



## Esprits sauvages, citadins et maladie, quand la nature s'en mêle

Sébastien BAUD

Centre de recherche interdisciplinaire en anthropologie,  
Université Marc Bloch, Strasbourg

### Résumé

*Dans les Andes, les désordres qui affligent une personne sont pensés à partir des antagonismes nés de la vie sociale et des forces en présence, esprits de la nature hérités des cultures préhispaniques. Dans la région de Cuzco, la pratique actuelle du rituel de la mesa témoigne de la pérennité de cet attachement à la nature en milieu urbain. Au cours de celui-ci, un personnage emblématique, appelé paqo ou altomisayoq, convoque et incorpore ces êtres désignés comme ancêtres, anges, pères et mères, et témoins du malheur des hommes. Dans ce contexte, la maladie, sa raison d'être, sa guérison, ses remèdes, la conduite à tenir à l'avenir, aucune pratique ne saurait être agissante hors de ces représentations collectives centrées sur cette nature et présentées dans ce texte.*

Dans le monde quechua, comme dans toute culture, les désordres qui affligent une personne sont pensés à partir des antagonismes nés de la vie sociale et des forces en présence. Toutefois, précision essentielle s'il en est, ces forces renvoient toujours à un invisible, ici l'agent de la pathologie. Autrement dit, la logique de la maladie, comme celle de la cure d'ailleurs, ne saurait être réductible au seul patient. L'étiologie quechua, en effet, est un système complexe, un système «de contrainte à l'échange» (NATHAN 1993: 21) dans lequel évoluent les hommes et les esprits de la nature hérités des cultures préhispaniques: quand le sauvage (par opposition au domestique) se confond avec le passé (par opposition cette époque actuelle née de la conquête espagnole et de l'hégémonie – apparente? – du christianisme). Refoulée car archaïque, et inversement, cette explication de la maladie n'en est que plus prépondérante en milieu urbain: l'existence d'un rituel pratiqué dans les Andes péruviennes et plus précisément dans une région comprise entre les villes de Cuzco à l'Ouest et Sicuani au Sud et le mont Ausangate à l'Est<sup>1</sup> le démontre avec force.

Pratiqué par des populations de langue quechua, ce rituel est connu sous le nom de *mesa*, terme espagnol qui signifie la «table», dénomination qui a son importance, de par sa parenté phonétique notamment avec un autre mot espagnol, *misa*, la «messe». La pratique actuelle du rituel telle que j'ai

pu l'observer souligne un aspect important de la religiosité andine: la pérennité d'un attachement profond à la nature. En effet, malgré une pratique urbaine et une volonté implicite de ressembler au rituel catholique<sup>2</sup>, l'étiologie en usage dans les campagnes est perceptible dans chaque acte et parole prononcée au cours de ce rituel urbain, véritable drame dans lequel un praticien, personnage emblématique appelé *paqo* ou *altomisayoq*, convoque et incorpore des non humains, esprits de la nature appelés et désignés comme ancêtres, anges, pères et mères, et témoins du malheur des hommes.

### Esprits de la nature

Aujourd'hui cohabitent dans la mythologie andine saints chrétiens et dieux préhispaniques. Le quechua les ordonne de manière multiple. Entités chrétiennes et païennes, féminines et masculines, locales, régionales et mondiales. Mieux, dans les grandes villes, là où les hommes se croisent, les systèmes s'enrichissent sans cesse des représentations cosmologiques des nouveaux arrivants. Ainsi, sont dits posséder un esprit féminin, la terre, les mers, les sources et la coca; masculin, la foudre, l'arc-en-ciel, les montagnes, les lacs, les rivières, les vents et les rapaces, condors, aigles et faucons. A ces personnifications des éléments du paysage se joignent d'autres êtres dont le nombre et la nature varient selon les régions, des êtres à l'origine de pathologies diverses. De Cuzco à Puno, au bord du lac Titicaca, se rencontrent ainsi:

Le *machu* et son homologue féminin *paya*. Ces êtres vivaient à une époque sans soleil, la lune seule brillait<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Le rituel a été observé lors de plusieurs séjours effectués entre 1998 et 2003 dans le cadre d'un doctorat préparé et soutenu à l'Université Marc Bloch de Strasbourg.

<sup>2</sup> Est-il utile de rappeler ici que ce sentiment est né de la rencontre de cultures étrangères l'une à l'autre et de la volonté de l'une d'entre elles de détruire toute trace de ce qu'elle a appelé idolâtrie pour imposer un rituel dont l'un des présupposés est justement de transcender toute nature terrestre, en d'autres termes d'être hors nature.

<sup>3</sup> J. CASAVARDE a recueilli à Kuyo Grande un récit similaire qui lui permet d'affirmer à la suite de H. Tschopik que «la existencia de estos primeros pobladores es general a la zona andina» (1970: 151). Cependant, dans les récits recueillis, les



Ils étaient dotés d'une grande force et de nombreux pouvoirs. Ils creusaient les vallées, déplaçaient les rochers et élevaient de grandes constructions. Le mythe affirme que, par orgueil, ils ont refusé aide et conseils du Créateur. Celui-ci, pour les punir, a fait sortir le soleil des eaux du lac Titicaca. Brûlés, les survivants se sont réfugiés sous terre, dans des grottes, sous les sources, dans des abris qu'ils avaient construits (*ch'ullpa*) ou encore à l'abri des arbres de la *selva*<sup>4</sup> (CASAVERDE 1970: 153). Desséchés<sup>5</sup>, ils cheminent aujourd'hui en quête de cette vie qui leur fait défaut; pour l'homme, leur rencontre est toujours synonyme de maladie.

Si pour les habitants de Chinchaypucyo (district d'Anta), ils vivent seuls dans des cavernes ou des endroits sales, pour ceux de Wanqara (*ayllu* situé près d'Urcos), ils vivent en famille (MARZAL 1971). Le terme *machu* («vieux, ancien»; *paya* signifie «vieille, ancienne») désigne un esprit facétieux et ambivalent. Tantôt bienfaisants, tantôt malveillants, les premiers sont appelés *machula* (terme familier, «grand-père, ancien») et d'*hatucha* («grand-mère») ou *awki*<sup>6</sup> et *awila* par opposition au *machu* ou *machu* par opposition au *soq'a machu*. Bienfaisants, ils veillent sur les champs de maïs et les animaux, malveillants, ils pénètrent dans la personne, toujours de sexe opposé, empêchant toute relation sociale. Celle-ci ne se marie pas, n'a pas d'enfant, ne travaille, ni ne participe aux travaux collectifs. Le *machu* reste dans le corps de nombreuses années, jusqu'à ce qu'un «ange le chasse» ou jusqu'à la mort de la personne dont l'esprit se transforme alors à son tour en *machu*. En d'autres occasions, ils peuvent avoir des relations sexuelles avec la personne, en se faisant passer pour l'époux. Les conséquences sont nombreuses. La femme tombe enceinte, mais donne naissance à un enfant mort-né, à un enfant malformé ou à un prématuré. L'homme, quant à lui, en meurt après avoir vu son sexe enfler et sécréter du pus. Pour s'en protéger, il faut porter dans un petit sac de l'ail, masculin, et un oignon, féminin.

Le *soq'a*. Le *soq'a* est l'esprit de la tuberculose (*soq'a onqoy*). Plus généralement, ce terme désigne à la fois toute maladie caractérisée par un amaigrissement significatif («jusqu'à ce qu'on voie les articulations») explique Fernando, praticien originaire d'Urcos) et toute chose maléfique. Par exemple, le mauvais vent, celui qui apporte la maladie, se dit *soq'a wayra*. Le *soq'a* est un être petit et d'un grand âge. Il habite sous les rochers et pénètre dans le cœur des hommes qui s'endorment en ces lieux hantés. Pour s'en prémunir, il faut marcher avec une canne de *chonta* (*Bactris gasipaes* Kunth ou *Astrocaryum chonta* Mart., Arecaceae) et un morceau de savon ou de graisse de lama emballé dans un petit sac. Le vieux vient, mais ne peut entrer, il ne peut pas car il glisse.

Le *phiru*. Le *phiru* est le nom donné à l'esprit errant, détaché du corps durant le sommeil des hommes mauvais. A l'instar de l'esprit de la variole, il défigure le visage des gens. Pour s'en protéger, il faut porter une peau de serpent dans un petit sac. Ce mot est également employé comme adjectif: objets et os considérés comme *phiru* sont dangereux et mauvais en ce sens qu'ils affaiblissent leur propriétaire et détériorent sa santé.

Le *chikchi*. Selon doña Alejandrina (praticienne originaire de Chinchaypucyo), «le *chikchi* est l'esprit de personnes décédées qui ont fait du mal au cours de leur vie. Il se manifeste sous forme de grêle et détruit les cultures des villages, les privant de nourriture. Certains, comme don Genuario (praticien de Chinchaypucyo), savent longtemps avant si les nuages qui s'annoncent vont donner *chikchi* ou ne vont pas donner *chikchi*. Ils regardent: quand s'annonce la grêle, quand les nuages s'entrechoquent, quand le ciel s'illumine et un bruit s'ensuit, c'est *Illapa*... Quand l'éclair vient, accompagné de quelque lumière blanchâtre sur ses côtés, c'est normal. Mais quand il vient, accompagné de fils noirs, obscurs, c'est *el chikchi*. Ils (les paysans) allument alors un feu dans chaque champ et y jettent une chose fétide, les crottes de l'âne ou d'autres, jamais d'encens. Le *chikchi* n'aime pas, et de chaque feu s'élève une fumée qui oblige le *chikchi* à aller en d'autres lieux.»

*K'uychi*, l'arc-en-ciel, est un être double. Son mauvais côté s'appelle *wankar k'uychi*. C'est une sorte de brume qui se meut et suit la personne lorsqu'elle travaille dans les champs. Elle entre par l'anus ou le vagin et reste dans le corps. Elle n'en sort par la bouche qu'à la mort. Elle s'alimente de l'esprit de la personne. Le bon côté apporte beaucoup de chance, protège les maisons, donne de la joie aux enfants, soulage les yeux et veille sur les trésors. La brume n'est présente que sur la *puna*. Pour se protéger, il faut marcher, un objet en acier accroché à la ceinture, un couteau, un poignard ou une croix.

