

Thibault Saintenoy

Résumé

“On the Apurimaq Road”

At the juncture between geography, archeology and ethno-history, this article on the « geographicity » of Incan culture in the pre-Hispanic Andes focuses on the section of the main road, which crossed the Apurimaq valley, not far from Cuzco in the central Andes. The area around the bridge that crosses the river was associated with a mythical Incan figure. The myth specifies the perception of the landscape experienced by travelers on this road in an environment that was « territorialized » in its double dimension, material and ideal. The story about the wak’a of the Apurimaq River sheds light on the symbolic and practical dimensions of Incan territoriality. In a civilization endowed with a premodern science of geography without cartography, myths, landscape architecture and ritual movements were the pillars of systems of representation and of a geographical « structuration » of the territory.

Dans la culture inca des Andes préhispaniques, l’organisation sociopolitique, la religion, le calendrier et l’histoire avaient en commun d’être conçus et organisés suivant une trame spatiale sophistiquée. Comme le signalait déjà le chroniqueur métis Garcilaso de la Vega en 1609, les Incas avaient en effet développé une véritable « science géographique » (Claval 2007). Cette géographie prémoderne disposait d’un système d’orientation basé sur l’astronomie de position et se fondait sur une connaissance structurée de la grande diversité des milieux andins mise au service de sa gestion et de son exploitation. Cette science a notamment permis l’aménagement d’un territoire multiculturel étendu à l’échelle de la cordillère des Andes : l’Empire

inca nommé *Tawantinsuyu*.

Bien documentée dans les sources ethnohistoriques et par ses vestiges archéologiques, la région de Cuzco au cœur de l'Empire fournit un exemple fondamental de la « configuration socio-spatiale » du territoire inca (Di Méo & Buléon 2005). L'espace géographique cuzquénien, dans ses dimensions écologiques, sociopolitiques, religieuses et temporelles, était structuré au sein d'un système territorial de nature holistique (Bauer 2000 ; Zuidema 2010). La territorialité inca était inscrite dans les paysages andins de Cuzco et ses environs, avec plus de trois cents lieux sacrés organisés en quarante et une lignes imaginaires (dénommées *siq'i*)¹ irradiant depuis le temple du soleil de Cuzco qui formait ainsi le centre du monde inca. De même, la spatialité quadripartite du *Tawantinsuyu* était conçue en termes de franges dont quatre grandes routes [Fig. 1], au départ de Cuzco, déterminaient la projection (Hyslop 1992).

Mais en l'absence, dans la culture inca, d'un art cartographique « topographique » (comparable à celui développé à la même époque en Europe ou dans les mondes arabe et asiatique, et, plus tôt, durant l'Antiquité grecque et romaine), se pose la question des systèmes de représentation du territoire et d'information de la territorialité. Parmi les vestiges de la culture matérielle inca, on trouve – dans l'art textile, dans le système de quipous et dans la sculpture (sur bois et sur roche) – des exemples de représentation du territoire, mais celui-ci n'y est figuré que de façon hautement stylisée et conceptuelle (Gartner 1998). En revanche, les sources ethnohistoriques relatent nombre de mythes faisant référence, parfois de façon assez détaillée, à l'espace géographique, comme dans les cas de Huarochiri (Taylor 1980) et de Paqaritampu (Bauer 1991), par exemple. Le système de représentation inca du territoire reposait en effet sans doute beaucoup sur la culture orale. Or, pour être effective, cette mytho-géographie devait être associée à des pratiques rituelles.

Les cérémonies incas donnaient souvent lieu à des processions : à des dates précises du calendrier, certains groupes sociaux convergeaient vers des sanctuaires spécifiques, souvent situés en dehors de leur espace de vie, pour des raisons politico-religieuses (Rostworowski de Diez Canseco 2008). Dans les Andes, les pèlerinages sont, encore aujourd'hui, une tradition bien vivante s'exprimant dans les fêtes chrétiennes qui, pour la plupart, conservent des héritages précoloniaux (Sallnow 1987 ; Abercrombie 2006 ; Molinié 2003 ; Bellenger 2005 ; Ricard Lanata 2007). N'oublions pas que, d'une manière générale, les voyages interrégionaux – religieux ou non – ont toujours constitué une expérience culturelle bénéfique pour ceux qui les entreprenaient. Par exemple, les ethnographies montrent bien que, outre leur dimension économique, les caravanes de lamas participaient à la réaffirmation du cosmos et de l'identité de la communauté (Flores Ochoa 1977 ; Tomoeda 1985 ; Lecoq 1987). C'est

l'une des raisons pour lesquelles les caravanes étaient aussi une composante importante dans l'éducation et la socialisation des jeunes.

Façonnés par les mythes et l'architecture (qui construisent idéellement et matériellement des lieux dans les contrées andines), les territoires parcourus sont chargés, par la sémantisation des paysages qu'ils donnent à voir, d'une riche symbolique. Les figures du paysage (montagnes et rochers, lacs et rivières, arbres) évoquent l'histoire et l'ordre du monde, et donc l'identité de ses habitants, faisant du parcours une expérience géographique essentielle (Raffestin 1989). Tout porte à croire que du temps des Incas, le voyage à travers l'espace territorialisé contribuait fortement à la diffusion de la culture inca. Cela faisait du grand réseau routier inca, le fameux *qhapaq ñan*, non seulement une infrastructure territoriale fondamentale mais aussi le principal média de la culture inca qui donnait son identité et sa légitimité au territoire.

Pour illustrer cette idée sur la géographicité de la culture inca, nous étudions ici le cas d'un mythe qui possède une relation étroite avec l'espace géographique et son expérimentation par le voyage : celui d'une figure sacrée du paysage qui était associée au pont sur la rivière Apurimac.

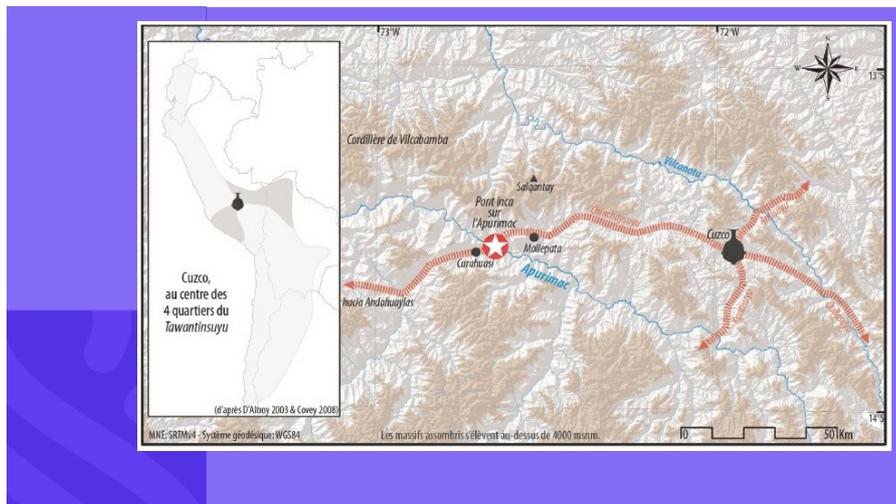


Figure 1. Figure 1. La vallée de l'Apurimac au cœur des Andes incas

À trois jours de marche (80km) au sortir de Cuzco, dans la frange territoriale dénommée *Chinchaysuyu*, le *qhapaq ñan* traversait l'une des plus profondes vallées des Andes centrales où coulent les eaux de la plus grande rivière du sud du Pérou, à la source de l'Amazonie. Aujourd'hui, cette rivière est appelée Apurimac. Pour la traverser, un pont de fibres végétales était suspendu aux parois rocheuses d'un canyon à une trentaine de mètres au-dessus des eaux, entre les régions de Mollepata et Curahuasi, à l'interface des départements de Cuzco et d'Apurimac. D'après les études ethnohistoriques (Zuidema

1979 ; Farrington 1992), le pont sur l'Apurimac était la limite occidentale du territoire cuzquénien.

