

Université de Montréal

**Représentations du Soi espagnol et de l'Autre inca dans
le discours de Pedro Sarmiento de Gamboa**

par

Marie-Eve Drouin-Gagné

Faculté de théologie et de sciences des religions

Mémoire présenté à la Faculté de théologie et de sciences des religions
en vue de l'obtention du grade de maîtrise (M.A.)
en sciences des religions

Janvier 2011

© Marie-Eve Drouin-Gagné, 2011

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Représentations du Soi espagnol et de l'Autre inca dans
le discours de Pedro Sarmiento de Gamboa

Présenté par :

Marie-Eve Drouin-Gagné

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Denise Couture, présidente-rapporteure
Solange Lefebvre, directrice de recherche
Paul Sabourin, codirecteur
Juan Carlos Godenzzi, membre du jury

Résumé

Comprendre les présupposés qui fondent les rapports au monde des individus selon leur appartenance civilisationnelle nécessite des outils et une méthode permettant de répondre à trois questions principales. D'abord, comment aborder le rapport que des individus et leurs collectivités entretiennent avec le monde et avec l'Autre selon leur propre système d'interprétations et d'explications de ces réalités? Ensuite, comment penser la diversité des collectivités humaines qui établissent de tels rapports? Finalement, comment aborder les dimensions collectives à travers les discours limités d'individus?

Deux outils m'ont permis de prendre du recul face à ma subjectivité et d'accéder à un certain niveau de réalité et de validité quant aux faits rapportés et aux résultats atteints. Dans un premier temps, le réseau notionnel articulant les conceptions du monde (Ikenga-Metuh, 1987) comme phénomènes de civilisations (Mauss, 1929) accessibles par l'analyse des représentations sociales (Jodelet, 1997) permet de définir et d'étudier l'interface entre l'individuel et le collectif. Dans un deuxième temps, l'opérationnalisation de la recherche permet de cerner le XVI^e siècle comme moment de rencontre propice à l'étude des civilisations andines et occidentales à travers les représentations du Soi espagnol et de l'Autre inca du chroniqueur Pedro Sarmiento de Gamboa.

Finalement, la méthode d'analyse de discours (Sabourin, 2009) lève le voile sur une grammaire sociale polarisante entre le Soi et l'Autre, laquelle traverse les trois univers de sens (religieux, intellectuel et politique) observés dans le discours de Sarmiento. La mise à jour des positions théologiques, intellectuelles et politiques de l'auteur ouvre à son tour sur les récits et discours collectifs propres aux civilisations occidentales et andines de son époque, et permet un questionnement nouveau : cette polarisation est-elle unique à la localisation sociale de Sarmiento ou constitue-t-elle un phénomène civilisationnel proprement occidental ?

Mots-clés : Conceptions du monde, civilisations andines et occidentales, représentations des empires inca et espagnol, analyse de discours, Pedro Sarmiento de Gamboa.

Abstract

Understanding the assumptions underlying the relationships between individuals and the world according to their civilizational affiliation requires tools and a method to address three main questions. First, how to approach the relationship individuals and their collectivities maintain with the world and with the Other according to their own set of interpretations and meanings of these realities? Second, how to envision the diversity of human collectivities which establish such relations? Finally, how to approach the collective dimensions through limited individual discourse?

Two tools enabled me to distance myself from my own subjectiveness and to attain a certain degree of reality and validity as to the stated facts and the achieved results. First, the notional network linking worldviews (Ikenga-Metuh, 1987) as a civilizational phenomenon (Mauss, 1929) accessible through the analysis of social representations (Jodelet, 1997), enables the identification of an interface which can be studied between the individual and the collective. Secondly, research operationalization makes it possible to identify the sixteenth century as a significant crossroad for the study of Western and Andean civilizations through Pedro Sarmiento de Gamboa's representations of the Spanish Self and the Inca Other.

Finally, discourse analysis (Sabourin, 2009) unveils a polarizing social grammar between the Self and the Other which involves the three realms of meaning (religious, intellectual and political) observed in Sarmiento's discourse. The author's theological, intellectual and political positions thus revealed lead, in turn, to the collective stories and discourses which prevailed in Western and Andean civilizations at the time, and invites a further question: Is this polarization unique to Sarmiento's social location or does it constitute a truly Western civilizational phenomenon?

Keywords : Worldview, Western and Andean civilizations, representations of the Inca and Spanish empires, discourse analysis, Pedro Sarmiento de Gamboa.

