

Culture



Le destin du héros Inkarrí. Mythe, utopie et histoire dans les sociétés andines

Henrique-Osvaldo Urbano

Volume 2, numéro 2, 1982

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1078248ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1078248ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Résumé de l'article

Il s'agit d'une étude des rapports entre discours mythique et discours utopique. D'après l'auteur, les sociétés andines pré-hispaniques ont accédé à la logique du discours utopique grâce à l'influence du discours judéo-chrétien sur le temps et sur l'espace. L'analyse de quelques fragments du cycle du héros andin Inkarrí permet à l'auteur d'établir sa thèse.

Éditeur(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA),
formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne
d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (imprimé)

2563-710X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Urbano, H.-O. (1982). Le destin du héros Inkarrí. Mythe, utopie et histoire dans les sociétés andines. *Culture*, 2(2), 3–14. <https://doi.org/10.7202/1078248ar>

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1982

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://propos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Le destin du héros Inkarrí.

Mythe, utopie et histoire dans les sociétés andines

Henrique-Osvaldo Urbano
Université Laval

Il s'agit d'une étude des rapports entre discours mythique et discours utopique. D'après l'auteur, les sociétés andines pré-hispaniques ont accédé à la logique du discours utopique grâce à l'influence du discours judéo-chrétien sur le temps et sur l'espace. L'analyse de quelques fragments du cycle du héros andin Inkarrí permet à l'auteur d'établir sa thèse.

This is a study of relationships between mythical discourse and utopian discourse. According to the author, pre-hispanic andean societies had tackled the logic of utopian discourse owing to the influence of the judaic-christian discourse on time and space. The analysis of some fragments of the cycle of the andean hero Inkarrí allows the author to establish his theory.

Inkarrí — de *ri* ou *rey*, « roi », en espagnol et d'*inka*, « jeune homme », en quéchoua — est le nom d'un personnage du récit populaire andin connu grâce aux études d'Arguedas et de Roel Pineda, publiées aux alentours des années 60 (Arguedas, 1956). Depuis ce temps là, nombre d'auteurs nous ont livré leurs réflexions sur le héros, en publiant parfois de nouvelles versions du récit. Un certain consensus est né autour du personnage. D'après la plupart des études, Inkarrí a des traits messianiques et son avènement inaugurerait un âge de justice, de paix et d'abondance¹.

Pourtant, la lecture messianique des gestes et des paroles d'Inkarrí ne nous apparaît pas aussi évidente

que le laissent entendre la plupart des travaux qui lui ont été consacrés. Ceux-ci postulent, dès le point de départ, l'existence d'un héros qui exprime de tout son être les désirs socio-politiques les plus profonds du peuple andin. Du coup, ils nient au héros tout trait de caractère qui pourrait laisser entendre qu'il a appris manières et paroles de ceux qui représentent la culture du conquérant, les représentations judéo-chrétiennes du monde et des choses. Bref, l'authenticité du héros, sa crédibilité passent par l'ignorance de quelques siècles d'histoire et s'appuient sur le retour à une pureté perdue au contact avec l'Occident².

Tout autres sont les propos qui nous guident. Nous affirmons d'abord que le caractère messianique d'Inkarrí, s'il existe, ne peut être affirmé par le récit andin sans que l'apport de la pensée judéo-chrétienne à la culture andine ne soit évoqué. D'après nous, les traits messianiques n'existent pas dans la tradition héroïque pré-colombienne. Certes, les gestes et les paroles d'Inkarrí évoquent de nombreux éléments qui remontent au passé andin, avant l'arrivée des Espagnols. Mais ils ne se réfèrent plus à une durée et à un espace pré-hispaniques. Notre première partie sera donc consacrée aux éléments véhiculés par le cycle mythique d'Inkarrí qui évoquent la vieille tradition andine dont la trifonctionnalité, comme on le verra, est la caractéristique principale.

Les deux parties qui suivent sont consacrées à la

définition andine du temps et de l'espace. Ces deux notions nous permettent de mieux comprendre les gestes et les paroles du héros, de les situer dans le contexte socio-politique et religieux qui est le sien. Elles gardent certes le souvenir d'un temps cyclique, où les cataclysmes, les *pachacuti*, étaient la seule solution logique pour penser la fin d'un âge. De même, l'espace d'Inkarri n'ignore pas complètement quelques-unes des caractéristiques qui ont fait des temps préhispaniques un âge exemplaire.

Mais ces éléments anciens ne s'intègrent plus au schème logique qui les a vu naître. Ils sont aujourd'hui partie d'un discours utopique d'une société qui, sans faire de l'histoire une raison de penser ses pratiques, se dote déjà d'un futur modelé sur la représentation mythique ancienne. En guise de conclusion, l'exemple de la célébration de la mort d'Inkarri illustre nos propos. Calqués sur ceux de la mort de Jésus, les gestes et les paroles d'Inkarri font rire le public, car ni les uns ni les autres ne sont encore le prétexte pour une lecture historique du passé andin. Les Andes ont déjà un futur, après avoir pensé un âge premier. Mais leur présent n'est pas encore envisagé sous forme d'avenir possible.

I. *Symbolisme héroïque andin : trifonctionnalité et retour d'Inkarri*

Les récits anciens codifiés par les premiers chroniqueurs du Pérou nous permettent de distinguer deux grands cycles mythiques pré-colombiens : *celui des Viracocha* et *celui des Ayar*. Ce ne sont certes pas les seuls cycles mythiques andins pré-hispaniques. Mais, parmi les données ethno-historiques que les anciens chroniqueurs nous ont laissé en héritage, ces deux cycles représentent une partie importante de l'effort déployé par les sociétés andines anciennes pour se doter d'un discours sur elles-mêmes³.

Le cycle mythique des Viracocha se présente sous la forme d'un discours sur l'origine de l'homme andin. Il nous parle de quatre héros Viracocha dont le principal, Pachayachachic, est le père des trois autres. Imaymana Viracocha est le fils aîné, Tocapu, le cadet. Ils font leur apparition près des berges du Lac Titicaca et après avoir passé quelques temps dans cette zone, ils avancent par des routes différentes vers le nord du Pérou pour se rencontrer finalement sur la côte et disparaître dans l'océan. Imaymana prend la route dite des Andes. Il accomplit les ordres de son père qui lui a demandé de donner des noms aux plantes et d'enseigner aux hommes à distinguer entre les bonnes et les mauvaises herbes. Il est en charge de la production agricole et des propriétés magico-curatives des plantes. Tocapu s'en va par la route dite des Plaines. Mandaté par son père, il attribue aussi des noms aux

choses, aux plantes. Mais son nom laisse entendre que ses fonctions sont plutôt d'ordre culturel et rituel. Viracocha Pachayachachic, le héros principal, parcourt la route dite du milieu. Certaines peuplades qu'il rencontre le reçoivent et s'en réjouissent, mais d'autres ne le reconnaissent pas et sont châtiées⁴.

Il n'y a pas de rapports père/fils dans le cycle mythique des Ayar. Ils sont quatre frères et quatre sœurs. Leur lieu d'apparition est une caverne située à quelques kilomètres de Cusco, Pacaritambo. Ensemble ils avancent vers la vallée de Cusco à la recherche de terres à peupler et cultiver. De commun accord, Ayar Uchu se transforme en *huaca*, lieu sacré, afin de perpétuer le culte de ses frères. Ayar Auca veille sur le peuplement et les terres à cultiver. Ayar Mango, l'aîné, est en charge de tous, les dirige et ordonne ce qu'on doit faire à chaque moment du pèlerinage vers la vallée. Ses fonctions sont donc politiques et guerrières. Ayar Uchu représente les fonctions rituelles et culturelles et Ayar Auca, les fonctions agricoles et de peuplement (Urbano, 1976, 1977, 1979b, 1980b)⁵.

Or il y a dans les deux cycles mythiques un personnage dont la caractéristique principale est de s'opposer aux gestes et aux paroles des autres héros. Dans le cycle des Viracocha, les récits parlent généralement de Tawapaca. Quelques versions font aussi référence à Tonapa ou Tunupa⁶. Mais le nom importe peu, vu qu'il s'agit d'abord d'identifier ses fonctions. Dans le cycle des Ayar, ce rôle est défini par Ayar Cachi quoique certaines versions attribuent les gestes à Ayar Auca⁷. Cachi défait ce qui existe en déployant sa force exceptionnelle. Tawapaca détruit ce que Pachayachachic est en train de faire. Il est désobéissant.

