons déjà signalé que les périodes de développement des sociétés andines démontrent la longue et difficile tâche de définir les caractéristiques qui persistent. Les sociétés préhispaniques, après des siècles de formation, fragmentation, union et guerres interethniques, ont été subjuguées par un empire, celui de Cuzco, bouleversant les formes de vie des sociétés les plus démunies. Lorsque l'Empire Inca s'est établi, la vie sociale et religieuse a vu des transformations significatives. Déjà une première fissure se dessine dans la constitution des « *ayllu* », dans leur caractère identitaire qui dépendait des ancêtres et des déités à qui ils rendaient hommage. La stratégie ne correspondait pas

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 252.

⁷⁷⁹ P'AXSI LIMACHI Rufino, *Poesía de la cultura Aymara y del Qullasuyu Andino*, Waraya-Tiwanaku : Instituto Nacional de Medicina natural del Qullasuyu, 1985, 205 p., p. 25.

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p. 51.

seulement au contrôle des pouvoirs politiques et économiques, mais dans un sens profond, ils ont reformulé l'ordre à partir de la même formule qui avait constitué le monde andin, par l'imposition d'un ancêtre tutélaire. En tant que « descendants directs du Soleil », ils ont pris une position supérieure dans la hiérarchie des ancêtres. Dans la hiérarchie, il y a d'abord le Soleil, comme puissance suprême, l'Inka, les montagnes tutélaires de chaque région, et finalement les ancêtres locaux. C'est ce qui aurait permis les conditions de légitimité pour l'établissement d'un empire incaïque, selon un processus permettant en même temps de profiter de la faiblesse des vaincus dans les guerres interethniques et d'imposer une nouvelle mémoire chez les groupes les plus réticents.

Concernant les personnages représentant les divinités créatrices, protectrices ou fondamentales, nous serons amenés à observer différentes manières d'assimiler l'être divin.

J.-E. Monast a identifié des entités diverses dans la culture *aymara*. La première, est celle d'un dieu qui, malgré l'emploi du terme catholique « nuestro señor Jesús », correspond à la déité supérieure. En dessous, il y aurait des divinités qui correspondent aux ancêtres, puis les saints ; d'un autre côté « el santísimo » représenté par l'autel sacramental, divinité qui est associée au dieu Soleil, par les rayonnements tutélaires connotant le masculin.⁷⁸¹ Finalement, et non pas le moindre, le culte à la « Mamita concepción » rappelle la divinité féminine principale, la Pachamama.

Les chroniques et différentes versions modernes montrent que Viracocha⁷⁸² n'est pas la divinité créatrice première ; il aurait remplacé un dieu plus ancien appelé Tunupa, voire Tuapaca dans la province du Colloa⁷⁸³. Et ceci par le biais de l'exercice du pouvoir et de l'influence de Cuzco dans les territoires aymaras. La structure de Viracocha est quadripartite car de lui sont issus quatre déités dont Tunupa⁷⁸⁴. Cette structure en quatre, comme l'explique Teresa Gisbert, répond à la vision du monde en quatre parties : nord, sud, est, ouest ; organisation qui sert de modèle à la disposition du royaume. Créateur de la première humanité, il l'a détruit par une grande inondation, ce qui rappelle les récits du déluge. Il recrée l'humanité et se sert de ses serviteurs pour peupler le monde. Il est associé par certains auteurs au soleil. Quel rapport a-t-il avec Pachacamac et les récits mythiques dédiés à cette divinité ? Certains chroniqueurs associent les deux divinités et considèrent qu'ils ont les mêmes caractéristiques. Pour d'autres, les attributs de Pachacamac ne sont pas complètement représentés par Viracocha⁷⁸⁵.

⁷⁸¹ MONAST J.-E. *On les croyait chrétiens les Aymaras*, Paris : Editions du Cerf, 1969, 494 p.

⁷⁸² « L'image paradoxale de Wiracocha que les chroniqueurs du XVI^e dessinent peut-être mieux comprise si nous tenons compte de la dimension politique et idéologique, qu'elle exprime. Il est transformé en un dieu unique et universel », URBANO Henrique, *Mito y simbolismo en los Andes: la figura y la palabra*, Cusco : Centro de estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993, 323 p., p. 28.

⁷⁸³ GISBERT Teresa, « Pachacamac y los dioses del Callao », dans : *Religions des Andes et langues indigènes : Equateur, Pérou, Bolivie, avant et après la conquête espagnole*, Actes du Colloque III d'études andines, Pierre DUVIOLS coordinateur, Université de Provence, Publications de l'Université de Provence, 1993, 384 p., p. 184.

⁷⁸⁴ Aujourd'hui, le drapeau *wiphala*, emblème des cultures andines, représente par ces quatre côtes les quatre frères divins ainsi que les quatre étoiles et points cardinaux.

⁷⁸⁵ « En su análisis de la figura de Viracocha, Markham (en Sarmiento, 1907[ca.1572]: 28, nota 1) presenta también Pachacamac y Pachayachachic como atributos de la divinidad. Finalmente, según Krickeberg (1971: 245), durante la conquista inca, el dios costeño fue incorporado al panteón quechua e identificado con el dios Viracocha. Demarest (1981: 53) lo aprueba precisando, sin embargo, que

L'ambiguïté à ce propos n'est pas exclusivement inca ; les recherches et critiques sont adressées à un public qui conçoit les personnages mythiques et les héros à partir du système occidental de pensée. Cela veut dire que la conception du héros mythique diffère si l'on tient compte de ce qu'il y a dans les corpus mythiques.

La difficulté d'établir les liens et les cassures entre les noms des dieux incas déjà cités, d'apercevoir à quel moment l'un remplace l'autre, s'explique peut-être par l'oubli d'un aspect essentiel de la culture quechua. Je citerai les conclusions de César Itier sur le sujet de la culture et la langue quechuas ; il explique que la langue quechua comme famille de langues n'apparaît instaurée dans la société inca qu'après l'établissement de l'empire en tant que tel, après une tentative d'unification des sociétés du territoire occupé entre le nord du Chili et le sud de la Colombie.

Nous pouvons supposer que le quechua n'est qu'une langue établie en tant que langue véhiculaire et n'ignore pas l'existence des langues indépendantes. L'origine réelle de la langue quechua a donné lieu à différentes conjectures ; ce qui est sûr c'est que l'empire Inca a promu l'expansion de ce code afin de faciliter les échanges et comme outil de pouvoir. En effet, Itier déclare que la première expansion de la langue aurait pu débiter déjà vers les années 500 et 200 av. J.-C., pendant la période Chavine. L'homogénéisation aurait vu le point culminant grâce à la mobilité des indigènes vers les centres urbains et les mines⁷⁸⁶.

« Basándonos en el material que combina tanto códigos de parentesco como códigos espaciales en donde los actores están ligados por lazos de parentesco y por los espacios que ocupan y que recorren, encontramos varios ciclos míticos: el de Viracocha y de los Ayar, el ciclo de Tunupa o Tonopa, el ciclo de Illapa-Libiaco, el ciclo de Pariacaca-Cuniraya-Tutayquiri-Huallallo Carhuincho-Pachacamac, el ciclo de Inkari y el ciclo del Pishtaco o Naqá. »⁷⁸⁷

Pachacamac, Viracocha, pero también Koniraya y Chinchacama (versión meridional del creador costeño) proceden de un mismo principio, históricamente anterior (3). Quizá sea apresurado plantear la existencia de una fusión entre ambas divinidades en el pensamiento inca. De haber sido el caso, ¿no habrían rebautizado los incas Ychsma con el nombre de Viracocha antes que con el de Pachacamac? De acuerdo con Rowe (1946: 293), quien admite la existencia de cierta similitud entre ambas divinidades, "(...) esa identificación nunca fue completa, porque Pachacamac nunca es llamado Viracocha". Por otro lado, subrayamos que tampoco Favre (1972: 24) es de la misma opinión de Krickeberg. Él dice que "(...) Pachacamac (...) fue integrado al panteón oficial del Estado Inca". Un cronista — Cobo (1964[1653], L. 13, cap. 2) — ofrece argumentos en este sentido al distinguir media docena de dioses creadores diferentes de acuerdo con las regiones, entre los cuales figuran Pachacamac "(...) en los habitantes de los llanos y de las tierras marítimas" y Viracocha, cuya creación empieza con un diluvio. ¿Qué debemos concluir de todo esto? ¿Una sola divinidad con varios nombres y atributos diferentes o dos dioses distintos con características similares? », ECKHOUT Peter, *Relatos míticos y prácticas rituales en Pachacamac*, [http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/33\(1\)/1.pdf](http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/33(1)/1.pdf) p. 4-5.

⁷⁸⁶ ITIER César, « Entretien linguistique sur la langue et la tradition orale quechua », <http://www.amsur.msh-paris.fr/Video.aspx?domain=422ede87-ce4b-42a9-8f79-b85c80665af0&language=fr&id=a3e4ea65-0dec-49e1-8463-6e233b304fa4&mediatype=VideoWhitShots>, 2007.

⁷⁸⁷ « À partir du matériel qui combine tant les codes de parenté que les codes spatiaux où les acteurs sont liés par des liens de parenté et par les espaces qu'ils occupent et parcourent, nous retrouvons plusieurs cycles mythiques : le cycle de Viracocha et des Ayar, le cycle de Tunupa ou Tonopa, le cycle d'Illapa-Libiaco, le cycle de Pariacaca-Cuniraya-Tutayquiri-Huallallo Carhuincho-Pachacamac, le cycle d'Inkari et le cycle du Pishtaco ou Naqá. », (traduction personnelle), CELESTINO Olinda, « Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 1. Ciclos míticos y rituales », chercheur du CNRS en el Laboratorio d'Anthropologie Sociale, *Gazeta de Antropología*, 1997, 13, article 06 . <http://hdl.handle.net/10481/13567>, consulté le 3 septembre 2014.

Monast, O.M.I. (1969), a reconnu chez les communautés aymaras une vénération à un dieu, semblable à Jésus-Christ, mais qui en fait correspond à une entité préchrétienne. Certes, la dénomination est clairement un emprunt du « vocabulaire » chrétien : « el padre eterno y nuestro señor Jesucristo »⁷⁸⁸ ; pourtant, le terme ne limite pas son utilisation pour désigner la divinité chrétienne mais plutôt un dieu antique qui n'a pas beaucoup en commun avec Jésus Christ : « Esta divinidad no se preocupa de este mundo y no presta ayuda en la vida diaria. Tampoco los secretos cristianos de la salvación unidos con la persona de Jesucristo fueron aceptados por las masas. »⁷⁸⁹.

Les héros andins sont en somme : « expresiones de cada una de las formas seleccionadas por las sociedades precolombinas para expresar sus elementos más sobresalientes y necesariamente vitales ».⁷⁹⁰

Certes, l'héritage des symboles n'a pas seulement une tâche de consécration, mais il nourrit la création individuelle, c'est pourquoi nous analysons deux types de corpus littéraires issus de la création personnelle et individuelle des poètes et écrivains latino-américains.

4.1. Un panthéon andin

L'établissement du panthéon andin concerne notamment les dieux Incas. Une cohorte dont la tête est Inti. Pourtant, nous l'avons déjà mentionné, le dieu Wiracocha-Tunupa était le démiurge des anciennes populations andines.

La recherche récente a constaté la difficile tâche de définir les périodes où les dieux incas ont laissé la place à d'autres déités, ou les moments où les récits mythiques autour de Viracocha ou Ayar ont eu une plus grande incidence. Le souci de compréhension va avec la réserve que suscitent les textes des siècles passés à cause de la subjectivité de leur propos ou des objectifs religieux ou politiques qui motivaient leur écriture. Cette recherche tiendra compte de ce que Henrique Urbano a constaté dans son travail ; il souligne que, malgré les possibles contradictions et les variations dans les lectures, deux pôles principaux de récits mythiques sont identifiables ; de même, d'autres cycles de récits s'ajoutent à cette tradition mythique incaïque. Un premier grand cycle qui reconnaît les récits sur Viracocha, puis de l'autre côté ceux sur Ayar. Ce qui les distingue ne concerne pas le moment dans l'histoire où ces dieux ont évolué, car les deux cycles auraient existé simultanément. L'auteur reconnaît tout de même que le culte de Viracocha paraît recouvrir une étendue géographique plus vaste que celle de la région de Cusco.

Le « cycle mythique Viracocha » est plus étendu, car les références textuelles lues sont souvent liées à ce dieu. Le cycle Ayar concernerait plus particulièrement les récits qui racontent les origines des seigneurs Incas : « [...] los Ayar serían el primer

⁷⁸⁸ Père éternel et notre seigneur Jésus.

⁷⁸⁹ SCHMELZ Bernd, « Anotaciones a la historia y al estado de las investigaciones sobre el sincretismo en América Central y los Andes », dans : *Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los Andes*, BERND Schmelez, N. ROSS Crumrine (eds.), Estudios americanistas de Bonn Holos, Bonn : Holos, 1996, 306 p., p. 14.

⁷⁹⁰ URBANO Henrique, *Wiracocha y Ayar, Héroes y funciones en las sociedades andinas*, Cusco, Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas, 1981, 185 p., p. XXII.

eslabón de una cadena mítica que que nos conduce hasta la conquista »⁷⁹¹. D'autres récits sont dédiés aux héros mythiques correspondant à des communautés distinctes par un ordre social, politique et religieux indépendant.

La cosmovision des Andes, où les ancêtres ont une place essentielle, car ils protègent les familles et le territoire, est éloignée des conceptions occidentales. Les Achachilas assurent donc la continuité de la communauté.

Comprendre la logique des récits sur les héros mythiques, déchiffrer leurs gestes est encore une autre tâche délicate.

4.2. Viracocha, dieu unique ?

La difficulté que pose l'étude de ce héros réside dans les multiples interprétations et noms que l'on octroie à Viracocha. Déjà, des interprétations sur le nom en quechua et les différentes actions qu'il réalise en tant que héros ont permis à Henrique Urbano de différencier les héros par leur fonction. Cette caractérisation de type tripartite nous amène à identifier des héros qui conçoivent la création et l'ordre du monde de façon opposée à ce que certains chercheurs ont tenté de nous dire : il ne s'agit pas de visions où il y a un seul héros créateur.⁷⁹²

Les personnages *Pachayachachi* ou *tecsi Viracocha* et leurs enfants sont mis en scène. Chacun d'entre eux est l'image d'un pouvoir. Viracocha représente la sagesse et l'ordre du monde et des choses. *Imaymana*, le fils aîné, possède des propriétés curatives et protège les activités agricoles ; *Tocapo*, qui comprendrait des aspects féminins est associé à la production rituelle des tissus, (il peut être fils ou fille dans différentes versions du mythe) ; et finalement *Taguapac*. Ces héros se partagent trois fonctions basiques. Ils sont liés par le complément du nom *Viracocha* et les fonctions hiérarchiques définies. Le quatrième fils, de caractère rebelle, représente cet aspect négatif qui est par ailleurs nécessaire dans l'établissement d'une position logique selon les axiomes en vigueur⁷⁹³ :

« Pese a lo difuso de los datos que circulan acerca de Tunupa aparecen pronto algunos rasgos característicos: divinidad polimorfa, señor de las aguas terrestres — abre el eje acuático del altiplano boliviano conformado por el lago Titicaca, el río

⁷⁹¹ Les Ayar seraient le premier ... d'une chaîne mythique qui nous conduit jusqu'à la conquête. *Ibid.*, p. XIX.

⁷⁹² Urbano avait même fait la distinction à travers les cycles mythiques que la théorie sur la religion andine avait proposés. Une première différenciation est faite à partir du cycle auquel chaque divinité appartient tenant compte aussi de la fonction de chaque divinité dans la société. Le premier cycle mythique est défini à travers Viracocha sous deux codes de lecture : la parenté et l'espace. Pourtant, il exerce trois fonctions, chacune sous l'influence de trois entités : Pachayachachic, père et organisateur ; le fils aîné qui est chargé d'apprendre aux hommes les connaissances de la vie pratique, Imaymana ; et son fils cadet qui reçoit le nom de Tocapu ayant comme fonction de reprendre la production rituelle. Puis un deuxième cycle est celui d'Ayar dont les codes sont construits sur la base des rapports de parenté. Ici, ce sont quatre les personnages qui accomplissent des tâches différentes. Toute la description est esquissée clairement dans son article « Clases sacerdotales y sociedades andinas ; introducción al estudio del simbolismo y de las practicas rituales » dans : *Rituales y Fiestas de las Américas, Memorias 45° Congreso Internacional de Americanistas*, comp. REICHEL Elizabeth, Bogotá : Ediciones Uniandes, 1988, 418 p., p. 89- 102.

⁷⁹³ URBANO Henrique, *Wiracocha y Ayar, Héroes y funciones en las sociedades andinas*, op.cit., p. XXXV.

Desaguadero y el lago Poopó—, así como del fuego y de las aguas celestiales, es igualmente capaz de enviar y detener el rayo, la lluvia, la nieve o el granizo ».⁷⁹⁴

Viracocha a créé les montagnes, dessinant ainsi le paysage andin. D'autres auteurs associent *Viracocha* à l'eau par les données et les références aux espaces d'eau comme les lacs et la mer dans la narration.

Taguapaca et *Cache*, deux personnages des mythes andins, sont les représentants du désordre et du chaos à cause de leur excès. Dans les différentes versions mythiques où *Cache* est une force rejetée par le groupe, il paraît intervenir dans les origines de la civilisation andine. De la même manière, ses actions lui valent le parallélisme avec d'autres divinités comme *Taguapaca*, qui en réalité était un adjuvant du grand *Viracocha*. La raison pour laquelle il est mis à l'écart par le peuple répond à son action dévastatrice. Les chroniques raconteraient comment *Cache* lance des roches qui endommagent les champs cultivés. Pour caractériser ce personnage, Paul Richard Steele a comparé son rôle par rapport à celui de son frère *Ayar Uchu*, ce qui lui a permis de conclure que les versions mythiques s'apparentent au récit des frères cadets qui faisaient quitter le territoire au frère aîné. L'auteur ajoute que *Cache* peut être associé aussi au dieu du tonnerre : « *Ayar Cachi* with his destructive sling stones can also be equated to the destructive persona of the Andean Thunder and Lightning deity whose special weapon, the golden sling, hurled thunder and produced flashes of lightning »⁷⁹⁵. Dans cette série d'associations, nous pouvons distinguer déjà la perception première du tonnerre en tant que force naturelle divinisée de type pré-incaïque, la transformation en *Cache* et finalement une association à la figure catholique de Saint Jacques, « fils du tonnerre »⁷⁹⁶. Saint Jacques, chassé d'un village samaritain, propose avec son frère de faire descendre le feu du ciel sur le village acrimonieux de Samarie. Dans tous les cas, les récits mythiques existant sur l'exil de *Cache* et de *Taguapaca* expliquent que ces héros sont de retour dans leur espace d'origine.

Pourquoi construire pour un héros ce caractère chaotique et désordonné ? Pourquoi évoquer un dispositif d'expulsion ? Revenons aux récits cosmogoniques. La mythologie andine raconte que le monde à l'origine était un espace de chaos. Effectivement, le désordre fut terminé lors de la création et l'organisation des sociétés. Ainsi, les mythes qui placent le héros qui introduit le désordre racontent comment il se fait exclure de la société hiérarchisée et organisée par des structures sociales, politiques et rituelles bien définies : « Por eso, *Cache* y *Taguapaca* son relegados hacia el espacio latente, definido por el lugar de origen, la tierra, o las aguas del Titicaca. *Cache* entra en el interior de la tierra mientras *Taguapaca* queda en la superficie de las aguas »⁷⁹⁷. Ce passage représente le passage du monde ordonné à celui qui connote une période

⁷⁹⁴ « Malgré les données diffuses qui circulent autour de Tunupa, quelques traits caractéristiques apparaissent : divinité polymorphe, seigneur des eaux terrestres, - il ouvre l'axe aquatique du haut plateau bolivien, composé par le lac Titicaca, la rivière Desaguadero et le lac Poopó -, ainsi que seigneur du feu et des eaux célestes ; il est aussi capable d'envoyer et d'arrêter la foudre, la pluie, la neige et la grêle. », (traduction personnelle), RODRÍGUEZ GARCÍA Huascar, « Tres usos de la "mitología" andina: Wiracocha-Tunupa, la no explotación del Cerro Rico en Potosí y Tata Santiago », Dans : Maguaré n.° 21 · 2007 · issn 0120-3045 · p. 217-239, <file:///C:/Users/caro/Downloads/Dialnet-TresUsosDeLaMitologiaAndina-4862269.pdf>, p. 222.

⁷⁹⁵ RICHARD STEELE Paul, *Handbook of Inca Mythology*, California: Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, 2004, 319 p. 103.

⁷⁹⁶ Marc 3:17.

⁷⁹⁷ URBANO Henrique, *Wiracocha y Ayar, Héroes y funciones en las sociedades andinas*, op.cit., p. LV.

passée, le retour à un temps sans lumière – à l'intérieur de la terre - un âge où rien n'existait encore – le retour dans les eaux.

D'autres types de récits nourrissent le « panthéon » andin. En effet, un cycle dédié aux récits de la guerre met en relief l'existence de différents héros. Urbano propose un cycle qui délimite la guerre contre les Chancas. Les héros Viracocha qui s'affrontent sont trois, définissant des espaces mythiques spécifiques – qui tracent un chemin - conduisant au Cuzco. De l'autre côté, nous avons aussi à identifier les héros de l'armée des Chancas : Uscovilca et son frère Ancovilca, considérés comme des *huacas*. L'auteur ne peut pas apporter plus de détails concernant ces héros. Deux capitaines accompagnaient l'armée du centre vers Cuzco : Guamangaraca et Tomayguaraca. Les capitaines qui commandaient l'armée des Chancas avaient des noms faisant référence à des couleurs qui ont par ailleurs un usage particulier : Yana, noir, et Tecló, qui est fait de noir et de blanc. Cette notion de couleur est nommée *uilca* ou *vilca* et l'auteur l'associe aux *willcas* ou *huacas* ou divinités tutélaires de la vallée. Puis, deux noms de capitaines s'ajoutent à la liste de références ; nous avons d'un côté Malma dont le nom indique des fonctions et gestes liés à l'agriculture ; de l'autre, Rapa, de connotation féminine, puisque Rapa veut dire « femmes qui enlèvent le gazon lorsqu'elles labourent »⁷⁹⁸. D'après Henrique Urbano, la pertinence de cette mise en rapport de deux héros, parfois avec des compositions en oppositions héros-héroïne, consiste à montrer :

- un code spatial fonctionnant avec la même logique que dans la structuration de l'espace de vie des Viracocha ;
- la présence de trois fonctions, chefs militaires, prêtres et agriculteurs.

La comparaison établie dans son ouvrage nous pose des questions concernant les mythes des Ayar, qui souligneraient d'avantage les aspects politico-guerriers⁷⁹⁹. Les rapports trifonctionnels des Viracocha et des guerriers mettent en relief une différence prépondérante : le schéma est plus clair et concis dans les récits des guerriers, car le caractère fonctionnel des Chancas est explicite et manifeste. Les récits mythiques des Ayar nous intéressent étant donné qu'ils présentent un aspect où la mise en valeur de l'isotopie de la « mort », dont le trait sémique /exclusion/, propage une connotation cosmogonique et eschatologique.

Nous avons déjà évoqué la caractéristique principale des mythes qui concernent les Ayar. Il s'agit d'un cycle de récits qui racontent l'origine des seigneurs incas. Les chroniques évoquent quatre frères et quatre sœurs intervenant dans les récits. Cette correspondance en nombre et en genre dépend de cette vision complémentaire que nous avons déjà soulignée et qui est si caractéristique de la pensée andine. Les récits désignent les alliances entre les frères et les sœurs et de la division territoriale et de pouvoir. Les fonctions de ces héros sont spécifiques : le pouvoir politique, le culte et la religion et l'agriculture et le peuplement.⁸⁰⁰ Une autre version du mythe laisse voir que les frères Ayar sont à l'origine du paysage andin ; le récit raconte que les frères sont sortis d'une caverne, celle de Tambo Toco, puis « en su periplo hasta el Cusco fueron modelando el paisaje a su paso, haciendo prorrumpir a los cerros y abrirse a los valles y las quebradas, pues de los Incas se dice que además de civilizar a los pueblos culturizaron a la naturaleza ordenando sus paisajes » (v. gr. Sarmiento de Gamboa 2001

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. XLII.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 93.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. L.

[1572]: 51-61 [caps. XI-XIII]). Les êtres divins de ce cycle ne sont pas seulement civilisateurs, mais dessinateurs du monde naturel dont les eaux font partie intégrante. Le quatrième héros, Ayar Cachí est puni à cause de ses extravagances, et par conséquent il est exclu, relégué à l'intérieur de la terre.

Le mythe de *Huarochiri* paraît avoir gardé sa forme d'origine, ou pour le moins, celle qui a été transcrite par Avila à la fin du XVI^e siècle. Un certain maintien de la structure de base des mythes de la région de Huarochiri est défendu par les recherches de A. Ortiz (qui sont restées structuralistes et qui n'apportent que certains schémas) , Gerald Taylor (que nous citerons plus loin) et J. Malengreau, les éléments structuraux étant le jeu binaire d'oppositions de complémentarité ou de contradiction, ou des révolutions de termes, dans une mécanique pendulaire, où le déséquilibre sémantique retrouve le sens, signalant des mouvements cycliques⁸⁰¹.

Cet ouvrage dévoile des objets d'étude tels que les divinités ou démiurges. D'un côté, Renata Mayer et Luis Millones ont repéré l'éloignement idéologique entre les croyances des divinités du Tawantinsuyu et l'auteur du texte. Le dieu *Pachacamac* ne serait que ce dieu auquel on rendrait des offrandes. Son culte a été imposé par les Incas lors de la période d'expansion de l'empire. Pachacamac serait donc une image infligée aux communautés qu'ils ont conquises :

« La identificación con el dios Wiraqocha (Viracocha, Huiracocha, etc.) tiene un cierto apoyo en el desarrollo evolutivo de las sociedades andinas, a partir de la presunción de que el Sol de los incas había reemplazado los cultos del Horizonte Medio, luego de imponerse sobre las sociedades que sucedieron a lo que ha llamado Imperio Wari. La religión solar acompañó a la expansión incaica y se convirtió en el arma ideológica que sometía a los hombres y dioses de su territorio. [...], ni las deidades anteriores desaparecieron ni el Inca pudo convertirse en un ser divino fuera del Cuzco, aunque hay que reconocer que sus gobernantes hicieron un denodado esfuerzo para que esto sucediera. »⁸⁰²

Illapa est compris dans ce panthéon inca que nous essayons de reconstituer. Il est la divinité des éclairs et des orages, même si les ethnies de Huarichiri ne reconnaissent pas son existence⁸⁰³.

Le système de contraires qui se complètent est l'un des noyaux de la création du récit mythologique. Lorsque nous observons le système rituel des communautés andines, le corollaire direct est la perception des mises en parallèle des réalités opposées gardant en même temps une logique implacable. Ciel et terre, eau et feu, jour et nuit, soleil et lune, haut et bas, vie et mort : ces dualités représentent un système cyclique, le façonnement qui règle la vie. Nous ne serons pas les premiers à signaler cette particularité de la pensée andine.

⁸⁰¹ MALENGREAU Jacques, *Sociétés des Andes : des empires aux voisinages*, *op.cit.*, p. 259.

⁸⁰² « L'identification avec le dieu Wiraqocha (Viracocha, Huiracocha, etc.) a aidé quelque part au développement évolutif des sociétés andines, à partir de la présomption que le soleil des Incas avait remplacé les cultes de l'Horizon Moyen après s'être imposé sur les sociétés postérieures que l'on appelle l'Empire Wari. La religion solaire a accompagné l'expansion incaïque et elle est devenue une arme idéologique qui avait soumis les hommes et les dieux de son territoire. [...], ni les déités précédentes ont disparu, ni l'Inca n'a pu devenir un être divin en dehors de la ville de Cuzco. Cependant, il faut reconnaître que ses gouvernants ont fait des efforts courageux afin que cela adienne. », (traduction personnelle), MAYER Renata et MILLONES Luis, *Dioses y animales sagrados de los Andes peruanos (manuscrito de Huarochiri)*, Madrid : Ediciones doce Calles et Universidad Pablo de Olavide, 2013, 169 p., p. 69.

⁸⁰³ MAYER, MILLONES, *op.cit.*, p. 72-73.

À ce titre, Jacques Malengreau propose une analyse du mythe racontant le déluge. Il y trouve le reflet du système d'opposition analogue. La disparition de l'humanité par un déluge, par la force de l'eau, va de pair avec l'apparition d'une nouvelle humanité, « la fécondation d'une humanité nouvelle ambivalente »⁸⁰⁴.

De même, la perceptible ambiguïté de certaines figures qui s'opposent naît de ces nuances ; la dualité est aussi présente dans le personnage *muisca* appelé *Jusca*. Il incarne à la fois la maladie et la santé, il exerce son pouvoir sur les individus en les rendant malades ou en les soignant, il prodigue ses connaissances ou fait usage de ses pouvoirs démesurés.

Du point de vue historique, les sociétés andines sont caractérisées par un avenir analogue. Instabilité politique et sociale au sein des colons : guerres civiles entre Espagnols, tentatives de résistance de la part des peuples indiens, épidémies qui déciment grand nombre d'individus, travaux dans les mines, bouleversement du système de vie, populations contraintes de cultiver des espèces végétales autres et de réaliser des activités économiques au profit des colons. Au Pérou, en 1532, l'empereur inca Atahualpa est assassiné. S'ensuit un déclin démographique des Incas : « À cette époque également, au-delà des changements sociaux et économiques qu'elle subit au niveau de son insertion dans le monde environnant, la communauté villageoise maintient des structures de parenté spécifiques, bien que modifiées, ainsi que ses alliances sociales et structures hiérarchiques qui lui sont propres et sur lesquelles elles continuent à se former »⁸⁰⁵.

Le XVII^e se caractérise par une forte offensive religieuse et politique au sein des colonies espagnoles les plus grandes. En fait, l'exercice du contrôle documenté de façon plus précise est celui du Concile de Lima, établissant le jugement et le châtement des pratiques considérées comme des idolâtries. Le fonctionnement de cette structure est expliqué dans différents ouvrages⁸⁰⁶ et aussi par l'anthropologue Henrique Urbano⁸⁰⁷. Pour lui, les mécanismes ne correspondaient pas, dans plusieurs cas, à des jugements fondés sur des données factuelles, car le modèle par lequel ils établissaient ce qui était de l'ordre de l'idolâtrie ne tenait pas compte de la réelle connotation des pratiques chez les autochtones :

« De esa manera, todos los indígenas podían fácilmente caer en las categorías seleccionadas por los mismos misioneros, dada la amplitud de las funciones y de las definiciones. Casi todos los gestos cotidianos llevaban el sello de la idolatría y la mayoría de las creencias corresponden a una visión del mundo y de las cosas marcadamente agrícola y ganadera en la medida en que estos pueblos vivían de escasos recursos y de una apretada extensión de tierra cultivable. »⁸⁰⁸

⁸⁰⁴ MALENGREAU Jacques, *Sociétés des Andes : des empires aux voisinages*, op.cit., p. 262.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 155.

⁸⁰⁶ Pierre Duviols, (1971), Ana Sánchez (1991), Martine Azoulai (1993), Javier Flores Espinoza (1994), Juan Carlos García (1994), Nicolas Griffiths et Carlos Baliñas Pérez (1998), Irene Silverblatt (2004), José Carlos de la Puente Luna (2007).

⁸⁰⁷ URBANO Henrique, *Rituales andinos y discurso antiidolátrico* (s. XVI-XVII), Dans : Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los Andes, BERND Schmelez, N. ROSS Crumrine (eds.), Estudios americanistas de Bonn Holo, Bonn : Holo, 1996, 306 p., p. 137-152.

