

L'homme qui cherchait son corps et sa bonne fortune : les dimensions socio-économiques du messianisme andin

Gilles Brunel

Volume 9, numéro 1, 1985

Utopies

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006236ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/006236ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

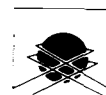
1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Brunel, G. (1985). L'homme qui cherchait son corps et sa bonne fortune : les dimensions socio-économiques du messianisme andin. *Anthropologie et Sociétés*, 9(1), 33–42. <https://doi.org/10.7202/006236ar>

L'HOMME QUI CHERCHAIT SON CORPS ET SA BONNE FORTUNE: les dimensions socio-économiques du messianisme andin



Gilles Brunel

Département de communication
Université de Montréal

Les discours et les pratiques messianiques accordent une importance fort variable à la dimension socio-économique. Certaines cultures traitent des modalités socio-économiques de manière très précise alors que d'autres optent pour une perspective religieuse souvent eschatologique. Sans tomber dans une perspective réductrice des faits sociaux aux faits économiques, il est intéressant de comprendre pourquoi on fait référence, dans certains cas, de manière explicite aux biens matériels à obtenir dans un monde idéal alors que, dans d'autres cas, il existe une quasi indifférence vis-à-vis la base matérielle du projet souhaité.

Des récits mélanésiens laissent entendre que les insulaires ont des droits innés aux privilèges des cargos (bateaux, munitions, nourriture, etc...). A Buka, des abris furent construits sur la plage pour favoriser l'arrivée des bateaux conduits par des blancs. En Nouvelle-Guinée, les jardins furent brûlés et les taxes cessèrent d'être payées. Aux Nouvelles-Hébrides, l'argent est lancé à la mer en attendant qu'une nouvelle monnaie soit mise en circulation (Worsley 1957: 167). En Amérique du Sud, les discours millénaristes et/ou messianiques ont un contenu socio-économique généralement peu explicite¹. Métraux (1967) rapporte l'exemple d'un Brésilien qui se dit le frère du roi inca et qui a l'intention de récupérer les biens familiaux pour les donner à ceux qui le suivaient. Un autre prophète en 1907 exhorte les siens à cesser tout travail dans les champs qui allaient être fertiles par eux-mêmes. Dans la zone andine, les références socio-économiques explicites sont peu nombreuses et nous allons tenter de cerner le phénomène au Pérou. Les données sont tirées des récits classiques sur l'*Inkarri* et des observations de terrain faites auprès des chamans de 1982 à 1984.

¹ Le discours millénariste fait appel à un âge d'or et il vise généralement à une transformation éventuelle de la situation. Les discours messianiques souhaitent une transformation immédiate. Les situations coloniales donnent naissance à des courants messianiques et millénaristes à la fois. Le livre de référence, en l'occurrence la Bible, demeure un élément-clé dans la diffusion de tels mouvements.

▣ Les récits mythologiques

Dans la mythologie pré-incaïque et incaïque, les récits laissent peu de place explicite à la dimension socio-économique. Nous nous limiterons ici au cycle de Huiarochiri, à celui de Wiracocha et à celui d'Ayar². Le cycle mythique de Huiarochiri issu de la côte du Pérou raconte que le héros Cuni-raya Huiarococha a pris l'aspect d'un homme pauvre, errant et portant des vêtements déchirés³. Venu sur terre, il n'est pas reconnu par les siens même s'il donne vie à toutes les communautés humaines et animales. Il rencontre Cahuillaca qui à son contact donne naissance à un enfant. Celle-ci le répudie par la suite à cause de son origine sociale jugée trop basse. Elle tente néanmoins de le tuer mais faillit à la tâche. Dans un autre récit le héros Huatyacuri, victime d'une grande pauvreté, marie une femme riche afin de se sortir de sa situation malheureuse. Critiquant l'inacceptable mariage, le beau-frère de l'épouse lui lance un défi. Huatyacuri l'emporte dans un concours de danse et dans une beuverie. Quant au héros Pariacaca, il se déguise en homme pauvre et sauve du déluge une femme qui lui a gentiment versé à boire. Il ne fait pas de doute que la transgression socialement condamnée à l'avance du mariage entre riches et pauvres est au centre de tels récits. L'interdiction de marier quelqu'un d'une classe pauvre est soulignée avec force. Il n'y a pas cependant une description détaillée de l'organisation socio-économique, la société fonctionnant sur des couples oppositionnels tels pénurie et richesse.