Les données ethno-historiques sont avariées. Tawapaca ou Taguapaca est décrit par Las Casas (1564) et par Sarmiento (1572). Las Casas affirme que Tawapaca «était en tout contraire à son père... (Celui-ci) l'a jeté dans la mer pour qu'il meure de mort méchante, *mais il n'est jamais mort*» (Las Casas, III, 1958: 433; c'est moi qui souligne).

Sarmiento (1572) écrit aussi que Taguapaca (Tawapaca) était désobéissant. Viracocha principal :

... indigné contre Taguapaca ordonna aux autres de le prendre; lui ayant lié les pieds et les mains, ils l'ont jeté sur un radeau dans la lagune (près de Chucuyto); c'est cela qui est arrivé. Taguapaca partit en blasphémant contre les gestes de Viracocha et en le menaçant *de retourner un jour pour se venger*. L'eau l'amena à travers l'embouchure de la lagune où personne ne l'a vu pendant longtemps... Quelques années après le départ de Viracocha, on dit que Taguapaca, celui que Viracocha a ordonné de jeter dans la lagune de Titicaca de Collao, comme nous l'avons dit auparavant, *est revenu* et a commencé à prêcher avec d'autres en disant qu'il était le Viracocha. Les gens les ont cru, mais finalement ils se sont rendus compte de leur imposture et se sont

moqués d'eux (Sarmiento, 1960: 206-210; c'est moi qui souligne).

Dans le cycle des Ayar, la position logique du héros rebelle est parfaitement claire. D'après le chroniqueur Sarmiento (1572), Ayar Cachi :

... était féroce, fort et très habile à manier la fronde. Il s'adonnait à d'énormes espiègleries et à des cruautés sur les peuples par où ils passaient et sur les compagnons. Les autres frères craignaient que la mauvaise compagnie et les espiègleries d'Ayar Cache produisent la débandade parmi les groupes qui venaient avec eux et qu'ainsi ils se retrouveraient seuls. Étant un homme prudent, Mango Capac, de commun accord avec les autres, a décidé de l'éloigner et de le jouer (Sarmiento, 1960: 215).

Cieza de León (1553) rapporte une autre anecdote où Ayar Cachi joue un rôle que d'autres chroniqueurs attribuent à Ayar Uchu. Le récit de Cieza affirme qu'Ayar Cachi se transforme en *huaca*, lieu sacré, sur la montagne Huanacauri, site rituel des Incas. Cachi a été châtié par ses frères. Quelques jours après, « sans s'attendre à revoir Ayar Cachi, ils l'ont vu revenir par les airs avec des grandes ailes de plumes peintes... » (Cieza de León, 1967: 16-18; c'est moi qui souligne).

De même que Tawapaca Viracocha, Ayar Cachi joue un rôle d'opposant. Sa fonction est de nier le modèle théorique global défini par les autres héros. D'après le récit de Sarmiento (1572), Ayar Mango a pris en charge la destinée du groupe une fois accompli le châtiement de Cachi. Ayar Uchu s'est vu attribuer le site Huanacauri, lieu sacré des Incas, et Ayar Auca est devenu le protecteur des *chacras*, des champs, et des terres qu'ils allaient peupler (Sarmiento, 1960: 214-218). Or c'est contre ce modèle global de société que s'élève Ayar Cachi. Il devient donc le héros qui traduit les *fonctions latentes*, les forces occultes qui menacent les activités socio-politiques, religieuses et économiques représentées par les autres héros.

Dans le cycle mythique des Viracocha, la fonction de Tawapaca n'est autre que celle de Cachi dans le cycle des Ayar. On retrouve chez Tawapaca la même capacité de détruire, de s'opposer au héros principal, la même volonté de renverser le modèle proposé par les gestes de ses compagnons. Tout cela sert à exprimer ce qui est *caché*, *latent*, *indéfini*, dans le modèle global traduit par les fonctions magico-curatives d'Imaymana et par les fonctions culturelles et sacerdotales de Tawapaca Viracocha. Pachayachachic aussi bien qu'Ayar Mango guident les activités de tous et assument les pouvoirs définis par le modèle.

Il y a aussi des raisons de croire que les fonctions rebelles de Tawapaca et de Cachi peuvent être envisagées comme la face occulte des héros principaux. C'est la logique même des récits qui nous suggère cette idée. Si Viracocha Pachayachachic et Ayar Mango

incarnent dans leurs personnes les fonctions particulières de leurs compagnons, ils assument aussi par conséquent la force démesurée ou la fonction que les « héros-anti-héros » expriment. En d'autres mots, Tawapaca et Cachi, dans leurs cycles mythiques respectifs, sont l'expression d'un pouvoir que les héros principaux ne définissent pas comme socialement, politiquement et religieusement organisé. Il est certes vrai que les héros rebelles s'opposent à toutes les fonctions définies par leurs compagnons. Mais seuls les héros principaux ont la capacité de définir globalement le modèle d'organisation socio-politique, économique et religieuse. Ainsi, Pachayachachic et Mango se dédoublent pour laisser aux héros rebelles le soin de traduire ce qui est caché ou latent dans le schème global de représentation. Tawapaca et Cachi sont donc la face négative de Pachayachachic et de Mango.

La capacité que les héros principaux ont de définir le modèle global peut expliquer certaines affirmations des auteurs anciens. D'après quelques données ethno-historiques les héros rebelles ne meurent pas, ne disparaissent pas définitivement. Malgré le châtiement, ils poursuivent plus tard leurs objectifs. Las Casas (1564) écrivait que Tawapaca n'avait pas été touché par la mort (Las Casas, III, 1958: 433). La même chose arrive à Cachi, quoique les textes anciens soient plus confus à ce sujet⁸. Dans les deux cas cependant, pour une raison ou pour une autre, les héros rebelles reviennent sur terre sous des figures déguisées ou transformées.

Dans le cycle mythique des Viracocha, le double visage du héros principal expliquerait l'existence d'une confusion fréquemment signalée par les spécialistes. Tawapaca a parfois été décrit par les chroniqueurs comme un « apôtre chrétien », un héros sage qui aurait parcouru les Andes⁹. Il est alors associé avec le nom de Tunupa ou Tonapa ou avec le héros Viracocha principal (Pachacuti Yamqui, 1968: 283-284; Ramos Gavilan, 1976: 27-32). Parce que le héros principal Pachayachachic ou tout simplement Viracocha a un double visage, il peut être envisagé en lui-même ou comme son double. Le nom qu'on lui donne dépend des circonstances ou des gestes que le récit désire lui attribuer.

Les conséquences logiques du modèle général que je viens de dégager ne sont point négligeables pour une lecture des récits du cycle contemporain connu sous le nom d'Inkarri c'est-à-dire « Inka-Roi ». A l'instar des anciens héros mythiques, Inkarri n'est pas encore mort définitivement. Il est quelque part, au Pérou ou en Espagne, après avoir subi les châtiements des conquérants espagnols. Et comme Tawapaca et Cachi, il attend le moment le plus opportun pour accomplir ses desseins. L'âge présent n'est pas

encore celui de ses œuvres. Il attend, comme Tawapaca et Cachi ont attendu pour réapparaître et poursuivre leurs rôles.

Inkarri incarne tout ce qui est encore latent du modèle présent d'organisation socio-politique, économique et religieuse. Mais il est aussi la force rebelle que le modèle actuel explicite n'a pu intégrer au discours du pouvoir. Dans ce sens, Inkarri est le visage occulte d'un autre héros que les récits appellent Españañari, « Espagne-Roi ». Les temps présents ne permettent pas à Inkarri de se manifester à la lumière du jour. Alors l'âge futur peut fort bien être le sien car, d'après certains récits, son retour coïncide avec l'avènement d'un âge futur.

Les châtiments imposés par Pachayachachic et Mango ont obligé les héros rebelles à chercher refuge sous l'eau ou sous terre. De manière semblable, Inkarri demeure aujourd'hui caché quelque part, dans un espace souterrain d'une ville, dans la forêt, en attendant que les temps changent. La notion quéchoua de *pachacuti* exprime cette possibilité de renversement des âges, du retour des héros châtiés ou punis (Imbelloni, 1946 ; Urbano, 1976, 1979b). Ce renversement ou cet avènement abrupt d'un temps nouveau ou encore, comme disait Holguin (1608), « la fin du monde ou grande destruction », marquent le retour des héros punis et le passage des hommes et des choses du monde présent à des états primitifs, c'est-à-dire, occultes, privés de lumière solaire, à des espaces souterrains.