Quels qu'ils soient, ce sont là des esprits anciens, le plus souvent antérieurs à la conquête espagnole, des esprits à l'origine de maladies nombreuses. Cependant, si ces esprits sont craints, ils restent soumis à une autre catégorie d'êtres, les *apu*, vers lesquels, à l'égal des saints chrétiens, se portent les prières. Le terme quechua *apu* peut être traduit par «seigneur». D'après Gonzalez Holguin (1608), il signifie «*jefe*», «*señor grande*», «*juez superior*», «*curaca principal*» (MARISCOTTI 1978: 78). Dans le langage courant, il désigne dans un premier temps toute entité supérieure, dieu ou esprit, masculin ou féminin: *apu* Inti, *apu* Condor mais aussi «*apu* Tierra Chinchaypucyo» employé fréquemment par don Genuario, pour désigner ensuite les seules entités masculines,

---

*machu* vivaient sous les regards d'*Anta Inti*, Soleil de cuivre, de couleur rouge et de la déesse Lune, différente de celle qui existe aujourd'hui (*ibid.*).

<sup>4</sup> A leur tour, suite à l'invasion espagnole, les Incas se sont, eux aussi, réfugiés sous terre et dans la *selva*, emportant avec eux leurs trésors, leur or et leurs connaissances.

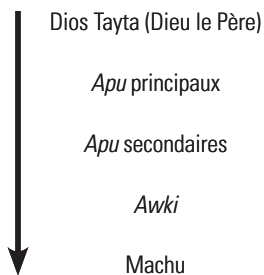
<sup>5</sup> C'est-à-dire dépourvu de graisse, *untu* ou *wira* en quechua. «La grasa mantiene una relación entre el cuerpo y esta fuerza invisible que anima a todo ser y le sobrevive» (MOLINIÉ FIORAVANTI 1991: 83). Elle est utilisée «parce que les esprits aiment ça», comme remède ou comme agent pathologique. En être dépossédé conduit à une mort certaine.

<sup>6</sup> Selon les personnes, ce terme désigne soit l'ancêtre mythique, fondateur de l'*ayllu*, métamorphosé en rocher ou en montagne, soit une catégorie d'esprits inférieurs aux esprits des montagnes et se différenciant d'eux par leur âge.



puis spécifiquement, dans le cadre du rituel de la *mesa*, l'esprit de certaines montagnes parmi les plus imposantes. Ces esprits incarnent la puissance des sommets andins qui dominent le paysage, tremblent, retiennent ou non la pluie, favorisent ou non l'homme qui vit sur leurs flancs. Pour le Quechua, les montagnes sont ainsi une épiphanie de l'ancêtre mythique. Le discours les organise en un système hiérarchique, dominé par les plus imposantes, un fait observé par d'autres<sup>7</sup>.

Sont considérées comme majeures ou *hatun apukuna*, les montagnes visibles du plus grand nombre et plus précisément celles qui sont habillées de neiges éternelles<sup>8</sup>, et entités mineures ou *sullk'a apukuna*, ces montagnes particulières, protectrices d'une communauté ou d'une famille étendue (FAVRE 1967: 123). D'une manière générale, plus la montagne est élevée, plus l'esprit qui y demeure est puissant. Pour résumer, au sein de la hiérarchie, entités majeures et mineures sont distribuées ainsi:



A cette notion physique s'ajoute une notion symbolique, plus aléatoire, liée à l'âge et à la sagesse, l'*apu Ausangate* est un bel exemple. Pour les communautés qui vivent sur ses flancs, comme celle de Pinchimuro, il apparaît habituellement comme un enfant, métis, aux cheveux blonds et au teint clair, et habillé de blanc (GOW et CONDORI 1982: 38) tandis que pour les habitants de Cuzco, il est un vieillard, aux cheveux gris occupant la seconde place dans la hiérarchie céleste. Une place qu'il tient de par certaines particularités topographiques: la vallée de Cuzco s'ouvre à l'Est, dans la direction de cette montagne «habillée de blanc», la seule visible par temps clair de la ville de Cuzco, et au-delà, en direction du lac Titicaca, lieu d'origine des Incas. Cette question de l'âge des *apu* est, par ailleurs, un sujet de discussion fort apprécié parmi les participants à la *mesa*. Doña Alejandrina l'évoque ainsi en ces termes:

Nous savons qu'il (l'*apu* qui se manifeste) est vieux ou jeune par la manière dont il s'exprime lors de la *mesa*. Tous viennent fatigués à la *mesa*. Wamansinchi n'est plus tout jeune, il est entre deux âges, Salkantay est vieux et Ausangate arrive comme un petit vieux... *keu keu*... C'est un vieillard. Le parrain d'Anan<sup>9</sup>, l'*apu* Mama Simona, est très jeune. Il lui a dit un jour: «Fille, je suis jeune. C'est pour cela que je suis ton parrain.» La nuit suivante, elle a vu un jeune homme au beau visage, habillé de son *saya*, avec de longs cheveux. Il l'appela: «Anani... Anani...» Elle, elle s'est retournée, ses mains émergeaient de plumes.

Cette apparence physique qui leur est donnée varie, elle aussi, d'une personne à l'autre. Si pour doña Alejandrina, leurs mains prolongent leurs ailes, Fernando les peint dotés de deux ailes et de deux bras. D'apparence humaine ou mi-homme, mi-animal, géants ou de petite taille, les *apu*, pour les habitants de Paucartambo (département de Cuzco) et «y entre los magos», mesurent cinquante centimètres de haut, une taille qui leur permet de marcher et de boire une bière au goulot ou d'opérer un cœur malade debout sur une table en bois.

Esprits des montagnes, ancêtres mythiques et esprits tutélaires des communautés andines, les *apu* vivent une vie semblable à celle des hommes. Ils sont les seigneurs de vastes domaines et gouvernent non seulement les objets, les pierres, les plantes et les animaux mais aussi les hommes (CASAVARDE 1970: 141). Les renards (*Canis azareae*) sont leurs chiens, les pumas (*Felis concolor*) leurs chats, les mouffettes (*Mephitis furcata*) leurs porcs, les condors (*Vultur gryphus*) leurs coqs et poules, les cerfs andins (*Hippocamelus antisensis* d'Orbigny) et les vigognes leur bétail. Ils sont les maîtres des pairies où paissent les troupeaux, des champs où l'homme cultive les plantes dont il se nourrit, des richesses du sous-sol, or et argent entre autres, qu'ils transportent d'un endroit à l'autre les nuits de nouvelle lune et dont il est possible de s'emparer (don Juan, paysan, Chinchaypucyo). Ils investissent les sources et les crevasses, commandent aux vents et à la pluie, etc. Leurs attributs sont nombreux et variés.

Tout autre est la Pachamama, la grande déesse, la Terre-Mère, aux nombreuses hypostases. Chaque région, ville ou village, champs et rue, est une manifestation de la Pachamama, à la fois une et différente, chaque nom donnant, en quelque sorte, vie à une entité particulière. Ainsi selon doña Alejandrina:

Elles possèdent les limites que nous leur connaissons. La ville de Cuzco est limitée, après il y a d'autres *pachamama*, celle d'Arequipa, celle d'Ayacucho. Il existe des frontières. Nous parlons des *pachamama* de Cuzco (chaque rue, place, etc.). La Pachamama est présente partout. Pour moi, chaque esprit des *pachamama* est une incarnation lumineuse d'un être supérieur.

Une, elle est l'équivalente de Dios Tayta, Dieu le Père, ou lui est juste subordonnée selon les uns et les autres. En tant qu'hypostase, selon la superficie du territoire qu'elle gouverne, elle est l'égal des *apu*

<sup>7</sup> A Urpay (district d'Urcos), «los apus tienen sus reuniones en cuaresma y entre ellos existe una jerarquía y los cargos son renovados. Hace años el apu Ausangate era el dios de la guerra, por estar siempre cubierto de nieve, y era él quien dirigía y convocaba a las reuniones. Entre otros cargos estaban: el apu Khururu de juez; el apu Wilka [...] de gobernador.» (MARZAL 1971: 251)

<sup>8</sup> «*Apukunaq camisansí, yuraq punchunmi rit'iq'a*», c'est-à-dire «C'est la chemise des *apu*, la neige est son poncho blanc» (don Genuario).

<sup>9</sup> Jeune fille d'une vingtaine d'années, étudiante, qui fréquente la *mesa* don Carlos.



principaux ou secondaires, parfois leur épouse. Sa fonction au sein de la hiérarchie dépend de sa spécialité. Toutefois, de par sa nature, elle est liée à la croissance des plantes et à la cérémonie du *warmichakuy* ou mariage traditionnel (NUÑEZ DEL PRADO 1970: 73). Elle veille à la fertilité des champs et des femmes, aux récoltes, elle protège les demeures et les hommes qui y vivent et à qui elle apporte la joie. Enfin, elle gouverne certaines activités traditionnelles comme la poterie, le filage et le tissage (MARISCOTTI 1978: 41). En ville, elle acquiert d'autres spécialités: obstétricienne, juriste, etc. Mais avant tout, elle est notre mère à tous. Toujours selon doña Alejandrina:

Une *pachamama* intercède auprès des *apu* au nom des hommes. Si elle ne peut rien pour celui qui l'implore, elle priera un *apu* jusqu'à ce que son fils soit satisfait. La *pachamama* répond toujours car elle est comme une mère. Elle ne refuse jamais rien.

Divers auteurs l'ont évoquée, CASAVARDE (1970) ou J. F. Costas Arguedas qui a travaillé en Bolivie (département de Chuquisaca); ce dernier écrit: «cada tierra o parcela habitada por un indio, posee una "virgen" (Pachamama) subordinada a una "Gran Virgen", que reside en el cerro de Jacharani» (MARISCOTTI 1978: 34). D'une manière générale, elle est décrite sous les traits d'une femme quechua, de petite taille, à la voix haute et habillée de nombreuses jupes à la mode quechua. Le crapaud (*Bufo* sp.), lié à la pluie, lui est associé.

Mais, si elle nourrit et protège les hommes, il lui arrive aussi d'être à l'origine de maladies. L'une d'entre elles est justement appelée *allpa hap'isqa*, la saisie de l'âme. Ces maladies, cependant, sont parfois attribuées à un être masculin, de nature perverse, appelé *Pachatira* (de l'espagnol *tierra*, «terre») ou *Pachaqqa* (*qaqa* signifie «pignon, rocher»), un être qui n'attend nulle offrande d'aucune sorte des hommes mais se sert de lui-même. Même le Diable, *el Supay*, *el Demonio*, ne se comporte pas ainsi, c'est-à-dire refusant les relations d'échange qui gouvernent la vie andine. Quoiqu'il en soit et le plus souvent, lors d'une maladie, le discours indigène fait inmanquablement référence à une transgression humaine des règles sociales, consciente ou non, exprimée en terme d'oubli: quand la Terre-Mère se sent offensée, elle punit tout simplement, par la maladie, l'auteur de l'offense.