Quant aux récits de Wiracocha, ils mettent l'accent sur la création du monde, son peuplement et son organisation socio-politique, une infrastructure socio-économique assumant comme par magie le bon fonctionnement du tout. Les récits d'Ayar sont marqués davantage par une grande diversification des fonctions. En effet, on y retrouve les éléments suivants : fonctions politiques, fonctions religieuses et fonctions agraires (Urbano 1981). Le héros Ayar Auca est chargé du peuplement et de faire produire les terres agricoles. Le héros Mongo Capac se voit confier la direction politique alors qu'Ayar Ucho reçoit la mission de diriger le culte religieux. Les droits et les devoirs de chacun sont établis tout comme l'est la place des pauvres et des riches. À l'occasion les héros riches peuvent se faire passer pour des pauvres. Cette communication occasionnelle entre classes sociales n'est qu'une forme de séduction passagère car les récits laissent primer les différences sociales⁴. Cette hiérarchisation sociale sera maintenue dans les récits actuels touchant l'*Inkarri*, qui traitent d'un ordre renversé mais tout autant hiérarchisé.

² Pour une description du cycle de Huiarochiri, voir Taylor (1980). Pour une description du cycle Wiracocha et du cycle Ayar, voir Urbano (1981a, 1981b).

³ Les récits actuels sont tirés d'Ossio (1973) et d'Ortiz Rescanier (1980).

⁴ Le thème de la séduction comme arme personnelle et politique est un aspect qui n'a pas été suffisamment traité dans les travaux de recherche.

◇ Les récits actuels touchant l'Inkarri

Nous allons examiner les principales versions reconnues touchant l'*Inkarri* (Ossio 1973, Ortiz Rescanier 1980). Dans la version de Quinoa, l'*Inkarri* n'a pas eu de parents de qui naître. Le soleil y est la source de lumière qu'il contrôle sans difficulté. L'*Inkarri* perd sa place à cause de l'absence de communication avec les Espagnols. Une fois celui-ci décapité, la tête du héros est transportée à Lima. Le récit ajoute de manière explicite que, sans la ré-intégration de toutes les parties du corps, il n'y aura pas de fin apportée à la domination politique actuelle. Signalons qu'il y a un doute ici sur le retour éventuel de l'*Inkarri*. Cette version affirme clairement que les Indiens disparaîtront si la ré-unification du corps ne se produit pas. La version d'Adavana Vicos mentionne deux âges de l'humanité. Le premier âge voit le dieu Adavana s'unir à la Vierge *Mercedes*. Le fils Teete Manuco fait tomber un déluge de feu sur l'humanité. Celle-ci ne meurt pas pour autant et devra s'accommoder de deux classes permanentes : les Indiens et les Métis.

Dans le premier récit issu de Puquio, une femme sauvage mariée au soleil donne alors naissance au héros culturel *Inkarri*. Ce dernier organise un milieu habitable en matant le vent et en attachant le soleil. Il se permet de lancer une barre d'or à l'endroit où Cuzco allait être fondé. Puis il devient prisonnier de l'inca des espagnols. Dans cette version, on affirme que la tête de l'*Inkarri* croît à l'intérieur « jusqu'aux pieds ». Dieu doit cependant donner son assentiment à une pareille manœuvre sans quoi l'*Inkarri* ne reviendra pas. Ce récit fait état de la force physique du héros, de sa capacité à construire et à vivre dans un environnement riche en excellente nourriture et en breuvages délicieux tels le vin. Dans la deuxième version de Puquio, l'*Inkarri* crée l'univers, attache le soleil, son propre père. L'*Inkarri* possède beaucoup d'or. Au moment de sa décapitation, l'or et l'argent disparaissent et il ordonne d'en cacher à sept endroits particuliers. Dans la troisième version de Puquio, l'origine de l'*Inkarri* est présentée comme douteuse et il pourrait s'avérer être le fils du soleil. Il s'occupe d'affaires bien matérielles dont la production d'alcool, de bière et de vin. Il lance une barre d'or vers Cuzco. Sa tête pourrait être à Lima et il n'est pas possible qu'il vive aujourd'hui selon cette version.