⁸⁰⁸ « De cette manière, tous les indigènes pouvaient facilement tomber dans les catégories choisies par des missionnaires étant donné l'amplitude des fonctions et des définitions. Presque tous les gestes quotidiens portaient le sceau de l'idolâtrie et la plupart des croyances correspondent à une vision du monde et des choses marquées par l'agriculture et l'élevage dans la mesure où ces peuples vivaient avec peu de moyens et d'une étendue de terre cultivable exigüe. », (traduction personnelle), *Ibid.*, p. 144.

Le résultat de cette tentative est la catégorisation erronée de ce qu'était la religion andine.

Le XVIII^e siècle a permis une certaine renaissance de l'individu indigène par le besoin de lutter pour ses droits et sa liberté. Les andins ont soutenu les mouvements des colons qui voulaient se révolter contre la couronne espagnole : « Des chefs indigènes prennent ainsi la tête des rébellions, loin de mobiliser l'ensemble des populations autochtones, ont un caractère ambigu : à la fois anti-étatique et anti-fiscal en appui objectif aux revendications des bourgeois créoles, mais également social, voire autonomiste, à l'égard des couches coloniales dominantes au sein de la Vice-Royauté du Pérou. »⁸⁰⁹. Malgré toutes les démarches entamées par les nations, soit par la couronne espagnole, soit par les nations qui se formaient, l'intégration des peuples indigènes à la colonie a été à l'origine d'une rupture entre l'âme indigène et l'environnement où elle trouvait son élan.

Nous avons signalé que les divinités quechuas étaient différentes des divinités indo-européennes à cause des caractéristiques données : mortalité, transformation (non seulement anthropomorphe). La différence repose sur la conception andine qui conçoit le cosmos comme un espace où tous les êtres y habitant sont en interaction. Il existerait un lien qui les mettrait en situation d'interdépendance.

Les festivités font partie intégrante de la vie en communauté. Il ne s'agit pas seulement de moments récréatifs et joyeux, mais aussi d'un rituel qui connote une série de sentiments qui se dégagent de l'ensemble de croyances, car c'est l'occasion de remercier les forces majeures et d'implorer leur protection. La musique rituelle serait un autre élément commun. Si les Yanaconas et les Camëntšás jouent, dansent et chantent pendant les carnivals et les rites des Vierges « remanecidas », les Aymaras célèbrent eux aussi des rituels en l'honneur du soleil. Ces éléments sont présents dans les mythes qui expliquent l'origine de la musique. Nous pouvons citer le mythe *yanacona* d'Alkuruna où l'on raconte comment la musique fut octroyée aux hommes. En effet, Alkuruna est représenté dans les mythes comme celui qui concède la musique à travers la flûte. Pour les indigènes du massif cet instrument est signe de leur appartenance à la communauté. Des articles à ce propos soulignent le caractère synchronique des fêtes célébrées aujourd'hui par les indigènes des Andes. Ce sont des événements qui peuvent être étudiés sous la lumière du dogme catholique et des concepts préhispaniques. Luis Fernando Botero éclaire le sujet à travers différents articles⁸¹⁰ où il distingue les éléments préchrétiens sous-jacents dans les festivités des Andes.

La fête du Corpus Christi a été répertoriée dans l'Archivo Arzobispal de Lima en tant que fête patronale célébrée par les communautés andines du Pérou. Appelée aussi fête du Seigneur Saint Pierre, la célébration réalisée par les indigènes, « la Vecochina »⁸¹¹, paraissait déranger les prélats, ainsi que Duviols le constate dans

⁸⁰⁹ MALENGREAU Jacques, *op.cit.*, p. 158.

⁸¹⁰ Les articles de Luis Fernando Botero qui apportent des perspectives sont dans la compilation *Compadres y priostes, La fiesta andina como espacio de memoria y resistencia cultural*, Colección antropología aplicada, 3, Quito : Abya-Yala, 1991, 148 p., et l'article "La fiesta religiosa andina. Interacción simbólica y producción ideológica", dans : *Indios, tierra y cultura*, Quito : Abya-Yala, 1992, p. 149-244.

⁸¹¹ « La *Vecochina* es un baile animado por tamborcillos que percorre las calles del pueblo. Hay varios bandos, dos por lo menos, que se disputan el tiempo de danza. Aquellos que vencen el cansancio y el sueño se llevan las palmas de la victoria y el favor de los *mallquis* y muertos. Al contrario, los que no

«Cultura andina y represión»⁸¹². Les textes cités par l'auteur reflètent l'incompréhension de la part du clergé, mais aussi les éléments qui étaient considérés comme répréhensibles : danser et chanter, jouer des instruments dans une parade où, en tête de cortège, les idoles « *guacas* » et « *malquis* » sont promenés. Henrique Urbano émet une hypothèse qui explique la raison de cette célébration à une période de l'année aussi éloignée de la fête dédiée aux morts, en indiquant que le combat entre les deux groupes, exécuté pendant la célébration peut être introduit par les Espagnols, car en Europe ce type de confrontation rituelle était répandue⁸¹³. Il fait contraster cette idée avec une autre hypothèse qui consiste à dire que le rite funéraire n'est pas vraiment au cœur de cette fête, mais plutôt qu'il s'agirait d'une coutume généralisée de commémoration en l'honneur des ancêtres et d'autres membres de la famille décédés.

Les aspects mis en valeur dans ces études sont les festivités et les célébrations des fêtes catholiques avec une claire imprégnation d'éléments préhispaniques, déterminés parfois par les cycles agricoles et la recreation des pèlerinages européens. En ce qui concerne les nombreuses festivités catholiques, au sein des Camëntšás, des Yanaconas, et dans les communautés indigènes des Andes du centre, il est inévitable de percevoir l'influence de la pensée précolombienne. Bernd Schmelz souligne les appréciations de Mariscotti de Görlitz pour qui il y a une ressemblance structurale entre les cultes ainsi que les efforts entrepris par l'église catholique qui ont abouti à la célébration des fêtes mariales en tant que continuation naturelle de la célébration en l'honneur de la Pachamama : « Por eso es muy comprensible que las fiestas marianas más populares en los Andes centro-meridionales son la fiesta de la Asunción y la fiesta de la Candelaria, que se celebran casi en los mismos días como las festividades grandes para la Madre Tierra »⁸¹⁴.

Il est nécessaire de reconnaître que les produits alimentaires tels que le maïs, la pomme de terre et le quinoa ont bénéficié d'un statut spécial dans la culture andine précolombienne. Pourrions-nous avancer que la pensée andine dans sa structure et sa composition tient toujours compte de ces éléments, indispensables pour la subsistance, et les catégorise dans des strates sacralisées ?

« Los granos de maíz llegan del cielo conforme a las más viejas tradiciones andinas. La papa, por su parte, se relaciona con la humedad y la tierra. En última instancia, puede observarse que ambos vegetales se ubican en polos opuestos y complementarios de la concepción andina del universo. »⁸¹⁵

resisten son acusados de poco atentos a las exigencias de las huacas. No obtendrán los favores celestes ni la condescendencia de los difuntos. », Henrique Urbano, « Rituales andinos y discurso antiidolátrico (s. XVI-XVII) », *op.cit.*, p. 147.

⁸¹² DUVIOLS Pierre, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías*, Cajatambo, siglo XVII, Archivo de Historia Andina, 5, Cuzco

⁸¹³ URBANO Henrique, « Rituales andinos y discurso antiidolátrico (s. XVI-XVII) », *op.cit.*, p. 148.

⁸¹⁴ Cela explique pourquoi les fêtes mariales les plus populaires dans les Andes centre-méridionales sont la Fête de l'Assomption et la fête de la Chandeleur, célébrées presque pendant les mêmes jours que celles célébrées au nom de la Mère Terre. SCHMELZ Bernd, « Anotaciones a la historia y al estado de las investigaciones sobre el sincretismo en América Central y los Andes », *op.cit.*, p. 13.

⁸¹⁵ D'après les plus anciennes traditions andines, le maïs tombait du ciel. La pomme de terre, pour sa part, est en rapport à l'humidité et à la terre. En dernier ressort, nous pouvons voir comment ces deux végétaux sont dans des domaines opposées et complémentaires répondant à la conception andine de l'univers. SÁNCHEZ GARRAFA Rodolfo, « Simbolismo y ritualidad en torno a la papa en los Andes », dans : *Investigaciones Sociales*, Vol.15 N°27, pp.15-42 [2011] | UNMSM/IIHS, Lima, Perú, p. 16, <file:///C:/Users/caro/Downloads/7657-26645-1-PB.pdf>, consulté le 9 février 2015.

Dans l'article que nous venons de citer, l'auteur dessine le sens que la pomme de terre véhiculait : symbole féminin du monde lunaire et du ciel nocturne. Le maïs détient son importance dans les espaces géographiques où la céréale poussait avec le plus de facilité ou dans des régions où les différents écosystèmes permettaient son exploitation ainsi que celle de la pomme de terre. Rodolfo Sánchez Garrafa mentionne une série de références pour démontrer la valeur du tubercule dans la culture andine. D'abord, il évoque l'œuvre de Betanzos où est raconté comment les frères Ayar, les fondateurs de la dynastie du Cuzco, ont semé la pomme de terre dans la vallée du Wanakawri. Puis, il y a la mention de Cieza, pour signaler le rituel pendant lequel les indigènes offraient des semences aspergées de sang des camélidés au moment des semailles. Egalement, des citations de chercheurs tels que Duviols, Yacovleff y Herrera, et des chroniqueurs espagnols qui auraient enregistré des rituels autour des semailles de la pomme de terre sont utilisées pour étayer la thèse de Sánchez Garrafa⁸¹⁶.

Acsumama, en quechua « déesse de la pomme de terre », est le nom attribué à la Madre Papa de la culture Inca. Mais il est possible de dire que dans la culture pré-incarique, comme dans la culture Moche, la pomme de terre évoquait la fertilité : émergeant de la terre à des périodes très précises. En effet, l'exploitation agricole de ce légume répond à des périodes naturelles qui sont délimitées par les cycles de la terre visibles aussi dans le ciel. Par ailleurs, elle correspond à la conception du monde andin où les deux mondes, le monde d'un haut et le monde d'en bas, sont en communication. *Saramama*, déesse du maïs, est présente dans les cérémonies ou dans les offrandes dirigées aux *huacas*.

Ce qui nous intéresse dans cette perspective est la profonde relation entre les éléments de la nature et l'origine de la vie selon les andins. De même, la valeur symbolique des éléments qui, pour l'œil contemporain non avisé paraîtrait anodin. Or, les céréales, la pomme de terre et d'autres tubercules présents dans l'agriculture andine véhiculent des significations ancrées dans la société et visibles dans la mythologie. Nous observons de la même manière que la poésie est toujours le mécanisme par lequel l'écrivain laisse transparaître son bagage culturel et l'imaginaire qui nourrit sa création.

Le « cycle mythique » des frères Ayar attribue leur caractère divin et leur importance dans la lignée des Incas par le biais du récit de l'introduction du maïs. Les épisodes que Betanzos a analysés montrent que ces frères ont apporté les premières semences de maïs dans les terres andines. D'autres formes de narration différentes des mythes racontent le même événement.

Cela dit, l'établissement d'un panthéon andin nous est difficilement réalisable. Pourquoi donc parler de ces divinités ? Parce qu'elles appartiennent au monde mythologique andin et qu'elles sont parfois visibles dans les mots des poètes et des romanciers. Mais surtout, parce qu'ils habitent des lieux privilégiés, des lieux dont les entrailles sont la source de toute vie : les sources aquatiques et les montagnes. Plus que les déités en elles-mêmes, ce sont les symboles qui restent presque intacts aujourd'hui, et ils nagent dans le temps tout comme s'ils se cachaient de toute évidence ; la léthargie apparente de leur message n'est qu'une apparence.

Ces prémisses balayées, nous pouvons désormais avancer nos conjectures.

⁸¹⁶*Ibid.*, p. 18.

CHAPITRE II. AFFLUENCES ET STAGNATION, LE MONDE DES EAUX, OU COMMENT LES RIVIÈRES DE L'IMAGINAIRE ANDIN SE RENCONTRENT

Nous nous servons de la division des eaux avancée par Bachelard dans son ouvrage *L'Eau et les Rêves* où il structure l'analyse du symbole de l'eau en tenant compte des caractéristiques des sources aquatiques. Nous prendrons en considération des termes définitoires pour structurer la suite de notre propre analyse. Mais, rappelons que pour notre travail, il s'agit toutefois d'une conception des symboles de l'eau se construisant sur la base de l'isotopie et non seulement de la compréhension « universelle » à laquelle le texte de Bachelard est attaché. J'insisterai sur le fait que, même si les coïncidences sont visibles, certaines représentations telles que Bachelard et Mircea Eliade les délimitent, divergent d'une certaine façon lorsque nous dissertons sur le système de représentation andin.

1. Construction isotopique des sources d'eau

La vie du symbole de l'eau et de la montagne suscite un premier éclat, celui des sémèmes appartenant à une même dimension : celle de la nature. Ensuite, nous pouvons en dégager une série de possibilités sémantiques, toutes facilement répertoriées dans la lecture analytique des ouvrages. En effet, les textes du corpus choisi ont en commun l'insistance sur des forces appartenant à un environnement andin et/ou amazonien. De ce fait, nous ne serons pas surpris de retrouver maintes références à la vie aquatique et à l'imposante montagne.

En effet, l'analyse textuelle et la création des statistiques permettent de voir le nombre de répétitions des lexèmes autour des sources d'eau. Dans le document que nous ajoutons comme annexe⁸¹⁷, il est possible de voir les résultats concernant le nombre de fois que les lexèmes eau, fleuve, rivière et toutes les isotopies lexicales autour des sources apparaissent dans chaque roman et dans les poèmes, ainsi que des isotopies connotatives agissant dans le contexte. Les résultats présentent aussi le « contexte » dans lequel les isotopies agissent, mais toujours de façon non interprétative⁸¹⁸. Nous tenons tout de même à citer les fréquences par le nombre d'itérations que le logiciel TexSTAT relève.

Or, si nous observons le poème de Fernando de María Sanjinés, « Palliri, Qhantati Ururi », il est question d'une interprétation occidentalisée des lacs dans la mesure où une signification sensuelle et de fertilité se dessine.

Lucero del alba (jarawi)

Lucero del alba
De hermosos ojos
Tu querido
En la puerta de tu casa
Está llorando.

Lo mismo
Este mi corazón

⁸¹⁷ Annexe 3.

⁸¹⁸ Annexe 4.

“Con mi amada
Quisiera encontrarme”
Me va diciendo.

Mira hacia el lago
Ahí, junto a los patitos
Está nadando.

Lo mismo
Este mi corazón
“Con mi amada
Quisiera nadar”
Me va diciendo.

Etoile du matin
Etoile du matin
Aux beaux yeux,
Sur le pas de ta porte
Soupire ton amoureux.

Et de même
Mon cœur
Me dit sans cesse :
« Comme je voudrais rejoindre
Ma bien aimée ! »

Regarde au loin
Du côté du lac,
Là-bas, tout là-bas,
Comme elle nage
Parmi les canards.

Et de même
Mon cœur
Me dit sans cesse :
« Comme je voudrais nager
Avec ma bien-aimée ! »

L'espace de fertilité est démarqué dans « Mira hacia el lago / Ahí, junto a los patitos / Está nadando ». L'évocation de cette femme qui plonge dans le lac au milieu des canards exprime le caractère sensuel, et puis le rapport à la fertilité. Penchant vers une imagination organique, Bachelard avance que l'eau est un germe, qu'elle est séminale dans la mesure où elle est dynamique par sa puissance : « elle donne à la vie un essor inépuisable »⁸¹⁹. De même, la mise en relation de l'élément aquatique au palmipède rappelle les formes symboliques sensuelles que Bachelard dégage dans les textes littéraires qui mettent en scène un personnage féminin entrant dans un lac ou rivière et rencontrant un tel oiseau. Dans la littérature européenne, c'est le cygne qui symbolise cet aspect :

« Le cygne, en littérature, et un ersatz de la femme nue. C'est la nudité permise, c'est la blancheur immaculée et cependant ostensible. Au moins, les cygnes se laissent voir ! Qui adore le cygne désire la baigneuse. »⁸²⁰

Dans une même perspective interprétative, « Flor de Dalia » structure le symbole des pleurs et des larmes que nous avons évoqué, en tant que forme de chagrin

⁸¹⁹ BACHELARD, *L'eau et les Rêves*, Paris : Librairie José Corti, 1942, 223 p., p. 17.

⁸²⁰ *Ibid.*, p. 46.

créateur. Nous avons dit que les mythes andins représentaient souvent la formation des lacs et des lagunes⁸²¹ :

Oh, dalia dalia, hermosa flor
Oh, dalia dalia, hermosa flor
Nunca me vas a olvidar
a mí.

Oh, si me olvidas
Oh, si me olvidas
Desde el cerro, desde el llano voy a llorar
por ti.

Y mi llanto, ¿en vano será?
Y mi llanto, ¿en vano será?
Un lago profundo aparecerá
para ti.

Y ese gran lago, ¿en vano será?
Y ese gran lago, ¿en vano será?
La totora ahí crecerá
para ti.

Y esa totora, ¿en vano será?
Y esa totora, ¿en vano será?
Una balsita con ella se hará
para ti.

Y esa balsita, ¿en vano será?
Y esa balsita, ¿en vano será?
Juntos los dos nos vamos a ir
por medio del lago.

Les larmes sont aussi une nécessité chez Chikangana. Les gouttes sont une forme d'affliction qui appelle la sagesse des aïeux, comme dans « Lágrimas de leña fresca » :

No te vistas
con el manto de la nostalgia.
Hará que se agüen tus ojos
y serás ciego frente a tu realidad.
Llorar tiene sus tiempos y sus lugares.
Acércate, ven junto conmigo,
visitemos por un momento la tulpa,
dejemos que del abuelo
broten sus palabras.
Llévale de regalo leña fresca,
él sabrá consolarla.

⁸²¹ FLEUR DE DAHLIA // Ah, dahlia dahlia, fleur si belle, / Ah, dahlia dahlia, fleur si belle, / dis que jamais tu ne m'oublieras, / ne m'oublieras, moi. // Ah, si tu m'oubliais, / Ah, si tu m'oubliais, / sur la montagne, dans la vallée / mes pleurs te maudiraient, / te maudiraient, toi. // Et mes pleurs, ne serviront-ils à rien ? / Et mes pleurs, ne serviront-ils à rien ? / Un lac profond se formera, / pour toi se formera. // Et ce grand lac, ne servira-t-il à rien ? / Et ce grand lac, ne servira-t-il à rien ? / La totora y poussera, / pour toi y poussera. // Et cette totora, ne servira-t-elle à rien ? / Et cette totora, ne servira-t-elle à rien ? / Une barque on en fera, / pour toi on en fera. // Et cette barque ne servira-t-elle à rien ? / Et cette barque ne servira-t-elle à rien ? / Ensemble tous les deux nous partirons, / sur le lac nous partirons., recueilli et traduit par Félix Layme, dans : Poésie aymara, *op.cit.*, p. 116-117.

Or, le symbole rappelle ici les formules de Miguel de Unamuno, dans *Le sentiment tragique de la vie*, qui édictent que : « Celui qui aime son prochain lui brûle le cœur ; et le cœur comme le bois vert, quand il brûle, gémit et distille des larmes. »⁸²².

La trilogie de William Ospina entretisse les concepts d'une mythologie amazonienne et andine. Nous nous occuperons de ceux qui dessinent la pensée andine. Pour cela, nous devons considérer les faits qui ont permis la création de la trilogie *Ursúa, El país de la Canela* et *La Serpiente sin ojos* :

« Tuvieron que encontrar palabras nuevas para nombrar el mar, el río, el desierto, porque otra ballena marina les mostró sus ballenas, otra serpiente sucia de desastres los llevó bajo interminables días de lluvia, y otros arenales los fueron secando hasta que al final no eran más que esqueletos con ojos, rezando en latín a cielos pedregosos. »⁸²³

Ainsi, les isotopies de l'eau dans les ouvrages paraissent se rassembler dans un axe figuratif commun.

2. Le domaine des eaux stagnantes, des eaux profondes et immobiles

Écrire la culture andine est certainement soumettre la parole à la réalité de la nature. La constitution du symbole de l'eau dans les poèmes andins se réalise par le biais des isotopies lexicales, sémantiques et phonétiques. En ce qui concerne les romans, l'écriture travaille une matière sémantique où les répétitions phonétiques sont repérables, mais elles participent moins à la construction de sens. Il est inévitable que ces éléments supportent la construction métaphorique des poèmes. Pour avancer dans l'analyse, il faudrait extraire le caractère métaphorique des redondances autour des sources d'eau et associer les sèmes afférents qui permettent de reconstituer les symboles issus des mythes andins coïncidant entre les deux formes d'écriture.

Ainsi, les trois ouvrages d'Ospina éveillent un imaginaire commun, mais dont l'origine peut s'accorder à ce qui reste dans la culture andine à proprement parler ou à ce qui dénote un syncrétisme. Les cas des deux mondes opposés, celui de l'homme andin et celui de l'homme européen, suscitent un questionnement constant autour du symbole de l'eau.

La trilogie contemple ainsi les valeurs d'une culture qui fut ignorée par les Andins métisses eux-mêmes. Elle signale la nécessité de la reconstruction d'une identité historique et littéraire. De plus, en franchissant l'histoire et les valeurs de la conquête, le récit étalé en trois romans met en parallèle deux visions du monde. Celle qui correspond aux cultures indigènes andines soulève deux problèmes. D'abord, celui de l'identité des Andins du XXI^e siècle, qui négligent ou méconnaissent leur propre culture, et nient ses origines. Un deuxième problème, naissant de cette ignorance, est le sort tragique de plusieurs communautés indigènes qui habitent les Andes :

« Por eso es tan grave que se siga pisoteando a los indígenas en nuestro suelo, y se les siga negando su originalidad, su importancia como ciudadanos y su primado

⁸²² DE UNAMUNO Miguel, *Le sentiment tragique de la vie*, Idées-Gallimard n° 68, 1917, 392 p., p. 326.

⁸²³ « Ils ont dû trouver des mots nouveaux pour nommer la mer, la rivière, le désert, puisqu'une autre baleine marine lui a montré ses baleines, un autre serpent sale de désastres les a conduits pendant des jours innombrables et d'autres bancs de sable les séchaient, jusqu'à ce qu'ils n'étaient plus que des squelettes avec des yeux, priant en latin à des cieus rocailleux. », (traduction personnelle), OSPINA, *La serpiente sin ojos*, op.cit., p. 1.

como protectores de una parte esencial de nuestra memoria. Pero necesitamos algo más amplio que el indigenismo : el deber de respetarnos en nuestra integridad, de reconocernos plenamente, y de darle un lugar a cada elemento de lo que somos en el diseño de nuestro presente. »⁸²⁴

La présence du mythe andin et amazonien est évidente. Les mythes sont énoncés dans des apparitions :

« [...] il nous cita les hommes chiens, dirigés par un jaguar qui parle; les Pygmées, qu'il appelait les Jíbaros, dont la tâche était de chasser les Indiens en forêt pour cuisiner leur tête et les réduire à l'état de miniatures féroces et les dauphins roses du fleuve, qui se transforment en hommes tous les mois et enlèvent les filles dans les hameaux pour les emmener au fond de l'eau; il parla de poissons carnivores qui en quelques instants transforment un tapir en squelette, mais, cette fois, c'était vrai; il parla d'un pays de vieillards dans la forêt, qui s'asseyent et attendent que le temps les transforment en arbres; il parla du serpent qui règne au cœur de la jungle, et des oiseaux qui s'envolent en emportant la peau inutile qu'il a abandonnée; il parla des arbres qui pleurent du lait blanc, des Indiens qui extraient du sel des lianes et des jus de la terre, de taches rouges pleines de voracité qui avancent en dévastant la forêt et sont en réalité d'immenses tissus de fourmis »⁸²⁵

C'est à travers la poésie que William Ospina accède au langage mythique :

« Ospina hurga en la Historia con el propósito de que esta le sirva para comprender el presente. Su obra se resiste a la tradicional clasificación por géneros, incluso resulta imposible circunscribir al autor a la ya en desuso expresión de «literato» o autor literario, pues se trata de un mensajero del tiempo, un severo crítico de la modernidad americana, que debía partir de otra Historia para comenzar de nuevo su reconstrucción verdadera; y en tanto la historia americana se inició como canto y mito, ha sido la poesía su lenguaje. »⁸²⁶

Tout d'abord, il faut souligner le caractère mythique de l'eau et son impact dans des domaines de la vie sociale à l'intérieur des communautés andines. Il est étonnant de voir comment des récits qui expliquent les fondations d'une ville ont un rapport étroit à l'eau. Dans le système social et politique andin, le droit d'exploitation des terres est justifié par les mythes, nous le savons déjà, et Ospina ne néglige pas cette donnée.

Un exemple d'installation des peuples à partir de l'existence des sources d'eau fut la conquête idéologique et territoriale des peuples pré-incaïques par les Incas. Ainsi, les Incas ont distribué leur empire sur les terres des sociétés conquises en imposant et en faisant évoluer le mythe du dieu solaire Viracocha, détenteur des sources d'eau. Par

⁸²⁴ « C'est pour cela qu'il est très grave de continuer à piétiner les Indigènes sur notre sol, de continuer à refuser leur originalité, leur importance en tant que citoyens et leur primat comme protecteurs d'une partie essentielle de notre mémoire. Mais nous avons besoin de quelque chose de plus étendu que l'indigénisme : le devoir de nous respecter mutuellement dans notre intégrité, de nous reconnaître pleinement, et de donner lieu à chaque élément qui nous compose dans la conception de notre présent. », (traduction personnelle), OSPINA William, « El orgullo del mestizaje », article publié dans le journal *El Espectador*, "Mestizaje e Interculturalismo", OPN – UAGRM, OBSERVATORIO POLÍTICO NACIONAL, Santa Cruz de la Sierra : Industrias Gráficas SIRENA, 59 p., p. 48.

⁸²⁵ OSPINA, *Le pays de la Cannelle*, op.cit., p. 220.

⁸²⁶ « Ospina fouille dans le passé afin que celle-ci lui serve à comprendre le présent. Son ouvrage résiste à la traditionnelle classification par genres, et même il résulte impossible de circonscrire à l'auteur à l'expression en désuétude « literato » ou littéraire car il s'agit d'un messager du temps, d'un critique sévère de la modernité américaine ; qui devait partir d'une autre Histoire pour commencer à nouveau sa reconstruction véritable ; et dès que l'histoire américaine a commencé en tant que chant et mythe, la poésie a été son langage. », (traduction personnelle), PADRON Juan Nicolás, « William Ospina y la poesía de la otra historia », dans : *Revista Casa de las Américas*, n° 258, janvier-mars 2010, p. 65-69, p. 66, <http://www.casa.cult.cu/publicaciones/revistacasa/258/semanautor.pdf>

conséquent, la propriété privée de l'eau détenue par un dieu est manifestée dans un discours cosmogonique. Il s'agissait de légitimer les droits des Incas sur les eaux et les terres qui appartenaient à d'autres nations. Cette interprétation peut s'expliquer par le récit d'origine de Viracocha chez les Incas. Viracocha est un démiurge issu de l'eau ; même la terminaison de son nom en langue quechua le met en rapport avec l'eau, car *cocha* signifie lac, mer, lagune. Betanzos avait écrit à ce propos que : « Viracocha salió de una laguna del Collasuyu, cerca del pueblo de Tiaguanaco “el agua del lugar de origen”. »⁸²⁷. Lorsque William Ospina écrit « detrás de las selvas cerradas había un reino de agua », il y a légitimation des eaux en tant que revendication du territoire, d'un espace inconnu pour les troupes espagnoles, mystérieuses pour les Indigènes. Le lexème /reino/ permet l'afférence du sème /état/ et du sème /ensemble d'habitants/ sur le terme « agua ». Il est certainement un espace qui n'appartient à personne, mais qui serait à saisir par ces Conquistadors pour qui même la mer a son maître :

« Vía a Balboa cantando el *Te Deum laudamos*, gritando su proclama y sus de rezos, clavando una vez y otra vez la bandera en el lecho de arena y de espuma., y mirando, sin poderlo creer todavía, el mar gris, el mar ilimitado, el mar salvaje que se extendía ante ellos y que ningún hombre de su tierra había contemplado jamás. Después vía a los soldados que mostraban al mar como rezo y conjura el estandarte con los dos ángeles, la Virgen y el niño, la rosa y el jilguero. Vía como cartelaban con la mana derecha la espuma, alzaban en la playa pirámides de piedras y a golpes de daga herían con frases latinas el tronco de los árboles. »⁸²⁸

Toute cette mise en scène n'est que la réclamation de ce que les Espagnols considéraient leur revenant de droit, la propriété de ces eaux jusqu'alors perdues, cachées, inconnues ; ils le font en imposant leur religion, à travers l'hymne latin d'acte de grâce que Balboa émet. Ainsi, l'eau est représentée dans le roman en tant que légitimation de la propriété et de l'établissement de peuples.

Dans le texte d'Ospina, il est question d'une tradition catholique ; cela s'avère inévitable lorsqu'on met en scène des hommes qui ont une instruction chrétienne. Pour citer la louange qui est récitée par Balboa au moment de trouver l'océan pacifique, il y a là l'évocation à d'un fait religieux autour de la purification par l'eau.

Dans un premier temps, il sera utile de voir ce que le chant entonné par Balboa connote. Cet hymne latin est une œuvre qui, dans le rituel catholique, est chantée dans l'action de grâces solennelle. Dans le *Dictionnaire de la conversation et de la lecture : inventaire raisonnée des notions générales les plus indispensables à tous*, Volume 16,

« TE DEUM. Ces deux mots latins, qui sont le commencement de l'hymne ambrosienne *Te deum laudamus* (Nous vous remercions, Seigneur), etc., ont été francisés depuis longtemps pour désigner l'hymne par laquelle on remercie le ciel d'un triomphe remporté , en temps de guerre, sur l'ennemi, ou de quelque autre événement public vivement attendu et dont on a lieu de se féliciter : c'est en quelque sorte l'expression de la reconnaissance de tout un peuple adressé au ciel pour l'efficacité de son intervention dans les affaires publiques. »⁸²⁹

Le triomphe des hommes « *conquistadores* » est grand, notamment après les efforts imposés par la nature. Selon les sources, et si l'on tient compte des légendes connues sur son origine, cet hymne fut composé par saint Ambroise. Le rapport avec

⁸²⁷ (Betanzos, 1968 : 19).

⁸²⁸ OSPINA, *La Serpiente sin ojos*, op.cit., p. 20.