Dans ce contexte logique, la conception du temps obéit aux règles d'un retour cyclique : l'âge antérieur revient avec ses héros et toutes ses caractéristiques. Le premier âge pré-colombien était privé de lumière solaire et seule la lune servait de lumière aux hommes, tandis que le deuxième âge se caractérisait par la présence du soleil dans le firmament. Dans les récits contemporains, l'avènement d'un âge futur n'est pas toujours explicite si on l'envisage sous forme d'un temps radicalement différent du temps présent ou de l'âge premier. Les versions d'Arguedas affirment que le retour d'Inkarri dépend de la permission de Dieu même si son corps est en train de se reconstituer : « il grandit depuis la tête jusqu'aux pieds » (Arguedas, voir Ossio, éd., 1973: 221). Dans le récit publié par Roel Pineda, Inkarri ne vit plus : « C'est peut être notre bon Dieu (*Diosito*) qui l'a fait oublier » (Roel Pineda, voir Ossio, éd., 1973: 225). « Je crois que le temps d'Inkarri ne reviendra plus », affirme une autre version (Flores Ochoa, voir Ossio, éd., 1973: 309).

D'après certains récits cependant, Inkarri réapparaîtra à plus ou moins brève échéance : « Je ne le sais pas, mais on dit qu'il va revenir. Il reviendra pour se reconstituer » (Herrera, voir Ossio, éd., 1973: 471). Son retour est toujours douteux, car il dépend généra-

lement de la volonté du Dieu chrétien, *Taytacha*. Dans le sud des Andes péruviennes et plus précisément dans la région de Cusco, la tradition orale parle de l'existence d'Inkarri ou des Incas dans la région de Paititi, lieu situé quelque part dans la forêt amazonienne. Après la victoire des Espagnols, les Incas se sont réfugiés dans la forêt où leurs âmes vivent soustraites aux regards des hommes. Un récit recueilli à Pillpinto, province de Paruro (Cusco), raconte que « notre Dieu », le Dieu des chrétiens, a vaincu Inkarri. Mais il n'a pas été capable de le tuer parce que son âme a volé et disparu pour revenir un jour (Urbano et Salazar, 1971). Plus fréquents sont les récits qui affirment que les Incas étaient immortels et que le soleil, lors de son apparition et après un âge sans lumière, n'a pas réussi à les tuer : « Ils vivent à Paititi, ils ne font qu'extraire de l'or et tous leurs outils sont en or. Les *machu* (« anciens ») aident les Incas dans leurs travaux, ils sont comme leurs servants » (Urbano et Salazar, 1971).

Le retour d'Inkarri et, d'une manière générale, des Incas coïncide avec l'avènement d'une ère nouvelle qui est le résultat de l'intervention du Dieu chrétien dans le monde. Et selon une logique proche de celle des cycles mythiques pré-colombiens, les récits contemporains soulignent l'importance de la forêt comme lieu de refuge d'Inkarri ou des Incas. Les héros rebelles Tawapaca et Cachi prenaient la route contraire à celle des autres héros. Inkarri ou les Incas, en choisissant l'Amazonie, s'en vont aussi par une route contraire à celle suivie par les Espagnols ou tout simplement par les occupants de l'espace socio-politique andin. Les Espagnols arrivent par les routes de l'ouest, Inkarri s'en va vers l'est.

Comme les héros rebelles, Inkarri possède des pouvoirs physiques extraordinaires :

Inkarri avait beaucoup de pouvoir et une volonté très forte. Il avait un fouet en fer pour aiguillonner les roches. Celles-ci se rapprochaient d'elles-mêmes, les roches se rapprochaient toutes seules. C'est la raison pour laquelle les pierres de la cathédrale (de Cusco) se sont placées si haut. Qui serait capable de les commander ? ... Elles se sont rapprochées d'elles-mêmes (Urbano et Salazar, 1972-1974).

II. *L'invention andine du temps utopique ou les ailes du menu peuple*

S'il est vrai que les récits populaires contemporains utilisent les catégories logiques des cycles mythiques pré-hispaniques des Viracocha et des Ayar, il n'est pas moins vrai que l'influence des héros chrétiens ou des schèmes logiques occidentaux s'est aussi fait sentir dans la plupart des traditions orales andines. L'impact a été considérable. Dans l'impossibilité pratique d'analyser un vaste échantillon de

récits, je me limiterai à quelques exemples :

On dit que le temps (*tiempo*) est divisé en trois temps (*tiempos*).

Le temps du dieu Yaya, des « gentils » (*gentiles*), où il n'y avait que la lune pour les éclairer.

Le temps du Dieu Churi est apparu avec le soleil et les Incas. On dit que le temps du Dieu Churi va finir bientôt et arrivera alors celui du Dieu Esprit où on aura tous des ailes (*warp'ayoq*). On mangera seulement des fruits qui pousseront dans les arbustes des montagnes. On séparera alors les bons des mauvais. Les gens bons resteront, ceux qui auront suivi ce que Dieu a dit.

Lorsque le temps du dieu Esprit arrivera les Incas sortiront car ils vivent cachés dans la région du Paititi. Peut-être que leur temps reviendra à nouveau. Pour nous, on construit maintenant dans le *hanaq pacha* le *Gloria wasi* (« maison de Gloire ») où nous irons. Ou — qui sait ? — si on n'a pas été des bonnes gens, on ira dans l'*ukhu pacha* (Urbano et Salazar, 1972-1974 ; version recueillie à K'auri, Quispicanchis, Cusco)¹⁰.

Les versions populaires connues aujourd'hui du thème des trois âges du monde sont nombreuses (Urbano, 1980a). La plupart utilisent la division tripartite du temps suggérée par les trois personnes de la Trinité chrétienne. Le Dieu Yaya ou le Dieu Père correspond au premier âge du monde, le Dieu Churi ou Fils caractérise le deuxième âge et le troisième sera l'âge du Dieu Esprit. Au commencement du monde, il y avait les *ñaupa machu* ou *Gentiles*, c'est-à-dire les ancêtres ou les ancêtres qui n'ont pas connu le baptême chrétien.

Règle générale, les récits affirment que l'avènement du deuxième âge coïncide avec l'arrivée du soleil dans le firmament. Parfois, le deuxième âge est aussi considéré comme celui des Incas, des Espagnols, d'Inkarri. Il est le temps présent. Malgré le nom, l'âge du Dieu Fils, les récits ne semblent pas établir des liens entre le Dieu Père du premier âge et le Dieu Fils du deuxième. Les noms de la Trinité chrétienne servent tout simplement à caractériser abstraitement les âges sans que le contenu chrétien de chaque personne de la Trinité soit prise en considération.

Au sud de la ville de Cusco, quelques récits du cycle d'Inkarri gardent le souvenir des luttes entre le Dieu des chrétiens et la lumière qui éclairait les habitants du premier âge du monde :

Avant le temps présent, il y a eu d'autres âges qui étaient ceux des *machu*. Ils étaient des hommes de grande taille et ils n'avaient d'autres lumières que celle de la lune. Ils ne connaissaient pas le soleil. Un jour sont apparus trois soleils dans trois endroits distincts. Ils ont brûlé les *ñaupa-machu* (Urbano et Salazar, 1972-1974 ; version recueillie à Catca, Quispicanchis, Cusco).

Inkarri était le chef des *machu* ou *ñaupa-machu* qui a été vaincu par le *Taytacha* ou Dieu chrétien. Dans ce contexte, les sorcelleries sont l'œuvre

d'Inkarri. Il est le maître-sorcier que le Dieu chrétien éloigne avec ses soleils :

Les Gentiles avaient leur dieu. En ce moment, ils ont leur curé, tout, tout... Il est en train de dire une messe, en ce moment. Là-bas, en haut, on l'a vu dire la messe, élever le Seigneur (l'hostie). Leur temple est beau. Les Gentiles demeurent sous terre.

Inkarri était leur maître. Il est savant et très puissant. Il connaît fort bien la sorcellerie. Mais le Dieu Yaya l'a tué avec trois soleils puissants (Urbano et Salazar, 1972-1974 ; version recueillie à Catca, Quispicanchis, Cusco).