Le *wak'a Apurimaq* dans les sources écrites du xvi^e siècle

Du temps des Incas, « Apurimac » n'était pas seulement le nom d'une rivière. Selon les sources ethnohistoriques et comme l'indique aussi sans doute son étymologie, il s'agissait surtout du nom d'une figure sacrée du paysage, un *wak'a*². En quechua, *rimaq* signifie « celui qui parle », or parler était le propre des *wak'a* dont les plus importants étaient consultés par les Incas pour leurs pouvoirs oraculaires (Curatola Petrocchi 2008). Quant au terme *apu*, il qualifiait généralement les grands hommes et marquait leur autorité (Santo Tomás 1951 [1560] : 109 et 165 ; Holguin 1989 [1608] : 31 et 317).

Comme nous allons le voir, *Apurimaq*³ était vraisemblablement la figure centrale d'un mythe inca dont font brièvement écho certains récits espagnols du xvi^e siècle.

La plus ancienne mention connue du *wak'a Apurimaq* se trouve dans la chronique du conquistador Pedro Pizarro (1978 [1571]). Au cours de son récit de la marche des troupes espagnoles sur Cuzco en 1533, il fait une digression au sujet d'un certain « Aporima, par l'intermédiaire duquel le démon parlait aux Indiens »⁴. Sa description du *wak'a* est la plus étayée qui nous soit parvenue. D'après lui :

« [...] dans cet Aporima se trouvait un édifice abondamment peint abritant un gros tronc. Plus gros qu'un obèse, celui-ci était aspergé de sang de sacrifices. Il était paré d'une ceinture d'or sur laquelle étaient soudés deux gros seins en or qui lui donnaient l'apparence d'une femme. Ce tronc était aussi revêtu de fines tuniques féminines ornées de nombreuses fibules d'or. Sur sa tête, large et plane, pendaient des grelots. De part et d'autres du dit gros tronc, s'en trouvaient alignés d'autres, plus petits, qui étaient également aspergés de sang et revêtus de tuniques, comme s'il s'agissait de femmes. Il se disait que le démon, dénommé Aporima, parlait dans le gros tronc ». (*Ibid.* : 81-82)

Pizarro relate aussi qu'en 1536, le premier *encomendero* (« administrateur colonial ») de la région, Diego Nuñez de Mercado, s'empara du tronc sacré, au grand dam des Indiens. Une prêtresse inca au service du sanctuaire, dénommée Azarpay⁵, de désespoir, se serait jetée dans la rivière depuis le sommet d'une falaise, non loin du pont.

Dans sa présentation des provinces du Pérou, le chroniqueur Pedro Cieza de León fait également mention du fameux *wak'a* de la rivière Apurimac. D'après lui, un sanctuaire était localisé sur la rive droite où

« des demeures incas abritaient un oracle et où le démon répondait aux questions des Indiens à travers un tronc d'arbre au pied duquel ceux-ci enterraient de l'or et faisaient des sacrifices » (Cieza de León 1946 [1553] : 423). Mais il convient de se demander comment Cieza, qui se rendit pour la première fois dans la région en 1543, put voir le tronc sacré qui aurait été dérobé (puis vendu) par Nuñez de Mercado plusieurs années auparavant. Faut-il en déduire que Cieza avait eu connaissance des dires de Pizarro sur la base desquels il aurait étayé son récit⁶, à l'instar de la version bien plus tardive écrite par le jésuite Cobo (1964 [1653] : 199) qui est un pur plagiat des écrits de Pizarro ? On peut aussi supposer qu'il ait existé une tradition orale au sujet des troncs sacrés.

Pour Cristóbal de Albornoz, ecclésiastique espagnol qui mena de nombreuses enquêtes de terrain sur l'idolâtrie indigène durant les décennies 1560 et 1570, et établit des inventaires des lieux sacrés indigènes, « Aporimac était un rocher d'apparence anthropomorphe faisant l'objet de grandes superstitions » (cité in Duviols 1967 : 28). Avec « Salcantay, une haute montagne au sommet éternellement enneigé qui était très vénérée » (qui le précède dans la liste publiée par Duviols) et « Guainarimac, une longue roche qui se trouvait sur le *qhapaq ñan* » (qui le suit dans la liste) (*Ibid.*), il s'agissait de l'un des principaux *wak'a* de la « province de Quichuas ». De Albornoz ne fait donc pas référence aux célèbres troncs d'arbre, peut-être du fait que ceux-ci n'existaient plus dans les années 1560. Car comment un extirpateur aussi méticuleux aurait-il pu laisser passer une idole si réputée ? Toujours est-il qu'il mentionne donc deux *wak'a*, incarnés par deux rochers sacrés, localisés dans les environs du pont⁷ : non seulement « Aporimac », mais aussi « Guainarimac » qui est aujourd'hui le nom d'un ravin, situé à quelque 5 km en amont du pont, sur la rive gauche de l'Apurimac dont nous aurons l'occasion de reparler⁸.

Pour compléter cette présentation succincte des sources écrites au sujet du *wak'a* associé à l'Apurimac, il faut signaler que, d'après Cristóbal de Molina, autre religieux espagnol (1947 [1573] : 71), la rivière était la destination d'une importante procession rituelle effectuée lors de la grande fête de la *Citua*, qui était célébrée chaque année avant les premières pluies et visait à expulser symboliquement les maux de Cuzco. Tilka, la montagne localisée sur la rive gauche dans les environs de Mollepata dominant l'ensemble de la région du pont, était une étape majeure de cette procession qui, après avoir parcouru le *qhapaq ñan* le long du 9^e *siq'i* du *Chinchaysuyu* de la géographie sacrée cuzquénienne, terminait son parcours par des bains purificateurs dans la rivière Apurimac.

Historicité et localisation du *wak'a*

En résumé, les mentions du *wak'a Apurimaq* dans les sources écrites sont, somme toute, assez rares. À croire les témoignages espagnols de l'époque coloniale, la région du pont sur l'Apurimac comptait plusieurs *wak'a* et autres lieux sacrés. Ainsi, différentes figures du paysage auraient pu incarner *Apurimaq* : la rivière (à laquelle il donne son nom), un tronc d'arbre paré d'attributs féminins (au sein d'un sanctuaire) et/ou un rocher d'apparence anthropomorphe (bien visible depuis le *qhapaq ñan*).

Notons que, des trois sources qui mentionnent le tronc d'arbre, seul le témoignage de Pizarro pourrait être de première main. Or, même si sa description paraît détaillée, rien ne dit que le conquistador ait vu de ses propres yeux le sanctuaire abritant les troncs sacrés. Il ne livre, par exemple, aucune donnée précise quant à sa localisation, si bien que ses écrits pourraient tout à fait rapporter soit un mythe qui, telle une tradition orale, était conté au moment de traverser la rivière, soit des dires entendus à Cuzco à l'évocation du fameux pont.

À propos la symbolique du *wak'a*, l'ethnohistorien Tom Zuidema (1979) pense qu'elle renvoie à un événement mytho-historique. Il l'associe à un mythe relaté par Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua (de Santa Cruz 1993) au sujet de la victoire inca sur leurs traditionnels rivaux chankas dont le territoire était situé au-delà de l'Apurimac, dans la région d'Andahuaylas. « Sur le chemin d'Aporima [...] au-dessus de la rivière », la dépouille d'un général chanka dénommé « Uillca Quire » aurait été disposée dans un tronc d'arbre de wilka (*Anadenanthera colubrina*) (*Ibid.* : 220). À la suite de ce sacrifice, le tronc (qui pourrait bien se rapporter au même mythe que celui évoqué par Pizarro) aurait ainsi constitué une sorte de monument historique au carrefour des territoires incas et chankas, interprétation sur laquelle nous reviendrons.