⁸²⁹ *Dictionnaire de la conversation et de la lecture : inventaire raisonnée des notions générales les plus indispensables à tous*, vol. 16, Paris : William Duckett (dir.), Firmin Didot, 1867, 1064 p., p. 484.

l'eau se trouve dans cette légende : « Elle fut composée, dit-on, par saint Ambroise et saint Augustin, lors du baptême de saint Augustin par saint Ambroise. »⁸³⁰

La tradition orale andine fait connaître d'autres versions sur l'origine de Viracocha ; pourtant, les cultures qui siègent autour du lac Titicaca croient toujours à cette origine aquatique du Dieu Soleil. Ce n'est pas une « hylogénie »⁸³¹, car il ne s'agit que de la naissance d'une divinité et pas de celle de l'humanité et toutes les choses ; ce que nous identifions est le rapport étroit à une divinité en particulier, à un être supérieur qui confère de l'importance au lieu. C'est ainsi que les lacs et les lagunes peuvent être compris comme des lieux identitaires :

Solo a ese lugar debes ir
Presta bien atención, dice mi taita:
Debes llegar a la tierra
donde te esperan.
Si alguna vez pisas lugares
sin que nadie te haya invitado,
habrás violado la inocencia de esa tierra
porque es sagrada,
y te habrás sumergido
para envenenar el agua
que solo a los que allí viven baña.
Te habrás inmiscuido
en lo que no te concierne.⁸³²

Les lexèmes « agua », « bañan », « sumergir » activent les sèmes /s'introduire/, /intérieur/ ; le contexte annonce un bain interdit, car il s'agit des eaux qui appartiennent à d'autres. L'effet est d'autant plus négatif que l'intromission peut « empoisonner » cette eau. Elle est liée à la terre, l'eau est territoire aussi, elle n'est pas limitée à l'élément aquatique. Pourtant, les isotopies servent à faire comprendre la charge culturelle, matérielle et intellectuelle du territoire. En effet, il ne faut pas oublier que la culture *camëntšá* accorde une importance capitale au territoire, qui est donc propriété de la communauté ; il sert de point d'union entre les individus, il apporte la nourriture, et tous les éléments de la nature nécessaires pour la survie de l'homme. Mais surtout, il est source de connaissance et sagesse.

Il en va également de la rupture du tissu des traditions après les déplacements de leurs territoires à d'autres lieux ; mais cela indique aussi la réminiscence de cette introduction/intromission de la culture occidentale qui commença par la conquête espagnole et qui continue avec les forces para-militaires et économiques actuellement.

Pour Fredy Chikangana, son identité quechua est marquée par sa dépendance à la substance primordiale : « Quechua es mi corazón »⁸³³ :

⁸³⁰ MOHLER Johann Adam, *Histoire de l'Eglise*, Paris : Gaume frères et J. Duprey, éditeurs, 1868, 1832 p., p. 612.

⁸³¹ « [...] les croyances suivant lesquelles le genre humain est né des Eaux », ELIADE Mircea, *Le sacré et le Profane*, *op.cit.*, p. 111.

⁸³² « Seul lieu où tu dois aller / Ecoute-moi bien, dit mon père : / Tu dois arriver à la terre / Où l'on t'attend. / Si tu marches sur des lieux / Où personne ne t'a invité, / Tu auras violé l'innocence de cette terre / Puisqu'elle est sacrée, / Et tu auras plongé / Pour empoisonner la terre / Qui ne baigne que ceux qui l'habitent. / Tu te seras immiscé / Dans ce qui ne te concerne pas. », (traduction personnelle), JAMIOY JUAGIBIOY Hugo, *Binybe oboyejuayëng - Danzantes del viento*, *op.cit.*, p. 77.

⁸³³ « Mon cœur est Quechua / J'ai dans mon corps / Le chant des oiseaux annonçant la pluie, / Le puit d'eau dans la chagra / Et l'homme qui passe en caressant le brouillard », (traduction personnelle), CHIKANGANA Fredy, *Samay - Espíritu de pájaro*, *op.cit.*, p. 97.

Tengo en mi cuerpo
el canto de pájaros anunciando la lluvia,
el pozo de agua en la chagra
y el hombre que pasa acariciando neblina.

Puis, dans le poème « cantos yanacónas », l'auteur nous livre le motif de son chant : « Cantos silenciosos que se levantan desde el universo yanacóna / avanzan con rostro de neblina y cuerpo de laguna, / ahí tejen el chumbe de la vida y dan fuerza entre las aguas del macizo. » Le massif central qui se situe dans le sud de la Colombie compte 362 corps lagunaires. La culture *yanacóna* transmet l'idée d'appriivoiser les eaux des lagunes, ce qui répond à la classification froid/chaud qui a déjà été mentionnée.

L'eau est souvent conçue en tant qu'élément unificateur dans la structure territoriale de la communauté. Dans le recueil « Samay Espíritu de pájaro », il y a une claire conscience du rôle que joue l'eau au sein de chaque individu, mais c'est plus particulièrement le poète qui est le possesseur de la lucidité, perdue par ses congénères :

Versos de la tierra
De maíz son mis versos
y de agua mi esencia.
Canto hoy como antes cantaron
como fuerte semilla que esquiva la muerte.
Así como gota que alimenta la fuente.
De maíz son mis versos
y de agua mi esencia.
Vivo hoy con la siembra de ayer,
con la dulce insistencia que detiene la muerte.⁸³⁴

« Mes vers sont de maïs et mon essence d'eau », le poète rappelle ainsi la base de la vie *yanacóna*, c'est-à-dire les éléments qui permettent sa continuité, l'eau et la terre.

Les lacs sont le théâtre d'un certain type de paradis. La mythologie andine colombienne compte un mythe, celui de Guatavita, dans lequel la lagune est un lieu où la « *cacica* » vivait paisiblement après s'être immergé dans ses eaux afin de se noyer avec sa fille aimée. Envoyés par son mari, le Cacique, les prêtres de la communauté ont cherché Guatavita et sa fille longtemps dans la lagune : « Por fin, uno de ellos salió a la superficie y contó que lo había visto : Guatavita vivía feliz en el fondo, al lado de la serpiente sagrada que la cuidaba y la protegía de los peligros del agua. »⁸³⁵. Le poème « Así será » d'Hugo Jamijoy brode une variation sur ce thème :

Los lugares de encuentro
son aguas que hoy
bañan nuestros sentimientos;
mañana tus hijos
y los míos
en la laguna sagrada
nadarán juntos.⁸³⁶

Plusieurs lacs et formes aquatiques sont issus des figures divines, plus particulièrement des liquides où coulent des déités. Parfois, des lacs et lagunes naissent

⁸³⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁸³⁵ « Guatavita, leyenda muisca », dans : ACOSTA María, ALVAREZ Sergio, *Cuentos y leyendas de América Latina*, Barcelona : Ed. Océano, 2002, 247 p., p. 103.

⁸³⁶ Ainsi sera-t-il // Les lieux de rencontre / Sont des eaux qu'aujourd'hui / Baignent nos sentiments ; / Demain, tes enfants / Et les miens / Nageront ensemble / Dans la lagune sacrée.

des larmes versées par une héroïne mythique ; des exemples de ces formations sont la lagune de Huacachina⁸³⁷, formée des larmes du roi Soleil⁸³⁸, ou Jayocota créée de larmes et de lait⁸³⁹. Mais ces mythes sont issus des cultures incaïques.

Qu'observons-nous dans la création poétique de l'écrivain *camëntśá* ? Le poème d'Hugo Jamióy⁸⁴⁰ « Esa laguna » reprend cette image du lac dont la formation naît du grand chagrin d'une dame mystérieuse :

Dicen que esa laguna
se llenó con las lágrimas
de una anciana.
Quisiera saber ahora
cuál y cuán grande
era su pena.

Le lexème /lágrima/ connote des isotopies ayant les sèmes afférents /goutte /salé/ ; de l'autre côté, il renvoie aux sèmes /pleurer/ et /tristesse/. Or, c'est dans ce domaine que l'on peut percevoir le rapport aux mythes qui racontent comment une figure à caractère sacré pleure incessamment à cause d'un énorme chagrin, et crée ainsi, avec l'accumulation du liquide, des formes lagunaires.

Il est aussi possible de mentionner des eaux à caractère négatif, souvent aux formes stagnantes comme les eaux marécageuses. Les récits de la « Madremonte », issus du folklore des Andes du centre et de l'ouest de la Colombie, et attestés aussi dans la zone de l'Orénoque et de l'Amazonie, illustrent les marais représentés dans un personnage féminin, déité de la forêt sauvage : « Les paysans la décrivent comme une femme moussue et putréfiée, enracinée dans les marais, habitant dans la naissance des ruisseaux et près des grands rochers [...] ». Une femme à corps presque animal, « habillée avec des tisons, des feuilles et des lianes. [...] Parfois, elle apparaît dans les chaumes sous la forme de ronce, observant avec rage les humains qui passent dans les forêts et les bois »⁸⁴¹. Ce corps féminin répond à l'imaginaire du marais. Elle renvoie à un imaginaire prototypique d'une masse mêlée « putréfiée », sale mais en même temps, dans un dynamique paradoxale, masse molle qui fait éclore la vie.

Ospina, quant à lui, met en scène un autre type de paradis, celui des avarés et riches Conquistadors : « Ahora ya sabes el secreto : hay una ciudad de oro con forma de

⁸³⁷ Princesse, dont le nom signifie « celle qui fait pleurer ». Depuis le premier instant qu'elle a ouvert ses yeux à la vie, elle n'a pas arrêté de pleurer. TORO MONTALVO César, *Mitos y leyendas del Perú*. « La nuit, drapée dans la mante de ses longs cheveux noirs, la Sirène d'émeraude verse toujours des larmes que l'aurore fait briller aux palmes des dattiers ou sur le feuillage à l'acacia », WAISBARD Roger et WAISBARD Simone, *Féerie péruvienne*, R. Julliard, 1956, 375 p., p. 353.

⁸³⁸ CACERES Efraín, *El juicio del agua "Unu Huishu": simbolismo y significado ecológico del agua en los mitos andinos : el milagro de la laguna salada de Musuq Llaqta*, Quito: Editorial Abya Yala, 2002, 173, p. 126.

⁸³⁹ « Se amargó y lloró mucho lloró, lloró y llorando tomó sus senos y los estrujó, formando con lágrimas y leche un charco que en el instante se transformó en una laguna (formación de Jayocota o laguna de sal). », CHOQUE CAPUMA, *Marka: cultura y desarrollo del occidente orureño*, s.n., 1991, 301 p., p. 95.

⁸⁴⁰ Cette lagune // On dit que cette lagune / S'est remplie des larmes / D'une vieille dame. / Je voudrais savoir maintenant / Quelle était sa peine / Et combien elle était grande.

⁸⁴¹ OCAMPO LÓPEZ Javier, *Mitos colombianos*, Áncora Editores, 1988, 254 p., p. 59.

serpiente en el corazón de la selva, en Tupinamba, en Omagua, en los meandros del río o junto a las lagunas interiores. »⁸⁴²

Le lac et ses chants mellifluis sont du côté des Indigènes. Les mythes mettant en exergue l'origine des eaux et des lagunes qui est d'une certaine manière suggérée dans la trilogie, correspondent à une tradition andine longuement étudiée par anthropologues et ethnolinguistes ainsi que par l'écrivain lui-même⁸⁴³. William Ospina les dessine dans des passages où les isotopies lexicales et sémantiques reconstruisent des symboles aquatiques propres aux cultures andines colombiennes.

« Les indigènes savent que dans les temps anciens la meseta était une immense lagune, une coupe offerte en élévation au dieu qui ne peut être regardé. Ils connaissent les récits des premiers temps, quand les ténèbres qui recouvraient le monde se fragmentèrent en grands oiseaux noirs, avec la lumière qui jaillissait de leur bec. Ils savent comment Bachué, la mère du monde, sortit avec son fils de la lagune, parcourut avec lui les champs déserts, et plus comme elle s'accoupla avec l'enfant pour peupler la terre. Ils savent comment ces parents incestueux devinrent des serpents et de nouveau se perdirent dans l'eau. Et ils savent qu'il y a eu un autre âge, au temps de cerfs géants, où le vieillard dont le visage débordait de laine blanche, Bochica venu de terres inconnues, enseigna ses secrets pour filer, laminer l'or et modeler l'argile expressif et, par un jour terrible, écarta les rochers et vida vers l'ouest par le torrent du Tequendama toute la mer douce de la lagune. Chacun d'eux porte en lui comme un souvenir personnel cette avalanche qui se précipita au milieu de gerbes d'écume, de boue et de brumes arc-en-ciel, avec le grondement d'une grappe de tonnerres, dans le cours de Yuma, le grand fleuve Magdalena (qui prend naissance au sud) et son peuple innombrable de machoirons à barbillons et de poissons-chats. Ils savent que c'est ainsi que le fond de la lagune, séché par le dieu, devint ces champs de maïs sur lesquels régnèrent les Zipas arrogants et les Zaque cérémonieux. »⁸⁴⁴

Espaces pourvus de vie, les lacs (/eau douce/, /intérieur/, /profondeur/, en français même comme un trait sémique /perte/) sont le scénario d'une cosmogonie andine. La lagune, ce lieu lié à la sacralité parce qu'il abrite une divinité, véhicule les sèmes hérités :/haut-profond/, /saumâtre/, /sable/ délimitant ainsi un nouveau sens par un mécanisme contextuel. « Et là-haut, dans La Savane des Muiscas, où plus tard Pedro de Ursúa s'établirait avec ses troupes, les sujets d'Aquimín⁸⁴⁵ et de Tisquesusa⁸⁴⁶, bercés par les chœurs des grenouilles de la déesse de la lagune⁸⁴⁷, connaissaient des années de fer. »⁸⁴⁸. Le terme « déesse », qui comprend des sèmes inhérents tels /divinité/, /féminin/ voire /beauté/ et /immortalité/, se propageant sur le terme « lagune » et le terme « bercés », active les sèmes inhérents /calme/, /musique / sur le lieu. Ainsi, le sens autour de la lagune est directement associé à la divinité.

⁸⁴² OSPINA, *La Serpiente sin ojos*, op.cit., p. 172.

⁸⁴³ William Ospina a consacré plus 20 ans de recherche autour du sujet mythique, de la cosmogonie et surtout de la conquête et ses effets.

⁸⁴⁴ OSPINA, *Ursúa*, op.cit., p. 132.

⁸⁴⁵ Zaque de la vallée de Hunza vers 1537, dernier « zaque » ou chef indigène de Tunja. Le terme Zaque correspond au titre de noblesse que l'on donnait au Cacique de la partie nord de la Confédération Muisca, notamment à ce qui correspond aujourd'hui au territoire de Boyacá et le nord de Cundinamarca.

⁸⁴⁶ Zipa de Bacatá (titre de noblesse des gouvernants plus connus comme les caciques de Bacatá), où la ville de Bogotá siège aujourd'hui, entre 1514 et 1537.

⁸⁴⁷ S'agit-il de la lagune de Guatavita ? Selon la tradition, cela fut dans cette lagune que l'on venait réaliser le rituel d'investiture du nouveau Zipa. Où s'agit-il de la lagune d'où la Déesse Bachué est sortie avec son enfant ?

⁸⁴⁸ «Y allá arriba, en la sabana de los muiscas, donde más tarde se instaló con sus tropas Pedro de Ursúa, los súbditos de Aquimín y de Tisquesusa padecían años de hierro entre el coro de ranas de la diosa de la laguna.» (Ospina, 2007 : 38).

Le lac est aussi le lieu d'origine dans le sens où il transforme la glace en un liquide utile : « Quel est le devoir du lac, sa mission dans la nature ? Il doit recevoir l'eau *sauvage* (comme disent les montagnards) et en faire de l'eau *vivante*. »⁸⁴⁹. En elle, les eaux se « pacifient », elles trouvent un état de tranquillité.

En effet, le lac est un espace que les indigènes de la forêt connaissent et maîtrisent ; des « Amazonas », des femmes guerrières, seraient des êtres qui s'approprient ses profondeurs : « Tienen cabellos largos que ordenan en trenzas y que se anudan alrededor de la cabeza, y desde niñas se adiestran en el trabajo y en la guerra. Nadan en las lagunas interiores como delfines, gobiernan las piraguas con destreza, y andan desnudas por la selva [...] »⁸⁵⁰. Dans les lagunes elles trouvent le moyen de s'approvisionner en eau douce : « Tienen en su reino dos lagunas de agua salada de la que cuecen el agua en cántaros y sacan sal en panes blancos. »⁸⁵¹

D'ailleurs, d'autres groupes indigènes étaient maîtres des lagunes qui représentaient l'assurance d'une vie en communauté opulente : « y había oído a los indios comentar que en las selvas de abajo había una gran laguna con mucho alimento y poblaciones ricas, y que si las alcanzábamos estaríamos salvados. »⁸⁵².

Ospina fait transparaitre tout d'abord la crédulité des Espagnols face à des croyances qui concernaient les mythes andins et pourtant cette crédulité s'alimentait d'un côté de leur avarice et de l'autre des résidus mythologiques de la tradition européenne :

« El zipa de Bogotá, que -se bañaba en polvo de oro para hablar con el sol en las lagunas) altas mientras su pueblo arrojaba tunjos al agua, engendró la leyenda del Hombre Dorado que ha consumido expediciones enteras. Por los cañones del río Cauca Jorge Robledo vio ejércitos de millares de hombres donde cada guerrero iba como un rey [...] »⁸⁵³

3. Le domaine des eaux animées, mobiles et ondoyantes

L'aspect le plus saisissant dans le roman *Le pays de la Cannelle* ne concerne pas la recherche d'une forêt pleine de *Cinnamomum verum* dans la forêt amazonienne ; les canneliers n'avaient pas la puissance symbolique de l'eau. Ce sont les *topos* qui sont raison et conséquence, notamment les lieux aquatiques.

⁸⁴⁹ MICHELET Jules, « La montagne », dans : *Œuvres complètes*, XX, 1866 – 1871, Paris : Flammarion, 1987, 791 p., p. 111.

⁸⁵⁰ OSPINA, *El País de la Canela*, *op.cit.*, p. 241, « Elles ont des cheveux longs qu'elles rassemblent en tresses et qu'elles nouent autour de la tête, et dès leur plus jeune âge elles s'exercent au travail et à la guerre. Elles nagent dans les lagunes intérieures comme des dauphins, mènent les pirogues avec adresse et vivent nues dans la forêt [...] », p. 203.

⁸⁵¹ *Ibid.*, p. 242 – 243, « Il y a deux lagunes d'eau salée dans leur royaume, dont elles tirent l'eau qu'elles font bouillir dans des marmites », *Le pays de la cannelle*, p. 206.

⁸⁵² *Ibid.*, p. 129, « et [il] avait entendu les Indiens dire que, plus loin, dans les forêts, il y avait une grande lagune avec de quoi manger et des populations opulentes et que si nous pouvions entrer en contact avec elles, nous serions sauvés », *Le pays de la cannelle*, p. 133.

⁸⁵³ OSPINA, *La Serpiente sin ojos*, *op.cit.*, p. 66. « Le Zipa de Bogotá qui se baignait dans une poudre d'or pour parler avec le soleil dans les hautes lagunes tandis que son peuple jetait des tunjos d'or (figurines) dans l'eau a été à l'origine de la légende de l'Homme Dorado qui a consommé des expéditions entières. Par les cañons du fleuve Cauca, Jorge Robledo a vu des armées de millions d'hommes où chaque guerrier se présentait comme un roi. », (traduction personnelle).

Comment échappe-t-on, en tant qu'explorateur ou habitant, à l'un des éléments de la nature les plus prodigieux des Andes et de l'Amazonie ? Comment faire de la création littéraire sur un passage de l'histoire des Andes sans convoquer un imaginaire qui vit à l'intérieur de l'être andin, cette substance profonde et ondoyante, toujours mouvante et fugitive ? Il est évident qu'une tradition grecque se transcende dans les mots et les redondances de lexèmes et de classèmes autour du fleuve dans la trilogie d'Ospina. L'eau prend une forme corporelle et poursuit les soldats dans leur recherche inutile :

« Je t'ai déjà dit que l'eau perlait de tous les rochers moussus, de toutes les racines des forêts. Au bout de chaque nouvelle journée de marche, les rigoles devenaient ruisseaux, lesquels s'élargissaient en cours d'eau, et en moins d'une semaine coulait à côté de nous un flot large de plusieurs vares. Quand nous marchions à la nuit tombée, nous entendions sa rumeur, nous dormions et au matin le débit avait doublé. Je t'ai déjà dit que nous ne cherchions pas le fleuve à toute force, mais que le fleuve semblait nous chercher. [...] Mais nous avons beau changer de direction pour éviter de le longer, il réapparaissait, obstiné et sinueux, comprimé entre les arbres ou au fond des ravins lisses, nous dûmes même revenir plusieurs fois sur nos pas, car les flots se cabraient et semblaient vouloir nous engloutir. »⁸⁵⁴

Nous devrions rappeler brièvement que dans son étude psychanalytique sur l'image de l'eau en littérature, Gaston Bachelard (1942) propose que l'une des spécificités de l'image aquatique soit celle d'exprimer la mort. Or, le symbole de l'eau joue avec les idées de maternité, de naissance et de vie car elle est jaillissement, mais aussi de mort dans un paradoxe naturel aux éléments aquatiques mêmes. Mircea Eliade avait souligné cette double connotation en expliquant qu'« immersion » et « émergence » pouvaient signifier vie et mort :

« L'immersion dans l'eau symbolise la régression dans le préformel, la réintégration dans le mode indifférencié de la préexistence. L'émergence répète le geste cosmogonique de la manifestation formelle ; l'immersion équivaut à une dissolution de formes. C'est pour cela que le symbolisme des Eaux implique aussi bien la Mort que la Renaissance. »⁸⁵⁵

Une autre caractéristique soulignée par Bachelard éclaire mieux notre recherche de la valeur de l'eau au sein des romans d'Ospina. D'abord, en dépassant la réalité, l'eau devient corps, « unité d'élément ». Le philosophe défend la réalité poétique de l'eau dans l'imaginaire : « Ainsi l'eau nous apparaîtra comme un être total : elle a un corps, une âme, une voix. Plus qu'un autre élément peut-être, l'eau est une réalité poétique complète »⁸⁵⁶. Il s'agit d'une substance qui jouit de réalité poétique. Elle représente la totalité à travers un corps créateur ou destructeur. Dans cette perspective, rivières, fleuves, et entités aquatiques renverraient le lecteur à une relation profonde entre soi-même et une cosmogonie : « Les eaux symbolisent la somme universelle des virtualités ; elles sont *fons* et *origo*, le réservoir de toutes les possibilités d'existence ;

⁸⁵⁴ OSPINA, *Le pays de la cannelle*, op.cit., p. 114, « Ya te conté que de todos los peñascos de musgo y de la raíz de los bosques brotaban chorros de agua. Al cabo de cada nueva jornada de marcha los arroyos se hacían quebradas y las quebradas se ampliaban en riachuelos, y en menos de una semana ya corría junto a nosotros un río de muchas varas de anchura. Caminábamos en la noche oyendo su rumor, dormíamos, y al amanecer el cauce se había duplicado. Te he dicho que no buscábamos el río, pero el río sí parecía buscarnos a nosotros. [...] pero aunque torcíamos el rumbo para no avanzar siempre bordeándolo, volvía a aparecer ante nosotros, terco y sinuoso, encajonado entre arboledas o entre barrancos liso s, y hasta tuvimos que retroceder alguna vez porque el cauce se arqueaba totalmente y parecía envolvernos.», *El país de la canela*, p. 136.

⁸⁵⁵ ELIADE Mircea, *Le sacré et le profane*, op.cit., p. 111.

⁸⁵⁶ BACHERLARD Gaston, *L'eau et les rêves*, op.cit., p. 223.

elles précèdent toute forme et supportent toute création »⁸⁵⁷. La nature de l'eau est donc profondément ambivalente.

Ainsi, pour consolider l'image infernale, d'autres victimes des fleuves sont citées par Ospina. Le sort de Fernando de Soto est celui d'un homme dont la vie disparaît dans les eaux du Mississipi :

« [...] je sais qu'au moment où le fleuve le plus grand du monde nous emportait il découvrirait un fleuve presque semblable, dans les plaines poussiéreuses du Nord. [...] Quel dommage qu'il ait fini comme nourriture pour les poissons dans le grand fleuve de l'Espíritu Santo, que les Indiens appellent Mitti Missapi, un fleuve immense, qui reste pourtant un petit frère au regard du fleuve qui t'intéresse. Sache que des gens aussi vaillants et puissants que toi ont été vaincus par l'esprit des cours d'eau, dans ces Andes qu'une vie ne peut embrasser. »⁸⁵⁸

Pour comprendre la force de ce symbole de l'eau qui redessine le monde indigène, il faudra rappeler quelques axiomes. L'homme andin vit avec ses traditions et dans une logique des récits aquatiques andins, les mythes peuvent apporter des réponses éclairantes. Plus haut, il a été question du mythe *Inca Roca* sous la version de Cieza de León racontant l'origine de l'eau qui alimente les terres de Cuzco.

Le fleuve est le témoin du va-et-vient humain : « Ensuite, je pourrais peut-être enfileur d'autres histoires, l'une à la suite de l'autre comme sur un collier de perles, [...] un fragment de ce que le fleuve susurre inlassablement aux arbres »⁸⁵⁹.

Il y a certainement un lien qui se maintient grâce à la pérennité du symbole de l'eau. Les sociétés andines autochtones réalisent des rituels autour de la fertilité de l'eau et de son caractère identitaire. Nous percevons cette réalité culturelle dans l'extrait suivant : « je sais comment les Embera utilisent le noyer et le rocoyer pour s'enduire le corps afin de célébrer leur alliance avec le fleuve et l'arbre »⁸⁶⁰.

D'autre part, des citations évoquent des récits mythiques en rapport à l'eau. Les éléments de la nature abritent, pour l'homme autochtone, des sens multiples. C'est ce que l'auteur tente de dessiner à travers des courts passages comme celui où le narrateur dit à son lecteur : « Je ne nie pas que tout a une signification, les Indiens qui cachent leur flûte à l'orée d'un fleuve »⁸⁶¹. Cette citation nous rappelle que les flûtes sont des instruments interdits aux femmes. Les mythes amazoniens sont témoins. Beaudet signale que cette prohibition est présente dans la plupart des sociétés autochtones des Amériques :

« C'est un interdit majeur. Il couvre tous les aérophones – les grands, les petits, de toutes formes et de toutes catégories-, c'est un interdit panaméricain : des Mapuche du sud du Chili aux Salish de la Colombie britannique, nulle part les femmes ne doivent jouer d'instruments à vent [...]. C'est un interdit répandu qui fut aussi décrit et analysé en Afrique et en Océanie. »⁸⁶²

⁸⁵⁷ ELIADE Mircea, *Le sacré et le profane*, op.cit., p. 110.

⁸⁵⁸ OSPINA, *Le pays de la Cannelle*, op.cit., p. 41.

⁸⁵⁹ OSPINA, *Ursúa*, p. 17, « Y tal vez pueda entonces enlazar las historias, una detrás de otra como un collar de perlas, [...], y una fracción de lo que cuenta el río sin cesar a los árboles », *Ursúa*, p. 5 -6.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 17.

⁸⁶¹ OSPINA, *Le pays de la cannelle*, op.cit., p. 80.

⁸⁶² BEAUDET Jean-Michel, *Souffles d'Amazonie. Les orchestres « tule » des Wayãpi*, Société d'Ethnologie, coll. « Société française d'ethnomusicologie » 3, Nanterre, 1997, p. 148.

L'interdit s'explique soit par l'incompatibilité de l'acte de souffler et ceux, spécifiques aux femmes, de l'accouchement et de la fertilité⁸⁶³. Des mythes racontent que les hommes ont caché les flûtes dans un fleuve. Ce que la citation évoque comprend le rituel qui répond au mythe de Yuruparí. La flûte constitue un élément essentiel dans le rite d'initiation des jeunes garçons. L'eau y joue un rôle prépondérant :

« a) El baño matutino de los niños como un acto de preparación y purificación para el rito de pasaje. b) El hecho de sumergir la yuca brava o mandioca (de importancia primordial en la alimentación del noroeste amazónico), bajo el agua para hacerla madurar. c) Esconder bajo el agua las flautas sagradas, después de la finalización del ritual del Yuruparí. »⁸⁶⁴

Dans le rituel évoqué, l'eau sert de substance purificatrice pour l'enfant ; elle purifie le tubercule, base de l'alimentation dans l'Amazonie. Le rite terminé, les flûtes employées pendant la cérémonie sont immergées dans l'eau.

Pourtant, les eaux des rivières cachent aussi un trésor minéral. Nul ne doutait de la générosité du sable, dissimulant des pépites dorées que les envahisseurs désiraient tant : « Combien d'hommes sont devenus fous par manque de sommeil, persuadés qu'en gardant les yeux toujours ouverts ils ne manqueraient pas de repérer la fortune dans les sables des rivières »⁸⁶⁵. Dans l'imaginaire andin, l'eau jaillit de l'intérieur de la terre et écloit à travers les pores des montagnes. Si pour les Espagnols conquéreurs les eaux cachaient les trésors rêvés, pour les Andins, elles possèdent les mystères de la vie.

Le passage des âges est à l'image du courant de l'eau : « Ces événements se déroulaient pendant que nous descendions le fleuve. Alors qu'Ursúa, âgé de quinze ans, sortait à peine de sa chrysalide dans la maison de pierre d'Arizcun »⁸⁶⁶. L'écoulement du temps, de la vie humaine est un mouvement continu.

Un élément commun aux textes est la reconnaissance du lien entre la montagne, l'eau et l'homme. Cette relation ne peut se maintenir que par le biais des rites : « je sais comment les Embera utilisent le noyer et le rocoyer pour s'enduire le corps⁸⁶⁷ afin de célébrer leur alliance avec le fleuve et l'arbre. »⁸⁶⁸. Et quand il s'agit de dépendre de

⁸⁶³ *Ibid.*, p. 149.

⁸⁶⁴ DEL CAIRO Carlos Luis, « Analogía, Mito y Ritual : perspectivas sobre el Yurupari », dans: Virajes, vol. 2, n° 1, Universidad Javeriana, Bogotá : <https://naturalezaculturaypoder.files.wordpress.com/2012/12/del-cairo-2003.pdf>, p. 151-172, p. 164.

⁸⁶⁵ OSPINA, *Le pays de la cannelle*, op.cit., p. 80.

⁸⁶⁶ OSPINA, *Ursúa*, op.cit., p. 49, « Todo aquello ocurrió mientras nosotros bajábamos por el río. Mientras Ursúa, de quince años, apenas salía de la crisálida en su casa de piedra de Arizcún. », *Ursúa*, (texte en espagnol), p. 26.

⁸⁶⁷ En termes généraux, la peinture corporelle et notamment du visage devient une expression symbolique-esthétique encadrée dans un réseau d'événements. Pour assister à des cérémonies ou des fêtes, tant les hommes que les femmes se servent de la peinture afin de représenter les animaux au cœur de la fête. Dans d'autres cas, il s'agit d'une marque de changement de rôle dans la communauté, ou dans le plan quotidien pour se protéger du soleil, attirer sexuellement. Ulloa (1989) définissait la peinture faciale et corporelle chez les Emberas « como una de las manifestaciones más importantes dentro de la cultura Emberá, representa y comunica actitudes sociales, que se generan a partir del individuo hacia la colectividad y viceversa. Es a través de la pintura que el individuo es reconocido, expresa sus estados y ciclos vitales. » La peinture corporelle est souvent utilisée, dans le cas commun de toutes les communautés de la famille Emberá, lors de la fête de *Jaibaná*, sorte de célébration chamanique. D'ailleurs, l'une des lignes qui se dessinent sur les visages correspond à la rivière et son courant. Les Dovidá, nom d'une communauté veut dire « hombres-río ».