Ainsi, pour le Quechua, aucune expression de la vie visible ne serait possible ici-bas si elle n'était pas décidée et réalisée par ces êtres qui peuplent l'invisible. Plantes, animaux, être humains et esprits sont liés par un système de correspondances dans lequel le praticien puisera pour expliquer et chasser du corps la maladie. «La cosmogonie du groupe transforme ainsi tous les éléments organiques et inorganiques en une manifestation divinisée, et l'espace devient un principe vivant, intelligent et multidimensionnel» (ROSSI 1997: 54). La *mesa*, microcosme artificiel et fabriqué à l'image de ce macrocosme (LATOUR 1996), devient dès lors, pour le Quechua, un lieu de négociations et de jeu politique, un jeu rendu possible par des hommes et des femmes reconnus par le groupe comme des intermédiaires privilégiés entre

ces espaces et désignés tels par le monde-autre. Certains *apu* secondaires et *pachamama*, jamais d'*apu* principaux, élisent et s'incarnent, en effet, dans des hommes, plus rarement des femmes, de manière ou non définitive et sans être irrévocable. Ce sont les esprits auxiliaires du *paqo*<sup>10</sup> ou de l'*altomisayoq*<sup>11</sup>, noms donnés au praticien quechua dans la région de Cuzco, ceux qui lui permettent de convoquer d'autres entités, certains *apu* principaux, le Diable, les défunts et les esprits animaux. Leur nombre varie selon les praticiens bien qu'ils soient le plus souvent au nombre de trois, qu'un seul, deux ou tous les trois partagent au quotidien le corps de chair et d'os avec son propriétaire. Ailleurs, les *yatiris*<sup>12</sup> boliviens, équivalents du *yachaq* ou *paqo* quechua, possèdent de même trois *abogados* ou avocats «parmi lesquels figure toujours un avocat principal considéré comme plus puissant et qui, lors de certains rituels, pourra jouer un rôle prépondérant. La plupart des *yatiris* exercent leurs dons sous les pouvoirs conjointement réunis d'un Saint de la foudre [...], d'une montagne régionale et d'un esprit local issus de la topographie environnante» (VERICOURT 2000: 128). Ce chiffre trois renvoie aussi bien au conseil dirigeant de l'*ayllu*, composé d'un maire ou *alcade* et de trois adjoints ou *regidores*, celui du côté droit, celui du côté gauche et celui des pieds qu'au modèle tripartite de l'ancienne divinité inca de la foudre dont l'importance majeure est reconnue par tous dans la formation du praticien andin (BAUD 2003).

<sup>10</sup> Plusieurs hypothèses peuvent être formulées quant au sens à donner à ce mot. Il peut être rapproché de l'espagnol *pago*, «paiement», il fait alors référence à l'échange: l'âme dérobée est échangée contre une offrande, ou du terme quechua *punku*, «la porte». Autrefois, les *punkucamayoj* désignaient les gardiens des sanctuaires. Aujourd'hui encore, dans la province de Huancavelica, le spécialiste est appelé *punku*. Selon H. FAVRE (1967: 128), le *pago* «est réalisé avec l'aide d'un et parfois de deux spécialistes (*punku*) qui connaissent le rituel de l'offrande et les techniques d'évocation (de l'esprit d'une montagne)».

<sup>11</sup> Le premier élément qui compose ce mot, *alto*, «haut, élevé» en espagnol, désigne l'*apu*. Le deuxième élément se prononce *misa*. Du fait que la voyelle latine *e* n'existe pas en quechua, quand un mot espagnol est emprunté, le locuteur quechua le prononce *i*, nous pouvons écrire tout aussi bien *misa*, la «messe» que *mesa*, la «table», les deux possibilités étant permises. -*Yoq* est un suffixe dont la traduction est «qui fait». *Altomisayoq* se traduit aussi bien par celui qui élève sa table d'offrande jusqu'aux cimes couvertes des neiges éternelles que par celui qui incarne les *apu* à l'image de la descente de l'Esprit Saint dans l'eucharistie. Il désigne le praticien qui, tandis qu'il prête son corps à ces entités de la nature, voyage par monts et par vaux, celui qui, de par sa fonction, permet au patient de payer en mains propres à l'entité invoquée le dû de sa guérison.

<sup>12</sup> *Yatiri* et *yachaq* sont traduits de manière habituelle par «celui qui sait». TIER (1993: 100) fait remonter le second à la racine «pre protoquechua» \**ya-* a- qui signifie «aller de manière complète ou jusqu'au dernier terme». La forme aymara *yati-* «savoir» lui serait apparentée.



### Espace domestique / espace sauvage

De façon générale, dans la région de Cuzco, le discours indigène emploie, à l'égard de ces esprits de la nature, divers noms, termes d'adresse ou expressions plus familières, en quechua et en espagnol. Pour les premiers, pêle-mêle, sont utilisés les mots *apu*, *awki*, *alto*, *angel*, *viejo*<sup>13</sup>, *pachamama*, *pachatierra*, *señora*, *santa tierra* et *lugar*. Parmi les seconds, se trouvent *taytay* (-y marque le possessif à la première personne du singulier) ou *taytanchi* (-nchi marque le nous inclusif), *padre mío*, *papito*, *mamay*, *madre mía* et *mamita*<sup>14</sup>. Ailleurs, divers autres termes sont employés. Parmi ceux-ci, *ruwal* (ou *roal*) à Kuyo Grande (CASAVARDE 1970), *uywaqkuna* («ceux qui veillent sur les hommes») (*ibid.*), *runa micheq* («pasteurs d'hommes») (*ibid.*), *tayta orqo* («montagne père») (MARISCOTTI 1978: 77), *wamani* dans la région de Huancavelica, *urcuyaya*, «gardien du cerro» en Equateur (BERNAND 1998), *abogado* (lorsqu'ils se présentent à l'appel du praticien) à Bombori (VERICOURT 2000) et *achachila* en aymara.

Pour le quechua, l'espace est quadrillé selon un ordonnancement propre à ce que la personne souhaite exprimer. Ainsi, la montagne est, tour à tour, une et multiple. Une, elle est l'*orqo* ou le *cerro*, un espace sauvage, demeure de l'*apu* (ou de certains *apu* sauvages<sup>15</sup>) sous la protection duquel se sont réfugiés les derniers Incas parés d'or<sup>16</sup>. Multiple, sur ses flancs se côtoient champs, forêts, crevasses, grottes, ruines, calvaires, ponts, etc., autant d'espaces qu'il est nécessaire d'éviter ou de se concilier car l'esprit, maître des lieux, en est le gardien jaloux. Cette division horizontale de l'espace témoigne d'une autre division, verticale, qui distingue les mondes d'en haut, de l'ici et du dedans. Sans entrer dans les détails, l'*apu* relève de la *Gloria* ou monde d'en haut, les terres, *allpa*, constituent notre monde tandis que grottes et failles sont les entrées de l'*ukhupacha* ou monde d'en dedans. Dans cet espace, la montagne incarne un temps qui n'existe plus ou à venir. Elle est un reliquat du temps d'avant, là où le son des cloches ne parvient pas (BERNAND 1998: 160). Elle est un centre qui se répète à l'infini et autour duquel se déploie l'espace-temps des hommes, fortement investi par la tradition hispanochrétienne. Cette division a été présentée, entre autres, par MOLINIÉ. Elle écrit ainsi (1999: 123): «la catégorie liminale de l'espace symbolique de Yucaj (province d'Urubamba) est définie par deux éléments (tombes incas, sièges des *machu* et croix chrétiennes) dont l'association donne une image admirable de la transition entre l'ère sauvage représentée par la partie haute du territoire et l'ère domestique correspondant à la vallée».

Ainsi, en haut, vivent *apu*, *machu*, âmes pécheuses, errantes et affamées appelées *condenados*, têtes volantes<sup>17</sup> et *ñak'aq*<sup>18</sup> tandis que dans les vallées vivent des êtres d'origines hispaniques, comme le diable. Imprégnant l'ensemble de la pensée quechua, cette distinction entre espace social et espace sauvage se retrouve aussi dans la pharmacopée. Les plantes d'en haut, espèces américaines, propriété de l'*apu*, d'un accès difficile, sont réputées meilleures que celles qui poussent dans les jardins ou en bordure du village. Des plantes qui, pour la plupart, sont d'origine européenne.

Dans ce contexte, tout acte cérémoniel prend acte du sol sur lequel il se tient comme des montagnes alentour. Tout geste est précédé d'une libation (*ch'alla* ou *t'inka*) à ces êtres des hauteurs. Les paysans témoignent ainsi de leur respect à celle, la Pachamama, qui est à l'origine de toute vie et à celui, l'*apu*, qui est à l'origine des règles sociales. Le paysan quechua, qu'il vive à la campagne ou en ville, avant chaque événement ou labeur, salue respectueusement le monde-autre, lui demande la permission d'agir ou lui demande pardon pour le dérangement. Après, il offre un cadeau déterminé culturellement

<sup>13</sup> Selon Julio M. DELGADO (1931: 38), les jeunes gens appellent leurs grands-pères «*apuchay*», expression qu'il traduit par «mon vieux», «mon grand-père».

<sup>14</sup> Il est d'usage, dans ces régions, d'appeler tout homme «père» et toute femme «mère», qu'il existe ou non de tels liens et sans distinction d'âge. Il s'agit d'une marque de politesse.

<sup>15</sup> Cette distinction entre *apu* socialisés et *apu* sauvages ne remet pas en cause ce qui suit. Les représentations de l'espace andin ne souffrent pas de ces contradictions. Elles témoignent davantage d'une appréhension de l'environnement d'origine (au sens géométrique du terme) différente.