Concernant la localisation du sanctuaire des troncs d'arbre, il existe plusieurs hypothèses. On doit la plus argumentée à Kenneth Heffernan (1996b) qui effectua des prospections dans la vallée de Limatambo. D'après lui, les vestiges d'architecture inca du site archéologique dénommé Markawasi au pied de la montagne Tilka, à une demi-journée de marche du pont, pourraient être le « *tampu Apurimaq* » mentionné par Cristóbal Vaca de Castro (1989 [1543]) et Felipe Guaman Poma de Ayala (1615), et correspondre au sanctuaire oraculaire localisé par Cieza de León sur la rive droite. Heffernan illustre son propos par un témoignage assez obscur remontant aux années 1930, époque à laquelle, d'après José Wagner (1937 : 239), sept monolithes de forme tronconique étaient toujours érigés et alignés au lieu dit du « Castillo de Markawasi », évoquant vaguement les fameux troncs d'arbre décrits par Pizarro.

Cependant, d'autres chercheurs situent le sanctuaire sur l'autre rive de l'Apurimac, dans la vallée de Curahuasi. C'est le cas de John

Hemming et Edward Ranney (2010 [1982]), suivis par César Paternosto (1996) et John Staller (2008) pour lesquels le grand établissement inca du site de Saywite serait le fameux sanctuaire. Ceux-ci extrapolent même un mythe relaté par Hernando de Santillan (1968 [1563] : 110) suivant lequel Saywite serait l'un des « quatre fils-oracles de Pachacamac », celui qui se trouvait dans les environs d'Andahuaylas. Avec ses deux grandes plateformes cérémonielles, sa *phaqcha* (« fontaine ») et ses rochers finement taillés, Saywite était sans aucun doute l'un des plus importants établissements incas de la région dont la symbolique était étroitement liée à l'eau et à la libation de fluides (Staller 2008). Mais rien ne dit que l'oracle cité par de Santillan est bien Apurimaq et encore moins que Saywite, situé à plus de 15km du pont, bien au-delà du *tampu* de Curahuasi, abritait le sanctuaire des troncs d'arbre. Du reste, aucun des rochers ne possède une apparence anthropomorphe.

Compte tenu de la nature des informations ethnohistoriques qui sont loin d'être aussi étayées que celles des *wak'a* du système de *siq'i* de Cuzco (Bauer 2000), l'attribution d'un site archéologique spécifique au mythe du *wak'a Apurimaq* est un exercice épineux. Aucune des hypothèses présentées ci-dessus n'est vraiment fondée, d'autant plus que leurs auteurs ne connaissaient apparemment pas le site du pont suspendu sur l'Apurimac, ni ses environs immédiats de part et d'autre de la rivière. Or, s'il existe une constante dans les récits des chroniqueurs, il s'agit de l'association du *wak'a* au fameux pont.

Le pont sur l'Apurimac

Le pont se trouve dans la région de Conoc au niveau d'un méandre au carrefour des *quebradas* (« ravins ») Honda et Mallao. Avec ses 45m de large, le pont suspendu à quelque 40 m au-dessus des eaux tourbillonnantes de la rivière était un ouvrage monumental, le plus grand pont des Andes incas (Bauer 2006).

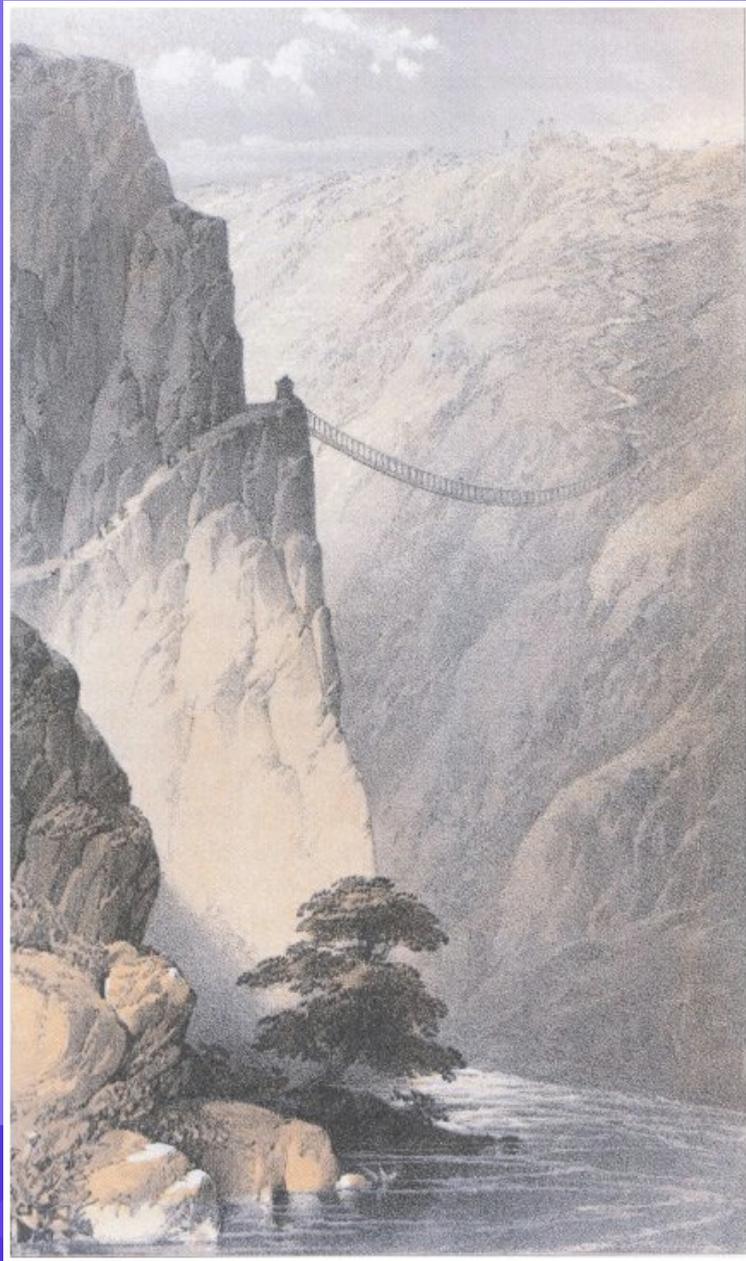


Figure 2. Figure 2. Le pont sur l'Apurimac

(in Markham 2001 [1856])

Comme l'indiquent les témoignages des voyageurs, la traversée du pont était redoutable (Cieza de León 1946 [1553] ; Squier 1974 [1877] ; Wiener 1993 [1880]). Elle se faisait de préférence le matin car, l'après-midi, les vents qui s'engouffraient dans le canyon rendaient périlleux son franchissement. Aussi était-il courant que des bêtes de bât soient perdues au moment de la traversée. Sur les pentes abruptes de la vallée, le chemin menant au pont était parfois impraticable pendant plusieurs semaines (Garcilaso de la Vega 1976 [1609] ; Wiener 1993 [1880]).

Tous les témoignages que l'on possède concordent sur le fait que les

environs du pont étaient perçus comme une région difficile non seulement pour son relief des plus accidentés, mais aussi pour son climat souvent qualifié de malsain, où « la chaleur et les nuages d'insectes vous suffoquent [...] et où régnaient le paludisme et le coto », comme l'écrivait l'historien José de la Riva-Agüero y Osma (1964 : 9), auteur d'un article inspiré sur ce paysage singulier. Il ne fait pas de doute que, vue depuis Cuzco et Andahuaylas – les deux grands pôles de peuplement durant l'Horizon Récent (ca. 1400-1532) –, tous deux situés à plus de 3000m d'altitude, la région du pont sur l'Apurimac était conçue comme un « milieu autre » : un territoire de basse altitude pourvu d'une identité géographique propre. D'ailleurs, les Incas y auraient établi des colons originaires des chaudes vallées du désert de la côte Pacifique, car le climat était impropre à la vie des populations montagnardes (Garcilaso de la Vega 1976 [1609] ; Ocampo Conejeros 1906).