Or quelques-uns des thèmes des récits de l'Inkarri et du cycle des trois âges du monde ne sont pas sans rappeler certains éléments des anciens cycles mythiques des Viracocha et des Ayar. Le chroniqueur Betanzos (1551), par exemple, écrit : « Dans les temps anciens, on dit que la terre et province du Pérou étaient privé de lumière » (Betanzos, 1968: 10). Ce même auteur a recueilli des récits pré-colombiens qui distinguent deux âges : le premier correspond aux temps obscurs et le deuxième est celui qui suit l'apparition du soleil et de la lune dans le firmament. Le premier âge se termine lorsque les hommes refusent d'accomplir certains commandements de Viracocha. Le héros les punit et les transforme en pierres (Betanzos, 1968: 10 ; voir aussi Molina, El cusqueño, 1943: 7-15 ; Sarmiento, 1960: 206-210 ; pour des commentaires sur ces textes voir Urbano, 1980b).

On connaît très mal les raisons qui amènent Viracocha principal à punir aussi sévèrement les hommes du premier âge du monde. D'une manière générale, les chroniqueurs parlent de désobéissance ou de rébellion contre le héros Viracocha. Cobo (1653) résume assez bien l'ancienne tradition à ce sujet : « ils (les indiens) sont encore persuadés que, de la même façon que jadis le monde a été perdu par l'eau, il le serait à nouveau pour une de ces trois raisons : famine, peste, feu » (Cobo, II, 1956: 150). En d'autres mots, le passage du premier temps du monde au deuxième, de l'âge sombre et sans lumière à l'âge du soleil et de la lune, se fait au moment où les hommes sont punis par leurs gestes de révolte ou de désobéissance à l'égard de celui qui semble être leur maître. Ils se changent en pierres et disparaissent sous terre ou tout simplement trouvent la mort dans un cataclysme.

Pachacuti Yamqui (1613) évoque aussi les premiers temps de l'univers. D'après lui, les hommes s'étaient multipliés en très grand nombre et ils manquaient de terres pour cultiver, ce qui est devenu une cause de guerres et de discordes entre eux. C'est alors qu'à minuit, « on a entendu les *hapinuños* crier et disparaître... » (Pachacuti Yamqui, 1968: 283). Le chroniqueur relie cet événement à l'heure où le Christ meurt sur la croix, ce qui aurait pour effet d'éloigner de l'univers les démons. Et du même coup, il laisse

entendre que le premier âge du monde était celui des démons, vaincus par le Christ, le nouveau Soleil. Le schème logique de Pachacuti Yamqui (1613) est ainsi dans la même ligne que celle des autres chroniqueurs, étant par ailleurs plus proche d'une vision chrétienne des événements qui caractérisent chaque âge du monde.

D'autres chroniqueurs ne sont pas sans rappeler certains faits qui peuvent être à l'origine du châtement appliqué par Viracocha aux premiers habitants. Murúa (1590) écrit que :

... ils avaient l'habitude de punir sévèrement celui qui avait des relations sexuelles avec sa fille, sœur ou proche parente, car ils considéraient cela comme de très mauvais augure. De tels gestes pouvaient être la cause d'un manque de pluie et de travaux ardues, de maladies et de pestes. Par conséquent, ils les punissaient de manière exemplaire, les tuaient et les enterraient sur les routes et à vue pour qu'ils servent de leçon pour les autres... (Murúa, I, 1962: 21).

Seraient-ce donc les liens incestueux ou les coutumes à caractère incestueux qui expliqueraient les désordres et les guerres du premier âge du monde ainsi que le châtement appliqué par les héros Viracocha ? Sans doute, le texte de Murúa (1590) suggère cette hypothèse. Cette hypothèse rendrait compte aussi de la population nombreuse lors du premier temps du monde, par l'accès indifférencié à toutes les femmes et le manque d'ordre dans les rapports sociaux.

A l'instar des récits codifiés par les anciens chroniqueurs, les récits populaires contemporains ne sont pas très bavards sur les motifs qui ont amené les dieux ou héros à punir les hommes du premier âge du monde. Ils constatent seulement que ceux-ci ont eu à subir la colère des dieux ou des héros. Quelques récits cependant rappellent que les hommes avaient refusé le pouvoir qui leur était offert par les dieux ou les héros. Dans le récit bien connu de Q'eros (Paucartambo, Cusco), Ruwal a fait apparaître le soleil pour punir les *ñauqa* après qu'ils affirment ne point apprécier les pouvoirs qu'il voulait leur transmettre (Nuñez del Prado, 1964). Et plus précisément, d'autres récits de la région de Paruro soulignent cet aspect :

Le Dieu Churi a rappelé Inkarrri pour lui offrir le pouvoir (*sami*), mais Inkarrri n'a pas voulu l'accepter parce qu'il croyait l'avoir déjà. Mais il y avait deux Inkarrri. Fâché contre notre Inkarrri, le Dieu Churi a remis le pouvoir (*sami*) à l'Inkarrri de l'autre monde (au-delà). C'est ainsi que les hommes présents n'ont pas les connaissances nécessaires pour travailler leurs champs et leurs animaux... Voilà pourquoi nous sommes pauvres (Urbano et Salazar, 1972-1974 ; version recueillie à Toqto-Waylla, Paruro, Cusco).

D'après un certain nombre de récits contemporains, l'enjeu de la dispute entre les héros et les hommes du premier âge du monde n'est que le don du

pouvoir, *sami*, aux hommes. Le refus de l'accepter brise les liens de réciprocité entre les héros et les hommes. La communication entre les deux est rompue et le pouvoir étant la marque de la supériorité des héros sur les hommes, ceux-ci doivent alors subir les conséquences de leurs gestes : ils seront privés du pouvoir qui les rapprocheraient de la condition héroïque des êtres supérieurs. Labeurs, souffrances, peines, famines, sont ainsi devenus les signes d'un refus dicté au début des temps¹¹.

Un des éléments du discours contemporain qui était absent dans le discours mythique ancien est la référence à un troisième âge, celui du Dieu Esprit. Comme ce fut le cas du passage du premier au deuxième âge, l'avènement du troisième sera précédé d'un cataclysme ou d'un châtement avec des caractéristiques universelles : déluge, feu, famine, maladies. Un récit recueilli à Catca, Quispicanchis, résume assez bien cette idée :

Depuis le commencement du monde, combien de temps s'est écoulé?... Le jour du Jugement final arrivera bientôt, monsieur, c'est vrai le Temps arrivera bientôt. Nous n'avons plus que vingt-sept ans... (Urbano et Salazar, 1972-1974).

Le temps futur, l'âge du Dieu Esprit marquera l'arrivée de temps paradisiaques. Les hommes n'auront plus à souffrir, les hautes montagnes produiront les fruits de la vallée, les gens vivront en paix. L'âge futur est aussi caractérisé par des hommes qui porteront des ailes, ils seront des *warp'ayoq* : «... ils voleront vers des endroits qu'ils aiment et ne mangeront que des fruits» (Urbano et Salazar, 1972-1974). Plus touché par la catéchèse chrétienne, un autre récit affirme :

... notre monde va disparaître bientôt et aussi nos plantes, nos animaux. Nous sommes arrivés au sixième jour de la création et le septième marquera la fin de toutes les choses. Alors les hommes auront des ailes pour vivre le septième jour. Ce sera la fin de nos souffrances et on ne mangera que des fruits dans la montagne. Il n'y aura plus d'injustice (Urbano et Salazar, 1972-1974 ; version recueillie à Toqto-Waylla, Paruro, Cusco).

Les données ethno-historiques ne font pas référence à un troisième âge ou à un temps futur avec des caractéristiques paradisiaques. Par contre, il y a des éléments du discours mythique ancien dans les récits contemporains. Les mutations imposées au discours mythique pré-colombien sont sans doute œuvre de l'évangélisation chrétienne et plus précisément le résultat du mouvement contre les idolâtries qui a obligé l'homme andin à abandonner sa conception d'un temps cyclique où l'âge présent disparaîtrait pour redonner place à l'âge précédent. Avec la Conquête et la pensée chrétienne, le temps ne sera plus conçu en fonction d'un âge antérieur mais plutôt

en fonction d'un temps à venir, après que le temps présent disparaisse sous l'effet d'un *pachacuti*.