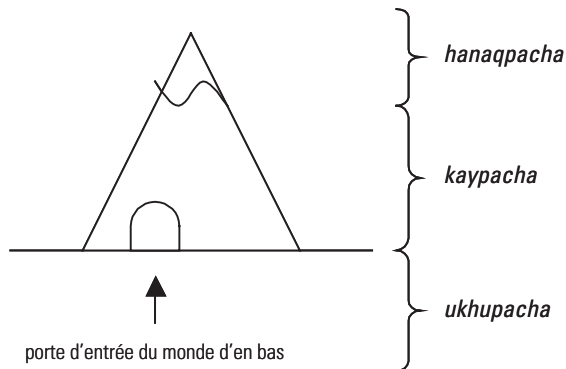
<sup>16</sup> C. BERNAND a relevé une croyance identique en Equateur. Elle écrit ainsi: «bien que ces Incas aient vécu dans un passé révolu et immémorial, ils continuent d'exister, enfouis dans les hauteurs sauvages du *cerro*, d'où ils peuvent intervenir dans le destin des vivants. Gardiens de la montagne, ces fantômes protègent farouchement leur territoire et envoient de cruelles maladies à tous ceux qui le foulent» (1998: 23).

<sup>17</sup> Appelées *uma puriq* (de *uma* «tête» et *puriq* «qui se déplace»; NUÑEZ DEL PRADO, 1970: 92) ou *qeqpe* (à Kuyo Grande; CASAVARDE 1970: 179), ces têtes se détachent du corps tandis que les personnes dorment et parcourent monts et vallées, à la recherche des cendres restantes après la préparation de la *llipt'a*. En ces lieux, elles forment un cercle et racontent, à tour de rôle, ce qui leur reste à faire et les années qui leur restent à vivre. La *llipt'a* est un aliment qui accompagne la mastication de la coca; selon les régions andines, elle est composée de chaux vive, de coquilles (d'escargots, marines) broyées ou des cendres issues de la combustion de plants de quinoa (*Chenopodium quinoa* Willd., Chenopodiaceae) et de *qañiwa* (*Chenopodium pallidicaule* Aellen, Chenopodiaceae). Elle se présente sous la forme d'une boule.

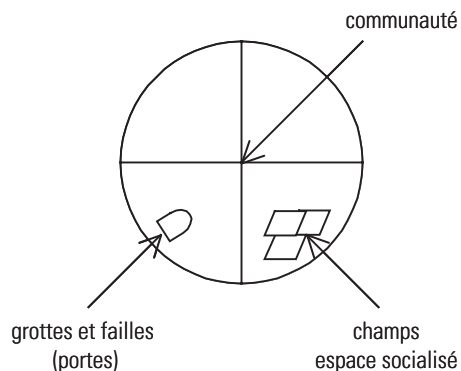
<sup>18</sup> De la racine *naka-*, «égorger, écorcher, dépecer» (TAYLOR 1991: 4). L'usage de la consonne initiale *ñ* est peut-être dû à l'influence d'un autre mot, *ñaka-*, «maudire»; de même, la forme *ñak'a-* se traduit par «sacrifier». Il est aussi appelé *pish-taco*. Homme ou être surnaturel, selon les uns et les autres, le *ñak'aq* extrait la graisse des personnes qu'il rencontre après les avoir plongées dans le sommeil à l'aide d'une poudre narcotique et la revend sur les marchés de Cuzco pour ses propriétés médicinales. La personne attaquée maigrit, devient pâle et finit par mourir. S'il est un esprit pour les uns et un avatar du sorcier pour les autres, le *ñak'aq* est toujours un étranger. Il cristallise les peurs de la communauté. Voilà pourquoi, dans un contexte de lutte entre l'Etat et divers groupes armés, il est le militaire, agent des forces spéciales, qui tuent dans le dessein de récupérer la graisse humaine utile à l'entretien des fusils et autres armes. Ailleurs, dans la province d'Urcos, par exemple, c'est un homme, vêtu d'une bure, qui travaille pour le couvent Santo Domingo de Cuzco. La graisse récoltée est utilisée comme médicament. Dans la région d'Huancayo, elle sert notamment à soigner la gale (KAPSOLI 1991: 69) ou entre dans la confection des cloches (*ibid.*), ce qui leur donne une sonorité particulière.



et s'assure qu'il est accepté. S'ils sont plusieurs, ils échangent quelques propos, mâchent la coca et font ce qu'ils ont à faire ou se séparent. C'est là la structure de tout acte rituel (du plus élémentaire au plus élaboré). L'image de la montagne est idéale pour illustrer cette idée.



Si l'on déploie à présent cette pyramide de manière à appréhender l'espace avec pour centre le village, village et parcelles cultivées s'opposent à la nature sauvage et dangereuse appelée d'une manière générique *cerro* ou *orqo* en quechua. Ces deux espaces ne sont ni continus ni séparés une fois pour toutes. Ils cohabitent. Chaque parcelle cultivée est arrachée au *cerro* et bien souvent le paysan, afin de s'y rendre, est obligé de traverser ce dernier.



La pensée andine relève de ces deux divisions de l'espace, à la fois verticale et horizontale, chacune des catégories, propre à une division, débordant sur l'autre. Si on observe une montagne de dessus dans un espace à deux dimensions, soit le second schéma, *hanaq pacha* correspond au village et à la communauté des hommes née de l'ancêtre mythique, c'est-à-dire à un idéal, *kay pacha* aux parcelles cultivées, aux sentiers, ponts et autres infrastructures humaines, c'est-à-dire à l'activité humaine présente, nécessaire à la vie par opposition à un état paradisiaque, et *ukhupacha* aux forêts, aux gorges et à la *panpa* au sein desquels – sous lesquels – se meut tout un monde.

Quoi de plus naturel dans ce contexte que l'esprit qui se manifeste pour la première fois à une *mesa* soit appelé «*bravo*» (sauvage). Il est, en effet, arraché à cet espace qui le et qu'il définit. Sa venue à la *mesa*, au début, est aléatoire. Il souffle fort, grogne puis, lorsqu'il parle, menace. Il lui faut tout apprendre des règles qui structurent la cérémonie. Tout autre est l'*apu* habitué à côtoyer les hommes et auquel les participants au rituel de la *mesa* s'adressent en termes familiers. Pour le quechua, ce dernier se montre dans la roche, dans le dessin d'un visage ou de toute autre figure anthropomorphe ou zoomorphe visible sur la montagne. De la route qui relie le village de Chinchaypucyo à Anta, il est possible, par exemple, de voir, au sommet de la montagne Wamansinchi, un faucon ou *waman*, les ailes déployées, dessiné par les parcelles cultivées et les différentes couleurs de la végétation. Le discours associe explicitement cette image à l'ancêtre mythique. Ailleurs, c'est un visage dessiné par la forme et les couleurs de la roche (à Ollantaytambo) ou bien deux rochers se dressant sur la montagne (près de Huancalle). «Chaque montagne sacrée possède un visage, une image de l'esprit qui l'habite» reconnaît ainsi don Carlos (praticien de Cuzco). Pour lui, plus les contours et les traits de l'image sont marqués, plus l'esprit tutélaire est puissant et vient facilement lorsqu'un *altomisayoq* le convoque. Cette puissance ne doit pas être confondue avec celle qui a été évoquée plus haut. Il ne s'agit pas ici d'une puissance latente, mais bien plus une puissance effective, au service de l'homme. De tels *apu* ont l'habitude de fréquenter les *mesas* des hommes et de se mettre au service du praticien. Autrement dit, leur nature d'ancêtre devient prépondérante.

### A l'origine était la mort

D'ordinaire, après l'enterrement d'un mort, parents et amis accompagnent (*velakuy*) la famille du défunt plusieurs nuits passées à discuter, à mâcher de la coca et à boire auprès des vêtements du mort. Pendant huit nuits, parents et amis se relaient ainsi; ce temps est nécessaire à l'âme appelée *nuna* pour visiter les lieux qu'elle a connus avant d'aller vivre dans le monde d'en haut. A Cuzco, ces pratiques existent toujours, bien que raccourcies. La veillée ne dure plus qu'une ou deux nuits. Le dernier jour, les vêtements sont lavés, alors seulement l'esprit du défunt quitte ce monde. Dans la conception andine, les morts interviennent auprès du Créateur au nom des vivants. Des prières leur sont adressées *el día de todos los Santos* (la Toussaint) et des offrandes leur sont apportées. En échange les vivants attendent d'eux quelque faveur, une relation, toutefois, qui ne dure qu'un temps.

Tout autre est la destinée de l'ancêtre. D'après doña Alejandrina et d'autres, *apu* et *pachamama* sont d'anciennes âmes humaines, esprits nobles et altruistes, qui se sont incarnées à la mort du corps dans des éléments naturels afin de veiller sur leurs descendants. Elle précise encore que si une âme s'incarne dans un corps humain ou dans une sphère inférieure, l'être vit sa vie de l'enfance à la vieillesse tandis que si elle s'incarne dans une sphère supérieure,



l'être «reste tel qu'il était lorsque s'est terminée sa précédente existence et veille sur l'humanité. Il y a plusieurs milliers d'années, des êtres se sont ainsi incarnés, depuis ces premiers temps qui ont suivi la création du monde. C'est pour cela qu'il existe les *huaca*<sup>19</sup>, qu'il existe les *apachita*<sup>20</sup>, les *apu*, les *awki* et la Pachamama.» Pierre DUVIOLS (1979: 23) précise qu'il «n'y a pas transformation, mutation du mort, mais dédoublement. La mort enfante d'une part un cadavre, d'autre part un monolithe. Cette dissociation tient au fait que le vivant possédait deux âmes, l'une susceptible de quitter le corps pour vagabonder (pouvant être extraite par maléfice et aller ailleurs), l'autre restant rivée à lui pendant sa vie terrestre.» Le culte qui leur est voué ne concerne pas toutefois dans la même mesure, tous les ancêtres puisque au fur et à mesure que les générations passent, seuls les plus remarquables d'entre eux demeurent présents dans le paysage et dans la mémoire des hommes.