La version dite *La Escuela* considère le Pérou comme un corps dont le lac Titicaca est le sexe, Quito le front, Lima la bouche, Cuzco le cœur palpitant et l'Espagne le bras droit. La déesse Terre apparaît comme la veuve du héros inca de la culture vaincue. Elle donne naissance aux humains. Elle est la mère de deux enfants soit *Jesu Cristo* et l'*inca*. Pourchassé l'inca meurt à la grande satisfaction des *naupa machu*, véritables êtres des ténèbres (Brunel 1984). On ne mentionne pas ici de manière explicite le retour de l'inca. On y raconte qu'il est toujours vivant et victime de la faim. Le récit de Vicos présente une femme souffrant de la faim qui devient enceinte à la suite d'une tromperie. Elle donne naissance au héros *Inkarri*. Celui-ci

procède à la disparition de la première humanité et établit des distinctions de classe entre indiens et métis (Ossio 1973: 383).

La version de Q'eros mentionne deux étapes de l'humanité. La première est marquée par l'obscurité et elle est reliée à la lune et la seconde se caractérise par la lumière fournie par le soleil. Les Apus donnent naissance à *Inkarri* et à *Qollari*. *Inkarri* fonde la ville de Cuzco grâce à sa barrette d'or. Désobéissant aux Apus par la suite, les *naupa machu*, rongés d'envie et de rancœur, se mettent à l'épier. Finalement l'*Inkarri* descend dans la selva ou la zone tropicale, une action qui donnera naissance à la légende du *Paititi*. Les versions de Puno soulignent que la mort de l'*Inkarri* apporte une pauvreté remarquable qui se manifeste par la disparition des métaux précieux. Lors de son retour éventuel, les descendants des Incas deviendront riches et puissants comme les Espagnols. L'informateur ajoute : « Si on n'avait pas tué l'*Inkarri*, nous serions pleins d'or aujourd'hui et nous serions très riches et très puissants ».

Une version apparentée provient des Campas qui ont été liés à l'occasion à des révoltes messianiques importantes⁵. Il n'est pas question ici de l'*Inkarri* mais plutôt de Pachakamaite qui est à la fois le Dieu et le Père. Fils du soleil, il a tout créé. Dans une première époque, les Campas vivent dans l'abondance, la route du commerce et des échanges économiques étant ouverte. Dans une deuxième étape de leur vie, une déchéance se produit qui a comme conséquence l'abandon de la route du sel et la perte de biens de consommation tels les machettes, les haches, les cartouches, la poudre. Les Campas attendent la venue de ces biens possiblement par la voie aérienne comme certaines populations mélanésiennes espéraient la venue des vaisseaux chargés de ressources de toutes sortes. Ce récit est fortement marqué par des considérations économiques touchant la vie quotidienne et il peut s'expliquer par l'attrait des biens de consommation occidentaux auxquels les Campas sont soumis et auxquels ils ont encore partiellement accès.

Finalement deux autres versions touchant l'*Inkarri* ont été obtenues à Lima. La dimension socio-économique y est explicite. Dans la première version, des blancs ou *gringos* se promènent de montagne en montagne pour observer la présence d'abondantes mines d'or, d'argent et de sel tout en évaluant les points d'eau alors que les Péruviens vivent dans l'ignorance de tels trésors. Aujourd'hui la situation économique est devenue difficile et les récoltes bi- ou tri-annuelles du monde antérieur sont entièrement disparues. De plus le récit raconte que la souffrance est importante. Il n'y a pas de rôle explicite pour l'*Inkarri*, ni de retour prévisible. Dans un deuxième texte, on rapporte que des étrangers ignorant les vertus du sel, de l'ail et des légumes verts travaillent sans repos sous les ordres de l'*Inkarri* de qui ils sont esclaves. L'*Inkarri* est cependant un homme fondamentalement bon qui gouverne le monde entier. À sa mort, l'*Inkarri* et ses hommes descendent dans les parties inférieures et centrales de la terre. Le récit souligne