Les hommes ailés, *warp'ayoq*, rappellent quelques héros du discours mythique pré-colombien. Cieza de León (1553), dans un texte cité plus haut, parlait des transformations subies par un des héros Ayar, celui qui demeura pour toujours sur la montagne Huanacauri en tant qu'idole des Incas. Le héros est apparu avec des ailes sur la montagne rituelle. Dans les récits contemporains, c'est l'acquisition d'ailes qui marque aussi les mutations subies par les hommes de l'âge futur. Est-ce l'influence de l'imagerie populaire chrétienne qui voit dans les hommes habillés en soie et portant des ailes la représentation des êtres angéliques? C'est possible, néanmoins les récits pré-colombiens connaissaient aussi l'image d'êtres ailés.

On peut donc dire que le discours chrétien a eu des échos dans la représentation andine du temps et de l'espace. D'autre part, l'homme andin a su profiter de l'occasion qui lui était offerte pour s'appropriier des éléments de la logique chrétienne et occidentale qui lui permettaient de briser le discours cyclique sur le temps. C'est la rupture de ce temps où le retour de l'âge premier était inévitable après la disparition du temps présent qui rendra possible l'*invention d'un temps utopique*. Or ce temps est l'étape obligatoire de toutes les sociétés qui, sous l'impact de l'évangélisation chrétienne, aspirent à la formulation d'un discours idéologique ou historique sur elles-mêmes.

Certes, dans les récits andins contemporains, le recours à des événements historiques pour justifier une image de la société andine n'est pas encore chose courante. Ainsi, le discours qui utilise les trois personnes de la Trinité chrétienne pour caractériser les âges du monde agit comme un paradigme. Il est statique. Mais l'âge futur n'est plus envisagé comme un retour pur et simple aux temps primitifs. Il est plutôt la projection sur un temps à venir d'un modèle utopique de société (Mottu, 1977 ; Reeves, 1969).

III. *L'invention de l'espace andin ou le viol de la fille de Qollarri*

Un jour le Qolla Qhapaq et l'Inca Qhapaq avaient parié. Le Qolla Qhapaq offrit à l'Inca Qhapaq trois boisseaux de farine de qaniwa, l'Inca Qhapaq un boisseau de maïs torréfié, un boisseau de fèves torréfiées et un autre de blé torréfié.

Ils commencèrent à manger. L'Inca Qhapaq devant ses trois boisseaux de farine mangeait les mains pleines. Rapidement, par peur du vent qui soufflait, il finit le premier boisseau de farine de qaniwa. Il lui en restait encore deux. Le Qolla Qhapaq était rassasié, mangeait beaucoup, mâchait... kap... kap... kap... L'Inca Qhapaq commençait déjà le deuxième boisseau, le vent soufflait et soufflait plus

fort encore. Il mangeait les mains ouvertes, le vent aidant. Il lui restait un seul boisseau. Le Qolla Qhapaq n'avait pas encore mangé la moitié d'un boisseau. Il n'avait pas touché aux boisseaux de maïs et de fèves. A nouveau le vent souffla. L'Inca mangeait et finissait rapidement le dernier boisseau de farine de qaniwa. De son côté, le Qolla Qhapaq avançait lentement dans ses boisseaux, les laissant à moitié.

L'Inca a vaincu. Il a eu comme rançon la fille du Qolla. Il l'amena vers la pampa, à l'endroit de la *qata* sur Aguas Calientes, près de La Raya. Il l'a violée. La fille du Qolla Qhapaq a même uriné du sang.

Ensuite, l'Inca Qhapaq et le Qolla Qhapaq ont parié sur le lancer d'une barre en or. L'Inca a atteint la ville de Cusco. Le Qolla Qhapaq n'a pas pu dépasser Ayaviri. Ainsi l'Inca Qhapaq a eu droit à la fille de Qolla et l'amena vers je ne sais pas où. Ils avaient parié.

Voilà pourquoi de la lagune du côté de Qolla Qhapaq une rivière court vers en haut et du côté de l'Inca Qhapaq, la rivière prend la direction du bas. Elle descend vers Cusco à partir de La Raya.

L'Inca Qhapaq a vaincu. Les Qollas restèrent les mains vides, à partir de l'endroit où le Qolla Qhapaq avaient lancé la barre en or.

L'Inca a passé par Huanacauri. C'est pourquoi il y a en arrière de la montagne une cavité (Urbano et Salazar, 1972-1974).

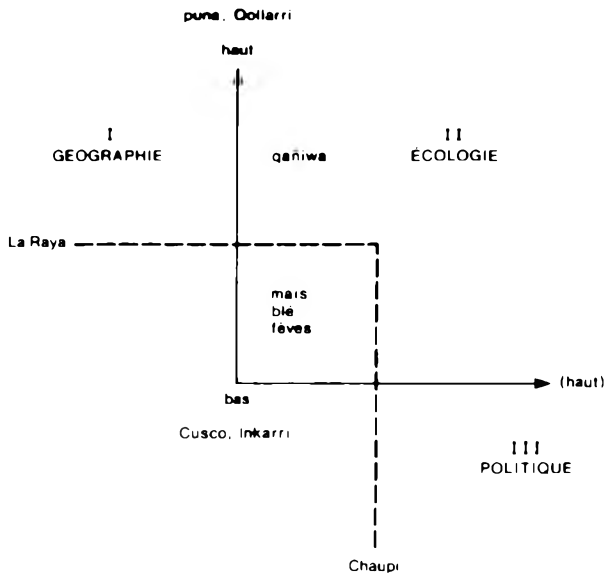
Ce récit est susceptible d'être lu de plusieurs manières¹². Je ne m'attarderai que sur quelques points afin de dégager et de comprendre les deux notions andines de temps et d'espace. Dans le pari du repas entre l'Inca et le Qolla, la vitesse se traduit dans la facilité plus ou moins grande d'absorber rapidement les aliments. L'Inca sort vainqueur de ce premier pari. Dans le deuxième, la force du lancer et la plus ou moins grande distance parcourue par la barre détermine le vainqueur. Une fois de plus l'Inca gagne le pari en lançant vers le bas, c'est-à-dire dans la direction de Cusco et sa vallée. Dans les deux cas, le récit place le héros Inca dans une position favorable : il mange de la farine de qaniwa, produit de la *puna* et de la haute montagne, facile à absorber et d'autant plus que le vent lui est favorable et il lance vers le bas tandis que le Qolla doit exécuter son lancer vers le haut, vers la *puna*, ce qui rend plus difficile l'effort d'atteindre un point lointain dans l'espace.

Entre les deux espaces contraires, haut-*puna* et Cusco-vallée, il y a La Raya, point intermédiaire où naissent des sources d'eau qui par la suite se divisent en deux directions contraires : une rivière s'en va en direction du Titicaca et l'autre prend la direction du bas, celle de la vallée. En tant que *chaupi*, milieu, La Raya est l'endroit idéal pour exprimer les situations vécues peu définies ou ambiguës. Il est aussi l'endroit où la fille du Qolla peut être violée, car en tant que lieu neutre, La Raya est un espace où les normes admises par un modèle socio-politique et organisationnel ne s'accomplissent pas ou peuvent être mises en veil-

leuse. Un lieu *chaupi* est donc l'espace réservé à toutes les manifestations contraires aux extrêmes définis dans ce récit par la région de la *puna*-haut et par le bas-vallée, la première étant celle du Qolla et la deuxième celle de l'Inca.

Le récit de l'Inca et du Qolla publié il y a quelques années par Nuñez del Prado (1964) attribue aux deux espaces la même fonction logique. Du côté de Q'eros, du haut, la terre est rare et fort peu productive. Au contraire, du côté de Cusco et de la vallée, la terre est fertile et abondante. La Raya y apparaît encore comme l'endroit neutre, point de départ et point d'arrivée des deux extrêmes, vallée et *puna*. L'Inca cherche des terres productives en lançant sa barre. Il les trouvera dans la vallée de Cusco après avoir essayé quelques lancers dans d'autres directions.