⁸⁶⁸ OSPINA, *Ursúa*, op.cit., p. 5, « Sé del modo como los emberas se cubren el cuerpo de nogal y de achiote para celebrar sus alianzas con el río y el árbol. », *Ursúa*, p. 17.

l'imaginaire occidental, le lien est parfois moins visible, moins fort mais toujours en consonance avec une forme archaïque :

« Creían buscar el futuro, pero traían las almas llenas de brujas y de duendes; buscaban en estas mares sus viejas y gordas sirenas; debajo de los yarumos color ceniza, rijos as colinas de sátiros; buscaban duende s torvos y amazonas mortales [...] »

Or, la rivière la plus redoutable, sillonnant la terre avec son mouvement de serpent, est celle à laquelle songeaient les Indiens des montagnes andines avec mystère et admiration :

« [...] derrière les montagnes il y avait le royaume du grand serpent, mais que même les Indiens ne connaissaient pas son étendue, car ce pays, plus grand que tout ce qu'on pouvait imaginer, était la forêt finale, issue de l'arbre de l'eau. Il ajouta que le serpent maître du monde n'avait pas d'yeux, aussi ne pouvait-on savoir où était sa tête et sa queue voilà pourquoi il partait tantôt d'un côté, tantôt d'un autre. »⁸⁶⁹

Et ici, il y a ce mouvement qui oscille de la vision andine à une idée de l'arbre de l'eau, recensée dans le XVI^e siècle, qui identifie l'arbre Garoe des îles Canaries à l'arbre d'où l'eau jaillit. Ses branches et ses feuilles sont le pont entre l'eau qui est à l'intérieur de la terre et la vie sur les îles⁸⁷⁰. Au XVI^e siècle quand on parle de l'arbre Garoe des Iles Canaries, il s'agit de l'arbre fontaine auquel les habitants vouaient un culte.

La mer est le symbole de quelque chose de profond, c'est le lieu d'origine et de naissance. « La voz salada », poème qui clôt le premier chapitre de *La Serpiente sin ojos*⁸⁷¹, nous évoque une mer originaire, miroir de ces récits cosmogoniques que nous avons évoqués :

Di con tu cara de luna negra que el mar brotó de una calabaza
gigante.
Di con tus labios de jagua, de semillas de noche, que este mar gris
estaba empozado en las hojas,
que este mar cayó a chorros de las hojas grandes del cielo.
Di con labios de heridas que esas luces de arriba son los ojos de los
negros cangrejos.

Como la madre gris que nunca calla, vuelve a decir que sólo vale
lo que se dice para siempre,
lo que puede escucharse una vez y otra vez y otra vez, sin
cansancio,
como esa voz salada de la ola que vuelve.

Une forme isotopique syntaxique est mise en évidence dans le même chapitre. De cette manière, dans le roman même et plus précisément dans le passage qui évoque la croyance d'une mer originaire, nous retrouvons la même structure que dans le poème précédent : « Un indio con cara de luna negra le dijo que aquel mar había brotado de una calabaza gigante ; otro, que había caído a chorros de las hojas del cielo, y los

⁸⁶⁹ OSPINA, *Le pays de la cannelle*, op.cit., p. 73, « que detrás de las montañas lo que estaba era el reino de la gran serpiente, pero que ni siquiera los indios conocían su extensión, porque aquel país, más grande que todo lo imaginable, era el bosque final, brotado del árbol de agua. Dijo que la serpiente dueña del mundo no tenía ojos, de modo que nadie podía saber dónde estaba su cabeza ni dónde su cola, y que por eso iba a veces hacia un lado y a veces hacia el otro. », *El país de la canela*, p. 85.

⁸⁷⁰ *Visiones del agua*, Carlos Martin Fernandez, Santa Cruz de Tenerife : Ediciones IDEA, 2006, 151 p., p. 32.

⁸⁷¹ OSPINA, *La serpiente sin ojos*, op.cit., p. 25.

guerreros heridos de Chiapes veían en las estrellas los ojos de oscuros cangrejos. »⁸⁷². L'homme à visage de lune noire connaît le mystère de la mer, il est le transmetteur du récit, et dans les paroles il redessine le mythe de l'origine. Ne voit-on pas encore une fois cet arbre d'où jaillissent les gouttes de la vie, l'arbre de l'eau de « cette mer grise qui est tombée, coulant à flots par les grandes feuilles du ciel » ? L'auteur conjugue dans un même passage un élément de la tradition des Bimbaches des Iles Canaries et une tradition antillaise autour du mythe de Yayael.

Par ailleurs, dressant une longue liste de caciques, William Ospina les situe au niveau des êtres mythiques qui sont nés de la mer : « [...] jefes que habían brotado del mar o que habían nacido de huevos jaspeados en el interior de unos nidos oscuros »⁸⁷³. La /naissance/ qui fonctionne comme l'axe afférent se propage sur les éléments de la mythologie formant le symbole de la mer primordiale.

Cette grande étendue d'eau, infinie dans les yeux des hommes, est projetée dans la perspective de la création. En effet, nombreux sont les récits qui expliquent l'origine de la vie dans les profondeurs de la mer. Il n'est pas anodin de retrouver des fragments dans la trilogie qui recueille les mythes indigènes sur l'origine du monde : « Je me rappelais les récits d'Amaney racontant que la mer immense est rangée dans un coquillage, que le ciel sillonné de branches est parfois la demeure des animaux, et que les tracés lumineux sur la plage sont les empreintes des pas de la nuit »⁸⁷⁴.

Et la mer peut aussi annoncer le destin d'un homme : « De nouveau, il fendit les vagues de la mer du sud. Si un nuage de poussière avait annoncé son destin et en vieux visiteur en avait préfiguré la voie »⁸⁷⁵.

Or, il y a eu une claire transformation dans la façon d'articuler l'imaginaire andin et l'imaginaire occidental, notamment lorsque ce dernier s'imposait comme la seule forme possible de lien avec le naturel et le spirituel. Et malgré cette significative intrusion, aujourd'hui nous pourrions être d'accord avec ce que Mircea Eliade avait assuré : « Mais le symbolisme aquatique universel n'a pas été aboli ni désarticulé à la suite des interprétations historiques (judéo-chrétiennes) du symbole baptismal. Autrement dit, l'Histoire ne réussit pas à modifier radicalement la structure d'un symbolisme archaïque. »⁸⁷⁶.

Mais, il est ne fait pas de doute non plus que certaines représentations sont universelles. Dans l'eau, il y a l'espoir de la vie : « Vimos en los lagos laterales delfines rosados y grises, que nos hicieron pensar por error que el mar estaría muy cerca, y vimos en las praderas de plantas acuáticas grandes manatíes que comen sin cesar. »⁸⁷⁷.

⁸⁷² *Ibid.*, p. 20. « Un Indien à visage de lune noire lui a dit que cette mer avait jailli d'unealebasse géante. Un autre lui a dit qu'elle avait coulé à flots des feuilles du ciel, et les guerriers blessés de Chiapes voyaient les yeux des crabes obscurs dans les étoiles », (traduction personnelle).

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 24.

⁸⁷⁴ OSPINA, *Le pays de la Cannelle*, *op.cit.*, p. 73.

⁸⁷⁵ OSPINA, *Ursúa*, *op.cit.*, p. 56, « Volvió sobre las olas del mar del sur. Si una polvareda le anunció su destino y un anciano visitante prefiguró su rumbo [...] », *Ursúa*, p. 31.

⁸⁷⁶ ELIADE Mircea, *Le sacré et le profane*, *op.cit.*, p. 117.

⁸⁷⁷ OSPINA, *El País de la Canela*, *op.cit.*, p. 214, « Dans les lacs latéraux, nous vîmes des dauphins roses et gris qui nous donnèrent l'illusion que la mer était proche, et dans les étendues de plantes aquatiques nous identifîâmes de gros lamantins qui mangeaient inlassablement », *Le Pays de la Cannelle*, p. 182.

Naturellement, l'homme "archaïque" définit tout ce qui l'entoure à partir des réalités, et même si celles-ci nourrissent l'imaginaire, il n'est jamais très éloigné du *logos*.

Les redondances au sein des textes qui ont confirmé notre corpus témoignent de la signification profonde de l'eau pour les cultures qui se sont rencontrées dans les Andes. Lorsque les eaux sont stagnantes, profondes et immobiles, elles renvoient à un imaginaire où les lacs et les lagunes sont « sacrés » puisqu'elles sont originaires des entités démiurgiques, mais parfois elles peuvent connoter des forces dirimantes comme celles présentes dans les marais ; lorsqu'elles sont des eaux animées, mobiles et ondoyantes telles que celles de la mer et les fleuves, elles peuvent symboliser la vie et la mort, et plus intimement le voyage transformateur et purificateur. Ces stratifications de l'imaginaire peuvent s'expliquer par le biais des mythes qui paraissent persister, voire résister aux siècles de contacts et collisions.

En somme, nous pouvons constater que le symbole de l'eau paraît retrouver un écho, ou pour du moins une légère homogénéité lorsque cette matière est perçue comme une source de vie et en même temps dans son ambiguïté.

Efrain Cáceres a dit que l'eau parcourt des espaces, des niveaux et des ordres très distincts : « [...] orden de la naturaleza animada, orden cósmico y el orden social, a modo de un elemento articulador, al mismo tiempo fijador y regulador, de todo cuanto existe en el cosmos andino. El agua como símbolo de inserción articula todo lo que se opone y complementa. »⁸⁷⁸.

Nous observons que l'eau de la pluie correspond à une forme de fertilité. Le poème « Lluvia de vida » d'Hugo Jamióy est une ode à ces gouttes tombantes⁸⁷⁹ :

Vertical forma de la presencia
nada, era el estado natural.
Un día hiciste que lloviera.
Durante el día y la noche
he de mojar el caminar de la luna,
refrescar la luz del amanecer
y el sol de mediodía.
Si soy, soy lluvia.
Que mi escampar
tarde muchos días,
muchos años;
que sea lejano el camino que me lleva de vuelta
a mi estado natural.

Le symbole de l'eau dans la Bible peut être compris ainsi : « foncièrement, en tant qu'eau réelle, elle est symbole de vie cosmique. Avec une valence très généralement masculine : l'intuition perçoit la pluie comme la semence ouranienne qui vient féconder l'utérus de la terre-mère ; comme semence chtonienne, la source peut

⁸⁷⁸ CACERES CH. Efraín, *El juicio del agua "Unu Huishu" : simbolismo y significado ecológico del agua en los mitos andinos : el milagro de la laguna salada de Musuq Llaqta*, Quito : Editorial Abya Yala, 2002, 173 p., p. 109.

⁸⁷⁹ « Pluie de vie / Verticale forme de présence/ rien, cela était l'était naturel/ un jour, tu as fait qu'il pleuve. / Pendant la journée et la nuit / j'aurais à mouiller le marcher de la lune, / rafraîchir la lumière de l'aube / et le soleil de midi. / Si je suis, je suis la pluie. / Que mon halte / tarde plusieurs jours / plusieurs années ; / que le chemin de retour à mon état naturel / soit distant. », (traduction personnelle), JAMIÓY JUAGIBIOY Hugo, *Binybe oboyejuayëng - Danzantes del viento, op.cit.*, p. 67.

jouer le même rôle. »⁸⁸⁰. Sa fonction fertilisante fait penser au lien que la pluie établit entre les dieux et la vie terrestre, « en particulier, dans le cadre des hiérogamies (mariages sacrés) du ciel avec la terre [...] »⁸⁸¹.

« Un jour tu as fait qu'il pleuve », ce vers soumet la création de ce phénomène à un être, qui n'est pas nommé, mais nous sentons l'action d'un demiurge. La pluie souligne la présence de ce qu'il y a de mystérieux et de réel. Elle naît de la *tsabatsanamamá* (terre mère en langue *camëntšá*). Dans le poème cité, Hugo Jamioy chante cette présence.

Dans une autre interprétation du phénomène, un espace d'échange est matérialisé dans le mythe du serpent *Yuku Mama* (mère de l'eau), entité qui articule la terre avec le ciel, favorisant la fertilisation des terres par la pluie. Le mythe publié par Valcarcel en Hocquenghem raconte qu'il y avait un serpent à une seule tête dans le bassin d'Ucayali. Ce serpent s'appelle *Yaku Mama*⁸⁸², ou mère de l'eau. Il habite le monde d'en bas, sous la terre. Mais un autre serpent l'accompagne. Il s'agit d'un grand serpent à deux têtes, associé à la végétation. Il s'appelle *Sach'a Mama*, il est la mère de la forêt. Lorsque ce dernier sort à la *Kay Pacha*, c'est-à-dire à la superficie de la terre, il sort sa tête. Avec la partie inférieure, il fait surgir les animaux terrestres et avec la partie supérieure de sa bouche, il fait ressurgir les animaux aériens. Tous deux s'élèvent jusqu'au monde d'en haut. Puis, *Yacu Mama* devient le tonnerre et *Sach'a Mama* devient un arc-en-ciel. Le premier est le donneur des pluies. En revanche, les prières s'élèvent vers *Sach'a Mama* pour la fécondation de la terre⁸⁸³. C'est ainsi que l'idée sur les métamorphoses des animaux en sources d'eau surgit dans *Ursúa* : « des serpents au fond des lacs qui avaient noué alliance avec le tonnerre »⁸⁸⁴ ; cette ligne retrace le mythe de *Yacu Mama*.

⁸⁸⁰ GIRARD Marc, *Les symboles dans la Bible* (1945), Québec : Éditions Bellarmin, 1991, 1027 p., p. 246.

⁸⁸¹ *Ibid.*, p. 246.

⁸⁸² En el presente, para cualquier agricultor del planeta, es evidente que el agua y la tierra unidas, son la base de la alimentación y de la sobrevivencia. Dentro de esta concepción, los agricultores campesinos de la sierra del Perú, organizan cada año los rituales de agradecimiento por la llegada de las lluvias, con ofrendas de hoja de coca, flores multicolores y otros elementos. La festividad de la "Virgen de la Candelaria", celebrada en Puno en el mes de febrero, es quizás el mayor evento en Sudamérica dedicado a la deidad *Yaku Mama*. Es probable que este culto a una virgen católica haya surgido de la desesperación de los campesinos obligados al trabajo mortal en los socavones mineros, puesto que la palabra "candela" se refiere a una pequeña antorcha de cera que les entregaban para guiarse en la oscuridad. Pero a la vez es posible que el pedido de protección de los mineros fuese dirigido a *Yaku Mama*, bajo el rostro de la Virgen de la Candelaria; la presencia de *Yaku Mama* se descubre por la fecha de la fiesta que coincide con el mes de mayor presencia de lluvias. Otra época de veneración a *Yaku Mama*, ocurre en el mes de julio cuando es necesario limpiar los canales de riego como preparación para la próxima siembra. Los agricultores de comunidades campesinas se organizan una vez más, con danza, música y ofrendas, para invocar la llegada de la deidad del agua a sus canales y parcelas. Estas ceremonias han sido descritas por antropólogos en referencia al cultivo del maíz en los valles interandinos de los departamentos de Lima, Junín, Ayacucho, Apurímac, Cusco y Arequipa.

⁸⁸³ Valcarcel en Hocquenghem, 1987, Cité dans : CACERES CH. Efraín, *El juicio del agua "Unu Huishu"* : simbolismo y significado ecológico del agua en los mitos andinos : el milagro de la laguna salada de Musuq Llaqta, Quito : Editorial Abya Yala, 2002, 173 p., p. 109.

⁸⁸⁴ OSPINA, *Ursúa, op.cit.*, p. 44, « [...] serpientes en el fondo de los lagos que tenían alianzas con el tureno. », *Ursúa*, p. 24. Un récit andin raconte que deux serpents mythiques qui opéraient dans les trois niveaux de l'univers, s'initiaient dans l'inframonde. L'un d'entre eux dont le nom était *Yacu Mama* avait été converti en rivière, plus précisément la rivière *Ucayali*, considérée la mère des rivières. Quand il arrivait au monde supérieur il devenait un éclair, alors on l'appelait *Illapa* ou dieux du tonnerre, de l'éclair et de la pluie.

Pour sa part, Fredy Chikangana décrit le monde de la pluie par des éléments qui propagent un sens mélancolique (« chants », « frapper », « durs », « aiguilles ») :

Cantos de arco iris⁸⁸⁵
Mis cantos son de arco iris
y llegan desde el palpar de la montaña.
Vienen envueltos en lluvia menuda
que golpea en el rostro
como agujas
mostrando los duros caminos de la vida,
los que debemos transitar
antes de llegar a la posada eterna
en donde no hay luz ni camino.

Dans cet extrait de « Todo está dicho », « pleurer » et « pluie » se mélangent dans les sons. Puis les termes « souvenirs », « amertume », « douleurs », « espoirs » permettent l'afférence de la /mémoire/ sur les pleurs et la pluie :

Esos soles transcurridos
también algo tendrán en su memoria,
aquellas lunas que lloran con la lluvia
algo tendrán en sus recuerdos de amargura,
los árboles, los peces,
el último arco iris venerado
tendrán algo entre sus quejas;
yo,
hijo de dolores y esperanzas,
nada tengo que decir.⁸⁸⁶

L'eau pourrait signifier un élément de la mémoire ; le son récalcitrant des gouttes qui tombent se répercute sur la terre, sur les toits ; elles touchent la peau et sillonnent la mémoire. Chikangana avait écrit ce vers : « los ahogados, los despeñados, los que se llevaba la lluvia y la tierra / los muertos errantes que olvidaban el mambi en los soberados / los indios que se morían de tanto vivir y regresaban a mirar sus chagras ». Une liste de ceux qui ont /péri/ « noyés », « tombés d'une falaise », ceux que la pluie ou la terre ont pris ; l'eau accomplit ainsi sa double finalité.

Dans « Quechua est mon cœur » de Chikangana trois éléments essentiels « la pluie », le « puits », et le « brouillard » sont présents. Voir, par exemple, « Tengo en mi cuerpo »⁸⁸⁷ :

el canto de pájaros anunciando la lluvia,
el pozo de agua en la chagra
y el hombre que pasa acariciando neblina.

Ou encore : « Aquí estamos en este planeta »⁸⁸⁸ :

⁸⁸⁵ « Chants d'arc-en-ciel / Mes chants sont faits d'arc-en-ciel / et ils arrivent depuis le battement de la montagne. / Ils arrivent enveloppés dans la pluie menue / qui frappe le visage / comme des aiguilles / montrant les durs chemins de la vie, / par lesquels nous devons circuler / avant d'arriver à l'auberge éternel / où il n'y a ni lumière ni chemin. », (traduction personnelle), CHIKANGANA Fredy, *Samay - Espiritu de pájaro op.cit.*, p. 89.

⁸⁸⁶ « Ces soleils passés / doivent bien avoir quelque chose dans leur mémoire, / ces lunes qui pleurent avec la pluie / doivent bien avoir quelque chose dans leurs souvenirs d'amertume, / les arbres, les poissons, / le dernier arc-en-ciel vénéré / ils doivent bien avoir quelque chose entre leurs lamentations ; / moi, / fils des douleurs et des espoirs, / je n'ai rien à dire », (traduction personnelle), *Ibid.*, p. 91.

⁸⁸⁷ « J'ai dans mon corps / le chant des oiseaux annonçant la pluie, / le puits d'eau dans la chagra / et l'homme qui passe en caressant le brouillard. », (traduction personnelle), *Ibid.*, p. 97.

Estamos aquí en este planeta
 tocando la tierra con pie firme,
 amando el agua lluvia,
 escuchando el silencio de la noche.
 Estamos aquí floreciendo entre el desierto
 sintiendo la madre creadora entre la piel,
 estamos aquí guardando la semilla
 y cabalgando entre colores de arco iris.
 Sin embargo nos dicen
 que este no es nuestro planeta.

La pluie est élément purificateur. Cette caractéristique qu'elle partage avec le feu est clamée dans le passage où la maison d'Ursúa brûle. Et ce n'est que de la pluie qui a permis à Ursúa de voir les cendres de ce que serait sa vie précédente, marquant de la sorte une renaissance :

« Ils se démenèrent en vain pour éteindre l'incendie, mais ne purent apporter assez d'eau, malgré la proximité du fleuve. Ce n'est que dans la matinée qu'une pluie morose étouffa les flammes et permit à l'adjoint au gouverneur, encore emmitoufflé dans une couverture, et à ses hommes, de constater que tout ce qu'ils avaient apporté était en cendres. Ils ne pouvaient s'empêcher de vivre l'incident comme une naissance : ils étaient nus dans un monde inconnu, et je crois que certains traits à venir d'Ursúa s'éveillèrent par ce matin glacé de La Savane, quand il vit qu'il n'avait plus aucun bien mais tout le pouvoir, et quand il s'aperçut que l'incendie s'était déclaré en plusieurs endroits à la fois. L'eau et le feu étaient toujours en conflit dans le voisinage d'Ursúa. »⁸⁸⁹

Cependant, un passage d'*Ursúa* raconte comment la défaite d'Atahualpa a été occasionnée par la pluie de grêle. Les Indiens ont dû eux aussi succomber aux forces de la nature :

« Elle racontait les coups de tonnerre au sommet de la montagne, les cent mille guerriers d'Atahualpa paralysés et réduits au silence sous une pluie de grêle, tandis que sur l'esplanade la foudre anéantissait la cour et le roi était enfermé dans une pièce que plus tard ses sujets remplirent d'or pour payer sa rançon. »⁸⁹⁰

Les sources d'eau sont aussi des lieux dans le domaine du sacré, des espaces consacrés à une divinité : « El zipa de Bogotá que se bañaba en polvo de oro para hablar con el sol en las lagunas altas mientras su pueblo arrojaba tunjos al agua. »⁸⁹¹.

⁸⁸⁸ « Nous sommes ici, dans cette planète / Nous sommes ici, dans cette planète / en touchant la terre de pied ferme, / en aimant l'eau-pluie, / en écoutant le silence de la nuit. / Nous sommes ici en fleurissant au milieu du désert / en sentant la mère créatrice dans la peau / nous sommes ici en partageant la graine / et en chevauchant parmi les couleurs de l'arc-en-ciel. / Pourtant, on nous dit / que ce n'est pas notre planète. », (traduction personnelle), *Ibid.*, p. 105.

⁸⁸⁹ OSPINA, *Ursúa, op.cit.*, p. 128. « Lucharon en vano por apagar la casa, pero no encontraron el modo de traer agua suficiente, a pesar de estar cerca del río. Sólo en la mañana una lluvia triste moderó las llamas y permitió que el teniente de gobernador, todavía envuelto en una manta, y el resto de sus hombres, comprobaran que todo lo que habían traído estaba en cenizas. No podían dejar de vivir aquello como un nacimiento: estaban desnudos en un mundo desconocido, y creo que algunas cosas que llegó a ser Ursúa despertaron esa mañana helada de la Sabana, cuando se vio con ninguna riqueza pero con todo el poder, y cuando comprobó que el incendio se había iniciado por varios lugares a la vez. Agua y fuego seguían su discordia alrededor de Ursúa. », *Ursúa*, p. 80.

⁸⁹⁰ *Ibid.*, p. 144, « Hablaba de los truenos en lo alto de la montaña, y de los cien mil guerreros de Atahualpa paralizados y enmudecidos bajo una lluvia de granizo, mientras en la explanada los rayos destrozaban la corte y el rey era arrastrado y encerrado en una habitación que más tarde sus súbditos llenaron de oro para pagar su rescate. », p. 91.

⁸⁹¹ OSPINA, *La serpiente sin ojos, op.cit.*, p. 66. « Le Zipa de Bogotá qui se baignait dans une poudre d'or pour parler avec le soleil dans les hautes lagunes tandis que son peuple jetait des tunjos d'or (figurines) dans l'eau. », (traduction personnelle).

Mais les lacs gardent dans leurs profondeurs des êtres mystérieux. Dans la forêt, il y avait « [...] des serpents au fond des lacs qui avaient noué alliance avec le tonnerre, des mouches qui causaient des plaies incurables »⁸⁹².

Les lieux d'eau sont des espaces mythiques : « El joven y todavía ingenuo Ursúa cabalgó con sus tropas junto al templo de piedra y agua del Tequendama hasta las llanuras fluviales que habitan los hombres bagre y los hombres serpiente, desde donde se ven al occidente las montañas azules [...] »⁸⁹³.

La chute du Tequendama du territoire colombien est l'exemple de comment une impressionnante force de la nature a bouleversé un esprit scientifique comme celui de Humboldt qui l'a qualifiée comme « L'un des sites le plus sauvage des Cordillères »⁸⁹⁴. Cette chute d'eau a été décrite par Humboldt de façon à expliquer son chemin dans la vallée : « La rivière de Funzha, communément appelée Río de Bogotá, après avoir réuni les eaux de la vallée, s'est frayé un chemin à travers les montagnes [...] C'est près de la ferme de Tequendama qu'elle sort de la vallée, en se précipitant, par une ouverture étroite, dans une crevasse qui descend vers le bassin de la rivière de la Madeleine. »⁸⁹⁵. Il évoque cette ouverture comme une fuite d'eau qui pourrait à elle seule former un énorme lac. Peut-être s'agit-il de ce lac qui avait été formé pendant l'inondation du déluge mythique *muisca* ? En effet, Humboldt cite le passage des chroniques de Quesada où il raconte, avec ses mots, que les « Mozcas » avaient vécu une inondation à l'origine de la chute du Tequendama. Il dit que dans les temps des premiers Mozcas, il n'y avait pas d'ordre. Un homme à longue barbe blanche, Bochica, est venu leur apprendre « à se vêtir, à construire des cabanes, à labourer la terre et à se réunir en société. »⁸⁹⁶. Il amena une femme qui aurait provoqué le désastre par sa méchanceté et ses excès. Elle fit que la rivière de Funzha inonde la vallée. Seuls quelques indiens survécurent en se rendant sur les sommets. Le vieillard l'expulsa et elle devient lune, puis, ayant pitié de ces Indiens, il brisa les rochers laissant l'eau s'échapper par la fissure. Il instaura ensuite le culte du soleil.

Ce que cet épisode permet de voir c'est la grande influence que les phénomènes naturels ont jouée dans la création des mythes des Andes. Cela explique que les isotopies autour de l'eau signalent la détresse et la destruction causées par la force aquatique.

Le déluge est aussi une image partagée et accessible car elle est universelle : l'eau diluvienne est ainsi évoquée dans *Le Serpent sans Yeux* comme une vérité ancienne. La pensée chrétienne et même celle d'autres cultures estiment le déluge comme un événement réel. L'océan pacifique en porte trace, lui que les Espagnols ont retrouvé pour la première fois⁸⁹⁷. Mais nous avons déjà dit que le mythe diluvien existe aussi dans les sociétés andines, un exemple étant celui du mythe qui raconte

⁸⁹² OSPINA, *Ursúa, op.cit.*, p. 44.

⁸⁹³ OSPINA, *La serpiente sin ojos, op.cit.*, p. 66, « Le jeune est encore naïf Ursua a parcouru au galop avec ses troupes près du temple de pierre et d'eau du Tequendama jusqu'à les plaines fluviales habités par les Hommes-silures et les Hommes-serpents, d'où l'on voit les montagnes bleues à l'ouest. », (traduction personnelle).

⁸⁹⁴ DE HUMBOLDT Alexandre, *Sites des cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amérique*, Paris : Editions Jean Michel-Place, 1989, 531 p., 48.

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 41 – 42.

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 43, texte qui cite la source, document rédigé par Lucas Fernandez d'après les manuscrits de Gonzalo Jiménez de Quesada.

⁸⁹⁷ OSPINA, *La Serpiente sin ojos, op.cit.*, p. 20.

l'extermination des Gentils ou *Machus*, une sorte de période de transformation, *Unu Pachakuti*. Il se peut que cette narration soit une appropriation du mythe biblique diffusé par l'église, un discours vertical et unidirectionnel.

Le déluge andin existe comme forme mythique, mais il laisse transparaître une structure de relations différentes à celle du déluge chrétien. Efraín Caceres propose que le récit andin ne soit pas vertical, d'un châtement venu du ciel allant vers le bas ou la terre. La caractéristique du déluge andin montrerait qu'il s'agit d'une inondation par des eaux du sous-sol ou par la croissance des eaux comme la mer et les lagunes, s'exerçant par ailleurs d'un dialogue réciproque entre les trois mondes⁸⁹⁸. De même, il rappelle les auteurs qui ont vu dans les récits du déluge retrouvés dans les sociétés andines une forme de « subsistencia de otro discurso preexistente, siendo este, a su vez, resultado de un proceso histórico anterior »⁸⁹⁹.

Mais le fleuve est transformateur : « Tampoco el río, que existe desde siempre, sabe permanecer idéntico en su ser, sino que ensaya sin cesar sus transformaciones. »⁹⁰⁰ Il assujettit l'homme à sa puissance: « Éramos veteranos del río y estábamos marcados por él ; habíamos escuchado su relato y habíamos acatado su voluntad. Sólo por eso estamos vivos : la vida que teníamos era una concesión del gran río, en uno de cuyos remotos afluentes ahora nos encontrábamos ». ⁹⁰¹

À la fin du chapitre sept de *La serpiente sin ojos*, dans le poème « Relato », l'auteur joue avec les répétitions de la forme syntaxique « dans le » pour extraire le sens des choses ; et c'est les vers : « en el sueño el tejido de los estanques,/en el árbol callado los recuerdos del agua », où l'image de la source stagnante, à forme dormante, est associée au rêve, puis comme Ospina l'avait déjà fait, à l'arbre à l'eau jaillissante.

À la fin du chapitre dix, le poème « La huaca del sol » est un texte noué par les références assez nombreuses à la mer :

El mar del opaco color de los sueños,
el mar que avanza salado lamiendo peñascos,
las tierras cubiertas de un blanco que no es luz de día
sino la mancha larga de las aves marinas.
La playa pedregosa donde cada guijarro
habla de antiguos amantes abandonados,
y detrás de la ciudad de paredes de barro
de paredes con peces pintados que saltan
y en el fondo los grandes estanques
donde los perros sagrados de pelaje desnudo
perros de pieles afiebradas se sumergen al medio día,
cuando el agua está quieta,
y emergen despacio, primero las puntas negras de sus orejas,
y después el hocico,
antes que sople el viento que barre ciudades y gentes,

⁸⁹⁸ CACERES Efraín, *El juicio del agua "Unu Huishu": simbolismo y significado ecológico del agua en los mitos andinos : el milagro de la laguna salada de Musuq Llaqta*, Quito: Editorial Abya Yala, 2002, 173 p., p. 85.

⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 125.

⁹⁰⁰ OSPINA, *La serpiente sin ojos, op.cit.*, p. 119, « La rivière non plus, qui existe depuis toujours, elle ne sait rester identique dans son être, mais elle essaie ses transformations sans cesse. », (traduction personnelle).

⁹⁰¹ *Ibid.*, p. 119, « Nous étions des vétérans du fleuve et nous étions marqués par lui ; nous avons écouté son récit, et nous avons obéi à sa volonté. Seulement grâce à cela nous étions vivants : notre vie était une concession du fleuve, dont l'un des affluents était là où on se situait. », (traduction personnelle).

y filtra su arena insidiosa en los hundidos templos superpuestos,
que tuvieron paredes de colores
y se fueron llenando de nuevas paredes y trazos
porque aquí dibujamos para los huéspedes de la tierra y de la oscuridad,
porque aquí dibujamos para los muertos.⁹⁰²

Les itérations ici présentes sont de type lexical et sémantique : « mer », « salé » qui « avance », dans des « vagues » ; les « oiseaux marins », les « poissons » ces animaux de la vie marine, puis les éléments qui comportent des sèmes inhérents communs : « fond », « plage », « étang », « immerger », « émerger », « sable ». Ces lexèmes sont confrontés aux lexèmes contextuels marquant un contraste sémantique par les sèmes /mort/, et /ombre/ ; ils sont actualisés à travers les lexèmes « opaque », « couvert », « tache », « abandonnés », « enfiévré », « noires », « obscurité », « morts ».

Car c'est la source qui est à l'origine de la conscience de l'âme : « Elle est symbole de la vie de l'âme provenant de l'inconscient »⁹⁰³. Une sirène invisible appelle les Conquistadors à s'approcher de la source, et les Indiens connaissaient la volonté de la rivière : « Mais d'après les Indiens, à partir de ce moment-là c'est le fleuve qui prit les décisions, et avec le recul des années et des événements, c'est une interprétation très plausible »⁹⁰⁴. Si nous tenons compte du précepte de Jung pour qui l'eau est l'origine de la manifestation de la conscience, nous pourrions faire coïncider les destins des hommes qui finissaient dans les eaux comme une étape du réveil de la conscience.