⁵ Voir à ce propos Curatola (1977).

que ces étrangers possèdent des mines d'argent. À la suite d'une messe, une mine s'ouvre et plusieurs d'entre eux disparaissent dans la terre punis pour ne pas avoir su reconnaître la *mana* de la montagne et avoir refusé d'offrir les libations nécessaires. À la fin du récit, ils acceptent d'être baptisés et finalement la mine et les taureaux réapparaissent (Ossio 1973: 351). Signalons que le retour explicite de l'*Inkarri* n'y est pas mentionné.

Dans un autre récit tiré de la région de Cuzco et obtenu par Gow et Condori (1976), il est annoncé que les riches perdront leurs biens à la fin du monde car ils ne voudront pas alors les vendre aux pauvres. Ceux qui se refuseront de vendre leurs biens deviendront démunis par la suite. Ces biens seront brûlés comme les trésors qui ont été enterrés par les anciens. De toute manière, les enfants de demain ne vivront pas longtemps à cause du coût élevé de la vie et tous souffriront dans l'avenir car il n'y aura pas d'argent dans ce monde futur. Signalons que l'*Inkarri* n'est pas mentionné dans ce récit.

Il est frappant de constater que la grande majorité des versions des récits touchant l'*Inkarri* ne font pas état d'un retour assuré. Des dix-sept versions examinées, deux soulignent la possibilité réelle d'une pachakuti ou d'un retour réel de l'inka. La version de Puquio est explicite sur ce sujet :

Il reviendra quand son corps sera complété. Il n'est pas retourné jusqu'à maintenant. Il retournera si Dieu y consent. Mais nous ne savons pas si Dieu a consenti à son retour.

(version de Puquio, Ossio 1973: 221)

La version de *La Escuela* va dans le même sens :

Il peut être à Lima ou à Cuzco. Mais si nous ne le rencontrons pas, il peut mourir de faim comme son père l'inka. Mourra-t-il de faim ?

(version *La Escuela*, Ossio 1973: 243)

Quatre versions dont celle de Quinoa et celle des Campas admettent la possibilité d'un retour.

Si la tête de Dieu demeure en liberté et si elle réintègre son corps, elle pourra affronter de nouveau le dieu catholique et compétitionner avec lui. Mais si elle ne réussit pas à se reconstituer et à recouvrer sa puissance surnaturelle, peut-être allons-nous mourir tous.

(version de Quinoa, Ossio 1973: 385)

Où est Pachakamaite ? Loin, loin, très loin d'Iquitos, mais le chemin a été obstrué par les bateaux des virakochas et des chori. Avant ils pouvaient tous se rendre, aujourd'hui, ils sont tous morts.

(version Campa, Ossio 1973: 361)

Les autres versions, soit onze sur dix-huit, affirment que l'*Inkarri* ne reviendra pas puisqu'on ne possède aucune preuve de la chose. Voici deux extraits qui vont en ce sens :

Ce n'est pas possible que sa tête et son corps reviennent se réunir. Cela s'est perdu totalement.

(version de Puno, Ossio 1973: 309)

Ce n'est pas possible qu'il vive aujourd'hui. On dit que sa tête est à Lima... on ne sait rien de sa mort. Sa loi ne s'accomplit pas. On ne sait pas comment il est mort, sa loi ne se connaît ni ne s'accomplit.

(version de Puquio, Ossio 1973: 225)

Les raisons évoquées pour expliquer le non-retour de l'*Inkarri* font allusion à la perte de la mémoire collective et à l'absence d'observance de la loi divine et de la loi inca. Les générations actuelles seraient punies pour des fautes anciennes, une raison qui explique en outre la baisse de l'importance du chamanisme (Brunel 1983).