Pour les populations montagnardes du sud du Pérou qui transitaient par cet axe de circulation principal, la traversée de la région du pont sur l'Apurimac constituait donc une expérience humaine forte, propre à la construction d'une représentation géographique singulière de ce paysage. Ainsi, d'un point de vue géographique, il n'est pas étonnant que la région ait été associée à un mythe qui lui conférait son identité et expliquait sa situation au sein du territoire inca (Guillaud 2008).

Dès lors, il faut se demander si l'attribution d'un site spécifique au *wak'a* de l'Apurimac est une démarche réellement pertinente. Afin de comprendre la symbolique et de saisir les spécificités et la fonction de ce *wak'a* dans le monde inca, une approche régionale offre, il me semble, une perspective de recherche mieux adaptée. En effet, tout indique que le mythe était, rappelons-le, étroitement lié à la rivière et au franchissement du pont suspendu. Par conséquent, sa dimension dépassait sans doute celle d'un sanctuaire spécifique. Aussi faut-il croire que le mythe était incarné dans les paysages qu'offrait le parcours du *qhapaq ñan* dans les environs du pont. Pour cette raison, le cheminement du *qhapaq ñan* constitue une trame appropriée afin d'étudier les lieux et les vestiges archéologiques potentiellement associés au *wak'a Apurimaq*. Mais avant cela, il convient d'en détailler l'itinéraire.

Le *qhapaq ñan*

Les chroniques espagnoles des xvi^e et xvii^e siècles n'offrent pas de descriptions géographiques suffisamment précises de la région pour situer en détail le tracé du *qhapaq ñan*. Les meilleures sources disponibles sont les récits des grands voyageurs du xix^e siècle qui relatent leur traversée du pont suspendu, avant la fin des années 1880, époque à laquelle il fut définitivement abandonné.

Charles Wiener (1993 [1880]) et Ephraïm Squier (1974 [1877]) ont brossé chacun un tableau détaillé de leur itinéraire. Le premier, en provenance de Curahuasi sur la rive gauche, se rendit à l' *hacienda* Jésus Maria, zone située au pied du *cerro* (« mont ») Qoriwayrachina, d'où il chemina jusqu'au pont en passant par un certain lieudit Puquiura qui est appelé aujourd'hui Sietevueltas, en référence à la descente en zigzags représentée sur le dessin du pont fait par Clements Markham (2001 [1856]). Rendu sur la rive droite, il effectua l'ascension de la *quebrada* Mallao pour se rendre à l' *hacienda* Bellavista. De là, il se dirigea vers Mollepata en passant par la région de basse altitude de Wamanpata, située au pied du mont Tilka. Quant à Squier, il décrit plus ou moins le même itinéraire (qu'il suivit en sens inverse), mis à part qu'il emprunta, pour se rendre à l' *hacienda* Bellavista depuis Mollepata, une route au nord du Tilka, passant par le col Markhu *q'asa* au pied du site inca Chuqechurku (Heffernan 1996a). Il remarque qu'il s'agit d'un chemin tortueux qui, de prime abord, n'aurait pas pu être confondu avec le *qhapaq ñan* si ne s'y trouvaient les vestiges d'un petit établissement inca aux édifices bâtis en adobe, au bord de la voie, dans les hauteurs de la *quebrada* Huananchocce.

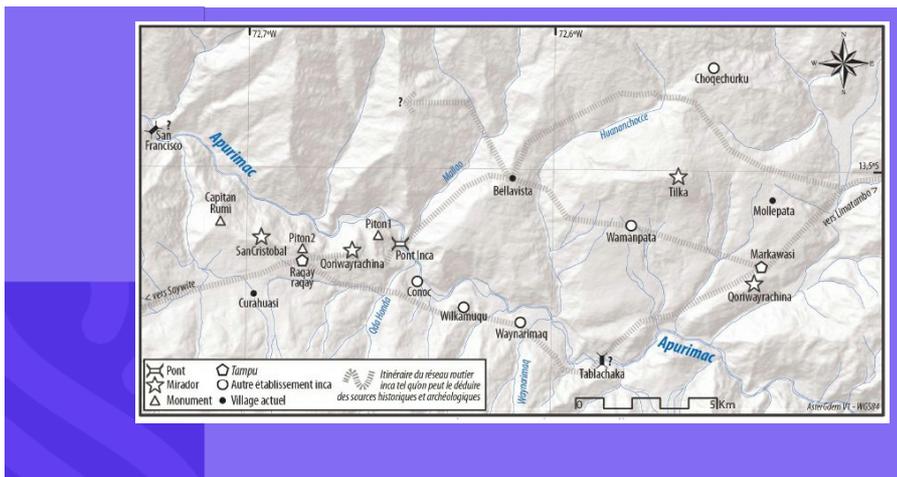


Figure 3. Figure 3. Le territoire inca des environs du pont sur l'Apurimac

De ces deux récits, il faut déduire qu'il existait, sur la rive droite, au moins deux grandes voies menant au pont suspendu de Conoc. Elles passaient de part et d'autre du Tilka : l'une tortueuse par les hauteurs, l'autre plus rectiligne par une zone de basse altitude⁹. La présence de vestiges incas le long des deux voies confirme qu'elles étaient toutes deux empruntées à l'époque inca (*Ibid.*).

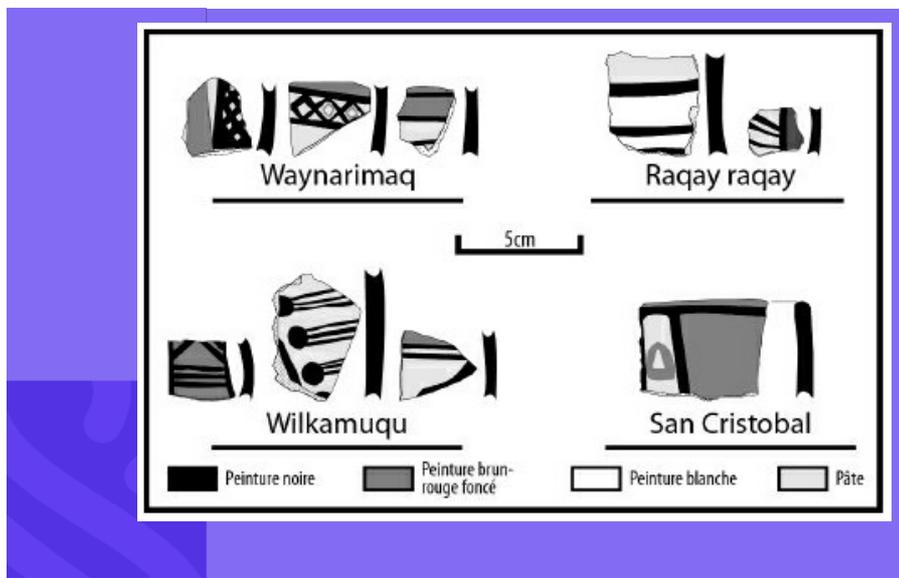


Figure 4. Figure 4. Échantillons de céramique de style inca dans les environs du pont sur l'Apurimac

Mais le réseau routier inca de la région pourrait bien avoir été plus complexe. C'est, en effet, ce que suggère l'existence des vestiges de trois grands sites archéologiques implantés sur les promontoires de fond de vallée de la rive gauche, aux lieudits Wilkamuqu, Sinchimuqu et Waynarimaq. Méconnus, ces grands complexes architecturaux (entre 3 et 5ha) recèlent quelques bâtiments de facture inca et une proportion très importante de céramique inca en surface. Ils témoignent de la forte implantation inca sur la rive gauche. Ainsi, il ne serait pas surprenant qu'une voie joignant Waynarimaq à Markawasi ait traversé l'Apurimac en amont du pont suspendu de Conoc. Un pont pourrait avoir existé à l'emplacement du pont colonial Tablachaka, non loin duquel Heffernan (1996a) releva des concentrations de céramiques incas. En fait, l'Apurimac était franchissable et sans doute traversé en plusieurs points par des câbles à nacelles et des radeaux. D'ailleurs, sur sa carte de la région publiée en 1876, le géographe Antonio Raimondi situe un autre pont, localisé en aval de Curawasi, qui pourrait correspondre à l'actuel pont suspendu de l' *hacienda* San Francisco.