⁹⁰² OSPINA, *La serpiente sin ojos*, *op.cit.*, p. 102,

⁹⁰³ AFFHOLDER Carmen, *La source*, Groupe d'Etudes C.G. Jung, Bulletin d'information n°36, Janvier 2013, <http://groupe-jung.fr/remos/36janvier13.149.pdf>, p. 6-8.

⁹⁰⁴ OSPINA, *Le pays de la cannelle*, *op.cit.*, p. 125, « Pero los indios dijeron después que a partir de aquel momento fue el río quien tomó las decisiones, y pasados los años y los hechos, para mí es bien posible entenderlo así. », *El país de la canela*, p. 148 – 149.

CHAPITRE III. Le sommet et les entrailles, le monde des sommets, ou comment les chemins au sommet se croisent

Le principe de dualité que nous avons signalé dans le symbolisme andin n'est pas exclusif à celui-ci. Nous sommes amenés à reconnaître qu'il s'applique aussi lors de la mise en relation avec l'imaginaire européen pendant la conquête des hauteurs. En effet, la montagne peut se définir comme un espace qui délimite le conflit verticalité-horizontalité. Si nous tenons compte des isotopies lexicales autour des hauteurs qui se conjuguent à des isotopies connotatives d'horizontalité, nous observons que les éléments se complètent par oppositions :

« La montagne se définit d'abord comme un relief susceptible de souligner la dimension épique : « Halt sunt li pui e li val tenebrus » (Rol., v. 814) : double verticalité, vers le haut et vers le bas, qui place l'homme non pas à mi-distance entre les deux extrêmes, mais au contraire le laisse comme suspendu entre deux vertiges, entre deux réalités physiques qui le dépassent. »⁹⁰⁵

Il y a également l'opposition entre terre dure et terre molle, mais aussi entre les mouvements et la stabilité. À l'intérieur de la montagne circulent l'eau et les substances volcaniques et il y a les rochers et les pierres des grottes. Ici, le passage révèle du principe de dualité qui s'applique à toute création discursive.

1. Construction isotopique des sommets : montagnes et collines

Le symbole de la montagne n'est évidemment pas restreint au domaine de la mythologie et de la pensée andines. Les sommets sont représentatifs d'une série de valeurs et d'événements mythologiques qui s'insèrent dans des récits hors de la littérature mythique andine :

« La montagne remplit donc une fonction particulière au cœur du récit mythique : elle permet d'accéder aux lieux surnaturels, hors de la géographie et de l'histoire quotidiennes et profanes. Plus qu'un simple décor, elle oriente l'action, soit en bien, soit en mal ; elle influencera donc nécessairement les acteurs, et remplira une fonction sociale. »⁹⁰⁶

La montagne est un élément de la nature qui s'impose physiquement dans le paysage. Il n'est donc pas étonnant qu'elle ait été observée avec émerveillement par les cultures primitives.

Mais nous avons observé que cette interprétation peut aussi être rapprochée de l'imaginaire occidental. Les hauteurs gelées avec les neiges perpétuelles sont dangereuses et demandent de l'endurance et elles sont considérées comme un lieu de mort ou un instrument d'initiation à la vie héroïque.

Cela nous fait penser à l'une des formes de montagne qui a le plus marqué la vie des Andins, notamment ceux de l'Équateur : le volcan Cotopaxi et la masse des rochers qui l'entoure et éveille maintes histoires. Les indigènes nomment cette masse « la Tête de l'Inca ». Ils racontent que, jadis, ce rocher était un seul bloc. Lorsqu'il fit irruption

⁹⁰⁵ BOUTET Dominique, « La montagne dans la chanson de geste », dans : *La montagne dans le texte médiéval : entre mythe et réalité*, coord. THOMASSET Claude Alexandre et JAMES-RAOUL Danièle, Presses Paris Sorbonne, 2000, 348 p., p. 228.

⁹⁰⁶ BOZONNET Jean-Paul, *Des monts et des mythes, l'imaginaire social de la montagne*, Grenoble : Presses universitaires de Grenoble, 1992, 294 p., p.35.

les roches se sont accumulées à côté. Cet événement aurait été le présage ou le signe de la mort de l'Inca⁹⁰⁷. Dans l'étude des formations lacustres de la zone de l'actuel Quito, les recherches démontrent qu'elles dépendent de l'activité volcanique. Pendant la période de l'année 6000 avant notre ère, l'éruption du Cotopaxi a laissé une couche importante de cendres volcaniques, provoquant des changements dans l'écosystème et plus particulièrement « la contamination des sources d'eau » :

« En la prospección arqueológica se tenía expectativas por localizar verdaderos asentamientos paleoindios en las laderas que descienden al valle de Los Chillos y a lo largo de los ríos San Pedro y Guayllabamba, pero la erosión y sobre todo una de las erupciones del Cotopaxi (2500 años a.C.) que produjo uno de los lahares más grandes que se ha documentado y que arrasó o sepultó bajo escombros toda evidencia de este periodo [...] »⁹⁰⁸

Si on associe la mort de l'Inca à l'éruption de ce volcan, c'est probablement parce que l'effet réel de son activité, sous un angle géologique, a bouleversé complètement la vie des communautés.

Aujourd'hui, certains individus ont conservé les interprétations qui permettent de voir les montagnes comme des êtres et comme des lieux. Nous citerons les mots de l'informateur du chercheur Sébastien Baud, dont le message construit le concept contemporain d'*Apu* :

« Chaque village a ses montagnes sacrées, ses apu tutélaires. Il a sa source, son puky sacré qui l'alimente, qui lui donne l'eau. Chaque village a ses lieux sacrés. Quand les Espagnols sont arrivés, ils les ont détruits et élevés des croix disant que, maintenant, elles allaient les protéger. »⁹⁰⁹

Tout comme d'autres rituels autour des montagnes, le rituel de la *mesa* soulève l'aspect vital de celles-ci. Elles agissent pour organiser l'espace-temps de la communauté : « Le verbe ordonner s'entend ici aussi bien dans le sens de « mettre en ordre » que dans celui d'autoriser »⁹¹⁰.

Nous avons montré que les isotopies autour des sommets soulignent la présence des montagnes qui marquent deux types de significations mythiques. La première concerne les sommets en tant qu'obstacles, lançant des défis physiques à la nature humaine, et par conséquent dispositif qui autorise l'émergence de l'héroïsme. D'un autre côté, la montagne est symbole de la mort. Or, elle endosse aussi des fonctions divines car elle abrite les déités protectrices.

2. Le domaine des êtres tutélaires, assureurs de prospérité

« Montagne » est donc à lire également sur une isotopie de la protection. On détecte ainsi des champs de variations qui structurent les occurrences. La notion de

⁹⁰⁷ DE HUMBOLDT Alexandre, *Sites des cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amérique*, *op.cit.*, p. 85. « Parce que sa chute fut le présage sinistre de la mort du conquérant. D'autres, plus, crédules encore, affirment que cette masse de porphyre à base de *pechstein*, fut déplacée dans une explosion qui arriva à l'instant même où l'Inca Atahualpa fut étranglé par les Espagnols à Caxamarca. »

⁹⁰⁸ ALVARADO Alexandra et VILLALBA Marcelo, « Arqueología del Valle de Quito », dans : *Actividad volcánica y pueblos Precolombinos en el Ecuador*, cord. MOTHEs Patricia, Quito : Abya-Yala, 1998, 205 p., p. 73-110, p. 87.

⁹⁰⁹ BAUD Sébastien, *Faire parler les montagnes, Initiation chamanique dans les Andes Péruviennes*, Paris : Armand Colin, 2011, 349 p., p. 76-77.

⁹¹⁰ *Ibid.*, p. 77.

dualité s'avère essentielle pour le sujet des collines et des montagnes. Pour les peuples indigènes, ce sont des espaces vitaux. Elles peuvent avoir un impact positif ou négatif selon les rapports qu'instaurent les indigènes avec elles. Une claire ambiguïté se présente, car les rituels et les différentes pratiques culturelles ont pour but d'obtenir des bienfaits. Or, les divinités qui habitent les collines peuvent, elles aussi, agir de façon violente et dangereuse à l'encontre des peuples ou des individus. Dans cette perspective, G. Martínez classe les pouvoirs des collines de la façon suivante : en rapport à la provision de bétail et de richesses minérales, à la fertilisation des terres et à la protection de la vie, au bien-être et à la prospérité des gens⁹¹¹.

Parfois seule la description des paysages est assez puissante pour dépeindre la souveraineté des sommets : « Il m'a parlé des fromagers dans les terres inondées qui ont plaqué Cali contre les collines, des coteaux de Popayán, dorés de gaïacs et gardés par le volcan fumant, et d'une chose qu'il a failli voir et n'a jamais vue : les *cañons* assoiffés aux échines de bêtes grises et bleues qui encerclent Pasto. »⁹¹².

Nous avons vu que des actes culturels se réalisent aussi bien dans les communautés andines que dans la tradition occidentale la plus païenne. Nous savons que les sacrifices et les offrandes sont toujours d'actualité dans les cultures andines. Auparavant, voici ce qui se passait : « A variety of items were offered to/on mountains. They included human lives, llamas, guinea pigs, metals in various forms, anthropomorphic and zoomorphic statuettes, shells (especially Spondylus), textiles, coca leaves, feathers, and food. »⁹¹³. Aujourd'hui, ces offrandes contiennent des éléments nouveaux, issus de la culture occidentale comme des bouteilles d'alcool ou des aliments divers qui pourraient plaire aux divinités des montagnes. La montagne est vue comme la demeure des divinités ; c'est ce qui justifie les offrandes adressées à des sommets spécifiques.

Une certaine intuition guidait les personnages de la Conquête : « sa première impulsion fut de chercher le Pérou, où survivaient les destructeurs de l'empire inca, où les dieux déchus ensorcelaient encore les montagnes et où le sang n'avait pas fini de sécher sur les pierres tatouées d'histoires. »⁹¹⁴.

Jean Paul Bozonnet trouve des corrélations entre diverses traditions mythiques et le fait de concevoir la montagne comme un lien entre la vie terrestre et la vie céleste. Pour les peuples, les dieux habitent la montagne parce qu'elle est proche des astres. Si on tient compte des propos de Bachelard, la montagne évoquerait la puissance et la

⁹¹¹ MARTINEZ Gabriel, *Los dioses de los cerros en los Andes*, Dans : Journal de la Société des Américanistes, Tome 69, 1983, p. 85-115, p. 86-87.

⁹¹² OSPINA, *Ursúa, op.cit.*, p. 87, « Me habló de los ceibales anegadizos que arrinconan a Cali contra los cerros, de las laderas de Popayán, doradas de guayacanes y custodiadas por el volcán humeante, y de algo que estuvo a punto de ver y no vio nunca: los cañones sedientos con lomos de bestias grises y azules que cercan a Pasto. », p. 52.

⁹¹³ BESOM Thomas, *Inka human sacrifice and Mountain worship, Strategies for empire unification* (1960), New Mexico: University of New Mexico Press, 2013, 309 p. 204. « Une variété de produits étaient offerts à/sur les montagnes. Cela comprenait des vies humaines, des lamas, des cochons d'Inde, des métaux sous diverses formes, des statuettes anthropomorphiques et zoomorphiques, coquilles (particulièrement les spondylus), des tissus, des feuilles de coca, des plumes, et de la nourriture. », (traduction personnelle).

⁹¹⁴ OSPINA, *Ursúa, op.cit.*, p. 45, « Su primer impulso fue buscar el Perú, donde vivían aún los destructores del imperio Inca, donde dioses depuestos embrujaban todavía las montañas y no acababa de secarse la sangre sobre las piedras tatuadas de historias. », *Ursúa*, p. 24.

grandeur, signe de domination. Mais aussi, elle représente l'ascension, pouvoir qui ouvre l'accès à « l'intelligence profonde des choses, aux vérités premières »⁹¹⁵.

Il faut signaler que l'histoire des Andes a fait que les rencontres entre des individus venant de différentes régions du Pérou aient comme conséquence la redéfinition des *apu*, particulièrement des structures rituelles : « Le discours distingue alors les *apu* locaux de ceux qui œuvrent à la bonne marche du pays, voire de la terre tout entière. Sont ainsi considérés comme majeures, *hatun apukuna*, ces montagnes visibles du plus grand nombre, celles qui sont vêtues des neiges éternelles [...] et comme mineures, *sullk'a apukuna*, ces montagnes-ancêtres dont disent descendre une poignée d'hommes. »⁹¹⁶. C'est pour cela que nous trouvons plus facilement que les formes montagneuses restent ancrées dans les croyances andines.

Les poèmes qui rappellent les mythes de Thunupa, Madre Mika, Illimani, Illampu, Paychata sont la forme la plus claire de la survivance d'un imaginaire andin. Le poème Illampu, création poétique scolaire, de l'aymara Máximo Wañuyku, témoigne de la création à partir de la tradition :

Habitante de la pampa del Illampu,
El que azota a toda alimaña,
Amanecer nevado arriba en el cerro,
La cría llora al salir.

El Illampu, ¡qué hermoso!
Al cambiar de blanco a rosado.

Habitante de la pampa del Illampu,
El aire sopla con fuerza,
El rey cóndor en busca de vicuña
Va girando por doquier.

El pájaro en el árbol
Cubierto de nieve va cantando.
El Illampu, ¡qué hermoso!
Al cambiar de blanco a rosado.

En la pampa de la escuela se escucha
El aire que sopla con fuerza;
El amanecer nevado arriba en el cerro,
La cría llora al salir.

Bandera aymara,
Querida como la cría de vicuña.
Flor de cantuta,
Querida como la cría de vicuña.⁹¹⁷

⁹¹⁵ BOZONNET Jean-Paul, *Des monts et des mythes, l'imaginaire social de la montagne*, Grenoble : Presses universitaires de Grenoble, 1992, 294 p., p. 21.

⁹¹⁶ BAUD Sébastien, *Faire parler les montagnes, Initiation chamannique dans les Andes Péruviennes*, *op.cit.*, p. 204.

⁹¹⁷ « Habitant de la pampa de l'Illampu, / exterminateur de toute vermine! / aube enneigée là-haut sur les cimes, / l'agnelet pleure en naissant. // Qu'il est beau, l'Illampu, / quand de blanc il vire au rose ! // Habitant de la pampa de l'Illampu, / le vent souffle avec violence, / le condor-roi traquant la vigogne / partout tourne et tourne sans fin. // L'oiseau chante sur l'arbre / tout enneigé. / Qu'il est beau l'Illampu, / quand de blanc il vire au rose ! // dans la cour de l'école, on entend / le vent souffler avec vionee. / Aube enneigée là-haut sur les cimes, / l'agnelet pleure en naissant. // Drapeau aymara, / aimé autant que le petit de la vigogne ! / Fleur de cantuta, / aimée autant que le petit de la vigogne ! », (traduction de Albó et Layme).

Dans le roman *Ursúa*, on évoque un épisode de l'histoire de la Conquête : « Les conquistadors brûlèrent à Ibagué une princesse Yolima, l'accusant de vouer un culte aux volcans et d'être la cause des avalanches qui avaient emporté une partie des troupes de Galarza dans les hauts cols. »⁹¹⁸. Dans cet extrait, le symbole de la montagne coïncide avec l'idée de sa puissance, de sa capacité à châtier et à user des éléments de la nature pour réprimander les hommes. Mais le lexème « conquistador » en tant que sujet effectuant une action inquisitoire fait preuve de la fine limite entre l'imaginaire païen et la conviction chrétienne. De ce fait, le roman octroie au symbole de la montagne une perception commune aux deux cultures en contact.

Dans un autre extrait, à l'arrivée d'*Ursúa* dans la terre des Tayronas, les Indiens ont compris que l'envahisseur était complètement ignorant des croyances qu'ils prênaient : « Et la ville comprit que c'était un grand ennemi, un homme qui ne savait rien du silence songeur d'Aluna, rien de la rigueur des rites d'échange, rien des conseils ou des connaissances, des assurances, divinations ou confessions, dans le langage des monts sacrés, un homme qui n'exprimait pas la volonté de la mer ou de la montagne [...] »⁹¹⁹. En ce sens, le héros espagnol se structure en tant qu'étranger, ne partageant pas, dans ce cas-là, l'intuition mythique qui chez d'autres pouvait être réveillée.

3. Le domaine de la vie : naissance, mort, abîmes

Là-haut, naissent les sources et les courants d'eau : « Combien on est plus à l'aise au mont Cenis, au Saint-Gothard ! Leurs sommets, tout sérieux qu'ils peuvent être, n'en sont pas moins les grandes routes, les voies naturelles de toute vie animée. »⁹²⁰

Frontière entre le monde terrestre et le monde infernal, la montagne est le lieu privilégié des contacts entre les deux mondes. Ce contact mène plusieurs fois à la déconfiture : « il n'a jamais pu s'aventurer dans le fief montagneux de Buriticá, berceau de l'or, ou dans les cañons qui firent la gloire et la ruine de Jorge Robledo. »⁹²¹

Elle est un axe central, berceau de la création :

« Les gestes opposés à l'élévation, l'abaissement, le blottissement et la chute, correspondent eux aussi à une aire spécifique dans la géographie imaginaire : le monde souterrain. Frontière avec le ciel, la montagne est l'axe central qui perce la croûte terrestre et entrouvre sur la vie inférieure des êtres nocturnes ; axe cosmique, elle correspond au *mundus* latin, tranchée enterrée qui fonde le territoire, le monde. »⁹²²

Par contre, elle a une connotation négative lorsque nous fixons le regard vers l'abîme.

⁹¹⁸ OSPINA, *Ursúa, op.cit.*, p. 308, « los conquistadores quemaron en Ibagué una princesa Yolima, acusándola de rendir culto a los volcanes y de ser la causante de las avalanchas que se llevaron ana parte de las tropas de Galarza en los altos pasos de la montaña. », *Ursúa*, p. 201.

⁹¹⁹ OSPINA, *Ursúa, op.cit.*, p. 356, « Y la ciudad supo que aquel era un gran enemigo, un hombre que no sabía del silencio pensativo de Aluna ni del rigor de los pagamentos, que no sabía, en el leguaje de los montes sagrados, de consejos ni de conocimientos, de aseguaranzas ni adivinanzas ni confesiones, que no respondía a la voluntad del mar ni de la montaña [...] », *Ursúa*, p. 235.

⁹²⁰ MICHELET Jules, « La montagne », dans : *Œuvres complètes*, XX, 1866 – 1871, Paris : Flammarion, 1987, 791 p., p. 102.

⁹²¹ OSPINA, *Ursúa, op.cit.*, p. 87, « [...] aunque ni siquiera él pudo aventurarse por las montañas de Buriticá, la cuna del oro, y por los cañones que hicieron la gloria y la ruina de Jorge Robledo. », p. 53.

⁹²² BOZONNET Jean-Paul, *Des monts et des mythes, l'imaginaire social de la montagne, op.cit.*, p. 23-24.

De Julian Mamani Condori, Suma Arusa, 1990, « *Puno* », un poème ou plutôt un chant qui se tend vers la forme de naissance, « Suni Qullu », « Picacho de las Alturas »⁹²³ :

Entro por la penumbra de la cordillera,
llego del picacho de las alturas,
con ponchito de nieve,
con abarquitas de hielo.

¿Qué hombre me lo podría impedir?
¿Qué mujer me lo podría impedir?
He venido para aprender a leer,
he venido para aprender a escribir.

Se preguntarán de quién soy hijo,
se preguntarán quién me crió,
soy hijo de cóndor,
cría de cóndor soy.

4. Le domaine de l'ascension

En ce qui concerne la montagne comme symbole, les auteurs andins coïncident sur un point : la désignation des hauteurs en tant que lieux inabordables. Les sommets sont inaccessibles car ils sont liés à une sacralité. Seuls certains êtres peuvent sonder les chemins et songer à atteindre la cime. Les animaux qui y habitent sont classifiés dans une catégorie qui les rend, eux aussi, des instances à caractère sacré. Dans le poème « La montaña », à la fin du chapitre 12 de *La serpiente sin ojos* nous lisons :

Las altas vicuñas van llevando su fardo de oro a la montaña.
La montaña es tan dura y tan alta que nadie podrá tocarla jamás.
Pasa la vieja con su cuchillo de plata, pasa la vieja con su cuchillo de esmeralda.

A veces los señores dejan una bolsa llena de conchas marinas
justo al pie del camino por donde van las vicuñas cansadas.

Todo eso fue inventado hace muchas vidas, cuando eras un niño.
Y cada vez que miras a lo alto, no es el cielo lo que estás viendo,
sino el recuerdo de lo que miraste cuando todavía no habías visto el dolor,
cuando todavía no habías visto la furia,
cuando las palabras eran azules y la piel era de agua y el corazón
era tan bueno como los árboles.⁹²⁴

⁹²³ HAUTES CIMES // Me voici dans la pénombre de la cordillère : / je viens des hautes cimes / avec mon poncho de neige, / avec mes sandales de glace. // Quel homme pourrait m'en empêcher ? / Quelle femme pourrait me l'interdire ? / Je suis venu joyeux pour apprendre à lire, / je suis venu heureux pour apprendre à écrire. // Si l'on me demande de qui je suis le fils / si l'on me demande qui m'a élevé, / fils de condor je suis / progéniture de condor je suis.

⁹²⁴ « Les grandes vigognes amènent leur ballot d'or à la montagne/ la montagne est tellement dure et tellement haute que personne ne pourra jamais la toucher// La vieille femme au couteau d'argent passe, la vieille dame au couteau d'émeraude passe.// Parfois, les seigneurs laissent un sac rempli de coquilles au bord du chemin où les vigognes passent fatiguées. // Tout cela a été inventé il y a plusieurs vies, lorsque tu étais un enfant / Et à chaque fois que tu regardes vers là-haut, ce n'est pas le ciel que tu vois, / mais le souvenir de e que tu aurais vu quand tu n'avais pas encore vu la douleur, / quand tu n'avais pas encore vu la fureur/furie, quand les mots étaient bleus et la peau été d'eau et le cœur était aussi bon que les arbres/. », (traduction personnelle), OSPINA, *La serpiente sin ojos*, op.cit., p. 120.

Les deux premiers vers évoquent une montagne « dure » et « impossible », et personne « ne peut la toucher ». La difficulté repose non sur la puissance physique qu'il faut développer, mais sur les mystères qu'elle garde, sa vérité sur l'origine de l'homme.

Dans le vers qui dessine l'image d'une vieille dame qui passe avec un couteau, peut-être s'agit-il de l'évocation d'un récit qui met en scène une femme âgée qui possède un couteau appelé « *tumi* », utilisé dans les cérémonies ou lors des interventions chirurgicales. Le mythe qui pourrait expliquer cette association entre montagne et un objet si particulier que le couteau est celui de *Mama Huaco*.

Le récit révèle le caractère guerrier de *Mama Huaco*⁹²⁵. Il raconte comment le droit sur les terres est établi par les frères Ayar. Différentes versions racontent l'origine des frères ainsi que la stratégie d'installation de leurs colonies. Mais l'une attire notre attention. Dans ce récit, les quatre frères étaient accompagnés de quatre sœurs. Ils fondèrent différents villages. L'une des sœurs, *Mama Huaco*, prit deux bâtons en or et les lança au nord. Un bâton se planta dans la terre, l'autre non. Puis, elle fit fuir les hommes Guallas après avoir ouvert la poitrine de l'un d'entre eux avec un couteau appelé *tumi*. Une interprétation nous est proposée par Luis Alberto Reyes: « La supervivencia de lo originario femenino, oscuro e intratelúrico se revela en el hecho de que los hermanos emergen de una cueva »⁹²⁶; et une deuxième tient compte des remarques de Garcilaso de la Vega, où l'on retrouve la femme placée dans un contexte guerrier : « También alude a las diversas categorías de mujeres que allí se encontraban, mencionando a las mamacuna, las de mayor edad, « mujer que tiene cuidado de hacer oficio de madre »⁹²⁷.

Le poème évoquerait-il le personnage de *Mama Huaco* ? Est-ce par son caractère guerrier, fort ? Est-ce par son rapport à la montagne et le fait qu'elle émerge d'une grotte ? Il semble que ces lieux sont une étape initiatique dans la construction du héros. Cette personne à laquelle l'auteur du poème s'adresse, qui connaît la douleur de la furie, est-ce bien elle qui traverse une épreuve ?

Le poème pourrait évoquer l'objet et raviver le mythe de *Mama Huaco*. Mais l'exploration va plus loin, car la montagne est le noyau. Dans cette perspective, il s'agirait d'une reconstruction du symbole de la montagne comme espace qui cache le mystère de l'origine.

En parallèle, nous pouvons observer dans le premier roman de la trilogie que la première fois que les hommes de la conquête observent les hauteurs, ils paraissent hantés par cette idée d'impossibilité, de difficulté, de barrière naturelle indomptable :

« Beaucoup sillonnèrent les plaines du Magdalena, mais personne n'arriva avant Ursúa dans la région des dieux de pierre qui surveillent la naissance du fleuve. Arrivé dans leur royaume, Amendáriz vit la voie fluviale qui, partant de la côte, escalade les Combes Vermeilles et les montagnes haletantes du côté de La Savane (où Quesada arracha aux Muiscas, dans les champs de maïs baignés de sang, les fins anneaux qui leur traversaient le nez, les pectoraux polis et les casques guerriers), mais avant Ursúa très peu d'Espagnols avaient vu le plateau aride des Chitareros, qui donne sur les canyons secs et infernaux. »⁹²⁸

⁹²⁵ REYES Luis Alberto, *El pensamiento indígena en América: los antiguos andinos, mayas y nahuas*, Buenos Aires : Editorial Biblos, 2008, 315 p., p. 237.

⁹²⁶ *Ibid.*, p. 238.

⁹²⁷ *Ibid.*, p. 241.

⁹²⁸ OSPINA, *Ursúa, op.cit.*, p. 86,

Au sein de la trilogie de William Ospina, Ursúa traverse les montagnes et construit son mythe, les indigènes d'Amazonie remontent la rivière pour découvrir le mystère de la montagne, Inès la regarde avec la mélancolie de quelqu'un qui n'est plus Indienne. Dans tous les cas, la construction isotopique a suscité les formes sémiqes /royaume/ que ce soit de trésors ou de morts, /axe/ de naissance et de /transformation/ car chaque voyage est une confrontation avec soi-même et avec les êtres qui l'habitent.

Ursúa, devint maître des montagnes, et par la possession de leurs terres et de leurs peuples, il réussit à se placer comme le plus puissant parmi les Conquistadors en tant que maître et dominateur de la nature. On peut s'appuyer sur cet extrait de *La serpiente sin ojos* :

« El obediente Ursúa viajó a las montañas del nordeste, atravesó páramos fantasmales donde se amorataban y morían de frío los centenares de indios que se había llevado a la fuerza, desnudos pobladores del llano que no resistieron el hielo de la altura. Y allí libró una guerra afanosa y sin alma, porque si bien la paciencia es industriosa, la urgencia siempre es hermana de la crueldad. Después de oír con sus ojos el trueno silencioso del Catatumbo, el relámpago que nunca se apaga, volvió embrujado y cruel y le dijo a su tío: "Está pacificada la región del Chicamocha, y he fundado en los montes la ciudad de Pamplona, para recordar nuestras tierras de origen, en las colinas de Navarra. Déjame ahora ir en busca de El Dorado". »⁹²⁹

Mais les montagnes « outragées » vont prendre leur revanche. Et le rêve de puissance et de domination deviendra un cauchemar : « He vencido a los muzos, y he fundado en los flancos de la montaña a Tudela, la ciudad de las esmeraldas, que guardará tu memoria y la mía. Dame ahora autorización para ir a la búsqueda del país de Oro »⁹³⁰.

Sous le regard du narrateur, Ursúa est tout de même un héros : « Todavía me faltaba descubrir que en Ursúa cualquier conquista era apenas antesala de la siguiente, cualquier triunfo era sólo un peldaño que le permitía ver más lejos, y su ambición no dejaba de crecer a medida que el paisaje se ensanchaba. Como el hombre que asciende por una montaña, llenaban su horizonte cosas cada vez más diminutas en la distancia, y necesitaba moverse más aprisa para alcanzarlas. »⁹³¹.

Les sommets protègent le savoir cérémoniel, ce qui explique que les apprentis et les maîtres les utilisent pour réaliser des rituels :

« [...] en ocasiones la titularidad ceremonial de los cerros está compartida por varias comunidades, y es a éstos adonde, de acuerdo con un mestizaje de antiguas tradiciones indígenas y creencias cristianas, se encaminan peregrinaciones que

⁹²⁹ OSPINA, *La serpiente sin ojos*, op.cit., p. 67 : « L'obéissant Ursua a voyagé aux montagnes du nord-est, il a traversé les « páramos » fantasmiques où des centaines d'Indiens qu'il avait pris avec lui de force se violaçaient et mouraient de froid, des habitants des plaines nus qui n'ont pas résisté à la glace des hauteurs. Et là, il a livré une guerre pénible et sans âme puisque bien que la patience soit industrielle, l'urgence est toujours sœur de la cruauté. Après avoir entendu avec ses yeux le tonnerre silencieux du Catatumbo, l'éclair qui ne s'éteint jamais, il est retourné ensorcelé et cruel et il a dit à son oncle : « la région du Chicamocha a été pacifiée, et j'ai fondé la ville de Pamploune dans les sommets en l'honneur de nos terres d'origine, dans les collines de Navarre. Laisse-moi aller maintenant à la recherche d'Eldorado. » », (traduction personnelle).

⁹³⁰ Ibid., p. 68, « J'ai vaincu les Muzos, j'ai fondé Tudela dans les flancs de la montagne, la ville des émeraudes, qui gardera ta mémoire et la mienne. Donne-moi l'autorisation pour aller à la recherche du pays de l'or. », (traduction personnelle).

⁹³¹ Ibid., p. 74,

pueden durar incluso varios días —quizás la más conocida y estudiada de todas ellas la que asciende al Qoylluriti, en Cuzco, Perú (Molinié 1999). »⁹³²

Dans la poésie qui nous est incombée, les auteurs ont reconstruit l'image d'une montagne puissante, parfois capricieuse lorsque l'homme s'éloigne de l'apprentissage des aïeux. Et comme les âmes des morts se logent au sein des montagnes, le rapport avec les sommets est ambigu.

Les montagnes sont des lieux de sagesse. Dans les vers de « A mi hija », le poète Hugo Jamioy Juagibioy entend une sorte de sagesse : « mas al fondo de la espesa montaña / el pájaro cantor decía: / «Ella es el brote de una planta de esta tierra / abónala, / para que mañana florezca ».

La montagne est un lieu de reconnaissance identitaire, le poème « Mémoire d'eau » de Fredy Chiangana en témoigne, car les sommets font partie de ce monde *yanacuna*, indéniablement originaire :

Por eso canto
para que canten las flores y los caminos,
los cerros y las lagunas;
para que sepa la luna que soy yanakuna
hombre del agua y el arco iris.⁹³³

Dans « Cantos de arco iris », il souligne que ses chants « sont faits d'arc-en-ciel et ils émergent du battement de la montagne ». Une possible interprétation peut naître du rapport entre les montagnes et les âmes des aïeux. Il faudra donc rappeler que les sommets gardent les esprits des grand-pères et des grand-mères, des aïeux qui apportent la sagesse par les voix de la nature. Cela, parce que d'après les mots du poète Chikangana : « Las montañas continúan la mirada / de nuestros abuelos / los amores secretos de nuestros padres / y los sueños de nuestros hijos. »⁹³⁴.