Dans le récit que j'ai transcrit, il est aisé de distinguer trois aspects étroitement reliés. Le premier a trait à la représentation géographique de l'espace où le sud des Andes apparaît réparti en trois régions : Cusco-vallée, La Raya-*chaupi*, *puna*-hauteur. Le deuxième aspect est celui de la perspective écologique qui définit les espaces par leurs produits agricoles ou leur absence. Du côté de la *puna*, les produits sont rares et très peu diversifiés ; du côté de la vallée, ils sont abondants et variés. Le troisième aspect a trait à la représentation politique : l'Inca est le seigneur de la vallée et le Qolla, le seigneur de la *puna* :



Ces trois aspects de la représentation andine du temps et de l'espace ne sont guère ignorés par les anciens cycles mythiques andins (Urbano, 1974b, 1974c, 1979b ; Vallée, 1981 ; Duviols, 1979). Le thème des lancers est bien documenté dans les sources ethno-historiques. Dans le cycle mythique des Ayar,

le geste de lancer une barre est attribué à différents héros selon les chroniqueurs :

Ensuite, ils (les Ayar et leurs sœurs) ont demeuré deux ans à Matagua dans l'espoir de traverser vers la vallée plus en haut afin de trouver des bonnes terres productives. Mama Guaco, très forte et habile, a pris deux barres en or et les a lancés dans la direction nord. La première a tombé à deux tirs d'arquebuse, dans une jachère (*barbecho*) du nom Colcabamba ; elle ne s'est pas fixée très bien parce que le sol était mou. Et l'autre barre s'est rendue plus loin, près de Cuzco et elle s'est bien fixée dans le sol à l'endroit Guanaypata. Ils ont ainsi appris qu'ils étaient devant une terre fertile. D'autres affirment que cette preuve a été réalisée par Mango Capac avec la barre en or qu'il portait et que, de cette façon ils ont su comment cette terre était fertile parce que, ayant fixée la barre à l'endroit Guanaypata, à deux tirs d'arquebuse de Cuzco, et parce que la mie de la terre était grasse et dense, ils n'ont pu l'arracher du sol malgré la force déployée (Sarmiento, 1960: 217).

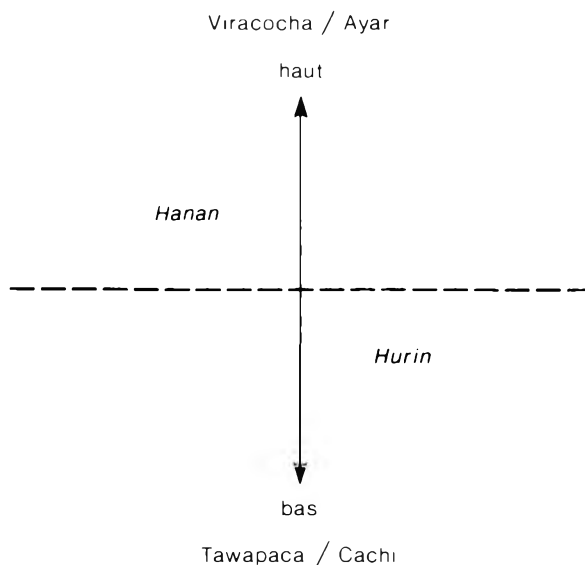
Certes, dans ce texte de Sarmiento (1572) il n'y a pas la référence au thème des paris qu'on trouve dans les récits contemporains. Mais le récit mythique des Ayar souligne l'importance des terres pour l'agriculture et le peuplement. Matagua est l'endroit choisi pour exécuter les lancements de la barre en or, Colcabamba est un lieu impropre pour l'agriculture tandis que Guanaypata désigne la région de terres fertiles. Ainsi, Colcabamba est pour le cycle mythique des Ayar ce que la *puna* est pour le cycle contemporain d'Inkarri. Dans ce sens, Guanaypata est pour les Ayar ce que la vallée de Cusco est pour Inkarri. Matagua joue le même rôle que La Raya dans les récits contemporains, c'est-à-dire le site neutre, lieu d'ambiguïtés et point de départ des gestes qui explicitent ce qui était jusque là indéfini.

D'après le chroniqueur Cobo (1653) l'auteur des lancers fut Mango Capac. Il a pris sa fronde, lança quatre pierres dans les quatre directions de l'horizon pour signaler la terre qui devait être occupée par les Ayar (Cobo, II, 1956: 62). Mais dans le récit de Cobo (1653) aussi bien que dans celui de Sarmiento (1572) il n'y a pas de référence à un geste de viol d'une des femmes qui accompagnait les frères Ayar. Le seul geste qui peut être mis en rapport avec le viol des récits contemporains est celui des rapports sexuels entre Mango Capac et Mama Ocllo. Ils ont eu lieu à Guanacancha, endroit que le récit décrit comme stérile (Sarmiento, 1960: 215). Mais les lancers de Mama Guaco se sont produits à Matagua après que les Ayar aient abandonné Guanacancha. Quoi qu'il en soit, aussi bien dans les récits pré-colombiens que dans les récits contemporains, le viol ou les rapports sexuels sont toujours des gestes où la stérilité ou la fertilité des terres, l'appropriation des champs et le peuplement sont en jeu.

Garcilaso (1609) offre une autre version du récit.

Le Soleil avait créé près des berges du Titicaca un homme et une femme. Il leur a dit de s'en aller et là où ils s'arrêteraient pour manger et se reposer qu'ils essayent de fixer une barre en or. Les deux héros sont arrivés à Huanacauri après avoir fait halte à Pacarec Tampu pour se reposer. Au premier essai sur Huanacauri, la barre s'est enfoncée si profondément dans le sol qu'elle est disparue pour toujours. C'était le signe de la fertilité de la terre et d'un endroit propice pour le peuplement (Garcilaso, II, 1963: 26-27). Le Titicaca et le site rituel de Huanacauri sont bien les deux pôles extrêmes de l'espace parcouru par les héros mythiques. Entre ces deux extrêmes, Pacarec Tampu fait figure de *chaupi* ou de lieu neutre. Et on sait aussi que nombreuses autres versions attribuent à Pacaritambo l'honneur d'être le lieu d'origine des frères Ayar. D'une certaine façon, on peut alors le rapprocher de La Raya qui est d'après les récits contemporains, le lieu de naissance des deux rivières, l'une qui s'en va vers la *puna*, l'autre qui prend la direction de la vallée de Cusco.

Dans le cycle mythique des Viracocha l'espace défini par les récits est plus ample. Les héros partent du Titicaca et s'en vont jusqu'à la côte nord du Pérou. Imaymana suit la route des Andes ou Andesuyu et Tocapu, celle des Plaines. Viracocha principal prend la route du centre (Sarmiento, 1960; Betanzos, 1968). Il n'y a pas de rupture dans les gestes des trois héros. Tawapaca, le quatrième, décrit l'espace contraire à celui de Viracocha principal et il disparaît dans les eaux du Titicaca. Cachi, dans le cycle des Ayar, joué par ses frères, est enfermé dans l'espace souterrain de Pacaritambo. Ainsi, les Viracocha et les Ayar sont pour leurs «anti-héros» respectifs, ce que le haut est pour le bas :

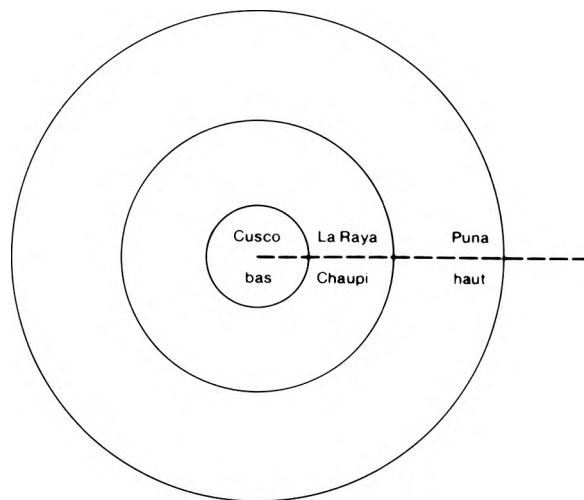


La verticalité décrite par le châtement de Tawapaca et Cachi s'oppose à l'horizontalité des

routes des autres héros. Les héros Viracocha partent du Titicaca, du Collasuyu et traversent les Andes dans la direction approximative sud/nord, plus précisément sud-est/nord-ouest. La direction privilégiée semble donc être celle qui part du Collasuyu et suit le Chinchaysuyu. Chez les héros Ayar, le pèlerinage commence à Pacaritambo, situé près de la ligne que divise les *ceques* entre le Cuntisuyu et le Collasuyu. Les héros cherchent la vallée et ils se placent comme des spectateurs de la route soleil-levant/soleil-couchant définie par les Viracocha. C'est cette route du soleil dans l'horizon qui est décrite par les gestes de Inca Qhapaq et Qolla Qhapaq, dans les récits contemporains.