Le réseau routier inca parcourant la région de la vallée de l'Apurimac au sortir de Cuzco était donc bien plus complexe que ne le laisse entrevoir le cliché faisant du *qhapaq ñan* une grande voie unilinéaire. L'emprunt de telle ou telle route dépendait sûrement de la saison, des motifs du voyage et de l'identité des voyageurs. Cela étant dit, il ne fait pas de doute que, du temps des Incas, le pont suspendu de Conoc était la voie la plus noble pour franchir le fleuve. Elle traversait des paysages et passait par des lieux, construits matériellement et idéellement, qui possédaient une signification particulière dans la culture inca.

Cheminement à travers les paysages du *wak'a Apurimaq*

Afin de présenter les vestiges de l'aménagement territorial inca des environs du pont sur l'Apurimac, ainsi que les lieux et les paysages potentiellement associés au *wak'a*, nous allons parcourir la section du *qhapaq ñan* comprise entre les *tampu Apurimaq* et Curahuasi. Ces derniers correspondent vraisemblablement aux sites archéologiques des lieudits Markawasi et Raqay raqay qui se trouvent, tous deux, à une journée de marche de part et d'autre du pont.

Outre les établissements incas, nous allons prêter une attention particulière aux vestiges de miradors d'origine préhispanique qui se trouvent aux abords du chemin. Ponctuant le parcours du *qhapaq ñan*, ces sites, aménagés pour la plupart sur des sommets, ont en commun de donner à voir les contrées montagnardes suivant une perspective spécifiée. Il est donc possible de décrire, d'après ces points de vue, quels étaient les principaux objets du paysage que les Incas souhaitaient mettre ainsi en valeur. Il convient, en effet, de signaler qu'ici, notre démarche ne vise pas à dévoiler la signification de ces paysages, mais à identifier quels en étaient les objets signifiants. L'objectif est d'étudier de quelle manière les Incas ont aménagé un parcours donnant à incorporer un paysage vraisemblablement construit en relation avec le mythe du *wak'a Apurimaq*.

Juste au-dessus de Markawasi, notre point de départ, se dresse Tilka, la montagne de Mollepata qui, nous l'avons évoqué, était une étape importante des processions rituelles incas. De par son élévation, son volume et son isolement physiographique, il s'agit du principal relief de la région du pont sur l'Apurimac. Il forme ainsi un repère géographique visible au loin sur le *qhapaq ñan*, depuis les hauteurs des vallées de Limatambo et de Curahuasi. Au sommet du Tilka, à près de 3800m, se trouvent les vestiges d'un complexe architectural de facture inca (Heffernan 1996a). Ses pics culminants ont été aménagés pour former deux plateformes voisines offrant un panorama exceptionnel sur la région. De par sa morphologie escarpée et sa proximité, la section nord-ouest de la ligne d'horizon est la plus remarquable. Elle est formée de l'Ampay et des plus hauts glaciers de la cordillère de Vilcabamba, parmi lesquels le légendaire Salqantay. À la vue de ce paysage spectaculaire, il faut croire que le site inca était certainement étroitement lié à la visualisation des montagnes sacrées (Saintenoy 2011). Le Salqantay incarnait en effet un puissant *wak'a paqarisqa* du monde inca (Duviols 1967 ; de Santa Cruz 1993) – le *wak'a* qui précédait Apurimaq dans la liste établie par Cristóbal de Albornoz évoquée plus haut.

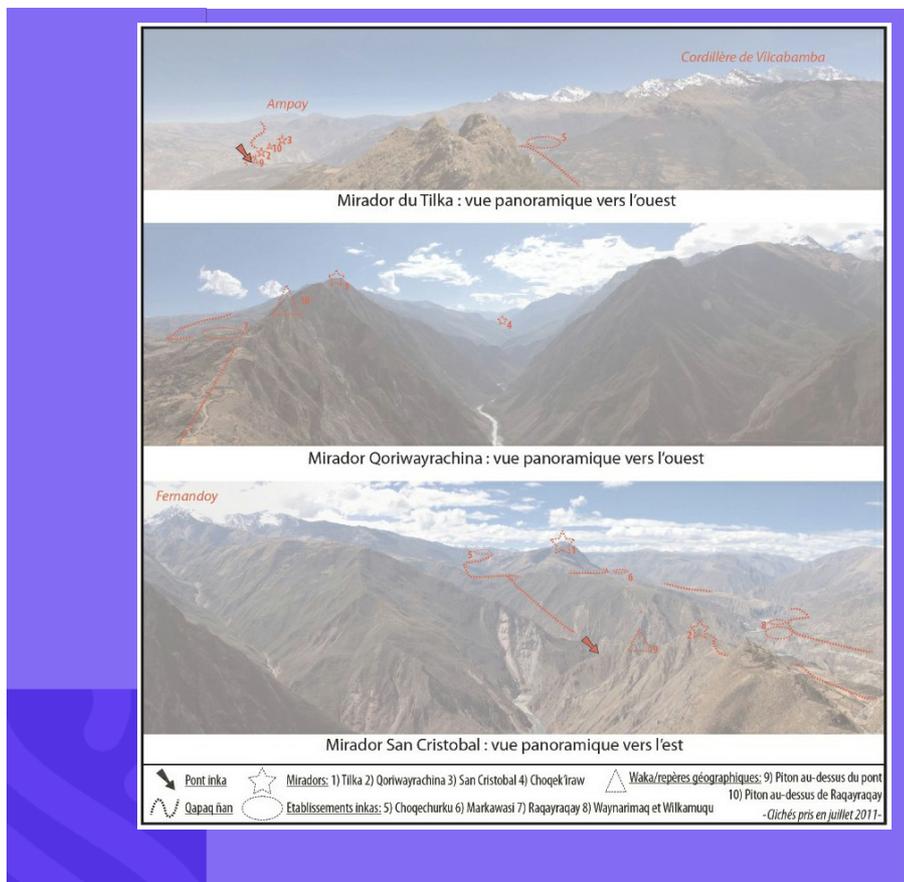


Figure 5. Figure 5. Séquence paysagère d'après trois miradors situés le long du chemin

Le pont sur l'Apurimac se trouve à une demi-journée de marche du Tilka. Aujourd'hui, les vestiges de trois établissements incas se trouvent sur les deux chemins menant au pont¹⁰. Le plus important est sans doute Choqechurku, qui recèle plusieurs rochers taillés, à l'instar des autres sites cérémoniels incas se trouvant le long du 9^e siq'i d u *Chinchaysuyu* (Van de Guchte 1990). À notre connaissance, il n'existe pas de vestiges de plateformes ou autres miradors potentiels sur le trajet entre le Tilka et le pont de Conoc.

Immédiatement après le pont suspendu, le chemin se poursuit dans un tunnel, long d'une trentaine de mètres, creusé dans la paroi rocheuse de la rive gauche. Comme l'avait déjà noté autrefois Squier (1974 [1877]), le tunnel possède des ouvertures dans sa partie haute, laissant entrevoir les sommets de la rive opposée (les neiges éternelles du mont Fernandoy et le piton rocheux de l'un des promontoires du fond de vallée). Associée au grondement sourd de l'Apurimac, la vue sur ces sommets façonne un paysage singulier. Le tunnel pourrait donc avoir été aménagé non seulement pour faciliter la circulation sur les flancs abrupts du canyon, mais aussi comme une architecture visant à mettre en scène les principaux objets du paysage qui apparaissent lors du franchissement du pont (Espinoza Cornejo 2011).