Dans « Picacho de las alturas », cette intuition est manifeste : « Entro por la penumbra de la cordillera / Llego del picacho de las alturas, / [...] ¿Qué hombre me lo podría impedir? / ¿Qué mujer me lo podría impedir? / He venido para aprender a leer, / He venido para aprender a escribir. »⁹³⁵. Les montagnes sont donc un lieu d'apprentissage, car en elles sont préservées les connaissances.

⁹³² « Parfois, la titularisation cérémonielle des collines est partagée par différentes communautés, et c'est vers celles-ci que, selon un métissage d'anciennes traditions indigènes et croyances chrétiennes, des pérégrinations s'achèment, pouvant durer plusieurs jours. Peut-être la plus connue et étudiée parmi toutes est celle qui mène au sommet Qoylluriti, à Cuzco, Pérou. », (traduction personnelle), Francisco M. GIL GARCÍA, « El culto a los cerros en el mundo andino: estudios de caso », *Revista Española de Antropología Americana*, 2008, vol. 38, n° 1, p. 105-113.

⁹³³ « Par ce chant/pour que chantent les fleurs et les chemins,/les monts et les lagunes /pour que la lune sache que je suis yanacuna/homme de l'eau et de l'arc-en-ciel. », (traduction personnelle).

⁹³⁴ « Les montagnes continuent le regard / de nos aïeux / les amours secrets de nos parents / et les rêves de nos enfants. », (traduction personnelle).

⁹³⁵ « J'entre dans la pénombre de la cordillère/J'arrive du sommet des cimes,/ [...] Quel homme pourrait m'en empêcher ?/Quelle femme pourrait m'en empêcher ?/Je suis venu pour apprendre à lire,/Je suis venu pour apprendre à écrire. », (traduction personnelle).

Hugo Jamiroy écrit : « Aquel día caminé por el monte.../ los leños viejos / escondían las orquídeas en el cielo. »⁹³⁶ Dans le paysage montagnard le poète trouve des formes de sagesse qui sont intrinsèques à l'observable.

Or, le symbole de la montagne explore aussi le sens de l'interdit. Nous trouvons cette idée dans un récit cité chez Murra, Bouysse et Cáceres, récit qui fut enregistré par Victor Ochoa, poète aymara : « la vallée de Wiñay Marka » (Cité éternelle). Le texte dit ceci : *Apu Cullana Awki* a créé l'univers, la terre, le ciel, les mers, les fleuves, les lacs, les animaux, les plantes, les gens, les étoiles et tous les éléments qui composent l'univers. Sa création achevée, il partit vivre dans l'une des montagnes les plus grandes de l'altiplano, près du lac Titicaca. Avant de partir, il ordonna de respecter une règle : le commandement de l'*Apu*, « que era no subir ni escalar la montaña sagrada, donde moraba el *Apu*, y que se identificaba por las llamas que ardían en la cima de aquella montaña »⁹³⁷. Mais un jour, incités par l'être maléfique *Awqa*, qui a fait croire aux gens (les premiers hommes) qu'en atteignant le sommet, ils deviendraient des êtres supérieurs, voire plus puissants que *Apu Cullana Awki* lui-même, ils escaladèrent la montagne. Comme punition à leur désobéissance, *Apu* fit sortir des pumas du ventre de la montagne pour les dévorer. Ayant vu cela, le père soleil pleura longuement pendant quarante jours et quarante nuits. Ses larmes formèrent une immense lagune qui noya tous les pumas.

Nous avons déjà évoqué une version de ce mythe dans un passage plus haut, mais il dévoile ici des aspects différents⁹³⁸. Ce mythe explore parmi d'autres thèmes l'interdit, l'aspiration à la supériorité ; l'ascension représente cette ambition démesurée. Dans un sens, le sort d'Ursúa correspond à la réponse des interdits naturels.

L'Olympe est cet espace autour duquel l'imagination de l'homme occidental a créé les histoires les plus fertiles. Trône des dieux, les sommets ont été considérés comme des espaces où l'esprit trouve la bonne façon de coïncider avec la volonté des déités. Les déités du monde andin ont aussi montré leur existence par le biais des formes de la nature ; les montagnes et volcans apportent cette sécurité de la présence divine, l'assurance de la protection de l'enseignement et du lien avec le monde des dieux et des morts.

⁹³⁶ « Ce jour-là j'ai cheminé à travers la montagne.../les vieux troncs cachaient les orchidées dans le ciel. » (traduction personnelle).

⁹³⁷ CACERES CH. Efraín, *El juicio del agua "Unu Huishu" : simbolismo y significado ecológico del agua en los mitos andinos : el milagro de la laguna salada de Musuq Llaqta*, op.cit., p. 126.: «Il ne fallait pas monter ni escalader la montagne sacré où habitait l'*Apu*, et que l'on identifiait par les flammes qui brûlaient au sommet de cette montagne. », (traduction personnelle).

⁹³⁸ Ce récit a été publié plusieurs fois. Notre citation est issue du travail d'Efraín Cáceres.

CONCLUSION

Nunca olvides el río
Apareces entonces en mis sueños,
Pides que no me olvide del río
Cuando cuente la historia.
Fue el río quien lo hizo, me dices.
El río sabe lo que necesitas,
El río puede ver en la noche,
Te ofrece sus venenos y te ofrece sus frutos,
El agua es blanda pero labra las piedras,
Hila la hierba, empuja las montañas,
Sabe apagar la muerte en la garganta.

William Ospina, *La serpiente sin ojos*⁹³⁹

L'eau et la montagne contiennent le mystère du monde. Ils sont la mémoire de nos jours et de nos siècles. Leur voix chante l'éternité et la mort. Leur voix pénètre et enveloppe. Leur haleine subjugué et libère. Toujours dans un double jeu, dans leur paradoxale forme d'agir sur nous, elles exercent leur pouvoir et accompagnent les hommes pour leur donner leur fertile essence ou enlever tout espoir. Cette fascination pour les éléments de la nature n'est pas unique à une période de l'histoire de la littérature, elle est commune aux mythologies grecques, aux philosophes classiques anciens⁹⁴⁰, aux mystiques du Moyen Âge ou aux écrivains indigènes. Toute notre littérature présente l'indéniable image de l'homme et son lien à la nature au moins selon des formes métaphoriques.

Notre problématique de recherche avait été initialement celle de la construction des symboles mythiques de l'eau et de la montagne dans un corpus littéraire très spécifique et hétérogène. Nous avons entrepris un travail de reconnaissance ; cela nous a amené à voir que certains lexèmes se répétaient, et que ceux-ci rappelaient des symboles des mythes divers. Les lexèmes les plus récurrents sont ceux qui nomment les sommets et les sources aquatiques. Or, ce n'est pas dans tous les cas que ces mentions construisent les symboles mythiques. Les seuls résultats récupérés à travers le logiciel TexSTAT sont les répétitions et les concordances recensées. En effet, ce n'est que dans un contexte significatif que nous pouvons parler des isotopies connotatives à la base des symboles mythiques.

Les textes narratifs et poétiques de William Ospina, auteur colombien, de l'écrivain yanacona Fredy Chikangana, du poète camëntšá Hugo Jamioy Juajibioy, et des poètes de l'air culturel aymara Victor Ochoa, Tomás Roque, Gregorio Ajacopa, Rufino P'axsi Limachi, Paz Jimenez, Victor Mamani et Ambrosio Condori, et Hermán Quispe Quispe, présentent de nombreuses occurrences des termes liés à l'eau et la montagne. Il nous a paru possible que les représentations des symboles mythiques se

⁹³⁹ OSPINA William, *La serpiente sin ojos*, p. 229. « N'oublie jamais la rivière // Tu apparais dans mes rêves, / tu me demandes de ne pas oublier la rivière / quand je raconterai l'histoire. / C'est la rivière qui l'a fait, tu me dis / La rivière sait ce dont tu as besoin, / la rivière peut voir dans la nuit ; elle t'offre ses poisons, et elle t'offre ses fruits, / même molle, l'eau laboure les pierres, / l'eau file l'herbe, elle pousse les montagnes, elle sait étendre la mort dans la gorge. »

⁹⁴⁰ Thalès de Milet avait considéré l'eau comme l'élément constitutif de toutes les choses ; sa philosophie s'est fondée sur l'observation de la nature. FICKER Franz, *Histoire de la littérature classique ancienne. Première partie : Littérature grecque. Seconde partie : Littérature romaine*, Vol.1, Paris : L. Hachette, 1837, 351 p., p. 135.

délimitent par les récurrences lexicales et sémantiques, ainsi que phonétiques, dans certains cas, au sein du tissu composant chaque texte.

L'une des hypothèses, qui a été le fil rouge de notre recherche, est la question de la différenciation entre les formes symboliques par leur aspect culturel, et les possibles axes de rencontre. En effet, nous avons cru évident que certains mythes sont partagés même par des cultures très distinctes. Parmi les questions de la recherche, nous avons esquissé le fait que chaque poète transcrit sa culture et sa tradition mythique à travers ses poèmes. En ce qui concerne la trilogie de William Ospina, le traitement s'est avéré plus complexe, car elle présente des formes mythiques occidentales, en plus de celles qui sont partagées par les communautés andines non sans oublier la typologie des textes : romain et poésie.

De ce fait, la réponse à l'univocité des symboles pour chaque cas a été traitée de sorte que nous identifions la profonde liaison entre les individus et les sommets chez les Aymaras. En effet, il est clair que les montagnes sont des espaces correspondant à des divinités protectrices. La vie quotidienne étant rythmée par les croyances, elle fait que dans la poésie ces idées se dévoilent. La montagne donc, comme entité tutélaire, est énoncée sur les noms propres ou par des références de type « Seigneur ». Lorsque la poésie de Hugo Jamiroy touche à la vie des hauteurs, il y a moins de motivations à penser que le symbole mythique est présent. Or, dans le cas des Yanacona, la montagne revêt une importance de l'ordre du territoire et de l'identité. Si les représentations sont visibles, il s'agit de considérer les récits où le peuple établit un rapport territoire-identité-culture.

Cependant, le sujet des sources aquatiques pose plus de questionnements puisque les interprétations se ressemblent. La différenciation basée sur les catégories de sources d'eau présentées par Bachelard, nous a permis de regarder la fonction des lacs, lagunes et marais, d'un côté, puis des eaux mouvantes comme les mers et les rivières de l'autre. Nous avons inclus la pluie dans cette catégorie. De cette manière, nous observons que les eaux stagnantes favorisent les récits d'origine. En effet, les terres des Andes possèdent de nombreuses sources lagunaires. Nous avons indiqué que ces milieux sont des lieux revêtus de sacralité. Ils sont le berceau d'un peuple ou le lieu de naissance ou apparition d'une déité. Mais lorsque nous cherchons à soulever le sens des eaux marécageuses, la trilogie de William Ospina nous présente des indices qui nous mènent à considérer les représentations occidentales de ces eaux impures. De cette sorte, l'interprétation reste soumise à ces éléments, constituant l'image de la mort où se mêlent aussi les forces de la vie, origine du terrestre.

Dans l'imaginaire occidental, les eaux mouvantes, surtout les fleuves et les rivières sont des lieux de perte, de mort et d'épreuve. La mer est dessinée comme un tombeau, elle dévore les hommes. Les bateaux conduisent les âmes vers l'abîme, image que la tradition orale avait déjà dessinée ;

« Cependant Achille, s'élançant du haut du rivage, se précipite dans les eaux. Le fleuve alors le poursuit en soulevant ses vagues ; furieux, il agite ses flots ; il repousse les nombreux cadavres qu'Achille avait en foule entassés dans ses ondes ; il les rejette au loin sur la plage en mugissant comme un taureau [...] Le fleuve rapide fait fléchir les genoux d'Achille, et dans son cours dérobe la terre sous ses pieds »⁹⁴¹

⁹⁴¹ HOMÉRE, *L'Illiade*, Chant XXI « Le combat près du fleuve », Paris : Librairie de Firmin Didot frères, 1856, traduit en français par Dugas Montbel, 414 p., p. 332.

Achille, lui, fut sauvé par Jupiter et Minerve, mais les hommes de la conquête n'avaient pas une telle protection.

En revanche, nous avons pu remarquer que les forces mobiles des eaux sont mieux représentées dans la littérature andine. Ce sont les rivières et les fleuves qui véhiculent des mythes où ces eaux sont le fruit de la terre ; les eaux sont à l'intérieur d'elle, et puis, elles jaillissent. C'est ainsi qu'elles prennent place sur la superficie de la terre, formant les lacs et les fleuves, les rivières et les ruisseaux.

Ces eaux peuvent aussi recourir à leur force et inonder des territoires ; elles peuvent ainsi devenir des eaux diluviennes.

Elles abritent des êtres mystérieux, des serpents qui se métamorphosent. C'est pour cela que les fleuves et les rivières sont choyés par les membres des communautés andines. C'est avec respect que les rivières sont considérées, car ses eaux peuvent déborder et occasionner un grand mal à la communauté. Or, ce ne sont pas les rivières en elles-mêmes qui détiennent le pouvoir, mais les esprits qui les habitent. Pourtant, dans le sens le plus profond, ces eaux représentent la fertilité et la vie, et aussi l'esthétique dans la proportion et l'équilibre.

Dans l'imaginaire andin, les lacs et les lagunes font partie des lieux considérés comme « sacrés » puisqu'ils sont dans certains cas issus des fluides d'une déité ou, au contraire, le lieu où une divinité est née.

Par ailleurs, les isotopies connotatives autour de la figure marine ne sont pas très présentes dans les poèmes andins. Il se peut que les poèmes octroient une place plus importante aux forces aquatiques des lacs et des lagunes, car elles font partie de l'environnement naturel andin. Mais elle peut être aussi un lieu d'origine. Nous avons vu comment certains récits racontent que la vie a comme origine la mer ; Viracocha lui-même serait sorti de la mer.

Dans le cas de la trilogie, la mer est une étendue qui peut représenter aussi bien la vie que le passage initiatique à une nouvelle existence (comme nous le voyons lorsque les Conquistadors trouvent un nouveau destin grâce au flux des vagues), voire à la mort. Les rivières peuvent revêtir cette double interprétation.

Nous observons ainsi comment peuvent coïncider des interprétations des symboles qui sont en lien direct avec l'existence humaine. Que ce soient les hommes de la Conquête ou les autochtones, que ce soient les indigènes qui aujourd'hui se battent pour faire perdurer les traditions, ou les Andins issus du métissage, ils sont les lecteurs potentiels d'une écriture qui leur est propre.

Le travail réalisé est une ébauche de ce que l'étude isotopique peut avancer. Nous avons eu comme objectif d'évaluer la place des symboles mythiques dans la littérature contemporaine, spécialement dans ces textes qui sont considérés aujourd'hui comme des formes littéraires prônant une réflexion sur l'identité américaine et andine.

Parmi les hypothèses validées, nous pouvons dire que la littérature andine contemporaine est une « étiquette » qui sert à identifier les textes écrits par des auteurs, ou bien autochtones ou bien nés dans une culture qui est à la recherche de son identité,

entre l'idée d'avoir des origines européennes et la conscience d'être aussi descendants des Indiens. Une telle motivation est mise en évidence par les rappels à la sagesse ancestrale, à des formes de penser qui disparaissent ou qui sont tout simplement niées par les lecteurs étrangers ; même par ceux qui habitent à quelques kilomètres de leurs communautés.

Une telle constatation n'est pas anodine, car les auteurs eux-mêmes ripostent que leur écriture, celle qui s'adresse aux non-indigènes, ne dissimule pas le besoin de communiquer ce qui les identifie et ce pour quoi ils méritent la reconnaissance en tant qu'individus, en tant que peuple et culture.

Parmi les hypothèses invalidées, nous avouons que notre recherche manque d'un dialogue approfondi, particulièrement si les comparaisons entre les différents textes concernent les points de rencontre des symboles de l'eau. Initialement, le problème à identifier est la faible connaissance des textes coloniaux. L'évolution de la littérature indigène documentée par des chercheurs rigoureux ne concerne qu'une minime partie de toutes les traditions qui existent encore sur les terres andines. Nous avons donc l'obligation d'aller plus loin, en exerçant une démarche de recherche plus approfondie et qui ne se limite pas à des données déjà existantes.

La pertinence et l'efficacité des moyens utilisés pour travailler sont mesurées par les résultats que nous avons obtenus. Même si certains éléments émergent pour nous faire comprendre en quoi les symboles mythiques européens et andins convergent ou divergent, il existe d'autres possibilités d'interprétation.

La démarche a concerné de multiples lectures de textes, cela allait de soi pour une telle proposition. Parallèlement, nous avons tenté de nous servir des outils numériques d'analyse textuelle. Cela a été, au bout du compte, assez peu utile. En effet, les lectures et analyses qui ont précédé la soumission du corpus à l'analyse textuelle par TexSTAT ont apporté les données les plus claires sur les symboles des eaux et des sommets. Les seules statistiques ont probablement confirmé notre démarche dans le sens où l'on constatait que le nombre de récurrences lexicales et sémantiques était significatif. Pourtant, les apparitions des lexèmes ne justifient pas en elles-mêmes le dessin des symboles mythiques, que ce soient des symboles d'origine européenne (grecque, ibérique ou chrétienne) ou d'origine andine.

Notre méthode part donc du principe que la parole peut transparaître certains aspects de notre culture, que les symboles mythiques ne sont pas nécessairement énoncés dans les formes d'écriture andine, mais qu'ils restent sous-jacents au tissu des mots et des formules.

En ce qui concerne l'aspect formel de notre proposition, nous pouvons souligner une contrainte non négligeable. L'écriture a trouvé comme obstacle la langue d'origine des textes, et la langue de rédaction. D'emblée, une difficulté a été celle de la traduction des textes en espagnol, qui sont interprétés par nos propres mots, extirpant certainement seulement une partie du sens. D'autre part, la mise en paroles de ce que nous voudrions exprimer et justifier peut s'avérer imprécise, car la maîtrise de la langue française reste toujours sans nul doute moyenne. Or, nos tentatives trouvent leur contrepoint dans les formes isotopiques en elles-mêmes. Ce sont les éléments sémantiques et lexicaux qui assurent l'objectif de communication.

Le plan que nous avons proposé, et à partir duquel la recherche est présentée a vu des transformations, au fur et à mesure que l'étude avançait. Il retransmet nos questionnements et les besoins de reconnaître la base de l'analyse. C'est pour cette raison de poids que les prolégomènes ont occupé une partie importante de notre travail, puis, l'accès à ce qui définit les concepts de base de notre recherche. Définir le mythe ne suffisait pas ; il a été nécessaire d'explorer les formes mythiques qui ont le plus imprégné la culture andine.

Ensuite, la question de la prégnance ne pouvait pas exclure les formes de l'imaginaire « païen » et les représentations bibliques. Pourtant, ces références ont été problématiques, parce qu'elles ne sont pas exhaustives et que les sources ont été limitées, faute de temps, pour une recherche plus approfondie des traditions galiciennes, ibériques et surtout de celles qui concernent la religion chrétienne, avec toute sa complexité.

La définition du mythe et des formes isotopiques a aussi été soulevée afin de nous permettre d'avancer de façon logique vers l'interprétation du corpus. En fin de travail, il nous est apparu évident d'apporter des compléments nécessaires : des études de cas précédés d'un travail de terrain, des activités conjointes avec des chercheurs en sociologie ; créer des séances d'initiative académique pour reconnaître la persistance et l'ampleur de certains mythes et l'interprétation des symboles par rapport à ces mythes (activités avec les enfants dans les écoles, entretiens avec les « anciens » de la communauté et la mise en parallèle avec des *interviews* auprès des jeunes de la communauté, notamment de ceux qui sont en contact fréquent avec « la ville »). Un travail à venir qui demande bien entendu des moyens économiques, d'infrastructure et d'organisation que nous n'avons pas pu assumer pendant les cinq années de recherche, laquelle n'a malheureusement reçu aucune aide financière.

Cette recherche n'est pas achevée, d'autant plus que certains aspects méritent une analyse plus approfondie ; en effet, « en littérature, comme en art, on ne peut pas perdre de vue les œuvres, infiniment et indéfiniment réceptives et dont jamais personne ne peut affirmer avoir épuisé le contenu et fixé la formule. »⁹⁴².

Cette étude a voulu interroger les symboles dans un contexte contemporain qui tient compte des formes mythologiques précédant la Conquête des Andes. Nous partons de l'idée que le contact entre les cultures occidentales et américaines a laissé des traces indélébiles, et que ce n'est pas un échange univoque et unilatéral qui s'est produit. Dans ce sens, ce serait aussi intéressant d'interroger les textes dans une perspective différente, c'est-à-dire en cherchant dans la littérature européenne les présences des mythes andins.

Des perspectives sur d'autres recherches s'ouvrent ainsi : en traductologie, la question de la transmission des symboles par des éléments sémiologiques. Dans notre question de recherche, il a été question des formes qui s'adressent à des lecteurs non indigènes, car nous avons travaillé sur un corpus en espagnol. Cette préférence répond au besoin d'une analyse sémiologique unique et surtout tente de combler l'ignorance des langues autochtones andines. Nous croyons que les traductions proposées n'empêchent pas les itérations et ainsi, si certains sèmes disparaissent par l'absence ou le remplacement d'autres lexèmes, le symbole trouve sa voie.

⁹⁴² LANSON Gustave, *Histoire de la littérature française*, Avant-propos, Paris : Hachette, 1895, 1196 p., p. VIII.

La prise en compte de perspectives différentes à celle de l'étude textuelle isotopique apporterait des points de vue qui compléteraient notre analyse. Au regard des propositions faites par des auteurs latino-américains, nous considérons que notre apport s'appuie plus sur eux qu'il ne les complète. C'est pour cette raison que les résultats de ce travail portent notamment sur le plan de la recherche dans la discipline de la littérature comparée et c'est elle, plus particulièrement, qui nous a donné les clés de la méthodologie propice à une telle recherche.

L'exercice nous conduit au risque de vouloir aborder différents points, mais c'est justement tout au long de la recherche que nous avons identifié le besoin de clarifier des concepts et de suivre un fil rouge unique. En effet, au départ, la passionnante recherche des symboles mythiques a provoqué des questionnements et des intérêts multiples. Nous avons voulu aborder une série assez large de symboles qui auraient été hors de notre maîtrise. En effet, c'est grâce à une discussion avec le professeur du Collège de France monsieur Carlo Ossola, à qui je rends tous mes hommages, que se sont profilés deux éléments essentiels de la mythologie dans l'aire culturelle andine et occidentale. Comme suite à cette nécessaire prise de distance, la recherche s'est concentrée sur les symboles de l'eau et de la montagne. Pour cette raison, l'étude des symboles mythiques qui ont été négligés dans notre travail est un possible élargissement de cette recherche.

« Voici venu le temps des semailles », il est « le temps de semer et de planter », chante le poète ; nous sommes sans en présence d'une réviviscence du monde symbolique. Il est ainsi le temps de lire ces productions qui rayonnent aujourd'hui, comme des milliers de colliers et de pectoraux en or des Incas, comme les armures brillantes des Conquistadors, une lumière pour entrevoir ce que cache la culture andine contemporaine, qui est finalement le résultat d'un long processus de dialogue et d'échanges.

BIBLIOGRAPHIE

CORPUS

Antes del amanecer. Antología de las literaturas indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta, Bogotá : Ministerio de Cultura, 2010, 743 p. p: 67, 68; 103 – 111; 293 – 300; 420; 428; 433 – 435; 438 – 454. p

CHIKANGANA Fredy, *Samay - Espíritu de pájaro* (Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia; Tomo 7), Bogotá : Ministerio de Cultura, 2010, 113 p.

JAMIOY JUAGIBIOY Hugo, *Binybe oboyejuayëng - Danzantes del viento*, (Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia; Tomo 6), Bogotá : Ministerio de Cultura, 2010, 184 p.

LAYME Félix et ALBÓ Xavier, *Poesie Aymara*, Genève : Edition Patiño, 2008, 294 p.

OSPINA William, *El País de la Canela*, Bogotá : Editorial Norma, 2008, 368 p.

OSPINA William, *La serpiente sin ojos*, Bogotá : Mondadori, 2012, 318 p.

OSPINA William, *Le pays de la cannelle* (2008), Paris : Jean-Claude Lattès, 2010, 308 p.

OSPINA William, *Ursúa*, Bogotá : Mondadori, 2012, 294 p.

OSPINA William, *Ursúa* (2005), Paris : Jean-Claude Lattès, ed. Points, 2007, 442 p.

OSPINA William, « El orgullo del mestizaje », article publié dans le journal *El Espectador*, Dans : *Mestizaje e Interculturalismo*, OPN – UAGRM, OBSERVATORIO POLÍTICO NACIONAL, Santa Cruz de la Sierra : Industrias Gráficas SIRENA, 59 p.

PANIAGUA Jorge Eduardo, *Antología poesía indígena precolombina*, Bogotá: Politécnico Colombiano, 1983, 131 p.

BIBLIOGRAPHIE AUTOUR DU CORPUS

ORTIZ FERNANDEZ Carolina, *La poética de Hugo Jamioy Juagibioy en danzantes del viento/ binybeoboyejuyëng, poesía indígena contemporánea*, informe de investigación, Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador, <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/4072/1/PI-2013-12-Ortiz-La%20po%C3%A9tica.pdf>

BIBLIOGRAPHIE SUR LE MYTHE

ARMSTRONG Karen, *Une brève histoire des mythes*, Paris : Flammarion, 2005. - 1 vol. 140 p.

BENOIST Luc, *Signes, symboles et mythes*, Paris : Presses universitaires de France, Impr. des P.U.F., 1975, 127 p.

BLUMENBERG Hans, *La raison du mythe*, Paris : Gallimard, 2005, 154 p.

BOZONNET Jean-Paul, *Des monts et des mythes, l'imaginaire social de la montagne*, Grenoble : Presses universitaires de Grenoble, 1992, 294 p.

BRUNEL Pierre, *Mythocritique, Théorie et parcours*, Paris : Presses Universitaires de France, 1992.

CAMPBELL Joseph, *Puissance du mythique*, Bonchamp-lès-Laval : Éditions Oxus, 2010, p. 286

CENTINI Massimo, *Trésors disparus : du mythe à la réalité*, Paris : De Vecchi, 2005. - 1 vol. 179 p.-[8] p. de pl.

CHEVALLAY Annie et BOUTANG Pierre-André, *Claude Lévi-Strauss par lui-même*, DVD 1, 2008 ARTE France, films du Bouloi, Ina.

CHEVREL Yves, *Le Mythe en littérature : essais offerts à Pierre Brunel à l'occasion de son soixantième anniversaire*, Paris : PUF, 2000, 403 p.

CLASTRES Pierre, *Le grand parler, mythes et chants des Indiens Guaraní*, Paris : Éditions du Seuil, 1974, 141 p.

COMPTE Fernand, *Les grandes figures des mythologies*, Brepols : Bordas, 1988, 256 p.

COTTERELL Arthur, *Encyclopédie illustrée des mythes et légendes du monde*, Paris : Solar, 1990, 260 p.

DELATTRE Charles, *Manuel de mythologie grecque*, Levallois-Perret : Editions Bréal, 2005, 321 p.

DE VISSER VAN TERWISGA Marijke, *Histoire ancienne jusqu'à César, Estoires Rogier : Assyrie, Thèbes, Le Minotaure, les Amazones, Hercule*, Tome I. Textes, Orléans, Paradigme 1995, 89 p.

DICKASON Olivia Patricia, *Le mythe du sauvage*, Paris : Ph. Lebaud, 1995, 302 p.

DUMÉZIL Georges, *Du mythe au roman*, Vendôme, Paris : Presses universitaires de France, 1970, 208 p.

DUMÉZIL Georges, *Esquisses de mythologie*, Paris : Éditions Gallimard, 2003, 1188 p.

DUMÉZIL Georges, *Fêtes romaines d'été et d'automne, Dix questions romaines*, Paris : Editions Gallimard, 1975, 396 p.

DUMÉZIL Georges, *Jupiter, Mars, Quirinus : essai sur la conception indo-européenne de la société sur les origines de Rome*, Paris : Gallimard, 1941, 264 p.

- DUMÉZIL Georges, *Mythe et épopée. I.II.III.* (1968), Paris : Quarto Gallimard, 1995, 1463 p.
- DUMEZIL George, *Mythe et Epopée* (1968), Paris : Editions Gallimard, 1998, 1463 p.
- DURAND Gilbert, *Introduction à la mythologie : mythes et sociétés*, Paris : Albin Michel, 1996, 243 p.
- ELIADE Mircea, *Images et symboles* [1952], Paris : Gallimard, Folio essais, 2013, 252 p.
- ELIADE Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris : Gallimard, 1965, 186 p.
- ELIADE Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Paris : Gallimard, Folio essais, 1957, 231 p.
- ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, Paris : Gallimard, 1963, 247 p.
- ELIADE Mircea, *Aspects du mythe* [1963], Paris : Collection Folio essais, 1988, Gallimard, 256 p.
- ELIOT Alexander, *L'Univers fantastique des mythes*, Presses de la Connaissance, Paris : diffusion Weber, cop. 1976, 320 p.
- FAUVELLE-AYMAR François Xavier, *L'invention du Hottentot : histoire du regard occidental sur les Khoisan, XVe-XIXe*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, 415 p.
- FRAPPIER Jean, *Histoire, mythes et symboles : études de littérature française*, Genève : Droz, 1976, 298 p.
- GANGE Françoise, *Les Dieux menteurs* (1998), Tournai (Belgique) La Renaissance du livre, 2002, 492 p.
- GIL Juan, *Mitos y utopías del descubrimiento*, Madrid: Alianza Ed., 1989, 432 p.
- GILLI Y., *A propos du texte littéraire et de F. Kafka*, Presses Univ. Franche-Comté, 1985 - 156 p.
- GIRARD Marc, *Les symboles dans la Bible* (1945), Québec : Editions Bellarmin, 1991, 1027 p.
- GIRARD René, *La violence et le sacré* (1972), Paris : éditions Bernard Grasset, 1993, 451 p.
- GOMEZ CANSECO Luis, *Las formas del mito en las literaturas hispánicas del siglo XX*, Madrid : Servicio de publicaciones, universidad de Huelva, 1914, 230 p.
- GRENIER Albert, *Les religions étrusque et romaine*, 1^e partie, Paris : Presses Universitaires de France, 1948, 233 p.

HUET-BRICHARD Marie-Catherine, *Littérature et Mythe*, Paris : Hachette, 2001, 172 p.

LACARRIÈRE Jacques, *Au cœur des mythologies, En suivant les dieux*, Paris : Éditions du Félin, Philippe Lebaud, 2000, 380 p.

La fabrique des héros, CENTLIVRES Pierre, FABRE Daniel et ZOANBEND Françoise, Mission du Patrimoine ethnologique, Collection Ethnologie de la France, Paris : Les Editions de la MSH, 1998, 323 p.

LAJARD Félix, *Le culte, les symboles, les attributs, et les monuments figurés de Vénus, en Orient et en Occident*, Paris : Bourgeois-Maze, 1837, 248 p.

IRIGOIN Jean, *La tradition des textes grec. Pour une critique historique*, Paris : Éditions Les Belles Lettres, Collection L'âne d'or, 2003, 787 p.

LEONARD-ROQUES Véronique, « Figures mythiques, mythes, personnages. Quelques éléments de démarcation », dans : *Figures mythiques. Fabrique et métamorphoses*, Clermont-Ferrand : Presses universitaires Blaise Pascal, coll. "Littératures", 2008, 314 p., p.p. 25 – 39.

LERAT Christian, *Mythes et réalités transatlantiques : dynamique des systèmes de représentation dans la littérature*, Université Michel de Montaigne-Bordeaux III, Pôle d'excellence : Éd. de la Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 1997, 465 p.

Les religions étrusque et romaine, Albert Grenier, Boris Ottokar, Unbegaun, Ernest Tonnelat, Joseph Vendryes, Paris : Presses Universitaires de France, 1948, 233 p.