Eternellement présent dans le rocher, le Quechua offre à ceux-ci, avant toute décision importante et tout acte, quelque présent, ne serait-ce que quelques feuilles de coca mâchées, une offrande fort appréciée par ailleurs. Toujours selon DUVIOLS (1979: 13), «les Andins percevaient le phénomène de lithification, qu'ils imaginaient et reproduisaient, à la fois au niveau que nous appelons symbolique – ou mythique – et au niveau historique, sans les dissocier.» En effet, le monolithe qui sert à marquer la possession d'un nouveau territoire rappelle la pérégrination mythique des frères Ayar, qui est une succession de métamorphoses. Ayar Cachi s'est pétrifié près de la fenêtre Tanpu t'oqo, Ayar Uchu au sommet du mont Wanakauri, aujourd'hui l'un des *apu* tutélaires de la ville de Cuzco et Ayar Auca sur l'emplacement du futur Qoricancha. «De son siège Manco Capac vit une borne de pierre qui se trouvait près du lieu où s'élève aujourd'hui le monastère Saint-Dominique de Cuzco. Il la montra à Ayar Auca et lui dit: «Frère, tu te souviens qu'il a été entendu entre nous que tu irais prendre possession du siège situé près de cette borne et que nous irions occuper cet endroit et nous y installer.» A ces mots, Ayar Auca s'envola vers l'endroit que lui désignait Manco Capac et alla s'y asseoir. Aussitôt il se changea en pierre et devint borne de propriété (*quedó hecho mojón de posesión*). Cette borne s'appelait *cuzco* dans l'ancienne langue de cette vallée. C'est pourquoi le nom de Cuzco est encore appliqué de nos jours à cet endroit. Il en est resté aussi un dicton: *Ayar Auca cuzco guanca*, ce qui veut dire: «Ayar Auca borne de marbre» (DUVIOLS 1979: 16).

L'histoire mythique inca est ponctuée de nombreux épisodes de ce type. Ainsi, face à l'avancée des troupes chancas, Cuzco a été défendue, bien que la situation ait été désespérée, par l'Inca Yupanqui, le futur Pachacutec, aidé de rochers sortis de terre qui se sont battus à ses côtés. Citant le père Fray Gerónimo Román, Garcilaso de la Vega écrit: «L'Inca resta donc maître du champ de bataille, disent aujourd'hui encore les Indiens en parlant de ce combat valeureux. Car toutes les pierres qu'il y avait en ce lieu se transformèrent en hommes qui se battirent pour les Incas; tout cela fut le fait du Soleil, pour s'acquitter de la parole qu'il avait donnée au valeureux Pachacuti Inca Yupanqui» (GARCILASO DE LA VEGA 2000: 118).

Aujourd'hui encore de tels événements sont évoqués. Doña Alejandrina m'a un jour conté l'expérience vécue par l'une de ses amies. Celle-ci, habitant loin de son travail, devait tous les matins se lever fort tôt pour arriver à l'heure. Un jour, tandis qu'elle marchait, elle entendit un bruit inhabituel venir de l'autre côté de la colline. Elle s'approcha et vit les rochers sortirent de terre, voler et se jeter les uns contre les autres dans un jeu de titans... «La pauvre femme» fut retrouvée plusieurs jours après, errant et choquée. Et pourtant, depuis l'arrivée des Espagnols, l'oubli est ce qui menace ces êtres, fragilisant par-là même l'équilibre des communautés et favorisant les maladies. «A l'arrivée du Dieu-fils, un silence sépulcral s'abattit sur la terre; les pierres s'immobilisèrent à l'endroit où elles se trouvent aujourd'hui, les animaux se turent définitivement et toute trace de vie disparut» (BERNARD 1998: 22). Si dans un dernier sursaut, ces êtres se rappellent à l'homme, parfois de manière cruelle, par un glissement de terrain ou un tremblement de terre par exemple, oubliés, ils finissent par ne plus être. Ainsi, selon Fernando, «puisque la Terre est notre mère et les *apu* nos pères, puisque nous sommes leurs fils, nous devons leur laisser de la nourriture sinon ils s'endorment» et ne répondent plus à l'appel du praticien, laissant l'homme démuni face à la maladie.

### Dans le contexte de la mesa

Dans les campagnes andines, ces esprits de la nature évoqués, êtres d'un autre âge, sont désignés et invoqués lors des rites agraires (labours, semailles, récoltes...), en cas de sécheresse ou de pluies trop abondantes – d'une manière générale, en cas de désordre écologique –, s'il y a maladie et lors d'un déplacement sur les routes peu sûres du Pérou. Ainsi, pour doña Alejandrina:

Chaque village a ses montagnes sacrées, ses *apu* tutélaires. Il a sa source, son *pukyu* sacré qui l'alimente, qui lui donne l'eau. Chaque village a ses lieux sacrés. Quand les Espagnols sont arrivés, ils ont détruit et élevé des croix disant que, maintenant, elles allaient les protéger. Près de chaque village, il y a une montagne au sommet de laquelle s'élève une croix. Dans mon village, il existe un endroit qui s'appelle Kinsacocho, en fait trois lagunes. Quand ils (les villageois) souhaitent qu'il pleuve, ils s'en vont en chantant recueillir dans un pot en terre, comme une carafe, un peu d'eau de l'une, puis de la deuxième et de la troisième. De retour au

<sup>19</sup> Selon MÉTRAUX (1983): «Tout objet, tout phénomène, dans lequel ils – les Incas – percevaient une manifestation surnaturelle», qui peut être traduit par «sanctuaire». Lieu de l'épiphanie de l'ancêtre mythique et/ou endroit où il fut changé en pierre.

<sup>20</sup> Tas de pierres érigé aux sommets des montagnes ou *cumbre* et aux cols ou *abra* par le voyageur; geste rituel propitiatoire censé favoriser la suite du chemin.



village, alors que brûle de l'encens appelé *q'apachi*, on asperge l'eau dans les quatre directions. Il ne passe pas trois heures qu'il commence à pleuvoir<sup>21</sup>. Si l'on souhaite au contraire qu'il s'arrête de pleuvoir, il suffit qu'une personne, née lors de la saison sèche, souffle la pluie dans les quatre directions pour qu'elle s'en aille<sup>22</sup>.

Aujourd'hui, dans le système de la *mesa*, ces êtres ont chacun leur spécialité, parfois des plus modernes. L'*apu* Wamansinchi (Chinchaypucyo) est un chirurgien, spécialiste du cœur, Potosí (Bolivie) est spécialiste du cerveau, Pumawanka (Urubamba) est le gardien de la vallée sacrée et de ses richesses, Atawalipa (Huanca-bamba) intervient en cas de sorcellerie, Huanka (Cuzco) est l'*apu* de la joie et de la couleur, Saqsayhuaman (Cuzco) est l'*apu* de la connaissance et de l'intelligence, Manilka est l'esprit d'un lac paisible, il soigne les maladies de la peau, etc. «Comment ont-ils appris interroge Fernando? Au commencement, poursuit-il, ils ont entrepris de voir les choses, ce qui existe. Ils ont appris afin de l'enseigner à leurs fils et filles, à nous autres les êtres humains qui sommes leurs enfants.»

Il ne faudrait pas croire, cependant, que les caractéristiques et spécificités des uns et des autres soient établies une fois pour toutes. Fernando évoque à ce sujet la fonction de mécanicien (spécialité de l'*apu* Chachani, Arequipa, par exemple). La *mesa* est un système dynamique: elle prend en compte non seulement les représentations des nouveaux arrivants, patients et leur famille – le praticien apprend à connaître puis incorpore les esprits tutélaires de leur communauté – mais encore l'évolution de la société civile. Selon Fernando, «*los papitos* apprennent à mesure qu'avance le temps.» Cela est également vrai des soins. Parallèlement à une médication traditionnelle, surtout à base de plantes, *apu* et *pachamama* prescrivent des médicaments allopathiques qu'il est nécessaire d'aller acheter en pharmacie et miment les opérations chirurgicales, un fait observé ailleurs. «Les humains, écrit Roberte Hamayon, avancent par représentations interposées. Ils se donnent des esprits qui adorent la nouveauté [...], et ce sont toujours eux qu'on trouve à la pointe du progrès» (HAMAYON 1997: 121). Mais quelle que soit leur spécialité, au sein de la hiérarchie céleste, tous se réfèrent aux *apu* Salkantay et Ausangate sans l'autorisation desquels aucune opération importante ne peut se faire. Selon doña Alejandrina,

C'est avec eux que chaque ange et chaque *apu* traite tout problème: humain, animal, relatif à la terre ou aux *apu* eux-mêmes, avec eux deux. Et eux négocient avec le Créateur, avec le Père céleste. Leur bonté est infinie tant et si bien qu'elle ne peut être mesurée. Nous savons seulement que Salkantay gouverne du pôle Nord au pôle Sud et le seigneur Ausangate la ligne équatoriale, se mobilisant de part et d'autre. Ils gouvernent toute la terre mais de manière différente. Salkantay, par exemple, peut réveiller des milliers d'*apu*.

Les *apu* Salkantay et Ausangate sont les rois des *mesas*, Salkantay étant le premier d'entre eux. Plus que créateurs, ils gouvernent et ordonnent le monde. Doña Alejandrina est de cet avis lorsqu'elle affirme que de par sa demeure (au centre du monde, c'est-à-dire

sous Cuzco, nombril du monde) et de par sa fonction (il «gouverne du pôle Nord au pôle Sud»), Salkantay<sup>23</sup> se définit, et il est interpellé comme tel, comme l'axe du monde. Et de fait, il est le garant de l'équilibre du monde et assume ce trait de caractère propre aux divinités suprêmes préhispaniques d'animer, à l'exemple de Pachacamac (DUVIOLS 1993: 65).

Ensuite, chaque pays et région a ses dirigeants, Potosí pour la Bolivie, Salkantay et Ausangate pour l'ensemble du Pérou; Ausangate pour la région de Cuzco mais non pour la ville elle-même, cette fonction est laissée à d'autres: Saqsayhuaman, Mariano, Wanakauri et surtout Pachatusan, «Celui qui porte la Terre». Salkantay pour une vaste région de l'Apurimac, le volcan Pichu Pichu pour les habitants d'Arequipa, l'Allinqhapaq pour le secteur de Carabaya (près de Puno), enfin le pic Ampáy pour la population d'Abancay et des environs. A ce partage de la cordillère, se superposent des liens particuliers, nés lors de la formation du *paqo*, entre celui-ci et certaines montagnes, donc une organisation propre à chaque *mesa*. Si dans les campagnes, en effet, les esprits appelés sont le plus souvent les *apu* tutélaires de la communauté à laquelle appartient le *paqo*, en ville, les esprits auxiliaires de celui-ci peuvent vivre à plusieurs dizaines de kilomètres du lieu où se tient le rituel. Cette particularité témoigne autant d'une définition de la ville comme lieu de métissage que des pérégrinations du praticien et de cette volonté de se former auprès d'instructeurs de renom (voir à ce sujet BAUD 2006).