▣ Les témoignages actuels de chamans

Si l'existence de témoignages concernant la venue de l'*Inkarri* ne fait pas de doute dans certaines zones rurales du Pérou, il n'en est pas ainsi dans les zones plus acculturées et plus scolarisées. Des observations faites auprès de vingt-sept chamans et *curanderos* de la région de Cuzco, au sud du Pérou, laissent voir que la majorité d'entre eux ne croient pas à un retour de l'*Inkarri*. En effet deux témoignages sur vingt-sept sont nettement en faveur d'un retour de l'*Inkarri*. Cinq individus ont des doutes et hésitent à accepter un tel retour. Finalement vingt d'entre eux sont convaincus qu'il s'agit là d'une imposture et plusieurs se moquent ouvertement de cette croyance.

Un premier chaman d'El Chaccan, de rang intermédiaire, croit que les Incas vont revenir. Voici ce qu'il déclare à ce propos :

Les Incas vont revenir dans exactement 120 années. Ils vont vivre comme nous et ils nous dirigeront. C'est la volonté de Dieu. Un seul peuple sera formé à la fin des temps. Ayar Cachu et Ayar Cachi vont diriger le monde sous la gouverne de Dieu. (El Chaccan 1984)

Pour lui le retour de l'*Inkarri* est associé à la fin des temps. En effet Dieu y vaincra finalement les Incas. Antérieurement ceux-ci pouvaient battre *Jesu Cristo* sans difficulté. Mais, aujourd'hui, c'est le contraire et les Incas doivent se plier à la loi divine. Un autre témoignage d'El Chaccan met l'accent sur le retour des Incas. Il vient d'un jeune chaman de 35 ans qui reprend à son compte un point de vue abandonné par plusieurs des siens :

Les Incas vont revenir parce que tous ceux qui existent vont revenir dans la vie actuelle. Quand ils vont revenir, ils vont accomplir les mandements anciens. Ils vont venir avant le jugement final puisqu'ils sont anciens. Nous leur sommes postérieurs. Aujourd'hui ils ne peuvent nous comprendre. Nous n'aurons pas besoin de travailler. (El Chaccan 1984)

Ce témoignage est le seul obtenu avec autant de certitude. Il met essentiellement l'accent sur la nécessité pour les Incas d'accomplir la loi de Dieu. Il ne sera plus alors question pour les humains de souffrir et de travailler lors du retour des Incas et lors de la fin du monde.

Cinq chamans jonglent encore avec l'idée du retour de l'*Inkarri*. Voici ce que l'un d'entre eux affirme :

Auparavant les Incas étaient forts. Aujourd'hui il y a plein de maladies. Les *altomesayoqs* (chamans de haut niveau) se paient la tête des *Apus* et ils exploitent les gens. Je ne sais pas. Certains affirment qu'ils reviendront. Ils disent que le moment du jugement final est proche et qu'ils vont devenir ailés. (El Chaccan 1984)

Il existe ici une association entre le pouvoir des incas et le pouvoir des chamans. Les deux ont perdu de leur force et tentent de la retrouver. Les deux sont devenus la risée de certains puisqu'ils ont été dépassés par les événements. Les chamans de haut niveau seraient même devenus des exploités. Le chaman associe directement la venue de l'inca au jugement final et souligne que les incas apparaîtront ailés. Ici encore la discussion est d'ordre politico-religieux et ne fait pas état de dimensions socio-économiques précises.

Finalement les témoignages majoritaires obtenus à El Chaccan de ceux qui ne croient pas au retour des incas viennent porter un dur coup à cette croyance encore vivante à certains endroits. Voici les témoignages de deux chamans :

Que sera l'avenir ? Je ne connais pas cela. Je ne sais pas.
Ils ne peuvent pas revenir comme les Gentils. Ils n'existent plus. Où seraient-ils donc ? (El Chaccan 1984)

Il est certain que le scepticisme est fort chez les individus qui ont été déçus par l'expérience du chamanisme au niveau le plus élevé. De plus le rejet systématique de ces croyances par les jeunes générations sème le doute chez eux. Ils admirent les Incas comme guerriers, constructeurs et politiciens mais le tout s'arrête là.