LESTRINGANT Franck, *Le cannibale : grandeur et décadence*, Paris : Perrin, 1994, 319 p.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, 454 p.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Mythologiques, Le cru et le cuit* (1964), Paris : Plon, 2004, 400 p.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Œuvres*, Paris : Gallimard, 2008, p. 2063.

LEVI STRAUSS Claude, *Œuvres, La pensée sauvage*, Paris : Gallimard, 2008, 2063 p.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Mythologiques, Le cru et le cuit* (1964), Paris : Plon, 2004, 400 p.

LEVI STRAUSS Claude, Claude Lévi Strauss et la définition du mythe, dans *Le Fond et la forme*, 17/12/1971 - 04min56s. 00 :00 : 40 - 00 :01 : 26

LITTLETON C. Scott, *Mythologies : une anthologie illustrée des mythes et légendes du monde*, Paris : Grund, 2002, 687 p.

MASSON Bernard, *Mythes et religions*, Paris : Lettres modernes, 1988, 215 p.

MOURALIS Bernard, *Montaigne et le mythe du bon Sauvage de l'Antiquité à Rousseau*, Paris, P. Bordas et fils, 1989, 127 p.

MULLER Max, *Mythologie comparée*, Paris : Éditions Robert Laffont, 2002, 880 p.

PICHON Jean-Charles, *Histoire des mythes*, Paris : Éditions e-dite, 2002, p. 319.

PIETTRE Monique A., *Au commencement était le mythe..., Genèse et jeunesse des mythes*, Bruges : Desclée de Brower, 1968, 271 p.

QUEZADA MACCHIAVELLO Oscar, *Del mito como forma simbólica. Ensayo de hermenéutica semiótica*, Lima: Fondo Editorial de la UNMSM, Fondo de Desarrollo Editorial de la Universidad de Lima, 2007, 599 p.

RIES Julien, *Les mythes : langages et messages*, Rodez : Ed. du Rouergue, 2005, 1 vol. 238 p.

RIGHTER William, *Myth and Literature*, Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1975, 132 p..

ROCHA VIVAS Miguel, *Palabras mayores, palabras vivas. Tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas en Colombia*, Bogotá : Taurus, 2013, 284 p.

ROWE Jhon H., « Standardization in Inca Tapestry Tunics », dans : *The Junius B. Bird Precolumbian Textile Conference*, Ann P. Rowe, Elizabeth P. Benson y Anne-Louise Schaffer, eds., pp. 239-264. The textile Museum and Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

RUDHARDT Jean, *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*, Genève : Librairie Droz S.A., 1981, 289 p.

SAÏD Suzanne, *Approches de la mythologie grecque*, Paris : Les Belles Lettres, 2008, 168 p.

SIRAN Jean-Louis, *L'illusion mythique*, Paris : Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance Le Plessis-Robinson, 1998, 127 p.

STERCKX Claude, *Mythes et dieux celtes : essais et études*, Paris : Harmattan, 2010, 210 p.

URBANO Henrique, *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*, Cusco : Centro de estudios regionales andinos « Bartolomé de las Casas », 1993, 323 p.

URBANO Henrique, *Wiracocha y Ayar, Héroes y funciones en las sociedades andinas*, Cusco : Centro de estudios rurales andinos «Bartolomé de las Casas, 1981, 185 p.

VERNANT Jean Pierre, « Grèce ancienne et étude comparée de religions », dans : *Archives de sciences sociales des religions*, 1976, volume 41, pp. 5-24.

VERNANT Jean Pierre, *Mythe et religion en Grèce ancienne* (1987), Paris : Editions du Seuil, 1990, 120 p.

YVANFF Xavier, *Mythes sur l'origine de l'homme*, Paris : Éditions Errance, 1998, 539 p.

Claude Lévi Strauss. Radioscopie France Inter avec Jacques Chancel, 1988

Lévy-Strauss, l'ethnologue ou la passion des autres, Magazine Littéraire, hors-série n°5, 4^e trimestre 2003.

BIBLIOGRAPHIE SUR LA LITTÉRATURE INDIGÈNE ET LES CULTURES ANDINES

ACOSTA María, ALVAREZ Sergio, *Cuentos y leyendas de América Latina*, Barcelona : Ed. Océano, 2002, 247 p.

ALVIZURI Verushka, *Le savant, le militant et l'aymara : Histoire d'une construction identitaire en Bolivie (1952-2006)*, Paris : Armand Colin, 2012, 304 p.

ANACONA JIMENEZ Omaira, *La recuperación de la lengua ancestral de los yanacunas*, La Paz : Plural editores, 2006, 235 p.

ANDRADE Susana, *Protestantismo indígena, Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*, Quito : Ediciones Abya-Yala, 2004, 391 p., p. 76.

Anthropological history of Andean polities, dir. MURRA John V., WACHTEL Nathan, REVEL Jacques, Paris : Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press 1986, 383 p.

Actividad volcánica y pueblos Precolombinos en el Ecuador, cord. MOTHEs Patricia, Quito : Abya-Yala, 1998, 205 p.

ARANGO CANO Jesús, *Mitología en América precolombina*, Bogotá : Plaza y Janes, 1989, 115 p.

ARELLANO Ignacio, MAZZOTTI José Antonio, *Edición e interpretación de textos andinos*, Universidad de Navarra, Madrid: Iberoamericana, 2000, 282 p.

Arqueología y etnología en Colombia, La creación de una tradición científica, comp. Carl Henrik Langebaek et Clara Isabel Botero, Bogotá : Universidad de los Andes, 2009, 340 p.

ASTVALDSSON Astvaldur, *Las voces de los waká* (1997), La Paz : CIPCA, 2000, 304 p.

BAUD Sébastien, *Faire parler les montagnes, Initiation chamanique dans les Andes Péruviennes*, Paris : Armand Colin, 2011, 349 p.

BEAUDET Jean-Michel, *Souffles d'Amazonie. Les orchestres « tule » des Wayãpi*, Société d'Ethnologie, coll. « Société française d'ethnomusicologie » 3, Nanterre, 1997.

BECCO Horacio Jorge, *Poesía colonial hispanoamericana*, Caracas : Fundación Biblioteca Ayacucho, 1/1/1990, 419 p. 223.

BERND Schmelez, N. ROSS Crumrine (eds.), *Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los Andes*, Estudios americanistas de Bonn Holos, Bonn : Holos, 1996, 306 p.

BESOM Thomas, *Inka human sacrifice and Mountain worship, Strategies for empire unification* (1960), New Mexico: University of New Mexico Press, 2013, 309 p.

BOTTASSO Juan, *El mito en los pueblos indios de América: actualidad y pervivencia*, Ediciones Abya-Yala, 1992, 239 p.

BIDOU Patrice. *Le Mythe : une machine à traiter l'histoire Un exemple amazonien*, Dans : L'Homme, 1986, tome 26 n°100. pp. 65-89.

BOULAIRE Alain, *L'explorateur et l'indigène : regards croisés de l'antiquité à la décolonisation*, Rennes : Éd. Ouest-France, 2003, 127 p.

CACERES CH. Efraín, *El juicio del agua "Unu Huishu" : simbolismo y significado ecológico del agua en los mitos andinos : el milagro de la laguna salada de Musuq Llaqta*, Quito : Editorial Abya Yala, 2002, 173 p.

CALVO PÉREZ Julio et JORQUES JIMENEZ Daniel, *Estudios de lengua y cultura amerindias II, lenguas, literaturas y medios Vol. 2*, Universitat de València, 1999, 604 p.

CALVO PÉREZ Julio, *Introducción a la lengua y cultura quechuas*, Universitat de València, 1995, 82 p.

CARRION CACHOT Rebeca, *El Culto al Agua en el Antiguo Perú*, Lima: Instituto Nacional de Cultura, 2005, 208 p.

CASTILLO MORALES Alexander, UHIA Agustín, *Mitos y leyendas colombianos*, Bogotá : Educar Editores, 2009, 165 p.

CERÓN Patricia, HERNÁNDEZ Ernesto et NATES CRUZ Beatriz, *Las plantas y el territorio, clasificaciones, usos y conceptos en los Andes Colombianos*, Hombre y ambiente n°37, Quito : Abya-Yala, 1996, 145 p.

CIEZA DE LEÓN Pedro de, *El señorío de los Incas, 2ª parte de la Crónica del Perú*, Lima : Instituto de Estudios Peruanos, 1967, 271 p.

CHOQUE CAPUMA, *Marka: cultura y desarrollo del occidente orureño*, s.n., 1991, 301 p., p. 95.

D'ANS André Marcel, *Le Dit des vrais hommes : mythes, contes, légendes et traditions des Indiens Cashinahua*, Paris : Union générale d'éditions, 1977, 439 p.

DE BETANZOS Juan, *Suma y narraciones de los Incas*, Tomo II, Chapitres XIX au XLVIII, Cochabamba : Culturas aborígenes de América, Fondo Rotatorio editorial, 1992, 323 p.

DE HUMBOLDT Alexandre, *Sites des cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amérique*, Paris : Editions Jean Michel-Place, 1989, 531 p.

DE LA VEGA Inca Garcilaso, *Comentarios reales de los Incas*, Volume 1, Inca Garcilaso de la Vega, Miró Quesada Sosa, Caracas : Fundación Biblioteca Ayacucho, 1985, 317 p.

Dioses y Hombres de Huarochirí, recueilli par Francisco de Avila, étude bibliographique de Pierre Duviols, traduction par José María Arguedas, Lima : Museo Nacional de Historia y el Instituto de Estudios Peruano, 1966, 278 p.

DUVIOLS Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial, « L'extirpation de l'idolâtrie » entre 1532 et 1660*, Travaux de l'Institut Français d'études Andines, Tome XIII, Institut Français d'Etudes Andines, Lima, Paris : Editions OPHRYS, 1971, 428 p.

DUVIOLS Pierre, *Religions des Andes et langues indigènes, Équateur – Pérou – Bolivie, Avant et après la conquête espagnole*, Actes du colloque III d'études Andines, Coordinateur, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1993, 381 p. p : 20 – 23 ; 29 ; 50 – 52 ; 120 – 134.

E. GENTILE Margarita, *Dimensión sociopolítica y religiosa de la Capacocha del cerro Aconcagua*, Bull. Inst. fr. Études andines, 1996, 25 (1): 43-90.

El agua. Mitos, ritos y realidades: Coloquio Internacional, José A. González, Antonio Malpica Cuello, El Houssine Afkircoords, Barcelone : Anthropos Editorial, 2003, 444 p.

El sol babea jugo de piña : antología de las literaturas indígenas del Atlántico, el Pacífico y la Serranía del Perijá, Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010, 763 p.

ESPINO RELUCE Gonzalo, *La literatura oral, o la literatura de tradición oral*, Quito: Ediciones Abya-Yala, 1999, 117 p.

FALCHETTI Ana Maria, “*Los Uwa y la percepción indígena de la historia*”, Boletín de Historia y antigüedades, Vol., XCII, N° 828, Marzo 2005, p.p. 45 – 64.

FAUST Frans X., *Etnobotánica de Puracé : Sistemas clasificatorios funcionales* , Hohenschäftlarn : K. Renner , 1989 , 163 p .

FEIJOO Samuel, *Mitología americana, mitos y leyendas del Nuevo Mundo*, Madrid : Ediciones Siruela, S.A., 2010, 378 p.

FRONTAURA ARGANDENA María, *Mitología aymara-khechua*, Biblioteca digital andina, p. 3.

GANNIER Odile, *Les derniers Indiens des Caraïbes : image, mythe et réalité*, Matoury (Guyane) : Ibis Rouge, 2003, 516 p.

GARCIA ESCUDERO Carmen, *Cosmovisión Inca : nuevos enfoques y viejos problemas*, Salamanca : Universidad de Salamanca, 2010, 870 p.

GARCÍA MIRANDA Juan José, *Literatura oral y popular del Perú*, Quito : Instituto Iberoamericano del patrimonio natural y cultural, 2006, 479 p.

GENTILE LAFAILLE Margarita E., *Huacca Muchay – Religión Indígena: Religión, creencias, juegos área andina argentina prehispánica – colonial – actual*, Buenos Aires : Instituto Nacional Superior del Profesorado de Folklore, 1999, 436 p.

GÓMEZ LONDOÑO Ana María, *Muiscas. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005, 369 p.

GRIFFITHS Nicholas, BALIÑAS PÉREZ Carlos, *La cruz y la serpiente: la represión y el resurgimiento religioso en el Perú*, Lima : Fondo Editorial PUCP, 1998, 381 p.

GUTIERREZ USILLOS Andrés, *Dioses, símbolos y alimentación en los Andes : interrelación hombre-fauna en el Ecuador prehispánico*, Quito : Editorial Abya Yala, 2002, 473 p.

GUTMANN Margit, « Visión andina del mundo y conceptos religiosos en cuentos orales del Perú », Dans : *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*, pp. 239-258, Henrike Urbano, comp. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1993, 323 p.

HOWARD-MALVERDE Rosaleen, *Creating Context in Andean Cultures*, Institute of Latin American Studies University of Liverpool, New York, Oxford University Press, 1997, 272 p.

HUIDOBRO BELLIDO José, ARCE HELGUERO Freddy, et QUISPE CONDORI Pascual, *La verdadera escritura Aymara*, La Paz : Producciones Cima, 1994, 141 p.

HUSSON Jean-Philippe, *Cincuagésimo Congreso Internacional de Americanistas*, Fondo Editorial PUCP, 2005, 310 p.

Identidad lingüística de los pueblos indígenas de la región andina, KOWII Ariruma compilateur, Quito : Ediciones Abya-Yala, 2005, 278 p.

IGARRA GRASSO Dick Edgar, *Cosmogonía y mitología indígena americana*, 1980, Buenos Aires, Editorial Kier S.A., 1997, 383 p.

Imagination Beyond Nation, ed. P. BUENO Eva et CAESAR Terry, Pittsburgh : University of Pittsburgh Press, 1998, 314p.

ITIER César, *La littérature orale quechua de la région de Cuzco – Pérou*, Paroles en miroir N°2, Paris : Editions Karthala et Inalco, 2004, 238 p.

JONES David M. et MOLYNEAUX Brian L. *Mythologies des Amériques, Encyclopédie illustrés des esprits et des lieux sacrés d'Amérique du Nord, de Méso-Amérique et d'Amérique du Sud*, Paris : EDDL Les éditions de l'Orxois, 2002, 256 p.

JUAGIBIOY CHINDOY Alberto, *Lenguaje ceremonial y narraciones tradicionales de la cultura Kamëntšá*, Bogotá : Fondo de Cultura Económica, 2008, 166 p.

La frontera: mito y realidad del nuevo mundo: actas del Congreso celebrado en la Universidad de León los días 13 a 17 de septiembre de 1993, coordinateurs de l'édition, María José Alvarez, Manuel Broncano, José Luis Chamosa, León : Universidad, D.L., 1994, 389 p.

Le Nouveau Monde, Mondes Nouveaux, L'expérience américaine, dir. GRUZINSKI Serge et WATCHEL Nathan, Actes du Colloque organisé par le CERMACA, Paris : Editions Recherche sur les Civilisations ADPF, 1996, 747 p.

Les mythes identitaires en Amérique Latine, Université de Paris III., CRICCAL (Organization : Université de la Sorbonne nouvelle Paris III), Presses Sorbonne Nouvelle, 1988, 300 p.

Literatura aymara : antología, Volume 1, coord., ALBO Xavier et LAYME Félix, La Paz : CIPCA, 1992, 235 p.

Literatura Quechua, (1980), Ed. Edmundo Bendezu Aybar, Caracas : Biblioteca Ayacucho, 1993, 469 p.

Los muiscas en los siglos VXI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia, ed. GAMBOA Jorge Augusto, Bogotá : Universidad de los Andes, 2008, 317 p.

LOZADA FLOREZ Félix Ramiro, *Historias, mitos y leyendas colombianos*, Bogotá : ediciones Tiempo de Palabra, 201 p.

LOSONCKZY Anne-Marie, *Les Saints et la Forêt ; Rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens Emberá (Chocó, Colombie)*, Paris : L'Harmattan Inc., 1997, 406 p.

LUCENA SALMORAL Manuel, « Nuevas observaciones sobre los Waunana del Chocó », dans : *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XI, Bogotá : 1962, pp. 135–142.

LUNARDI Federico, *El macizo colombiano, en la prehistoria de Sur América*, Río de Janeiro : Imprensa Nacional, 1934, 87 p.

LURKER Manfred, *El mensaje de los símbolos, mitos, culturas y religiones*, Barcelona : Ed. Herder, 1992, 367 p.

MACCORMACK Sabine, *Religion in the Andes, Vision and imagination in early colonial Peru*, New Jersey : Princeton University Press, 1991, 488 p.

MCDOWELL John Holmes, *Sayings of the ancestors, The spiritual life of the Sibundoy Indians*, Lexington : The University Press of Kentucky, 1946, 206 p.

MCDOWELL John Holmes, « So wise were our elders », *Mythic Narratives from the Kamsá*, Lexington : The University Press of Kentucky, 1994, 285 p.

MALENGREAU Jacques, *Sociétés des Andes : des empires aux voisinages*, Paris : Karthala Editions, 1995, 454 p.

MARZAL Manuel María, *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*, Lima : Fondo Editorial PUCP, 2002, 602 p.

MARZAL Manuel María, *La transformación religiosa peruana*, Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1983, 458 p.

MAYER Renata et MILLONES Luis, *Dioses y animales sagrados de los Andes peruanos (manuscrito de Huarochirí)*, Madrid: Ediciones doce Calles et Universidad Pablo de Olavide, 2013, 169 p.

MINDLIN Betty, *Fricassée de maris : mythes érotiques amazoniens*, Paris : Métailié, 2005, 308 p.

MIRO QUESADA Aurelio, *Costa, sierra y montaña*, Lima: Editorial Cultura Antártica, 1947, 430 p.

MONAST J.-E. *On les croyait chrétiens les Aymaras*, Paris : Editions du Cerf, 1969, 494 p.

MOROTE BEST Efraín, *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes*, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1988, 366 p.

Mitos y leyendas indígenas de Santander, Bucaramanga: 2010, Fundación el Libro Total, 137 p.

MUÑOZ MUÑOZ Jairo, *Antropología cultural colombiana*, Bogotá : Editorial UNAD, 1990, 429 p.

NATES CRUZ Beatriz, *De lo bravo a lo manso: territorio y sociedad en los Andes (Macizo colombiano)*, Quito : Editorial Abya-Yala, 1 janv. 2002 - 180 p., p. 79 – 93.

NEURATH Johannes, *Mitologías amerindias*, Editorial Trotta, 2006, 420 p.

NOGUEROL ALVAREZ, María et MANZANARES Alfonso, *Mitos andinos*, Colección de mitos indígenas, Madrid: Ediciones cultura hispánica, Agencia española de cooperación internacional, 2000.

OCAMPO LÓPEZ Javier, *Mitos colombianos*, Áncora Editores, 1988, 254 p.

Ollántay, Biblioteca Universal Colección de los mejores autores antiguos y modernos, nacionales y extranjeros, Tomo CVI, Madrid: Dirección y administración, 1886, 199 p.

ORJUELA Héctor H., *Estudios sobre la literatura indígena y colonial*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1986, 286 p.

ORTIZ-OSEZ Andrés, *Mito, religión y cultura*, Barcelona : Anthropos editorial, 2008, 225 p.

OSPINA William, *América mestiza: el país del futuro*, Bogotá : Mondadori, 2013, 266 p.

OSPINA William, *¿Dónde está la franja amarilla?* Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2000, 62 p.

OSPINA William, *La decadencia de los dragones*, Bogotá: Alfaguara, 2002, 222 p.

OSPINA William, *La escuela de la noche* (1954), Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2008, 208 p.

OSPINA William, *La herida en la piel de la diosa*, Aguilar, 2003, 244 p.

OSPINA William, *Las auroras de sangre*, Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1999, 446 p.

OSPINA William, *Los dones y los méritos*, Cali: Universidad del Valle, 1995, 128 p.

OSPINA William, *Los nuevos centros de la esfera*, Aguilar, 2001, 262 p.

OTERO MUÑOZ Gustavo, *La literatura colonial y la popular de Colombia*, La paz : Imp. Artística Ayacucho, 1928, 324 p.

PASTOR BODMER Béatrice, *El jardín y el peregrino: ensayos sobre el pensamiento utópico latinoamericano*, Rodopi: 1996, 366 p.

PERRIN Michel, *Le chemin des indiens morts : mythes et symboles goajiro*, Paris : Payot, 1976, 268 p.

PINZON CASTAÑO Carlos Ernesto, SUAREZ Rosa, GARAY A. Gloria, *Mundos en red : la cultura popular frente a los retos del siglo XXI*, Bogotá : Univ. Nacional de Colombia, 2004, 336 p.

RAGON Pierre, *Les amours indiennes : ou l'imaginaire du conquistador*, Paris : A. Colin, 1992, 474 p.

RAMOS PEREZ Demetrio, *El mito del dorado su génesis y proceso, con el Discovery de Walter Raleigh (traducción de Betty Moore) y otros papeles doradistas*, Academia Nacional de la Historia, 1973, 718 p.

RAMOS PEREZ Demetrio, *Mito de El Dorado*, Ediciones Istmo, 1988, 752 p.

Religions des Andes et langues indigènes : Equateur, Pérou, Bolivie, avant et après la conquête espagnole, Actes du Colloque III d'études andines, Pierre DUVIOLS coordinateur, Université de Provence, Publications de l'Université de Provence, 1993, 384 p.

RICARD LANATA, Xavier, *Vigencia de lo andino en los albores del siglo XXI: una mirada desde el Perú y Bolivia*, Cusco : CBC, 2005, 250 p.

RICHARD STEELE Paul, *Handbook of Inca Mythologie*, California: Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, 2004, 319 p.

Rituales y Fiestas de las Américas, Memorias 45° Congreso Internacional de Americanistas, comp. REICHEL Elizabeth, Bogotá : Ediciones Uniandes, 1988, 418 p.

ROMERO Flor, *América cuenta sus mitos. Historias, fábulas y leyendas ancestrales del continente*, Bogotá : Editorial Planeta S.A., 2009, 231 p.

ROZO GAUTA José, *Resistencias y silencios. Cultura, identidad y sincretismo en los andes orientales*, Bogotá: División de Procesos Editoriales de la Secretaria General del ICFES, 1999, 281 p.

SANTOS GRANERO Fernando, *Etnohistoria de la Alta Amazonia Siglo XV- XVII*, Quito : Editorial Abya Yala, 307 p.

SAUGNIEUX Joël, *Contes et récits des Indiens Quechuas, la tradition orale andine*, Nancy : Presses universitaires de Nancy, 1987, 183 p.

SILVERBLATT Irene, *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes Prehispánicos y coloniales*, Cusco : Centro Bartolomé de las Casas, 1990, 199 p.

SINGLER Christophe, *Le roman historique contemporain en Amérique Latine, entre mythe et ironie*. Paris : Éditions L'Harmattan, 1993, 206 p.

TORO MONTALVO César, *Mitos y leyendas del Perú*, Lima : A.F.A. Editores Importadores, 2003, 634 p.

TSCHOPIK Harry, *Indians of the Montaña*, Science guide N° 135, New York: The American museum of Natural history, 1952, 23 p.

TURPO CHOQUEHUANCA Mario, *Chroniques Quechua*, Paris : Maisonneuve et Larose, 2001, 118 p.

TAIPE CAMPOS Néstor Godofredo, « De arpía a parásito. La insolidaridad intergeneracional en los mitos andinos », *Gazeta de Antropología*, 2002, 18, artículo 13, <http://hdl.handle.net/10481/7401>

ULLOA Gabriel, *Del oro del sol* (leyenda indígena), 1960, 25 p.

URBANO Henrique, *Mito y simbolismo en los Andes: la figura y la palabra*, Cusco : Centro de estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993, 323 p.

USANDIZAGA Helena, *La Palabra recuperada. Mitos prehispánicos en la literatura latinoamericana*, Madrid : Iberoamericana, 2006, 256 p.

VILLA POSE Eugenia, *Mitos y leyendas de Colombia*, Bogotá : Ediciones IADAP, 1991, 150 p.

WACHTEL Nathan, « Les transformations de Tunupa, Restructurations religieuses dans les Andes méridionales (XVIe-XVIIe siècles) », *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, 1989, Volume 101, Numéro 101-2, pp. 839-873.

WAISBARD Roger et WAISBARD Simone, *Féerie péruvienne*, R. Julliard, 1956, 375 p.

ZAMBRANO Carlos Vladimir, « Mito y etnicidad entre los Yanaconas del macizo colombiano », dans : *Mitológicas*, *Mitológicas 2000 XV(1)*, Red de revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal, 2000, 19 – 35 p.

ZAPATA TORRES Jair, *Espacio y territorio sagrado: lógica del ordenamiento territorial indígena*, Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Facultad de Arquitectura, 2010 - 101
<http://www.alberdi.de/ESPACIO%20%20Y%20TERRITORIO%20SAGRADO-Jair.actu.02.06.07.pdf>

BIBLIOGRAPHIE SUR LA POESIE ANDINE

CARRANZA María Mercedes et GÓMEZ VILA Pedro Alejo, *Historia de la poesía colombiana*, Bogotá : Casa de Poesía Silva, 2009, 868 p.

CHIKANGANA Campo et ROMEIRO Fredy, *Espíritu de pájaro en pozos del ensueño = Samay pisccok pponccopi muschcoypa*, 1964, Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010, 124 p.

GARIBAY Ángel María, *Poesía indígena de la altiplanicie, divulgación literaria*, México : Ediciones de la Universidad Nacional de México, 1952, 212 p.

OSPINA William, *Historia de la poesía colombiana*, ed. María Mercedes Carranza, Bogotá : Ediciones Casa de Poesía Silva, 1991, 603 p., pp. 24 – 109.

P'AXSI LIMACHI Rufino, *Poesía de la cultura Aymara y del Qullasuyu Andino*, Waraya-Tiwanaku : Instituto Nacional de Medicina natural del Qullasuyu, 1985, 205 p.

PARRA Violeta, *Poesie populaire des Andes*, Paris : François Maspero, 1965, 174 p.

Poesía indígena de América, Poesía, (1988), Bogotá : Arango Editores, 1995, 119 p.

YARANGA VALDERRAMA Abdón, *El tesoro de la poesía Quechua : Hawarikuy Simipa Illan*, Madrid : Ediciones de la Torre, 1994, 253 p.

BIBLIOGRAPHIE SUR LA LITTÉRATURE DE LA CONQUÊTE

ALCEDO Coronel Don Antonio de, *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América*, volume 4, Madrid: Imp. Benito Cano, 1788 p.

AMADOR BECH Julio, *Figuras y narrativas del símbolo. Del laberinto entre los o'odham, hopi y yuma*. Cuicuilco, vol. 16, núm. 46, mayo-agosto, 2009, PP. 221-252, Escuela Nacional de Antropología e Historia México. En la Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal.

ARCINIEGAS Germán, *Le Chevalier d'Eldorado*, Paris: Espaces 34, 1995, 282 p.

BECCO Horacio Jorge, *Crónicas de Eldorado*, Fundacion Biblioteca Ayacuch, 2003, 124 p.

BERNARD Lavallé, *Francisco Pizarro: conquistador de l'extrême*, Paris : Payot et Rivages impr, 2003, 352 p.

BEUCHOT M, *La querella de la conquista, Una polémica del siglo XVI, Siglo XXI*, Madrid: 1992, 142 p.

BLANCO-FONBONA Rufino, *El Conquistador español del siglo XVI: Ensayo de interpretación*, Madrid: Mundo Latino, 1924, 294 p.

BLOND Georges, *Hernan Cortez*, Paris : Hachette, 1963, 283 p.

BUREAU Luc, *La rencontre des imaginaires : entre Europe et Amériques*, Paris : Éd. l'Harmattan, 1993, 268 p.

CÉSPEDES DEL CASTILLO Guillermo, *América Hispánica VI (1492 – 1898)*, (1983) Barcelona: Editorial Labor, 1986, 526 p.

CONRAD Philippe, *L'or dans la jungle*, Paris : Editions Philippe Lebaud, 1991, 227 p.

DE CASTELLANOS Juan, *Obras de Juan de Castellanos*, Tomo II, Caracas : 1932, Editorial Sur América, 560 p.

DESCOLA Jean, *Les Conquistadors*, Paris : Club des amis du livre, S.d., 482 p.

D'OBRHERAVT Maclug, *Mitología ibérica*, Barcelona : Edicomunicación S.A., 1998, 188 p.

GOMEZ Thomas, *L'invention de l'Amérique : rêve et réalités de la conquête*, Paris : Aubier, 1992, 331 p.

Histoire des littératures I, Littératures anciennes, orientales et orales, sous la direction de Raymond Queneau, Encyclopédie de la Pléiade, Paris : Gallimard, 1955, 1769 p.

HOURIEZ Jacques, *Christophe Colomb et la découverte de l'Amérique : mythe et histoire* : actes du colloque international organisé à l'Université de Franche-Comté les 21, 22 et 23 mai 1992, Paris : les Belles lettres, 1994, 378 p.

IRVING A. Leonard, *Los libros del conquistador*, Mexique, Fondo de Cultura económica, 1953, 97 p.

KOHLER Eugène, *Antología de la literatura española de la Edad Media*. Témoins de l'Espagne. Paris: Éditions Klincksieck, 1970, 415 p.

KUPCHIK Christian, *La leyenda de El Dorado y otros mitos del descubrimiento de América*, Ediciones Nowtilus S.L., 2008, 290 p.

LARRAIN Jorge, *Identity and Modernity in Latin America*, Cambridge: Polity Press, 2005, 250 p.

MAGASICH-AIROLA Jorge et DE BEER Jean-Marc, *America magica : quand l'Europe de la Renaissance croyait conquérir le paradis*, Paris : Ed. Autrement, 1994, 255 p.

MANDUREIRA Luis, *Cannibal Modernities, Postcoloniality and the Avant-garde in Caribbean and Brazilian Literature*, États-Unis : University of Virginia Press, 2005, 255 p.

MARTINEZ Gabriel, *Los dioses de los cerros en los Andes*, Dans : Journal de la Société des Américanistes, Tome 69, 1983, pp. 85-115.

MELO Jorge Orlando, *Reportaje de la historia de Colombia: Del descubrimiento a la Era Republicana*, Planeta, 1989, 907 p.

QUESADA MARCO Sebastián, *Diccionario de civilización y cultura españolas*, Madrid : Ediciones AKAL, 1997, 459 p.

RODRÍGUEZ MOHEDANO, P. et RODRÍGUEZ MOHEDANO, R., *Historia Literaria de España, desde su primera población hasta nuestros días*, I (1766), II.1 (1768), II.2 (1768), III (1770), Madrid : Imprenta Francisco Xavier García. (<http://www.bivizar.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=986>)

SÁNCHEZ Jean-Pierre, *Mythes et légendes de la conquête de l'Amérique*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 1996, 2 vol., 953 p.

VAN YPERSELE Laurence, VALTHEE Myriam, *Mémoire et identité : Parcours dans l'imaginaire occidental*, Louvain-la-neuve : Presses universitaires de Louvain, 2008, 394 p.

VERGARA Y VERGARA José María, *Historia de la literatura en la Nueva Granada*, Bogotá : Librería Americana, 1905, 220 p.

VERNE Jules, *Les Conquistadores. Histoire générale des grands voyages et des grands voyageurs. Les Conquistadores de l'Amérique Centrale*, Zulma : 1992, 119 p.

BIBLIOGRAPHIE SUR LA POETIQUE ET LA LINGUISTIQUE

BENVENISTE Emile, *Dernières leçons*, Collège de France, 1968 et 1969, Paris : Seuil/Gallimard, 2012, 210 p.