<sup>21</sup> Sur l'île de Taquile (Lac Titicaca), les habitants utilisent des crapauds comme intermédiaires: ils les placent au milieu d'herbes aquatiques dans un récipient rempli d'eau, lui-même déposé sur un autel au sommet d'une colline. Le rituel culmine quand l'eau s'est évaporée et les plantes se sont séchées, les crapauds assoiffés coassent alors. L'*apu*, empli de compassion pour ces animaux, envoie alors la pluie. Une autre technique consiste à les enterrer. Inversement, si l'on souhaite qu'il ne pleuve pas, les crapauds sont brûlés en divers lieux (à Calca, par exemple).

<sup>22</sup> La technique en question est la suivante: l'individu souffle trois fois en dessinant un arc-en-ciel, face à chaque direction et en commençant par l'est. Elle tourne dans le sens contraire des aiguilles d'une montre. Seule une personne née en hiver, lors de la saison sèche, par identité de nature, est à même de pratiquer un tel rituel. Ailleurs, selon J. A. LIRA (1969: 33), lorsque la pluie perturbait le déroulement d'un rituel, le *paqo* «pidió un espejo y un paño rojo. Dobló el paño en seis. Lo colocó sobre una piedra en el patio y encima puso el espejo mirando al sol. Dentro de media hora más o menos, la lluvia comenzó a calmar, cesando por fin.»

<sup>23</sup> Il existerait en fait deux *apu* appelés Salkantay. Le premier est l'esprit d'une chaîne montagneuse située au Nord-ouest de Cuzco, entre les vallées de l'Apurimac et du Vilcamayu. Selon l'*apu* Wamansinchi, «*es un viejo fuerte*». Doña Alejandrina prononce son nom Salkante. Le second est le Roi des *mesas*, un esprit supérieur qui «vit au centre de l'univers». Tous lui sont soumis. Doña Alejandrina l'appelle Salkantay (voir aussi à ce sujet J. V. NUÑEZ DEL PRADO 1970 et J. CASAVARDE 1970).





### Le rituel proprement dit: l'exemple de la mesa de don Carlos

La *mesa* est conduite par un praticien appelé localement *paqo* ou *altomisayoq*, personnage qui entre dans une transe à l'aide d'un appel ou *oración* ponctué d'un sifflement produit à l'aide d'un sifflet et qui prête son corps aux entités susmentionnées. Dans l'idéal, ce personnage est élu par le monde-autre, le monde d'en haut, demeure des *apu* et par l'intermédiaire de la foudre, emblématique de cet espace liminal.

Le mot espagnol *mesa* désigne dans ce contexte la table sur laquelle prennent place les esprits appelés. Ailleurs, sur la côte nord du Pérou par exemple, le mot *mesa* désigne un ensemble d'objets et par extension la cérémonie au cours de laquelle ces objets sont ordonnés et utilisés par le *curandero*. «Une *mesa* est un arrangement, semblable à un autel, des objets de pouvoir qui sont déposés sur le sol en vue de leur utilisation dans les rituels de guérison, fertilité et divination. Dans le Pérou moderne, le terme s'applique aussi aux rituels effectués avec les objets de pouvoirs.» (SHARON 1998: 12)

Dans les Andes du Sud, Fernandez Juarez donne de la *mesa* la définition suivante reprise par VERICOURT (2000: 277): «Offrande rituelle complexe, composée d'ingrédients divers qui constituent la nourriture préférée des convives sacrés à qui elle est destinée.» Ma propre expérience m'autorise cependant à élargir cette définition. Ce mot désigne l'ensemble formé de l'étoffe, *unkhuña* ou table d'offrande sur laquelle le praticien place les ingrédients constitutifs de l'offrande et ses objets personnels<sup>24</sup> qui sont transportés d'un lieu à l'autre emballés dans la première. Les ingrédients, excepté la coca, parfois la graisse de lama et l'encens, sont emballés à part. Ils n'acquièrent leur valeur rituelle qu'à leur introduction dans l'offrande. G. Fernández Juárez désigne l'ensemble par le terme «*mesa* cérémonielle».

A ce sujet, il est intéressant de noter que sur ces autels, certains objets, les coquillages entre autres, sont explicitement désignés comme les sièges des entités invoquées<sup>25</sup> (selon Don Genuario mais aussi Tschopik, cité par FERNANDEZ JUAREZ 1997: 47). La venue de l'esprit rappelle fortement la descente de l'Esprit Saint lors de la messe chrétienne. Il est probable que celle-ci ait influencé les pratiques du *paqo*, tout au moins dans la forme. Cette contamination de l'une par l'autre est également présente, cela a été dit, dans les termes servant à désigner les différentes catégories de praticiens andins. Enfin, un dernier point et non des moindres permet d'appréhender quelque peu la manière dont ce rituel majeur a pu s'élaborer.

La *mesa*, au sein de l'*ayllu*, désigne le lieu où se réunissent l'autorité en place en vue de régler les affaires courantes et d'organiser les activités communes, ou lorsqu'un événement exceptionnel le nécessite. Ils délibèrent autour d'une table amenée en un lieu de la communauté réservé à cet usage<sup>26</sup>. En quechua, cette table se dit *hanp'ara*. Devant, à même le sol, sont étalées de grandes couvertures sur lesquelles sont ensuite déposés les aliments du repas pris en commun avant les premières récoltes.

Des feuilles de coca et des cigarettes sont échangées, chacun invoque les esprits tutélaires de l'*ayllu*, fait quelques libations et rend grâce à la Pachamama «pour les fruits qu'elle nous donne.»

Le rituel de la *mesa* effectué par don Carlos participe de ces différents sens, mais dans ce cas, les coquillages sont remplacés par une table en bois sur laquelle est étendue l'*unkhuña* et disposés les objets de pouvoirs. Sur cette table, les esprits ne s'assoient plus d'une manière symbolique comme sur les coquillages mais se dressent, debout, de toute leur hauteur, s'il m'est possible de m'exprimer ainsi. De même, à l'instar des membres dirigeants de l'*ayllu*, plusieurs entités prennent place sur la table selon leur rang. Chez don Carlos, les sessions sont conduites par un directeur et deux sous-directeurs. Ils délibèrent des suites à donner à chaque cas, ils conseillent et soignent les personnes qui les sollicitent.

Don Carlos est habité par deux esprits, par l'*apu* Wamansinchi, montagne située en face du village de Chinchaypucyo d'où est originaire sa femme et par la *mamita* Carmen Rosa d'Arequipa. Le directeur de sa *mesa* est l'*apu* Pumawanka, montagne située dans la vallée sacrée. Sa *mesa* est placée sous l'autorité des seigneurs Salkantay et Ausangate, respectivement Roi et second Roi des *mesas*. Se présentent à sa *mesa* des *apu* originaires d'Equateur, du Chili, de Bolivie à l'instar de Potosi, témoin de la souffrance indienne, du Nord du Pérou comme Atahualpa, lac sacré et lieu de rituel des *curanderos* de la côte et les *mamitas* de toutes les régions pour peu que le patient présent en fasse la demande. Pour le nouveau venu à Cuzco, pour celui qui verse à l'attention de sa terre natale les premières gouttes de ses verres, l'émotion est forte d'entendre celle qu'il connaît si bien, le réconfort aussi.

Six soirs par semaine, don Carlos convoque ainsi chez lui *apu* et *pachamama*. Le rituel se déroule dans une pièce obscurcie en ville ou à l'abri d'un rocher, de nuit, en montagne. L'obscurité est de mise: la réalité de l'expérience est appréhendée par la parole, l'odorat et le toucher. Avant toute cérémonie, la pièce est purifiée à l'aide d'encens et nettoyée. Il est coutumier que les personnes, selon la nature de leur consultation et les goûts des esprits invoqués, apportent quelques offrandes, bières et sodas principalement, parfois de

<sup>24</sup> Par exemple, chez don Carlos, sont placés côte à côte deux cristaux, un sifflet taillé dans un os de condor, une clochette, une grande coquille (valve) rouge, une grande pierre semi-précieuse, une statuette de crapaud, un épi de maïs d'une quinzaine de centimètres de haut et formé de trois pointes (des triplés) appelé *saramama*.

<sup>25</sup> *Apu* et *pachamama* font fi des lois physiques puisqu'ils sont en mesure de prendre n'importe quelle taille (quelques centimètres lorsqu'ils prennent place sur les coquillages, quarante lorsqu'ils viennent à la *mesa*, de la taille d'un homme dans les rêves).

<sup>26</sup> «Se llama igualmente mesa a la manta tendida sobre la cual se esparce la coca con el objeto de masticarla ceremonialmente. Se da también este nombre a ciertas piedras sobre las cuales se realizan ritos y aún ceremonias civiles de los ayllus o comunidades.» (MARISCOTTI 1978: 275)



l'alcool de canne à sucre, du vin, de la coca, du tabac, des fleurs, des objets, des offrandes complexes et, lors d'événements particuliers, des plats cuisinés. En règle générale, les boissons d'un haut degré d'alcool ou valorisées comme masculines et le tabac sont appréciés des esprits des montagnes, le vin, les boissons sans alcool et les fleurs des *pachamama*.

Les esprits arrivent à la *mesa* sous la forme d'oiseaux, passent par le mur ou le sol nu de la pièce et se posent sur la table en bois placée contre le mur. Ils se présentent et saluent l'assistance. A l'appel de son nom par l'*apu* Wamansinchi qui conduit la cérémonie, l'aide du praticien appelle et présente une première personne. Un dialogue s'engage. Cette dernière évoque les raisons de sa présence, sans honte, l'obscurité aidant. Les personnes dévoilent les maux dont elles souffrent et racontent les événements malheureux auxquels elles font face dans leur quotidien, dans leur travail ou dans leur foyer. Elles demandent parfois un conseil, le plus souvent l'intervention de l'invisible: retrouver un animal volé ou perdu, favoriser une récolte, bénir un voyage, punir un enfant indiscipliné, un mari volage ou paresseux, un voisin sans scrupule, être guéries ou protégées d'un sorcier. Elles hésitent et se reprennent. Bien souvent elles tremblent, pleurent quelquefois. Les esprits les écoutent avec patience, les interrompent parfois. Si un silence est trop long, ils prennent la parole, demandent quelques éclaircissements et donnent leur avis sur la question. D'après les personnes qui assistent à la *mesa* de don Carlos, les *apu* parlent la langue de leur région, bien que dans les faits, quand ils prennent place sur la table, ils n'utilisent pas d'autres langues que celles qui sont habituellement parlées par l'*altomisayoq*. Le rituel dure de dix minutes à plus de deux heures selon le nombre de personnes présentes. Après que tous ont parlé, bières et sodas sont offerts aux *apu*. L'esprit, après avoir bu, repose fortement la bouteille sur la table, ce qui permet à l'aide de la prendre et de la donner à la personne désignée, en l'occurrence ici, le requérant qui a la bienséance de vider entièrement la bouteille.