☐ Une métaphore centrale

Une des métaphores les plus importantes mentionnées dans ces récits a trait au corps de l'*Inkarri*. Signalons que l'idée de considérer les divinités ou des parties du milieu physique comme des êtres humains n'est pas unique à l'aire étudiée. C'est ainsi que les *Qollahuaya* de Bolivie considèrent l'*ayllu* comme un corps ayant chacune des parties : tête, tronc, extrémités (Bastien 1973). Dans la zone andine, la déesse Terre a aussi un corps. Elle a des os,

des cheveux, du sang et elle donne du lait. Elle prend des feuilles de coca et elle sait boire de la chicha. Elle exige fidélité sinon elle est portée à la jalousie. Dans le cas de l'*Inkarri*, la description est sommaire et on affirme que son corps sera réuni. Certes il peut y avoir là une référence au corps mystique dans une perspective eschatologique. Cependant cette image fait référence à la réunification de la société inca dissoute et à la reconstitution du corps de l'*altomesayoq* frappé par l'éclair⁶. En effet l'*altomesayoq* est soumis parfois à l'éclair lors de son initiation en haute montagne. La première décharge le paralyse. Son corps est décomposé dans une deuxième décharge et il est réuni à la troisième décharge. La mort peut survenir dès la première décharge (Casaverde Rojas 1970). La métaphore du corporel est ici à prendre dans un sens bien hiérarchisé où la tête domine les autres parties du corps. Un récit rapporte que la tête de l'*Inkarri* est à Lima et qu'il a même ses esclaves (Ossio 1973). Cette métaphore contient une part d'ambiguïté, mais il faut reconnaître l'existence d'une polysémie importante, véritable surcharge communicationnelle qui lui a permis de jouer un rôle-clé dans les luttes politiques passées. Sa persistance et son maintien sont dus aux connotations socio-religieuses traditionnelles qui en font un symbole de ralliement au-delà des considérations locales. Cependant sa capacité de localiser et de mobiliser aujourd'hui est plutôt réduite.

Les récits touchant l'*Inkarri* ne se déroulent pas qu'au niveau de la métaphore corporelle. Il y a en effet des allusions socio-économiques qui varient d'un texte à l'autre. Si certains textes font référence à la création du monde, au harnachement des éléments et à l'organisation de la vie, d'autres ont des connotations beaucoup plus pragmatiques. Les versions obtenues à Lima traitent des abondantes mines d'or, d'argent et de sel. C'est ainsi que la seconde version de Lima traite d'étrangers qui ont des mines d'argent. Mais règle générale, le discours andin fait état d'opposition entre les deux âges de l'humanité, des conquêtes du héros et de sa mort laquelle entraîne sa disparition. Nous sommes loin de la force d'impact des récits mélanésiens qui eux ont généralement tendance à être fort explicites au niveau matériel. La domination espagnole imprègne cependant les récits andins puisqu'il est à l'occasion question de l'esclavage, de la présence étrangère et d'inégalité sociale. Là encore, l'ordre social est maintenu et la hiérarchie masculine traditionnelle est mise en évidence.

Les références socio-économiques relativement peu nombreuses s'expliquent par les conditions historiques différentes de production du discours messianique. L'allusion à la métaphore du corps à réunir fait référence à la hiérarchisation du pouvoir dans la société plutôt qu'à la quête d'un enrichissement individuel ou collectif. Reliée à l'expérience cruelle de la mort d'Atahualpa aux mains des Espagnols et à l'expérience de la décomposition provisoire du corps chaman lors de l'initiation, ce discours a joui d'une force mobilisatrice importante quoique variable jusqu'au vingtième siècle.

⁶ Pour une description du chamanisme andin, voir Brunel (1983).

Par la suite sa capacité de mobiliser a été fortement réduite. Dans le cas mélanésien, on trouve une situation différente car le discours « économique » a connu peu de succès dans les premières phases de la vie coloniale alors qu'il a joué un rôle central dans l'émancipation nationaliste au vingtième siècle.