Dans les cycles pré-colombiens, la rupture de l'horizontalité de l'espace est marquée par les héros Tawapaca et Cachi. C'est donc dire que la verticalité est définie par ces deux héros. Mais dans le récit des parisiens de l'Inca et du Qolla, la rupture est marquée par les gestes opposés des deux héros et par les contrastes des deux régions délimitées par leurs gestes : vallée et *puna*. La rupture se fait donc en termes horizontaux. Dans ce sens, l'espace horizontal des Viracocha et des Ayar est homogène tandis que celui des récits des parisiens est décrit en termes d'opposition, entre le haut-*puna* et le bas-vallée.

Dans les récits de parisiens, Cusco est toujours le centre vers lequel convergent les gestes des héros. Par contre, en tant que *chaupi*, milieu, La Raya est le centre des opérations, l'endroit où les gestes des héros cherchent à définir ce qui est ambigu et indéfini. Pour cette raison là, le *chaupi* est un centre purement logique pour des raisons de démonstration. Car, en réalité, le vrai centre est Cusco tout en étant le pôle opposé de la *puna* :



Si on met en rapport cette notion d'espace avec celle qui est fournie par les récits des trois âges du monde, on constate que les habitants des trois âges sont distribués à travers un espace vertical : ceux de l'âge du dieu Yaya occupent l'*ukhu pacha* ou l'intérieur de la terre, ceux de l'âge présent, le *kay pacha* ou la superficie et ceux de l'âge futur, avec leurs ailes, occupent le *hanan pacha* ou l'espace d'en haut. Comme il a été dit auparavant, chaque âge se termine par une rupture, *pachacuti*, définie donc en termes verticaux.

Dans aucun cas, les récits contemporains n'utilisent des expressions qui pourraient être envisagées comme signes d'un discours historique. Les âges ou les ruptures dans le temps ou dans l'espace apparaissent comme des cataclismes ou comme le résultat inévitable des gestes des héros. En d'autres mots, le temps ou les événements passés ne justifient guère une vision de la société andine actuelle. L'homme des Andes, le *runa*, ne se réfère pas à la Conquête ou à l'histoire coloniale pour bâtir leur image de la société andine. Son modèle du temps et de l'espace peut alors être défini comme *utopique*.

Certes la conscience historique n'apparaît pas d'un seul coup. Elle jaillit peu à peu. Le discours *utopique* est ainsi la conséquence la plus voyante de l'impact du discours chrétien et occidental sur le discours mythique pré-hispanique, en attendant l'avènement d'une conscience historique qui transformera les événements passés en éléments d'une représentation globale de la société. En ce sens, le discours utopique contemporain, bâti autour des gestes d'Inca ou d'Inkarri, de Qolla ou de Qollarri ou encore d'autres héros et personnages, doit être considéré comme une étape obligatoire vers un discours global de la société qui n'aura d'autres ressources que celles qui lui sont fournies par les faits historiques. Le discours utopique n'est pas un discours historique. Il est plutôt le résultat d'un effort logique des sociétés ou des groupes pour se situer en dehors du temps et de l'espace, tout en regroupant logiquement les âges du monde dans un vaste tableau dessiné au moyen des gestes héroïques de personnages et de héros d'une autre époque, voire d'un autre monde.

IV. *En guise de conclusion :* *l'Histoire comme rire*

Dans un petit village près de la vallée d'Yucay, à quelques kilomètres de la ville de Cusco, on joue, pendant la fête du saint patron de la communauté, quelques scènes qui représentent la mort d'Inkarri ou *Inkarri wit'uy* ou *Inca witi*. C'est au mois d'octobre, sur la place principale du village, à côté de l'église paroissiale sous l'égide de saint François. La mise en scène s'ouvre avec l'entrée d'un groupe de danseurs,

saqsa, constitué par des gens pauvres du village. En avant des *saqsa* apparaissent deux jeunes garçons, habillés comme des Incas d'après l'image populaire du lieu : cheveux longs et un large manteau. Ils sont entourés par un groupe de jeunes enfants qui portent des branches de l'arbre *capuli*, dans l'intention évidente de protéger ou de cacher les deux Incas. Immédiatement c'est au tour des *ukuku*, « ours », de faire leur apparition. Il y en a deux, masqués, le visage rouge, représentant les *misti* ou métis. Ils sont suivis par le *doctorcito*, le « petit docteur », et trois soldats, avec des masques grotesques et sans fusils, et deux autres, habillés de vieux vêtements de gendarmes, qui portent des bâtons à la manière de fusil. Les *saqsa*, les plus pauvres, protègent les Incas des attaques des soldats. A tout instant, les soldats crient « mort à l'Inca ». Les *saqsa* et le public répondent : « Qu'il ne soit pas exécuté !... » :

— *Wañunqan chay Inka !...*

— *Mana wañunqachu !...*

Règle générale, le public est partisan des cris des *saqsa* afin de sauver la vie de l'Inca. Un des *saqsa* porte un papier où apparemment est écrit un testament. Le cortège avance vers un des coins de la place où il y a une échelle qui servira de potence. Les soldats essayent de mettre la main sur l'Inca. Les *saqsa*, les *ukuku* et le public l'en empêchent. Avec leurs branches de *capuli*, les enfants protègent aussi l'Inca. Les cris sont de plus en plus forts. Arrivés à l'échelle, les deux Incas prennent leurs places respectives : le premier au haut de l'échelle, les bras en forme de croix et avec deux épis de maïs blanc dans les mains, l'autre plus bas, les mains vides.

Quelques instants plus tard commence la persécution des deux Incas par les soldats. La place du village est remplie de monde. Les Incas se sauvent parmi la foule. Les soldats courent dans toutes les directions. Un des soldats qui ne porte pas de bâton monte l'échelle et expose au public deux machettes qu'il fait semblant d'aiguiser. Il a l'apparence de la figure historique de Pizarro. Près de l'échelle se trouvent les autres personnages masqués, les *ukuku*, le *doctorcito* et les musiciens. Les *ukuku* font semblant d'attaquer Pizarro, mais d'autres personnages ne le leur permettent pas. Pizarro crie : « Mort à l'Inca !... ». Les *ukuku* répondent : « Pas de mort !... », tout en essayant d'attaquer Pizarro. Entre temps, le rire est général. Parmi les acteurs, le *doctorcito* est celui qui s'attire le plus de sarcasmes du public. La persécution des Incas continue, le rire est plus éclatant. Tout le monde participe, les uns pour protéger les Incas, les autres pour l'attraper. Les enfants avec des rameaux de *capuli* protègent les Incas et les soldats montrent au public le testament.

Les soldats finissent par attraper les Incas. Ils les

amènent près de l'échelle. Pizarro fait encore semblant d'aiguiser les machettes. Le public crie « pas de mort » et les soldats répondent « au poteau ». Parmi les rires et les commentaires du public, la voix d'un *saqsa* s'élève pour crier : « Ne meurs pas, Inka bien-aimé!... » L'Inca porte dans ses mains les épis de maïs. Il dirige alors la parole vers le public : « Si je meurs, le sang coulera!... » Il laisse tomber les épis de maïs et s'exclame : « *Noqa wanuptiyqa, kay qoritan Maras llaqtanan saqsaq'*... » « Cet or, je le laisse au peuple de Maras... » Et lance dans toutes les directions les grains de maïs. Le public essaie d'attraper quelques grains. Le moment d'exécuter l'Inca arrive.

Un des assistants s'approche de l'Inca et lui remet un plateau avec de l'eau rougeâtre. L'Inca le place près de son cou. En haut de l'échelle, Pizarro fait semblant de couper la tête de l'Inca. L'Inca est exécuté et lance dans toutes les directions l'eau rougeâtre comme si elle était son propre sang. Les musiciens dont les mélodies s'étaient momentanément arrêtées, recommencent à jouer et le public, à rire et à fêter. On porte le « cadavre » de l'Inca dans l'échelle. Les *saqsa* se chargent du « mort ». Et Pizarro joue maintenant le rôle d'un prêtre et fait les prières des morts. Les *saqsa* se moquent du prêtre et de ses prières. Le cortège funéraire se dirige vers une maison près de la place du village. Les acteurs rentrent avec le « cadavre » dans la maison. Le public demeure à l'extérieur et crie : « Que l'Inca revienne!... » Il ne reviendra pas. Les *saqsa* réapparaissent dans la place et la musique et la danse animent la fête du village. C'est la fin des festivités.