Une fois dans la vallée de Curahuasi, après l'ascension de la rive gauche, le *qhapaq ñan* passe juste au pied d'une grande butte, aujourd'hui dénommée Qoriwayrachina, se dressant à une centaine de mètres au-dessus du chemin. Son sommet est terrassé, formant une plateforme de près de 1 000m² où quelques fragments de céramique préhispanique jonchent le sol.

Depuis ses 2 600m d'altitude, la plateforme de Qoriwayrachina offre un panorama saisissant. On découvre, en effet, la profondeur du canyon de l'Apurimac, s'écoulant 1000m en contrebas, qui contraste avec l'élévation des pics enneigés des sommets de Vilcabamba, culminant à près de 6 000 m d'altitude. De plus, cet endroit rend compte de l'ampleur de la vallée et de l'extension de la rivière dont on visualise le cours sur plus de 20 km, tant en amont qu'en aval où l'on repère, même au loin, par temps clair, l'éperon du palais inca de Choqek'iraw. Dans un rayon plus restreint, plusieurs objets physiographiques, de par leur proéminence topo-graphique, se distinguent dans le paysage de la vallée : parmi eux, deux pitons rocheux du fond de vallée se situent le long du *qhapaq ñan*. L'un, en amont, domine la zone du pont et en marque ainsi l'emplacement. L'autre, en aval, qui semble figurer un profil anthropomorphe, se trouve juste au-dessus d'un établissement inca.

Aujourd'hui, le site archéologique correspondant à cet établissement est dénommé Raqay raqay. Il comprend les ruines d'un complexe architectural de plus de 2 ha, en mauvais état de conservation mais où la céramique préhispanique abonde en surface. En raison de son emplacement sur le *qhapaq ñan*, de son plan au sol d'apparence orthogonale et de la présence d'une proportion assez importante de céramique inca, ce site pourrait être candidat au titre de *tampu* de Curahuasi (Vaca de Castro 1989 [1543] ; Cieza de León 1946 [1553]).

Au-delà de Raqay raqay, le *qhapaq ñan* se prolonge dans la vallée de Curahuasi. Nous pourrions terminer ici notre cheminement, mais l'approche régionale serait incomplète si nous ne mentionnions pas les vestiges préhispaniques de la crête du promontoire qui domine la vallée. Il ne fait, en effet, aucun doute que ceux-ci étaient liés au paysage culturel qui nous intéresse. Situé à plus de 3 000m d'altitude, le sommet du promontoire offre un panorama, encore plus ouvert que celui de Qoriwayrachina, sur le canyon de l'Apurimac avec, en toile de fond, la cordillère de Vilcabamba. Aussi donne-t-il à voir l'ensemble des lieux et des objets physiographiques associés à la section du *qhapaq ñan* que nous venons de décrire.



Figure 6. Figure 6. Le grand rocher dénommé Capitan Rumi

L'ensemble de la crête exhibe des vestiges de terrassements et de matériel céramique d'origine préhispanique (Araoz Silva 2005). Au lieu-dit Capitan Rumi, un rocher aux dimensions monumentales forme une plateforme naturelle, juste au bord du précipice. Le point culminant du rocher correspond à une extrémité en surplomb, plus de 1 000m au-dessus des eaux de l'Apurimac. À cet endroit, la roche est percée d'une cavité cylindrique (7 cm de diamètre pour 6 cm de profondeur) [fig. 6]. Bien que son origine préhispanique soit impossible à déterminer, il est tentant de penser que ce puits miniature aurait pu être destiné aux libations, typiques des cérémonies incas, et que ce rocher monumental, à la forme singulière ait ainsi incarné une idée affiliée au concept d' *usnu* ¹¹ (Zuidema 1989 [1980] ; Pino Matos 2010). Si tel était le cas, ce rocher était sûrement un *wak'a* dont la dimension numineuse était sans doute liée à sa situation exceptionnelle dans le paysage.

Notre cheminement dans la section du *qhapaq ñan* associée au pont suspendu sur l'Apurimac étant achevé, force est de constater que l'aménagement inca de la région dépasse largement le cadre de la simple infrastructure routière. La voie est ponctuée de nombreux sites implantés pour donner à voir le paysage qui, pour sa physionomie, est sans doute l'un des plus spectaculaires des Andes centrales. Selon moi, c'est à cette singularité paysagère que se rapporte le mythe du fameux *wak'a*.

Échos du paysage inca dans les croyances et les pratiques religieuses d'aujourd'hui

La plupart des sites archéologiques des abords du *qhapaq ñan* se trouvent au sein d'un milieu paysan habité par les communautés de Curahuasi et de Mollepata. Or, même si, aujourd'hui, on ne trouve aucune trace du *wak'a Apurimaq* dans la mémoire collective, certains sites aménagés à l'époque préhispanique sont toujours signifiants pour ces communautés. C'est notamment le cas des miradors du Tilka, de

Qoriwayrachina et du *cerro* San Cristobal où ont été érigés des calvaires. En effet, les campagnes d'extirpation de l'idolâtrie pendant la colonisation espagnole impliquaient l'implantation de croix sur les sanctuaires indigènes (Duviols 2003). Ainsi, la Santísima Cruz del Tilka aurait été dressée peu de temps après la conquête, dans les années 1550 (Sallnow 1987). Notons qu'une légende, expliquant l'implantation de cette croix à Mollepata alors qu'elle était originellement destinée à Cuzco¹², évoque certains mythes précoloniaux sur le voyage de rochers sacrés du temps des Incas (Van de Guchte 1990), ce qui présente une analogie entre les géographies sacrées hispaniques et incas (Heffernan 1996b). De même, le calvaire principal de la région de Curahuasi, dressé au sommet du promontoire qui domine l'ensemble de la section du *qhapaq ñan* traversant la vallée de l'Apurimac, est appelé San Cristobal, du nom du patron des voyageurs qui aurait aidé l'Enfant-Jésus à franchir une rivière¹³.

En plus de ces lieux aménagés, certaines montagnes possèdent également une place importante dans la symbolique géographique de la région. Au cœur de la cordillère de Vilcabamba, le fameux Salqantay est toujours l'objet de croyances religieuses (Nuñez del Prado 1970, 1983). Et le mont Tilka – couronné, rappelons-le, par un sanctuaire d'altitude inca –, était aussi désigné par le syntagme mixte aymara-quechua *Auquiorco* (Wiener 1993 [1880]) qui signifie littéralement le « sommet père ».

Enfin, il est intéressant de constater que les plus grandes montagnes ne sont pas les seuls objets physiographiques signifiants du paysage pour les habitants de la région. Les pitons rocheux qui s'élèvent au-dessus de la rivière dans le fond de vallée, aux abords du *qhapaq ñan*, incarnent également des figures de la géographie locale : une « belle femme endormie », un « lion couché », etc. Ainsi, s'il ne subsiste aucune trace du mythe inca dans la mémoire collective, la représentation de l'espace géographique repose apparemment sur les mêmes objets signifiants du paysage.

Un géosymbole

Ayant relu les sources ethnohistoriques et parcouru le paysage archéologique de la région, il convient désormais de s'interroger sur la fonction du mythe du *wak'a Apurimac* dans la culture inca. Or, les informations présentées ci-dessus nous invitent à penser qu'il possédait une indéniable dimension géographique. Il visait, semble-t-il, à investir les lieux de symbolique, afin de faire de la région un « géosymbole »¹⁴ de la culture inca. De fait, on remarquera qu'« Apurimac », terme sémantique qui donne aujourd'hui son nom à l'ensemble de la rivière, ne désignait traditionnellement que cette section spécifique de la vallée, car, en aval comme en amont, la rivière

portait d'autres noms (Garcilaso de la Vega 1976 [1609] ; Caceres Oliveira 1984 ; Raimondi 1874).