Les récits touchant l'*Inkarri* décrivent le retour à une société idéale déjà expérimentée sans être pour autant une restauration intégrale du passé comme c'est le cas dans les expériences millénaristes et sans pour autant s'intégrer au discours historique moderne. Ils permettent, entre autres choses, de maintenir une identité culturelle menacée par la transformation coloniale et post-coloniale. Sans pour autant réussir à changer l'histoire réelle, les récits et les pratiques qu'ils inspirent ont néanmoins contribué à une mobilisation religieuse, culturelle et politique importante⁷. Face à la mort des dieux incas, ils ont contribué à animer des populations locales décimées, forcées souvent à se déplacer vers de nouveaux centres de travail telles les mines, ou encore à vivre dans une condition de servage dans les grandes propriétés terriennes. Et quand la situation s'améliorait, le recours à l'*Inkarri* ne disparaissait pas pour autant puisque sa force n'était pas liée uniquement au désespoir ou à l'anémie collective. Ces récits ramènent à un ordre des choses flamboyant, à un ordre impérial et à un exercice du pouvoir masculin. S'ils peuvent être stimulés par les pleurs et les mécontentements, les récits échappent au délire des crises et à la fureur des chevauchées messianiques. Même si on paie un tribut à l'égalité sociale, celle-ci n'est pas au cœur des préoccupations d'un discours baignant dans des métaphores plus religieuses que socio-économiques. Structures discursives ouvertes et polysémiques, ils ne s'expliquent ni par l'échec ou par le succès politique ni par la disette ou par le surplus économique. La disparition des récits touchant l'*Inkarri* dans plusieurs régions du Pérou peut s'avérer une perte importante. On laisserait alors la voie à l'aventurisme politique coupé de ses racines messianiques et utopiques traditionnelles.

RÉFÉRENCES

BASTIEN J.W.

1973 *Qollahuaya Rituals : An Ethnographic Account of the Symbolic Relations of Man and Land in an Andean Village*. Cornell: Cornell University Press.

⁷ L'exemple de la révolte dite du Taqui Onqoy au XVI^e siècle est importante à ce chapitre. En effet, marquée par des épidémies mortelles, elle se fixe comme objectif de revenir à un ordre ancien plus loin des contacts vieillissants du christianisme (Curatola 1977). On demande aux fidèles d'abandonner leurs maisons et de refuser de payer tout tribut aux conquérants espagnols. Le mouvement est articulé sur des visions religieuses purificatrices et non sur une simple frustration accumulée (Stern 1982). Il s'agit d'un messianisme à tendance utopique. Il est question de sociétés locales autonomes à créer qui seraient à la fois libres des incas et des Européens.

BRUNEL G.

- 1983 *Les Apus se taisent ou pourquoi Dona Bernadina ne retournera plus dans la rivière Vilcanota*. Congrès International des Sociétés Ethnologiques, Québec, août 1983 (à paraître).
- 1984 « Les enfants du *soq'a* : la polysémie des catégories ethno-médicales andines », *Regional Symposium of The World Psychiatric Association*, Rome, 9-11 octobre 1984 (à paraître).

CASAVARDE ROJAS J.

- 1970 « El mundo sobrenatural en una comunidad », *Allpachis Phuturinga*, 2: 121-244.

CURATOLA M.

- 1977 « Mito o milenarismo en los Andes : del Taki Onqoy a Inkarrí. La vision de un Pueblo Invicto », *Allpachis Phuturinga*, 10: 65-92.

GOW R. et B. Condori

- 1976 *Kay Pacha*. Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos, *Allpachis Phuturinga*, 2: 121-243.

MÉTRAUX A.

- 1967 *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris: Gallimard.

ORTIZ RESCANIERES A.

- 1980 *Huachochiri, 400 años despues*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

OSSIO J.M.

- 1973 *Ideología Messianica del Mundo Andino*. Lima: Edición de Ignacio Prado Pastor.

STERN S.

- 1982 « El Taqui Onqoy la sociedad andina (Huaranga, Siglo XVI) », *Allpachis Phuturinga*, 19: 49-77.

TAYLOR G

- 1980 *Rites et Tradition de Huachochiri*. Paris: L'Harmattan.

URBANO H.

- 1981 *Wiracocha y Ayar, Heros y funcienos en las Sociedades Andinas*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos, « Bartolomé de Las Casas ».
- 1982 « Le destin du héros Inkarrí. Mythe, Utopie et Histoire dans les sociétés andines », *Culture*, II, 2: 3-14.

WORSLEY P.

- 1957 *The Trumpet Shall Sound*. London: MacGibbon Kee.