### La maladie

En cas de maladie, après avoir écouté le patient, l'esprit identifie la nature du mal et son ou ses origines, soit de suite, soit lors de la nuit suivante. La réponse est alors donnée à la prochaine visite de la personne, le lendemain ou une semaine après. Dans les cas de sorcellerie, la réponse est toujours donnée après une nuit de recherche; c'est le cas aussi lors de disparition ou de vol. Les méthodes d'identification sont, avec un diagnostic immédiat: lecture d'un œuf frotté sur le corps, lecture du corps du patient qui se tient debout à un ou deux mètres de la table sur laquelle a pris place l'*apu*, soit de face (habillé), soit de dos (nu). Ainsi, quand une personne est nerveuse, l'*apu* lui fait découvrir son dos car, dit-il, le système nerveux s'y déploie sous la forme d'un arbre généalogique. Les souffrances y sont inscrites et leur position lui indique leur origine. Une autre technique consiste à analyser les étincelles provoquées par la friction de deux cristaux au-dessus du corps: des étincelles importantes

et brillantes indiquent une maladie aiguë, un acharnement du sorcier, un danger proche ou, à l'opposée, que l'offrande présentée est acceptée. Dernière technique utilisée et non des moindres, l'*apu* fait appel de la *pachamama*, du nom du village ou du quartier où vit le patient, qui est la mieux à même de révéler les raisons du mal-être.

Avec un diagnostic différé: l'*apu* procède à une prise de sang qui sera analysée ou à une radiographie à l'aide d'un appareil «céleste qui permet de voir les os». En d'autres occasions cependant, une artère bouchée, un problème rénal, un ensorcellement, aucun appareil ne lui est nécessaire pour voir. L'*apu* peut aussi visiter la personne lorsqu'elle dort afin de diagnostiquer une maladie complexe ou de voir les tenants et les aboutissants d'une histoire, une pratique qui permet d'agir: soulager une tension nerveuse, une douleur physique, suivre l'évolution d'une maladie ou veiller la personne.

Si un traitement est nécessaire, il a lieu le soir même du diagnostic ou un autre jour lorsque des appareils célestes ou quelques éléments et ingrédients, bien terrestres ceux-là, sont nécessaires. C'est le cas de la punition d'un voisin malveillant, de l'expulsion d'un esprit opportuniste du corps d'une personne et de la guérison de problèmes osseux à l'aide d'un remède dont les ingrédients sont mélangés et chauffés dans un récipient en terre cuite juste avant la cérémonie. Le mélange est appliqué sur la peau à l'aide de compresses renouvelées plusieurs fois les jours qui suivent. Il est conservé dans la salle. Si la préparation est trop épaisse, du vin est ajouté. Les ingrédients sont les suivants:

- teinture d'arnica (Centro de Medicina Andina, CMA Laboratorio's, 60 ml, indiqué dans douleurs musculaires);
- baume de Budha, CMA, 60 ml, indiqué dans douleurs articulaires, musculaires et arthrite.
- térébenthine végétale, Laboratorios Portugal, 30 ml;
- charcot frotación, Alivia el dolor, composé de salicylate de méthyle, menthe, camphre, essence d'eucalyptus<sup>27</sup>, corps gras, Laboratorios ABEEFE, 30 ml;
- une orange<sup>28</sup>;
- douze grenouilles broyées (*Telmatobius* sp.);
- une couleuvre (mach'aqway, Tachimenis peruviana);
- un petit lézard (*qalaywa* en quechua, *lagartija* en espagnol, *Liolaemus* sp.)
- sept farines (blé, maïs, fèves, petit pois, romarin, *ch'illka* (*Baccharis latifolia* [Ruiz et Pav.] Pers., Asteraceae) et *maych'a* (*Senecio pseudotites* Griseb, Asteraceae)), deux paquets.

<sup>27</sup> *Eucalyptus* sp., Myrtaceae; les feuilles de l'arbre sont aussi utilisées en décoction pour combattre la fièvre et la toux.

<sup>28</sup> D'après Fernando, sa pelure, réduite en poudre et mélangée à de l'eau tiède, est utilisée en bain dans le cas de maux de tête et de tensions.



Lors la *mesa* de don Carlos, l'élément principal de toute guérison reste l'injection, d'ailleurs pratiquée par les seuls esprits masculins. Les objets nécessaires à une telle pratique sont la seringue, le coton et l'alcool. Mais là, contrairement aux cas précédent, l'outil est bien matériel. Seul le produit injecté est apporté des sphères célestes. Sa nature, tenue secrète, varie selon les cas: destiné à soulager une simple tension, anesthésiant, analgésique, hypotenseur ou hypertensif, stimulant, tonique (des reins notamment), remède à l'arthrite, en cas de bronchite, de douleur de dos, maux de tête, etc. Le toucher acquiert ici une importance capitale. Venant en plus de la parole, il renforce l'idée partagée par le public en une présence physique des esprits, leitmotiv de l'authenticité du rituel, des esprits qui se font fort de piquer n'importe quelle zone corporelle et ce, dans l'obscurité la plus totale: veine du bras, nuque ou au niveau des reins. Se faisant, le toucher induit un état de réceptivité propice à la guérison qui sera prolongée par la prescription d'une ou plusieurs recettes à base de plantes essentiellement, en tisane, en bain ou en friction, et qui appartiennent à la pharmacopée traditionnelle de l'aire culturelle de l'*altomisayoq* qui conduit la cérémonie.

En ville, les personnes qui assistent à la *mesa* sont d'origine quechua et métisse, citadin ou villageois, migrants ou fils et petit-fils de migrants. Quelle qu'elles soient, les personnes gardent des liens avec leur communauté d'origine, entre autres, par la possession d'un ou plusieurs lopins de terre aux alentours de leur village natal. Il existe, en effet, au Pérou, peut-être en réponse à la précarité dans laquelle vivent la plupart des gens, une grande mobilité géographique des personnes en fonction des possibilités d'emplois. Un Quechua, expatrié à Lima, pourra occuper un emploi de vendeur ambulant, travailler dans les grandes exploitations agricoles des contreforts orientaux des Andes à l'époque des récoltes et revenir dans sa communauté afin de bénéficier des fruits de la parcelle qu'il a soigneusement conservée. Un quechua ne rompt jamais, en effet, complètement tout lien avec sa communauté: leur existence respective ne se conçoit pas indépendamment.

L'identité quechua est fortement marquée par un double attachement au sol d'une part, à une communauté d'autre part, à l'origine de laquelle est l'ancêtre désigné aujourd'hui par la montagne. Ainsi, de par leur présence à la *mesa* urbaine, *pachamama* et *apu* témoignent de la vitalité de ce lien. Autrement dit, le sentiment d'appartenance à une communauté est réactualisé de manière individuelle chaque soir de la semaine et de manière collective lors de grands événements: le rituel de la *mesa* est l'occasion pour la personne de se rappeler aux esprits tutélaires de sa communauté. En effet, nombreuses sont les personnes qui demandent à parler à tel ou tel esprit, habitant de la province dont ils sont originaires, et auquel elles demandent des nouvelles de leurs parents restés sur place.

De fait, se retrouvent, en ville, la plupart des relations sociales préexistantes à l'exode rural pour la raison que celui-ci est un processus de groupe. Se reproduisent ainsi les antagonismes sociaux qui existaient dans les contextes ruraux comme les alliances:

entre individus par le système du *compadrazgo*; entre les individus et leur environnement grâce aux offrandes passées, brûlées ou enterrées, et par l'intermédiaire de l'un ou de plusieurs de ses représentants, esprits tutélaires ou directeurs de *mesa*. Ces esprits qu'on nourrissait dans les campagnes d'offrandes composées d'ingrédients multiples (prémices des récoltes, feuilles de coca, graisse de lama, fœtus...) le sont de manière identique en ville: la majorité des ingrédients utilisés est issue des campagnes. Sachant ce lien entre l'homme et le monde-autre, lien prépondérant dès qu'il est question de santé, nous comprenons l'importance de son actualisation même loin du lieu qui l'a vu naître. Ainsi, si le paysan quechua qui émigre vers la ville amène avec lui ces êtres à l'origine de la maladie, il fera appel à ses esprits protecteurs, ancêtres mythiques et *pachamama*, lors de la cure, des esprits que l'*altomisayoq* se doit d'incorporer et de manifester.

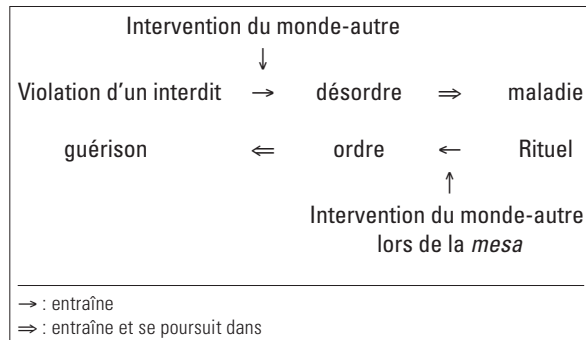
### En guise de conclusion

Pour le Quechua, l'univers est dans un équilibre plus ou moins établi. Ses fréquentes oscillations prennent parfois des proportions importantes entraînant sa destruction totale ou partielle. Les tremblements de terre sont fréquents dans les régions de la cordillère andine. A échelle humaine, chaque être vivant participe de cet équilibre, ce qui revient à dire que pour le Quechua, chaque personne, chaque animal, plante, pierre, montagne ou paysage entre dans un jeu de tension avec ce qui l'entoure. Cette idée, dont la dynamique se traduit par les règles de réciprocité, est présente à différents niveaux, social, religieux et agricole, et place l'individu au centre de l'univers à la manière des cosmologistes pour qui, bien que nous nous trouvions quelque part dans l'immensité de l'univers, nous avons l'illusion de nous trouver en son centre du fait de la fuite des galaxies.