COURTES Joseph, *Introduction à la sémiotique narrative et discursive, méthodologie et application*, Paris : Hachette Université, 1976, 144 p.

F. RASITER, « Systématique des isotopies », dans : *Essais de sémiotique poétique*, Paris, Larousse, 1972, pp. 80 – 106, p. 82.

GREIMAS, Algirdas Julien, *Sémiotique et sciences sociales*, Paris : Le Seuil, 1976, 215 p., p. 20.

MAINGUENEAU Dominique, *Manuel de linguistique pour le texte littéraire*, Paris : Armand Colin, 2010, 368 p.

MESCHONNIC Henri, *Le signe et le poème*, Paris : Editions Gallimard, 1975, 543 p.

BIBLIOGRAPHIE SUR LA LITTÉRATURE OCCIDENTALE ET IBERIQUE

ALMAGRO GORBEA Martín et MONEO Teresa, *Santuarios urbanos en el mundo ibérico*, Madrid: Real Academia de la Historia, 2000, 217 p., p. 151.

BENOIT Jérémie, *Le paganisme indo-européen : pérennité et métamorphose*, Suisse : l'Age d'Homme, 2001, 266 p.

BERMEJO BARRERA José Carlos, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana II*, Madrid : Ediciones AKAL, 1986, 278 p.

Confines : el extremo del mundo durante la antigüedad, Fernando Prados Martínez, Gwladys Bernard, San Vicente del Raspeig : Universidad de Alicante, 2012, 437 p.

BLÁZQUEZ José María, *Imagen y mito: estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Ediciones Cristiandad, 1977, 529 p.

HIDALGO MONTOYA Juan, *Cancionero de la montaña, Cantos y danzas de la Provincia de Santander*, Madrid: Antonio Carmona, 1976, 154 p.

MARTIN SANCHEZ Manuel, *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*, Madrid, EDAF, 2002, 599 p.

PERALTA LABRADOR Eduardo, *Los cántabros antes de Roma*, Madrid : Real Academia de la Historia, 2003, 365 p.

BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE GÉNÉRALE

ALLEN Douglas, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Paris : Payot, 1982, 275 p.

- ALLIER Raoul, *Le non-civilisé et nous : différence irréductible ou identité foncière ?*, Paris : Payot, 1927, 317 p.
- ALVAREZ DE MIRANDA Ángel, *Mito, religión y cultura*, Barcelona : Anthropos editorial, 2008, 225 p.
- AMOSSY Ruth et HERSCHBERG PIERROT, *Stéréotypes et clichés. Langue, discours, société*, Paris : Armand Colin, 2005, 128 p.
- AMOSSY Ruth, *Les idées reçues. Sémiologie du stéréotype*, Nathan, 1991, 214 p.
- AMOSSY Ruth et ROSEN Elisheva, *Les discours du cliché*, Paris : Société d'édition d'enseignement supérieur, 1982, 151 p.
- ANDRE Jean-Marie, *Hispanité et romanité*, Madrid : Casa de Velázquez, 2004, 194 p.
- BACHELARD Gaston, *L'eau et les Rêves*, Paris : Librairie José Corti, 1942, 223 p.
- BARTHES Roland, *L'obvie et l'obtus. Essais critiques III*, Paris : Éditions du Seuil, 1982, 283 p.
- BARTHES Roland, *Mythologies* (1957), Essais, Paris : Éditions du Seuil, 1970, 247 p.
- BARTHES Roland, *Œuvres complètes, Tome 1, 1942-1965*, Paris : Éditions du Seuil, 1993, 1595 p.
- BONNEFOY Yves, *Entretiens sur la poésie (1972-1990)*, Paris : Mercure de France, 1990, 380 p., p.
- BORGEAUD Philippe, DURISCH Nicole, KOLDE Antje, SOMMER Grégoire, *La mythologie du matriarcat : l'atelier de Johann Jakob Bachofen*, Genève : Librairie Droz, 1999, 252 p.
- BURESI Pascal, « *La frontière : laboratoire des mythes dans la péninsule Ibérique (Xe - XVe siècle) ?* », Cahiers de la Méditerranée, 86 | 2013, 237-256.
- CAILLOIS Roger, *Le mythe et l'homme* (1938), Editions Gallimard, Paris : 2002, 188 p.
- CASAJUS Dominique, *L'Aède et le troubadour, Essai sur la tradition orale*, Paris : CNRS Editions, 2012, 44 p.
- CIRLOT Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos* (1997), Barcelona : Siruela, 2006, 527 p.
- DAVY Marie-Madeleine, *Initiation à la symbolique romane*, Paris : Flammarion, 2012, 312 p.
- DESAUTELS Jacques, *Dieux et mythes de la Grèce ancienne : la mythologie gréco-romaine*, Québec : Presses Université Laval, 1988, 648 p.

- DURAND Gilbert, *Champs de l'imaginaire*, Grenoble : Ellug, 1996, 264 p.
- DURAND Gilbert, *Figures mythiques et visages de l'œuvre : de la mythocritique à la mythanalyse*, Paris : Berg International éditeurs, 1979, 327 p.
- DETHURENS Pascal, *De l'Europe en littérature*, Genève : Librairie Droz, 2002, 489 p.
- EIGELDINGER Marc, *Mythologie et intertextualité*, Genève : Slatkine, 1987, 278 p.
- FICKER Franz, *Histoire de la littérature classique ancienne. Première partie : Littérature grecque. Seconde partie : Littérature romaine*, Vol.1, Paris : L. Hachette, 1837, 351 p.
- FRIBOURG Jeannine, *Littérature orale, image de la société ?* Dans : Linguistique, ethnologie, ethnolinguistique : la pratique de l'anthropologie aujourd'hui, Actes du colloque international du C.N.R.S. organisé par l'association Française des Anthropologues, Sèvres, 19 – 21 novembre, 1981, Paris : Selaf, 1985, 257 p.
- GIRARD Marc, *Les symboles dans la bible*, Québec : Bellarmin, 1991, 1010 p.
- GREISCH Jean, *Paul Ricœur : L'itinérance du sens*, Grenoble : Editions Jérôme Million, 2001, 449 p.
- GREIMAS A. Julien. *Éléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique*. In: Communications, 8, 1966. pp. 28-59.
- GRUZINSKI Serge, *El pensamiento mestizo, cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Barcelona: Paidós, 2007.
- HENIGE David P., *The chronologie of oral tradition, Quest for a chimera*, Oxford : Clarendon Press, Oxford University Press, 1974, 265 p.
- HESIODE, *Théogonie, La naissance des dieux*, trad. Annie Bonnafé, Paris : Rivages Poche, 1993, 176 p.
- HOMÈRE, *L'Iliade*, Chant XXI « Le combat près du fleuve », Paris : Librairie de Firmin Didot frères, 1856, traduit en français par Dugas Montbel, 414 p., p. 332.
- Husserl et la pensée moderne* [Texte imprimé] : Actes du deuxième Colloque international de phénoménologie, Krefeld, 1-3 novembre 1956, La Haye : M. Nijhoff, 1959, 250 p.
- Michel Izard, « Pierre Smith (1939-2001) », *L'Homme, Localisation et mondialisation. Musique et société*, 161, 2002, 7-14.
- Journal de physique, de chimie, d'histoire naturelle et des arts*, Volume 20, Paris : Fuchs, 1782, 480 p.
- JOUVE Vincent, *L'effèt-personnage dans le personnage* (1992), Paris, Vendôme : Presses Universitaires de France, 1998, 270 p.

La montagne dans le texte médiévale : entre mythe et réalité, coord. THOMASSET Claude Alexandre et JAMES-RAOUL Danièle, Paris : Presses Paris Sorbonne, 2000, 348 p.

LARNAUDIE Suzanne, *Paul Valéry et la Grèce*, Genève : Librairie Droz, 1992, 487 p.

LE QUELLE Jean-Loïc, *Jung et les archétypes. Un mythe contemporain*, 2013, Auxerre : Sciences Humaines Editions, 453 p.

LEVINAS E. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris : Vrin, 1949, 109 p.

MARINO Adrian, *L'herméneutique de Mircea Eliade* (1980), Paris : Gallimard, 1981, 421 p.

Mémoire et identité : parcours dans l'imaginaire occidental, Paul-Augustin Deproost, Laurence van Ypersele, Myriam Watthée-Delmotte, Editorial Louvain-la-Neuve, Belgique : Presses universitaires de Louvain, 2008, 400 p.

MICHELET Jules, *Œuvres complètes*, XX, 1866 – 1871, Paris : Flammarion, 1987, 791 p.

MIGUET-OLLAGNIER Marie, « Les mythes revisités », dans : *Métamorphoses du mythe, Réécritures anciennes et modernes des mythes antiques*, Haute Alsace : Universités Domaines Littéraires, Orizons chez L'Harmattan, 2008, 921 p.

NAAS Valérie, « Pline l'Ancien a-t-il cru à ses mythes ? », dans : *Mythes et savoir dans les textes grecs et latins*, Toulouse : Presse Universitaires du Mirail, 2008, 389 p., p.p. 132 - 148.

NIETZSCHE Friedrich, *Par-delà le bien et le mal, Prélude d'une philosophie de l'avenir*, Traduction par Henri Albert. Paris : Mercure de France, 1913 [dixième édition] (Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, vol. 10, pp. 209-250). Chapitre 239.

OSSOLA Carlo, *A vif, La création et les Signes*, Paris : Imprimerie Nationale, 2013, 220 p.

OSSOLA Carlo, *L'Avenir de nos origines. Le Copiste et le Prophète*, Grenoble : Editions Jérôme Million, 2004, 397 p.

POPEANGA Eugenia, « Mito y realidad en los libros de viajes medievales », Dans : *Historias y ficciones. Coloquio sobre la literatura del siglo XV*. Universitat de València, 1992, p.p. 73 – 81, 363 p.

RECLUS Elisée, *Histoire d'une montagne*, Paris : J. Hetzel, 1882, 306 p.

RICOEUR Paul, « Existence et herméneutique », dans : *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris : Editions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1969,

RICOEUR Paul, *Le conflit des interprétations*, Paris : Seuil, 1969, 605 p.

RICOEUR Paul, *Philosophie de la volonté*, Editions Aubier-Montaigne, 1960, 168 p.

RODRIGUEZ CARUCCI Alberto, « La literatura colonial en la historiografía literaria », dans : *Itinerarios de la palabra escrita en la cultura venezolana. Nación y literatura*, Caracas : Fundación Bigot, Caracas, 2006, p.p. 117 – 132.

RUCQUOI Adeline, *Histoire médiévale de la Péninsule ibérique*, Paris : Editions du Seuil, 1993, 442 p.

RUDHART Jean, *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*, Tome XIX, Numéros 58 à 59, Geneva : Librairie Droz, 1981, 284 p.

RUIZ DE ELVIRA Antonio, *Introducción a la poesía clásica: discurso leído en la solemne apertura del curso académico 1964-1965*, Murcia, 1964, p. 11.

TRINQUIER Jean, « La fabrique du serpent *draco* : quelques serpents mythiques chez les poètes latins », dans : *Mythes et savoir dans les textes grecs et latins*, Toulouse : Presse Universitaires du Mirail, 2008, 389 p., p.p. 221 – 256.

WALTER Philippe, *Mythologie chrétienne. Rites et mythes du Moyen Age*, Paris : Editions Etienne, 1992, 287 p.

ZÉRAFFA Michel, *Personne et personnage*, Paris : Éditions Klincksieck, 1969, 494 p.

ZUMTHOR Paul, *La poésie et la voix dans la civilisation médiévale*, Essais et conférences Collège de France, Paris : Presses Universitaires de France, 1984, 117 p.

DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPEDIES

BRUNEL Pierre, *Dictionnaire des mythes littéraires*, Monaco ; Paris : Ed. du Rocher, 1994, 1504 p.

CHEVALIER Jean, *Dictionnaire des symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris : Laffont (R.), 1969, 844 p.

COLIN Didier, *Dictionnaire des symboles, des mythes et des légendes*, Paris : Hachette, 2000, 591 p.

HALL James, *Dictionnaire des mythes et des symboles*, Paris : G. Monfort, 1994, 415 p.

JACOBI E., *Dictionnaire mythologique universel ou biographie mythique*, Paris : Librairie de Firmin, Fils et Cie., Imprimeurs de l'Institut, 1863, 515 p.

Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Sous la direction de Pierre Bonte et Michel Izard., Paris : Presses Universitaires de France, Quadriges-Puf, 2008, 842 p.

Dictionnaire de la fable ou Mythologie grecque, latine, égyptienne, celtique, persane, syriaque, indienne, chinoise, mahométane, rabbinique, slavonne, scandinave, africaine, américaine, iconologique, etc., Volume 1, dir. François Joseph Michel Noël, Paris : Le Normant, 1803, 772 p.

Dictionnaire de la fable ou Mythologie grecque, latine, égyptienne, celtique, persane, syriaque, indienne, chinoise, mahométane, rabbinique, slavonne, scandinave, africaine, américaine, iconologique, etc., Volume 2, dir. François Joseph Michel Noël, Paris : Le Normant, 1801, tome second, 772 p.

Dictionnaire de la fable, ou mythologie grecque, latine, égyptienne, celtique, persane, syriaque, indienne, chinoise, mahométane, rabbinique, slavonne, scandinave, africaine, américaine, iconologique, etc., Tome second, Paris : Chez le Normant, 1803, 800 p.

Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique, Yves Bonnefoy, Paris : Flammarion, 1999, 2256 p.

Dictionnaire des mythologies, tomes K – Z, dir. Yves Bonnefoy, Paris : Flammarion, 1981, 585 p.

Dictionnaire des Religions, Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, avec la collab. de H.S. Wiesner, [1907-1986] Wiesner, Hillary S, Paris : Plon, 1990, 364 p

Diccionario Espasa, Historia de España y América, dirigé par Jaime Alvar, Madrid : Espasa, 2002, 1384 p.

Diccionario enciclopédico gallego-castellano, Volume 3, dir. Eladio Rodríguez González, Vigo : Editorial Galaxia, 1961, 671 p.lad

Encyclopedia of religion, second edition, Lindsay Jones ed., volume 1, Farmington : Thomson Gale, 2005, 610 p.

The Encyclopedia of Religion, Volume 3, ELIADE Mircea ed., New York : Macmillan Publishing Company, 1987, Christianity in Latin America, 581 p., p. 387.

Sources informatiques sur la culture et l'histoire andines

BASTIDE Roger, *Le syncrétisme en Amérique Latine*, In Bulletin Saint Jean-Baptiste, n° 5, 4/2/1965, pp. 166-171. <http://clauderavelet.pagesperso-orange.fr/syncretisme.pdf> ,

BECCO Horacio Jorge, *Historia real y fantástica del nuevo mundo*, Caracas, Biblioteca Ayacuho, 1992, http://books.google.com/books?id=UTfohXMi-yQC&pg=PR102&lpg=PR102&dq=En+busca+de+El+Dorado+Hemming&source=bl&ots=TY_1tSDmsS&sig=P4zi8AJ7PksI-IEpD_sIjrsd-o&hl=es&ei=2nGjTKW3I53c4wbJ67y5Aw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2&ved=0OCBgQ6AEwATgK#v=onepage&q&f=false

CELESTINO Olinda, « Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 1. Ciclos míticos y rituales », Dans : *Gazeta de antropología*, 1997, 13, article 06, <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3524>

CERECEDA Verónica, *Semiología de los textiles andinos: las talegas de Isluga. Chungará (Arica)* [online], 2010, vol.42, n.1 [citado 2014-10-27], pp. 181-198. Disponible en: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562010000100029&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0717-7356. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562010000100029>.

CHARAUDEAU Patrick, « L'identité culturelle entre soi et l'autre », Actes du colloque de Louvain-la-Neuve en 2005 (Références à compléter), 2009, consulté le 2 mars 2015 sur le site de Patrick Charaudeau - Livres, articles, publications, URL: <http://www.patrick-charaudeau.com/L-identite-culturelle-entre-soi-et.html>

CONRAD Philippe, *Les conquistadors et le mythe de l'Eldorado*, http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/les_conquistadors_et_le_mythe_de_l_eldorado.asp

CONSTANT Paule, *Huit cents lieues sur l'Amazon*, <http://www.pauleconstant.com/docs/Amazone.pdf>

DE MORA VALCARCEL Carmen, Un «raro» del siglo XVII: La Miscelánea Austral de Pedro Dávalos y Figueroa, Dans : *Actas III Jornadas de Andalucía y América*, pp. 231 – 250, p. 236 – 237. <http://dspace.unia.es/bitstream/handle/10334/389/14JIITII.pdf?sequence=1>

GREBE María Ester, « El culto a los animales sagrados emblemáticos en la cultura aymara de Chile », *Revista Chilena de Antropología* N° 8, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, 1989 – 1990, p. 35 – 51. [file:///C:/Users/caro/Downloads/17599-51886-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/caro/Downloads/17599-51886-1-PB%20(1).pdf)

LARCO HOYLE Rafael, *La escritura peruana sobre pallares*, p.p. 57 – 63. <http://saantropologia.com.ar/relacionescoleccion/Relaciones%201944%20-%20pdfs/04-Hoyle.pdf>

MAMANI VILLCA, Miguelina Angelina. El discurso religioso en el aymara de Bertonio y el discurso ritual en el aymara de la provincia Camacho. *Rev Cien Cult* [online]. 2012, n.28, pp. 237-261. ISSN 2077-3323. http://www.scielo.org.bo/scielo.php?pid=S2077-33232012000100011&script=sci_arttext#_ftn*, consulté le 03 avril 2015.

MENA-GARCIA María del Carmen, *Sevilla y las flotas de indias. La gran armada de castilla del oro*, [http://books.google.com/books?id=ewQp0Kj2MAkC&pg=PA201&lpg=PA201&dq=Los+grupos+de+conquistadores+en+Tierra+Firme+\(1509-1530\)&source=bl&ots=0v395XCtAB&sig=bEM3aeus_m63Q4VisQvRD8Fs3ZA&hl=es&ei=TG6jTIytAZTw4AaMkKTPAw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=8&v](http://books.google.com/books?id=ewQp0Kj2MAkC&pg=PA201&lpg=PA201&dq=Los+grupos+de+conquistadores+en+Tierra+Firme+(1509-1530)&source=bl&ots=0v395XCtAB&sig=bEM3aeus_m63Q4VisQvRD8Fs3ZA&hl=es&ei=TG6jTIytAZTw4AaMkKTPAw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=8&v)

[ed=0CDAQ6AEwBzgK#v=onepage&q=Los%20grupos%20de%20conquistadores%20e n%20Tierra%20Firme%20\(1509-1530\)&f=false](http://www.ciesas.edu.mx/desacatos/05%20Indexado/contradecir.pdf)

MONTEMAYOR Carlos, *La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales*, <http://www.ciesas.edu.mx/desacatos/05%20Indexado/contradecir.pdf>

MURRA John, "Formaciones económicas y políticas del mundo andino", Instituto Estudios Peruanos, Lima, 1975, http://www.chungara.cl/Vols/1975/Vol5/Formaciones_economicas_y_pol%C3%ADticas_del_mundo_andino.pdf

OSPINA William, « El dibujo secreto de la América Latina », Dans : *Revista Casa de las Américas*, n° 258, janvier-mars 2010, pp. 36 – 46, p. 36, <http://www.casa.cult.cu/publicaciones/revistacasa/258/semanautor.pdf>

PEREZ GOLLAN José Antonio, « Iconografía religiosa andina en el noroeste argentino ». [http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/15\(3-4\)/61.pdf](http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/15(3-4)/61.pdf)

SÁNCHEZ GARRAFA Rodolfo, « Simbolismo y ritualidad en torno a la papa en los Andes », Dans : *Investigaciones Sociales*, Vol.15 N°27, pp.15-42 [2011] | UNMSM/IIHS, Lima, Perú, p. 16, <file:///C:/Users/caro/Downloads/7657-26645-1-PB.pdf>

SÁNCHEZ PIRELA Beatriz, *Ética ecológica y pensamiento amerindio desde la interculturalidad*, http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S1315-52162009000200007&script=sci_arttext

VEGA SWAYNE Viviana, *Breve introducción al análisis de la poesía Quechua actual*, Alma Mater, 1998, (15), p 5 – 18, ISSN versión electrónica 1609-9036, http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/alma_mater/1998_n15/breve_intro.htm

Les mystérieuses cités d'or, <http://www.etrange.org/index.php/les-cites-dor.html>, Dimanche, 21 Mars 2010.

Inca mythologie, <http://www.mythencyclopedia.com/Ho-Iv/Inca-Mythology.html>

Sources informatiques sur les littératures et mythologies andines

AYALA POVEDA Fernando, *Literatura viva aborígen colombiana*, <http://www.intecap.edu.co/web-basico/wb-granadoscarlos/descargas/Literatura%20viva%20aborigen%20colombiana.pdf>

BIDOU Patrice, « Le mythe : une machine à traiter l’histoire. Un exemple amazonien », Dans : *L’Homme*, 1986, tome 26 n°100, pp. 65-89. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1986_num_26_100_368659 , consulté le 14 décembre 2013.

CASTRO GARCÍA Oscar, *Literatura Indígena Colombiana*, <http://www.intecap.edu.co/web-basico/wb-granadoscarlos/descargas/Literatura%20Indigena%20colombiana.pdf>

CASTILLEJO Laura, *Literatura prehispánica*, <http://fr.calameo.com/read/0031788948db41a12fae4>

CHINCANGANA Fredy, <http://poesiamedellin.tumblr.com/post/54494706669/fredy-chikangana-poeta-indigena-colombiano-nacion>

CUVELIER Pierre, *Comment étudie-t-on les mythes ? Le Petit Chaperon rouge dans la forêt mythologique* (2009), <http://www.normalesup.org/~pcuvelier/wwwmythes/etudemythes.html> , consulté le 23 avril 2014.

DECOURT Nadine, *Tradition orale*, http://collectifconte.ish-lyon.cnrs.fr/Notions/Tradition_fr.php, consulté le 25 avril 2014.

DURAND Gilbert, *Le retour du mythe - implications d'une résurgence*, Conférence 18 novembre 2000, Mission 2000 en France, http://www.canal-u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/le_retour_du_mythe_implications_d_une_resurgence.1175, 16 : 28, 67 : 30.

GARZON CHIRIV Omar Humberto, *Rezar, soplar, cantar: Análisis de una lengua ritual desde la etnografía de la comunicación*: <http://www.bdigital.unal.edu.co/20981/1/17235-54602-1-PB.pdf>

ITIER César, *Les textes quechuas coloniaux : une source privilégiée pour l'histoire culturelle andine*, *Histoire et sociétés de l'Amérique latine*, ISSN 1245-1517, N°. 3, 1995, <http://www.univ-paris-diderot.fr/hsal/hsal95/ci95.html>, consulté le 3 septembre 2014.

ITIER César, *Entretien linguistique sur la langue et la tradition orale quechua*, <http://www.amsur.msh-paris.fr/Video.aspx?domain=422ede87-ce4b-42a9-8f79-b85c80665af0&language=fr&id=a3e4ea65-0dec-49e1-8463-6e233b304fa4&mediatype=VideoWhitShots>, 2007.

Dictionnaire Religions, mythes, symboles, dir. JODRA Serge, 2004, [http://www.cosmovisions.com/\\$Artemis.htm](http://www.cosmovisions.com/$Artemis.htm)

JOSEPH Donald, *Cosmogonía en la literatura indígena colombiana*, <http://www.intecap.edu.co/web-basico/wb-granadoscarlos/descargas/Cosmogonia%20en%20la%20literatura%20indigena%20colombiana.pdf>

JULIEN Catherine, « Las Huacas Pacariscas de Arequipa y el volcán Misti », *HISTORIA* N°10 (2011), p.p. 105-132 / ISSN 2220-3826, Escuela Profesional de Historia, Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa-Perú, <http://www.bvirtual-unsu.edu.pe/edicion10/7-historia-10-julien-h.pdf>

LA RIVA GONZALEZ Palmira, *Le renard mutilé, le renard éclaté, Réflexions sur les représentations de la fertilité dans les Andes du sud du Pérou*, https://www.academia.edu/4503119/Le_renard_%C3%A9clat%C3%A9_le_renard_mutil%C3%A9.. Consulté le 10/12/2014

MARCOS FERNANDEZ M.A., «El mar de los Sargazos en la literatura», 4 p., p. 1, consulté le 17 mars 2015, file:///C:/Users/caro/Downloads/2_RGM_Julio_2014.pdf

ORTÍZ FERNÁNDEZ Carolina, *Poesía "indígena" contemporánea y gestión cultural*, Sibila poesía e cultura, <http://www.sibila.com.br/index.php/mapa-da-lingua/437-poesia-qindigena-q-contemporanea-y-gestion-cultural>

OSPINA William, *El gran río de los mitos*, http://www.elpais.com/articulo/portada/Amazonas/gran/rio/mitos/elpepuculbab/20110820elpbabpor_1/Tes

OVIDE, *Métamorphoses*, LIVRE I, [Trad. et notes de A.-M. Boxus et J. Poucet, Bruxelles, 2005], L'humanité renouvelée (1, 253-415), Bibliotheca Classica Selecta - UCL (FLTR), <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/METAM/Met01/M01-253-415.html>

TANODI DE CHAPIERO Branka Maria, *Escrituras americanas precolombinas de los Andes centrales*, 19 p., p. 6. <http://institucional.us.es/revistas/historia/21/12%20tanodi.pdf>

Sources informatiques sur la linguistique

BALLABRIGA, Michel. Sémantique textuelle 2. Texto ! mars 2005 [en ligne]. Disponible sur : <<http://www.revue-texto.net/Reperes/Cours/Ballabriga2/index.html>>

Sources informatiques de critique générale

DUVIOLS Pierre, *Conférence de M. Pierre Duviols*, Dans : École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Annuaire, Tome 88, 1979-1980, 1979, pp. 67-68. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ephe_0000-0002_1979_num_92_88_15509

GARCIA QUINTELA Marco Virgilio, « Las puertas del infierno y el río del olvido, (un tema mítico celtico en la etnografía ibérica de Estrabón) », Gallaecia, N° 16, 1997, p. 145-157, <file:///C:/Users/caro/Downloads/Dialnet-LasPuertasDelInfiernoYElRioDelOlvido-717128.pdf>

KUNZ WESTERHOFF Dominique (2005). « L'autobiographie mythique », *Méthodes et problèmes*. Genève : Dpt de français moderne <http://www.unige.ch/lettres/framo/enseignements/methodes/automythe/>

LECOUTEUX Claude, « Paganisme, christianisme et merveilleux », dans : *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 37e année, N. 4, 1982. pp. 700-716, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1982_num_37_4_282882 , Consulté le 03 avril 2015.

MARRON CASANOVA Eugenio, « Maneras de navegar con William Ospina », Dans : Revista Casa de las Américas, n° 258, janvier-mars 2010, pp. 50 – 55, <http://www.casa.cult.cu/publicaciones/revistacasa/258/semanautor.pdf>

NIÑO Hugo, « La fórmula elemental de contar: atrapar, retener y cautivar », Dans : Revista Casa de las Américas, n° 258, janvier-mars 2010, pp. 56 – 64, <http://www.casa.cult.cu/publicaciones/revistacasa/258/semanautor.pdf>

PADRON Juan Nicolás, « William Ospina y la poesía de la otra historia », Dans : Revista Casa de las Américas, n° 258, janvier-mars 2010, pp. 65 – 69, <http://www.casa.cult.cu/publicaciones/revistacasa/258/semanautor.pdf>

RAIGOSA Andrés, *William Ospina, El colombiano, un ser en proceso de formación*, 2011, <http://www.vidasal100.com/william-ospina/>

ROCHA VIVAS Miguel, « Oralituras y literaturas indígenas en Colombia: de la constitución de 1991 a la Ley de Lenguas de 2010 », Dans : *Contracorriente, una revista de historia social y literatura de América Latina*, Vol. 10, No. 3, Spring 2013, 74-107, p.p. 74 – 107, <http://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/viewFile/696/1176>

SOKOLLOFF Georges, *Nos ancêtres les nomades : L'épopée indo-européenne*, Librairie Arthème Fayard, 2011, 344 p. <https://books.google.fr/books?id=lqRMKsDie6oC&pg=PP59&dq=montagne+mythologie+indo-europ%C3%A9enne&hl=fr&sa=X&ved=0CEkQ6AEwB2oVChMInoi9qv6ExgIVikAUCh3r7gDg#v=onepage&q=montagne&f=false>

TRIVELLONE Alessia, « La Bible d'Étienne Harding et les origines de Cîteaux : perspectives de recherche », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], 13 | 2009, mis en ligne le 15 août 2009, consulté le 06 août 2014. URL : <http://cem.revues.org/11101> ; DOI : 10.4000/cem.11101

VERNE Jules, *Vingt mille lieues sous les mers*, Paris : Editions StoryLab, 2014, 605 p. livre numérique https://books.google.fr/books?id=PniUBAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false .

VERGOTE Antoine, « Le symbole », dans : *Revue philosophique de Louvain*, 1959, volume 57, numéro 54, p.p. 197 – 224. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1959_num_57_54_4995

Conquista Española e inicios de la época Colonial, el siglo XVI. Ministerio de educación del ecuador. Portal Educativo “educarecuador” . www.educacion.gov.ec/educarecuador, consulté le 7 mai 2011.

La Conquista Española, la Época Colonial y la Guerra de la Independencia.
<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/viaand/viaand40.htm>http://books.google.com/books?id=O4jMHqCApL0C&printsec=frontcover&dq=beuchot+la++conquista&source=bl&ots=nDujs77goo&sig=2iRDjjdjgugIUZI7F84F2ao4djc&hl=es&ei=FmKjTO6NH97U4wbz7ijAw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CBQQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false

Œuvres romanesques électroniques

CORTÉS Hernán, *Cartas de Relación*,
<http://www.bibliotecasvirtuales.com/biblioteca/Literaturadelaconquista/HernanCortes/index.asp>,
consulté le 1 avril 2011.

FERNANDEZ Rafael Diego, *Colombinas (1492-1506)*, México, El Colegio de Michoacán, 1987,
http://books.google.com/books?id=4ouNv6ZaRZQC&pg=PA20&lpg=PA20&dq=Las+capitulaciones+de+Indias+en+el+siglo+XVI.&source=bl&ots= uolE fgjy&sig=2yfMV1MacGFlaWrrzvZNBewIa I&hl=es&ei=WmajTOGJK4f54Aa47MiUAw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=4&ved=0CCEQ6AEwAzgK#v=onepage&q=Las%20capitulaciones%20de%20Indias%20en%20el%20siglo%20XVI%2C&f=false

ANNEXES

Annexe 1. Le conseil de l'Ynga



Dessin 142. El consejo del Ynga: Inkap khipuqnin qhapaq apukunap kamachikuynin khipuq, el secretario y contador del Ynga que archiva las disposiciones de los señores reales, (Le conseil de l'Ynga: *Inkap khipuqnin qhapaq*

apukunap kamachikuynin khipuq, le secretaire et comptable de l'Ynga qui archive les dispositions des seigneurs royaux)⁹⁴³

Annexe 2. Comptable et trésorier



Dessin 143. **Contador mayor y tesorero, Tawantin Suyu khipuq kuraka, autoridad a cargo de los cordeles con nudos, o khipu, del reino** (Comptable et trésorier, *Tawantin Suyu khipuq kuraka*, autorité en charge des ficelles à noeuds, ou khipus, du royaume)⁹⁴⁴

⁹⁴³ GUAMAN POMA, *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1615), Dans Det Kongelige Bibliotek, p. 358 (360),

<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/350/es/text/?open=id3087653> , consulté le 03/03/2015.

⁹⁴⁴ GUAMAN POMA, *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1615), Dans Det Kongelige Bibliotek, p. 360 (362),