D'un point de vue territorial, cette section se trouvait, rappelons-le, au seuil de la région nucléaire inca. Or, en tant qu'objet géographique, la rivière Apurimac en marquait la frontière naturelle. Quant au mythe inca, il expliquait cette frontière, d'un point de vue idéal. En d'autres termes, il visait à générer du territoire par l'attribution d'une identité et d'une historicité inca à cette zone intermédiaire. Ainsi, d'un point de vue symbolique, le *wak'a* opérait une sorte de médiation cosmologique entre le territoire inca et le monde environnant, en l'occurrence ici le territoire chanka. C'est suivant cette idée que Tom Zuidema (1979) considère le *wak'a* comme une sorte de monument historique.

Le *wak'a Apurimac* incarnait-il un oracle, comme l'indique Cieza de León ? Il semble, en effet, que, du temps des Incas, l'autorité politico-religieuse des grands *wak'a* émettant des pronostics était telle que ces « oracles » (en termes occidentaux) étaient nombreux et formaient une véritable institution de la société andine (Gose 1996 ; Curatola 2008). Cela étant dit, il faut noter que les mentions du *wak'a Apurimac* sont rares en comparaison avec celles des grands oracles du *Tawantinsuyu* (Curatola & Ziolkowski 2008). En fait, Cieza de León est le seul à le qualifier textuellement d'oracle. S'il eut possédé des notions d'histoire antique (MacCormack 2001), il ne serait pas étonnant que le *wak'a* d' *Apurimac*, où la principale idole était un tronc servi par une prêtresse, lui ait évoqué le fameux oracle grec de Dodone. En effet, à Dodone, la mantique, analogue, consistait en l'interprétation du bruissement des feuilles d'un chêne situé au centre d'un sanctuaire où officiaient essentiellement des femmes.

Ce qui est sûr, c'est que toutes les sources signalent plus ou moins explicitement l'« agence »¹⁵ politique du *wak'a*. En témoignerait notamment le « *Mira como habla mi dios ! (= Vois comment parle mon dieu !)* » allégué par le roi Manqu Inca devant un prisonnier espagnol, du temps de la guerre de résistance (Pizarro 1978 [1571] : 81). Il faut sans doute voir dans cette invocation, l'affirmation de l'autorité du souverain inca conférée par son propre territoire subjectivé. Ici, le géosymbole est donc revendication politique et légitimation du pouvoir.

La subjectivité attribuée aux figures du paysage dans la culture inca semble être un aspect fondamental du système de représentation géographique de la territorialité. Dans ce monde à l'ontologie essentiellement animiste (Descola 2009), on ne se contentait pas de produire du paysage suivant la mise en scène et la sémiotisation des contrées andines. Car, au-delà d'une signification, l'architecture (matérielle et idéelle) du paysage donnait une subjectivité aux principaux objets de l'espace géographique, ainsi investis de façon

ostensible d'une « agence » géopolitique. Qu'ils incarnassent ancêtres et/ou divinités chtoniennes, les éléments du paysage – rochers, montagnes, arbres, etc. – étaient des habitants agissant des contrées andines (Taylor 1980), idée que Carolyn Dean résume bien, dans son essai sur les roches dans la culture inca, par la formule suivante : « Dans les Andes, les roches étaient Nature et Culture, à la fois objet minéral et membre de la société » (2010 : 14).

Paysage, parcours et territorialité

En parcourant la section du *qhapaq ñan* correspondant au pont suspendu sur l'Apurimac, le voyageur expérimentait un paysage singulier. Orientée par la route et rythmée par le passage en des lieux déterminés, son expérience géographique était ainsi spécifiée par la construction inca de l'environnement (Tilley 1996). À travers ce parcours dans un paysage dont le mythe du *wak'a Apurimaq* (véhiculé par la tradition orale) structurait le sens, le voyageur incorporait une certaine vision du monde inca, et, dans le même temps, des codes et des règles sociales concernant la culture géographique et la territorialité inca. Comme l'illustrent bien Charles Stanish et Brian Bauer (2007 : 50) au sujet du grand pèlerinage inca qui menait des milliers de personnes originaires des quatre coins du *Tawantinsuyu* sur les îles du lac Titicaca, les processions organisées par l'État inca constituaient de grands enjeux politiques, car « les pèlerinages et leurs sanctuaires formaient un terrain idéal pour figurer matériellement l'idéologie de la culture officielle » (DeMarrais, Castillo & Earle 1996). Les pèlerins incorporent ainsi les principes de la géographie sacrée inca auxquels étaient étroitement liés l'ordre impérial et les frontières sociales (Sallnow 1991).

Comme c'est le cas ailleurs dans d'autres territoires sacrés des Andes incas (*Ibid.* ; Curatola Petrocchi & Ziólkowski 2008), le paysage construit autour du mythe du *wak'a Apurimaq* comprenait probablement plus d'un sanctuaire. De même, il est envisageable que différentes figures du paysage associées à la rivière et aux montagnes environnantes aient pu, de façon contextuelle, incarner le mythe véhiculé par la tradition orale. Cela expliquerait pourquoi les sources ethnohistoriques font référence à des figures paysagères et à des lieux distincts. Ainsi, même s'il se trouve à une certaine distance des faits localisés par les chroniqueurs, le palais de Choqek'iraw faisait sans doute également partie du paysage culturel du *wak'a Apurimaq*. En effet, comme nous l'avons montré ailleurs (Lecoq 2010 ; Saintenoy 2008, 2011 ; Lecoq & Saintenoy 2013), de par son emplacement, son architecture et son iconographie, y compris sa qualité d'observatoire astronomique, ce palais possédait une relation géosymbolique forte avec l'Apurimac. Aussi, de par sa situation territoriale dans un lieu reculé au sein d'un environnement fortement incaïsé, il aurait

constitué un excellent centre de pèlerinage inca associé à la rivière sacrée et aux montagnes environnantes.

Si, à travers le mythe, les Incas attribuèrent une signification spécifique à la région, il n'est pas exclu que pour d'autres ethnies, comme les Chankas, par exemple, qui faisaient également des sacrifices au moment de franchir la rivière (Cieza de León 1946 [1553]), la symbolique de l'Apurimac ainsi que les *wak'a* l'incarnant aient été autres. On pourrait aussi envisager que l'influence des sites sacrés associés au mythe ait pu varier dans le temps, ce qu'illustrerait, par exemple, le dualisme *Apu/Wayna-Rimac*, soit « Rimac l'aîné / Rimac le jeune » qui, rappelons-le, nommaient deux *wak'a* distincts.

Suivant cette hypothèse relativiste, notons qu'un même paysage pouvait donc être associé à différents types de mouvements rituels. Ceux-ci étaient vraisemblablement liés à une même géosymbolique mais étaient entrepris pour des motifs, par des agents et à des dates, distincts. Avec les nombreux autres réalisés à différentes échelles dans le *Tawantinsuyu*, ces voyages rituels participaient à la construction et à la reproduction de l'espace géographique et des territoires incas (Sallnow 1987).

□

Cet essai sur le mythe du *wak'a* de l'Apurimac met en relief les dimensions symbolique et pratique de la territorialité inca. En tant qu'« agencement de ressources matérielles et symboliques capable de structurer les conditions pratiques de l'existence d'un individu ou d'un collectif social et d'informer en retour cet individu et ce collectif sur sa propre identité » (Debarbieux 2003 : 910), le système de représentation du territoire reposait sur la construction de paysages qui, comme l'écrit Christopher Tilley (2008) « possédaient une agence sur les individus et les groupes sociaux » qui les expérimentaient. Ainsi, dans la société inca, comme dans la plupart des cultures prémodernes, les monuments naturels et construits étaient essentiels pour l'inscription géographique des territorialités et pour la communication des limites territoriales (Molinié Fioravanti 1986-1987 ; Harris 1997 ; Ashmore 2008). Même si certains chroniqueurs coloniaux, comme Guaman Poma (1615 : 352), évoquent l'existence de frontières bornées, rien ne certifie leur origine préhispanique. De même, au vu du caractère abstrait, ou tout du moins conceptuel, de l'expression cartographique dans la culture inca, il faut croire que c'est par la pratique de l'espace géographique, principalement au cours de voyages, que les individus incorporaient les principes de la territorialité façonnée par l'État inca.