Dans ce contexte, la maladie est conçue comme la rupture de cet équilibre: lorsque les êtres des mondes limitrophes empiètent sur ce monde-ci. Elle est la conséquence de la transgression de cette frontière qui délimite les espaces domestique et sauvage évoqués précédemment, de leur confusion. D'où l'existence de nombreux gestes prophylactiques: libation, signe de croix, port d'un couteau, de graisse ou de pierres dans un petit sac, détours ou retour par un chemin autre que celui de l'aller, etc. C'est là un avis partagé par C. Bernard qui écrit: «Si l'équilibre entre l'espace de *cerro* et l'espace humanisé n'est pas respecté, les Naturels subiront dans leur chair les maladies *del campo*, le châtement des divinités telluriques» (BERNARD 1998: 201). Et MOLINIÉ (1999: 124): «Quiconque a transgressé l'ordre des catégories risque de plonger de l'autre côté du miroir dans la folie ou la mort». C'est là qu'intervient le spécialiste, meurtri dans sa chair par la foudre ou par la sortie de l'*apu* lors de la *mesa*, c'est-à-dire marqué comme tel par le franchissement de cette frontière évoquée précédemment. Appelé au chevet du malade, il annonce si la maladie est due à l'intrusion d'un corps étranger ou à la fuite de d'une des âmes et dénonce le



coupable. Les différentes modalités de cette rupture ont été exposées ailleurs (BAUD 2003), elles peuvent être résumées par le schéma suivant:



D'une manière générale, le discours andin évoque deux sortes de maladies: celles qui sont envoyées par Dieu, maladies qui répondent à une cause organique, et celles qui sont propagées par le vent ou l'eau, maladies d'anciens (GIBALA 1996; BERNARD 1998). Toutefois, précision importante, l'inconduite, la transgression ou l'oubli des règles et des conduites fondées sur les liens de réciprocité sont le plus souvent à l'origine de la maladie. Pour le quechua, cette dernière prend sa source dans la rupture des

liens tissés entre les différents espaces, des liens dont la dynamique est fondée sur des rapports de réciprocité. Autrement dit, quand *apu* et *pachamama* ne reçoivent plus d'offrande, ils perturbent les catégories spatiales et temporelles. Dès lors, pour le croyant, chaque repas et collation est l'occasion d'offrandes et de libations diverses... *Phiuuu... phiuuu... phiuuu...* La personne souffle trois fois sur les feuilles de coca en direction de sa communauté d'origine avant de les mettre dans sa bouche. En contrepartie, il attend de la part des êtres de cette nature bienveillance et soutien dans sa vie quotidienne.

Dans ce contexte, toute guérison passe par la réactualisation de ce lien qu'entretient l'homme avec son environnement: être à sa juste place au sein du monde. Car si la terre est à l'origine de toute vie, elle l'est aussi de la mort, peu importe le nom qui lui est alors donné. Il s'agit, pour le spécialiste appelé au chevet du malade, de rétablir cet équilibre, de faire don. La maladie, sa raison d'être, sa guérison, ses remèdes, la conduite à tenir à l'avenir, aucune pratique ne saurait être agissante sans les représentations collectives centrées sur cette nature que l'homme, par ailleurs, dégrade rapidement. Déforestation, appauvrissement des sols par l'emploi d'insecticides et d'engrais, conséquence de l'abandon de nombreuses variétés de pommes de terre et autres tubercules, pollution des eaux, autant d'atteintes qui sont, aujourd'hui, partout visibles.

## Resumen

*En los Andes, los desórdenes que afligen a la persona son pensados a partir de los antagonismos nacidos de la vida social y de las fuerzas en presencia, espíritus de la naturaleza heredados de las culturas prehispánicas. En la región de Cuzco, la práctica actual del ritual de la mesa da pruebas de la perennidad de este apego a la naturaleza en el medio urbano. Durante éste, un personaje emblemático, llamado paqo o altomisayoq, convoca e incorpora estos seres designados como antepasados, ángeles, padres y madres, y testigos de la desgracia de los hombres. En este contexto, la enfermedad, su motivo, su curación, sus remedios, la conducta que hay que tener, ninguna práctica esta activa fuera de estas representaciones colectivas centradas sobre esta naturaleza y presentadas en este texto.*

## Abstract

*In the Andes, the disorders that afflict a person are believed to come from antagonisms coming from social life and varied forces such as nature spirits inherited from the prehispanic cultures. In the region of Cuzco, the current practice of the mesa ritual expresses the continuity of the link to nature in urban zones. During this ritual, a practitioner, called paqo or altomisayoq, invokes and incorporates beings designated by the names of ancestors, angels, fathers and mothers, and witnesses of mankind's misfortune. In this context, neither the disease, its etiology, its cure, its remedies, the way to behave in the future, nor any other practice could be active without these collective representations centred on nature and explored in this text.*

**Bibliographie**

- BAUD Sébastien  
2003 *Les modalités de la transmission d'un savoir, initiation chamanique dans la selva alta (Tarapoto) et les vallées inter-andines (Cuzco)*.- Strasbourg: Université Marc Bloch. [thèse de doctorat non publiée]
- 2006 «Homogénéisation des pratiques dites chamaniques au Pérou», in: BARBICHE J.P. et S. VALTER, *Sociétés coloniales et sociétés modernes*, pp. 69-91.- Paris: Le Manuscrit.
- BERNARD Carmen  
1998 *La solitude des renaissants: malheurs et sorcellerie dans les Andes*.- Paris: L'Harmattan.- 237 p.
- CASAVARDE Juvenal  
1970 «El mundo sobrenatural en una comunidad».- *Allpanchis Phuturinga* II: 121-240.
- DELGADO Julio M.  
1931 *Folklore y apuntes para la sociología indígena*.- Lima: s.n..- 98 p.
- DUVIOLS Pierre  
1979 «Un symbolisme de l'occupation, de l'aménagement et de l'exploitation de l'espace: le monolithe "huanca" et sa fonction dans les Andes préhispaniques».- *L'Homme* XIX(2): 7-31.
- DUVIOLS Pierre (éd.)  
1993 *Religions des Andes et langues indigènes: Equateur, Pérou, Bolivie avant et après la conquête espagnole*.- Aix-en-Provence: Université de Provence.- 384 p. [Actes du colloque III d'études andines, Centre aixois de recherches latino-américaines (CARLAM)]
- FAVRE Henri  
1967 «Tayta Wamani, Le culte des montagnes dans le centre sud des Andes péruviennes».- *Colloque d'études péruviennes*, pp. 121-140.- Aix-en-Provence: Faculté des lettres et sciences humaines.
- FERNANDEZ JUAREZ Gerardo  
1997 *Entre la repugnancia y la seducción, Ofrendas complejas en los Andes del Sur*.- Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas» (CBC).- 250 p. (Archivos de Historia Andina)
- GARCILASO DE LA VEGA Inca  
2000 *Commentaires royaux sur le Pérou des Incas*.- Paris: La Découverte & Syros.- (3 tomes) 333/281/332 p.
- GIBAJA O. et M. ARMIDA  
1996 «La Medicina popular en Chinchero».- *Andinidad (Etnofolklore)* (Cusco) 1: 103-122.
- GOW Rosalind et Bernabé CONDORI  
1982 *Kay Pacha*.- Cusco: Centro de estudios rurales andinos.- 99 p. (Biblioteca de la tradición oral andina, 2<sup>e</sup> éd.)
- HAMAYON Roberte  
1997 «Esprit, es-tu encore là?».- *L'Homme* (Paris) 143: 117-122.
- ITIER César  
1993 «Algunos conceptos quechuas prehispánicos: la raíz yacha-, sus derivados y Pacha Yachachic, atributo del héroe cultural Viracocha», in: DUVIOLS Pierre (éd.), *Religions des Andes et langues indigènes: Equateur, Pérou, Bolivie avant et après la conquête espagnole*, pp. 95-113.- Aix-en-P<sup>vce</sup>: Univ. de Provence.- 384p.
- KAPSOLI Wilfredo  
1991 «Los pishtacos: degolladores degollados».- *Bulletin de l'institut français d'études andines* 20(1): 61-77.
- LATOUR Bruno  
1996 *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*.- Le plessis-Robinson, Synthélabo / Les Empêcheurs de penser en rond.- 103 p.
- LIRA Jorge A.  
1969 «El Cambio de Suerte».- *Allpanchis Phuturinga* (Cusco) I: 29-42.
- MARISCOTTI DE GÖRLITZ Ana Maria  
1978 *Pachamama santa tierra, contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*.- Berlin: Gebr. Mann Verlag.- 430 p.
- MARZAL Manuel M. A., S.J.  
1971 *El mundo religioso de Urcos: un estudio de antropología religiosa y de pastoral campesina de los Andes*.- Cuzco: Instituto de pastoral andina.- 570 p.
- METRAUX Alfred  
1983 *Les Incas*.- Paris: Ed. du Seuil.- 192 p. (Points histoire)[1<sup>er</sup> éd. 1961]
- MOLINIÉ FIORAVANTI Antoinette  
1991 «Sebo bueno, indio muerto: la estructura de una creencia andina».- *Bull. de l'Institut français d'études andines* 20(1): 79-92.
- 1999 «Te faire la peau pour t'avoir dans la peau: lambeaux d'ethnopsychanalyse andine».- *L'Homme* (Paris) 149: 113-134.
- NATHAN Tobie  
1993 *Fier de n'avoir ni pays ni amis, quelle sottise c'était...: principes d'ethnopsychanalyse*.- Grenoble: La Pensée sauvage.- 151 p.
- NUÑEZ DEL PRADO BEJAR Juan V.  
1970 «El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba».- *Allpanchis Phuturinga* II: 57-119.
- ROSSI Ilario  
1997 *Corps et chamanisme: essai sur le pluralisme médical*.- Paris: Armand Colin.- 210p.
- SHARON Douglas  
1998 *El chaman de los cuatro vientos*.- México: Siglo veintiuno editores.- 256 p. [1<sup>er</sup> éd. 1978]
- TAYLOR Gérald  
1991 «Comentarios etnolingüísticos sobre el término pish-taco».- *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 20 (1): 3-6.
- VERICOURT Virginie de  
2000 *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes: les semences de la foudre*.- Paris: L'Harmattan.- 297 p. (Connaissance des hommes)