Cette représentation théâtrale populaire, l'*Inkarri witu*, se joue dans plusieurs villages du sud andin. Sa structure rappelle les *autos sacramentales* du moyen âge espagnol. Certaines scènes sont ambiguës. Elles sont construites d'après les débris de pièces populaires chrétiennes. Dans l'*Inkarri witu*, le personnage Inkari n'est pas sans rappeler certains gestes de la mort du Christ. Et les enfants avec leurs rameaux de *capuli* peuvent facilement imiter les scènes du dimanche de Rameaux. Atawalla ou Christ, le personnage principal n'est pas le résultat d'une *lecture historique* d'événements passés. Il est l'objet des rires de la foule, car sa mort n'a pas la portée tragique que certains auteurs contemporains lui attribuent. En d'autres mots, dans le cas de ce village, les événements mis en scène ne fondent pas un discours qui traduirait la vision politique de la société andine ou une réflexion sur l'histoire du Pérou ou des Andes. La représentation andine de l'histoire pour ce qui est du menu peuple ou des *runa* demeure utopique.

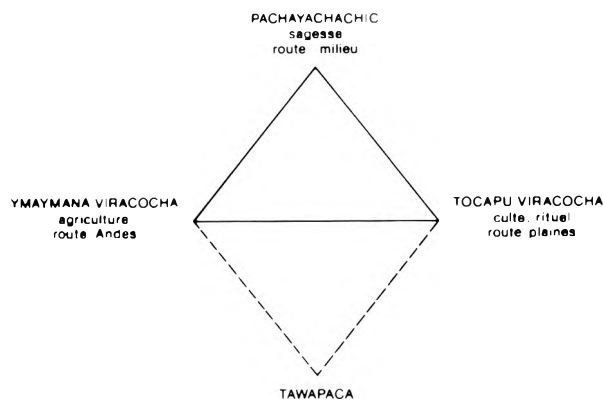
NOTES

1. Pour d'autres récits du cycle de l'Inkarri, on peut consulter la sélection éditée par Ossio (1973), les travaux d'Ortiz (1973) et la plupart des numéros de la revue *Allpanchis phuturinga*, Cusco.

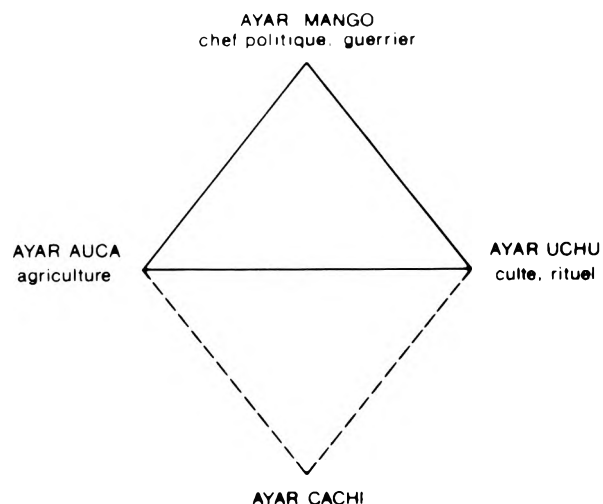
2. J'ai étudié d'autres aspects de cette question : Urbano (1974a, 1976a). Voir aussi les articles récents de Duviols (1979) et de Vallée (1981).

3. Pour d'autres cycles mythiques pré-colombiens, voir Urbano (1979b, 1980b).

4. Graphiquement, on peut ainsi transcrire les fonctions et les routes des Viracocha :



5. La distribution par fonction dans le cycle mythique des Ayar est la suivante :



6. Il y a plusieurs lectures des gestes et des noms de Tawapaca et de Tunupa ou Tonapa. Pour une discussion de ce thème, voir Urbano (1979b, 1980b).

7. Au sujet des versions ethno-historiques sur Cachi et Auca, voir aussi Zuidema (1964).

8. On peut toujours consulter les chroniqueurs Cieza de Leon et Betanzos.

9. Le thème de l'apôtre chrétien dans les Andes se retrouve dans la plupart des chroniqueurs.

10. Pour des plus amples renseignements sur cette question, voir Urbano (1976a).

11. Dans la littérature ethnographique andine peu d'auteurs se sont penchés sur la question de la notion *sami*.

Je l'ai étudiée brièvement, voir Urbano (1976a) et aussi Delran (1974).

12. Pour une analyse comparative voir Urbano (1974a).

RÉFÉRENCES

- ARGUEDAS, J.M.
1973 Voir OSSIO (éd.), 1973.
- BETANZOS, J. de
1968 (1551) Suma y narracion de los Incas, Madrid, BAE.
- CIEZA DE LEON, P.
1967 (1553) El senorio de los Incas, Lima, IEP.
- COBO, B.
1956 (1653) Historia del Nuevo Mundo, Madrid, BAE.
- DELTRAN, G.
1974 El sentido de la Historia, Allpanchis, VI, Cusco.
- DUVIOLS, P.
1979 Un symbolisme de l'occupation, de l'aménagement et de l'exploitation de l'espace, L'Homme, XIX, 2: 7-31.
- FLORES OCHOA, J.
1973 Voir OSSIO (éd.), 1973.
- GARCILASO DE LA VEGA, I.
1963 (1609) Primera parte de los comentarios reales, Madrid, BAE.
- HERRERA y OSSIO
1973 Voir OSSIO (éd.), 1973.
- HOLGUIN, G.
1952 (1608) Vocabulario..., Lima.
- IMBELLONI, J.
1946 Pachacuti IX, Buenos Aires.
- LAS CASAS, B. de
1958 (1564) Historia de las Indias, Madrid, BAE.
- MOLINA, EL CUSQUENO, C. de
1943 (1575) Fabulas y ritos de los Incas, Lima.
- MOTTU, H.
1977 La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore, Paris.
- MURUA, M. de
1962 (1590) Historia general del Peru, Madrid.
- NUNEZ DEL PRADO, O.
1964 Estudios sobre la cultura actual del Peru, Lima.
- ORTIZ, A.
1973 De Adaneva a Inkarri, Lima.
- OSSIO, J. (éd.)
1973 Ideologia mesianica del mundo andino, Lima.
- PACHACUTI YAMQUI, J.
1968 (1613) Relacion de antiguedades..., Madrid, BAE.
- REEVES, M.
1969 The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages, Oxford.
- ROEL PINEDA, J.
1973 Voir OSSIO (éd.), 1973.
- SALAZAR, Sonia
1971 Voir URBANO et SALAZAR, 1971.
1972-1974 Voir URBANO et SALAZAR, 1972-1974.
- SARMIENTO DE GAMBOA, P.
1960 (1572) Historia indica, Madrid, BAE.
- URBANO, H.O.
1974a Le temps et l'espace chez les paysans des Andes péruviennes, Bulletin de l'Institut français d'études andines, 3, Lima : 31-50.
1974b Simbologia religiosa y conflictos sociales, Allpanchis, VI, Cusco : 161-178.
1974c La representacion andina del tiempo y del espacio, Allpanchis, VII, Cusco : 9-48.
1976a La symbolique de l'espace andin, Actes du XLII Congrès des américanistes-Paris, Vol. IV : 335-345.
1976b Lenguaje y gesto ritual en el Sur andino, Allpanchis, IX, Cusco : 121-140.
1977 Discurso mítico y discurso utópico en los Andes, Allpanchis, X, Cusco : 3-14.
1979a Viracocha y Ayar. Ciclos míticos andinos y la ideologia de las tres funciones, XLIII Congreso de Americanistas-Vancouver.
1979b Mythe et utopie. La représentation du temps et de l'espace dans les Andes péruviennes, Québec, UL : 647.
1980a Dios Yaya, Dios Churi y Dios Espiritu: Modelos trinitarios y arqueologia mental en los Andes, Journal of Latin American Lore, 6, 1 (1980) : 111-127.
1980b Viracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas, Centro Las Casas, Cusco.
1980c Héroes, curas y mujeres. Las funciones sacerdotales en las sociedades andinas, AAA-Washington, 1980.
- URBANO, H.O. et S. SALAZAR
1971 Notas etnograficas de Pillpinto, Cusco.
1972-1974 Notas etnograficas de Maras, Cacta y Toqto Waylla, Cusco.
- VALLÉE, L.
1981 El discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, Religion y sociedad en los Andes, Cusco (à paraître).
- ZUIDEMA, R.T.
1964 The Ceque System of Cuzco, Leiden.