Au carrefour de l'ethnohistoire, de l'archéologie et de la géographie, cet essai illustre aussi toute la difficulté d'une étude rigoureuse des paysages construits par les sociétés du passé. Au départ, mon ambition était d'identifier les objets signifiants du paysage associé au fameux

wak'a. Comme un paysage n'est « reconnu » que par le biais de modèles mentaux culturels (Berque 1994 ; Maby 2005 ; Thomas 2008), je me suis fondé sur le mythe dont j'ai tenté de déterminer la structure spatiale, en considérant que la rivière et le *qhapaq ñan* en formaient la trame. Aussi, d'un point de vue méthodologique, j'ai eu recours à une immersion sur le terrain guidée par le cheminement sur la route inca et orientée par les miradors construits afin de spécifier, tel un langage séquentiel, l'expérience du parcours. Du fait de sa complémentarité avec l'analyse cartographique « vue du dessus » de l'information archéogéographique, cette approche subjective, « vue du dedans », s'est, il me semble, révélée pertinente afin d'expliquer l'aménagement territorial inca des environs du pont sur l'Apurimac.

Les imbrications entre paysages et territoires forment un champ de recherche humaniste passionnant que la recherche se doit d'aborder sous un angle nécessairement pluridisciplinaire, afin d'expliquer les caractéristiques des sciences géographiques singulières développées dans les sociétés prémodernes.

Notes

1. À l'exception des citations, des toponymes et des mots francisés dans la langue française, l'ensemble des termes quechuas sont donnés en italique et transcrits selon le système graphique cuzquéen (Itier 1997). Concernant les toponymes, nous conservons, le plus souvent, la graphie donnée par les sources bibliographiques et cartographiques de référence.

2. Le terme quechua *wak'a* se réfère à l'ensemble des objets naturels ou construits du paysage qui incarnaient une divinité, un ancêtre ou tout autre principe numineux (Taylor 1980).

3. Nous userons dorénavant de deux orthographes pour distinguer la rivière « Apurimac » du *wak'a* « Apurimaq ».

4. La traduction est la nôtre, comme l'ensemble des citations produites dans le texte.

5. L'étymologie du nom de la prêtresse Azarpay est difficile à interpréter. Mais il est intéressant de signaler sa similarité avec *Asafray*, nom de l'espèce d'arbre épineux qui peuple le fond de vallée de l'Apurimac (identifié par Euridice Honorio comme *Ziziphus mistol*). Notons que cette hypothèse étaye la relation étroite entre l'art oraculaire inca et le paysage.

6. Cieza de León emploie le passé dans son récit (« *donde tenían un oráculo* [où se tenait un oracle] »), ce qui suggère qu'il ne s'agit pas d'une description de première main.

7. D'après Pierre Duviols (1967), la liste des *wak'a* établie par Albornoz dans le manuscrit publié dans le *Journal de la Société des américanistes* ne serait qu'une synthèse (confectionnée sur demande durant les années

1580) de milliers de pages de notes de terrain inédites. Ainsi est-il probable que ce document ne cite que les *wak'a* les plus importants parmi ceux identifiés dans la région.

8. Comme le suggère César Itier (communication personnelle 2011), le couple antonymique *Apu/Wayna-Rimay* donne une solution à l'interprétation d' *Apu-Rimay* car il est courant de trouver, dans la toponymie andine, deux éminences physiographiques conçues comme une paire. C'est par exemple le cas du célèbre *Machu/Wayna-Piqchu* où le complexe architectural inca est construit sur deux reliefs conjoints et complémentaires dénommés *Machu* et *Wayna-Piqchu*.

9. Le fait que Wiener ait traversé la région durant la saison des pluies et Squier durant la saison sèche explique peut-être pourquoi ils n'ont pas emprunté la même route. En effet, le chemin tortueux qui passe au nord du Tilka pourrait avoir été impraticable durant la saison des pluies.

10. Les trois sites sont : Chuqechurku et Wamanpata, décrits par Heffernan (1996a), ainsi que le petit complexe architectural en adobe de la *quebrada* Huananchocce mentionné par Squier (1974 [1877]), dont l'attribution inca reste à vérifier. Méconnue, la région de l'ex- *hacienda* Bellavista, qui se trouve à une courte distance du pont, demande à être prospectée de façon intensive.

11. Du temps des Incas, l' *usnu* était un dispositif destiné aux rituels de libation dont la pratique était essentielle durant les cérémonies. Le puits (ou bassin) qui recevait les liquides était assimilé à un *axis mundi* et se trouvait généralement sur une plateforme où les rituels étaient mis en scène. Avec ses dimensions monumentales et son puits miniature au sommet, le rocher Capitan Rumi pourrait avoir formé une plateforme cérémonielle de ce type. En outre, sa position dans le paysage, à l'interface entre les pics enneigés de la cordillère de Vilcabamba et la rivière Apurimac, pourrait évoquer l'idée d' *axis mundi* lié à la circulation de l'eau (Lecoq & Saintenoy 2013).

12. D'après la légende, la croix aurait été construite en Espagne, puis envoyée au Pérou par Charles Quint et destinée à Cuzco. Mais, à l'image des mythiques « rochers fatigués » (du quechua, *wak'a sayk'uska*) gisant dans le grand sanctuaire Saqsawayman -, rappelons que la mythologie inca fait état de voyage de rochers sacrés et que les Incas n'hésitaient effectivement pas à faire barder des rochers sur des centaines de kilomètres, la croix se serait fatiguée en chemin, motif pour lequel elle aurait été implantée à Mollepata.

13. La croyance populaire selon laquelle la vue de la statue de saint Christophe met à l'abri des maladies et des infirmités est un autre attribut de cette figure mythique qui pourrait faire écho aux croyances incas associées à *Apurimay*. Car, en effet, la rivière était le théâtre de rituels de purification effectués au moment de la fête de la Cítua notamment. Ces indices nous mettent ainsi sur la piste d'un possible syncrétisme géosymbolique entre San Cristobal et le *wak'a* *Apurimay*.

14. Auteur du concept, Joël Bonnemaïson définit le géosymbole

comme « la structure symbolique d'un milieu », soit « un lieu, un itinéraire, une étendue, un accident naturel ou une construction humaine qui donne sens au paysage et qui par-là exprime et conforte l'identité des peuples ou des ethnies » (1981 : 249).

15. Suivant la proposition de Philippe Descola (2009), nous traduisons le terme sociologique anglais *agency* (qui se réfère à la capacité d'agir en société) par le français « agence ».

Nos partenaires

Le projet *Savoirs* est soutenu par plusieurs institutions qui lui apportent des financements, des expertises techniques et des compétences professionnelles dans les domaines de l'édition, du développement informatique, de la bibliothéconomie et des sciences de la documentation. Ces partenaires contribuent à la réflexion stratégique sur l'évolution du projet et à sa construction. Merci à eux !



- CONCEPTION : [ÉQUIPE SAVOIRS](#), PÔLE NUMÉRIQUE RECHERCHE ET PLATEFORME GÉOMATIQUE (EHESS).
- DÉVELOPPEMENT : DAMIEN RISTERUCCI, [IMAGILE](#), [MY SCIENCE WORK](#).
- DESIGN : [WAHID MENDIL](#).