Table des matières

Introduction	1
0.1. Appréhension première du phénomène à partir de sa localisation sociale	1
0.2. Objectifs de la recherche : identifier les a priori civilisationnels définissant des rapports au monde différenciés	6
0.3. Utilité de la recherche	7
0.4. Structure du mémoire	8
 Chapitre 1 Représentations des conceptions incas et espagnoles du monde lors de leur rencontre au XVI^e siècle	11
1.1. Définition du phénomène et son approche méthodologique	13
1.1.1. Définition retenue de conception du monde	14
1.1.2. Définition retenue de civilisation.....	18
1.1.3. Conceptions du monde comme phénomènes de civilisation : changements et continuités.....	19
1.1.4. Représentations sociales comme objet de recherche : interface entre l’individu et le collectif.....	21
1.1.5. Analyse de discours comme méthode : fondements et limites de l’expression individuelle du phénomène civilisationnel retenu	25
1.2. Réduction du phénomène dans le contexte empirique	26
1.2.1. Choix d’un observatoire signifiant de la rencontre des civilisations andines et occidentales	27
1.2.1.1. Survol des recherches occidentales : une ou plusieurs civilisations andines?	28
1.2.1.2. La rencontre des empires inca et espagnol au XVI ^e siècle dans les Andes : les Incas comme couche civilisationnelle andine	32
1.2.2. Choix d’un discours social significatif comme objet de recherche empirique.....	41
1.2.2.1. Une chronique espagnole pour retracer les représentations des conceptions incas et espagnoles du monde	42
1.2.2.2. Le discours de Sarmiento comme observatoire des représentations du Soi espagnol et de l’Autre inca	46
 Chapitre 2 Construction des données sociologiques relatives à la chronique retenue, son auteur et son contenu	49
2.1. Identification du document analysé	50
2.1.1. Titre de la chronique, format et certification du document	50
2.1.2. Oubli de la chronique pendant 4 siècles, publications et traductions au XX ^e siècle	52
2.1.3. Traducteur et éditeur retenu.....	54
2.2. Relation de communication : les individus impliqués	56
2.2.1. Qui est Sarmiento et comment se définit-il dans son récit ?.....	56
2.2.2. Au nom de qui? Groupes d’appartenance de Sarmiento	57
2.2.2.1. Positions intellectuelles.....	57
2.2.2.2. Positions politiques et institutionnelles.....	60
2.2.3. De qui parle-t-il? Les informateurs.....	67
2.2.3.1. Chefs d’ayllus incas et approbation de la chronique par 42 témoins.....	67
2.2.3.2. Alliés catholiques de Cuzco.....	71
2.2.4. À qui s’adresse-t-il? Le roi comme destinataire principal.....	73
2.3. Visée du texte : justifier la conquête espagnole	73

2.4. Sujets abordés et ordre d'exposition du discours	75
2.4.1. Objectifs du travail de Sarmiento, tels que présentés au Roi (introduction)	75
2.4.2. Vision du monde de Sarmiento et les savants qu'il juge crédibles (chapitres 1 à 5).....	76
2.4.3. Vision du monde des « barbares » (chapitres 6 à 9).....	77
2.4.4. Récit d'origine des Incas (chapitres 10 à 13).....	79
2.4.5. Histoire de l'empire inca à partir de 12 générations de dirigeants (chapitres 14 à 62)	81
2.4.6. « Décadence » de l'empire inca au moment de la conquête espagnole (chapitres 62 à 71).....	84
2.5. Constitution d'un objet d'analyse : représentations des conceptions incas et espagnoles du monde chez Sarmiento	85
 Chapitre 3 Description et analyse du schéma organisateur de Sarmiento	90
3.1. L'univers de sens du religieux de Sarmiento selon sa position dans le catholicisme : les principes de bien et de mal.....	92
3.1.1. Le bien : la relation privilégiée de Dieu avec la royauté espagnole	92
3.1.2. Le mal : la relation privilégiée des Incas avec Viracocha ou l'influence du diable	97
3.1.3. Lecture historiciste du récit de création et rapport l'Autre : dichotomie Dieu et diable	100
3.2. L'univers de sens du monde intellectuel selon ses explications du passé : les théories du vrai et du faux	106
3.2.1. Explications du passé par Sarmiento : vérités historiques et objectivation des chronologies	108
3.2.2. Explications du passé par les Incas selon Sarmiento : fables et faits historiques.....	112
3.2.3. Construction du récit de peuplement : le vrai et le faux selon les sources utilisées	117
3.3. L'univers de sens du monde politique selon ses visées institutionnelles : la légitimité ou non du pouvoir	124
3.3.1. Seigneurs ou roi légitimes : les lois naturelles universelles	125
3.3.2. Seigneurs ou roi illégitimes : les coutumes tyranniques des Incas.....	129
3.3.3. Définition des empires libéral et tyrannique : dualité de principes politiques	132
3.4. Conclusion : célébration du Soi et déshumanisation de l'Autre.....	138
 Conclusion sur la démarche de recherche : célébration de Soi ou célébration de l'Autre.....	141
Bibliographie	145
Annexes	ix
Sommaire	ix
Les statuts sociaux et religieux et leur structure hiérarchique :	x
Glossaire des sources et noms judéo-chrétiens et gréco-romains mentionnés par Sarmiento	xi
Univers religieux judéo-chrétien que Sarmiento articule avec les mythes gréco-romains.....	xi
Univers politique idéalisé de Sarmiento qui ne résiste pas à l'histoire factuelle.....	xv
Univers intellectuel.....	xxii

Liste des tableaux

Tableau 1 : Les sources de la chronique de Sarmiento	69
Tableau 2 : Dimensions des conceptions du monde comme phénomène de civilisation et ce que Sarmiento en dit pour les Espagnols et les Incas	86

Liste des figures

Figure 1 : Schéma résumant la démarche d’opérationnalisation pour cerner l’objet de cette recherche	11
Figure 2 : « L'espace d'étude des représentations sociales » selon Jodelet	22
Figure 3 : Modélisation du réseau notionnel retenu.....	23
Figure 4 : L’aire des cultures intégrées à l’empire inca selon Markham (1911)	34
Figure 5 : L'aire et les cultures liées à la représentation d'une divinité andine, sur 4000 ans d’histoire, jusqu’aux Incas	39
Figure 6 : Les successions d'Incas, de papes et de rois	48
Figure 7 : Le peuplement du monde selon Sarmiento et les personnages importants	55
Figure 8 : La création et le peuplement du monde selon les Incas baptisés de Cuzco.....	78
Figure 9 : L'origine des Incas et la fondation de Cuzco.....	80
Figure 10 : L'interdépendance des trois noyaux centraux du schéma organisateur de Sarmiento et la primauté du premier sur les deux autres	91
Figure 11 : Départager le vrai du faux, les faits historiques des fables, dans l'univers de sens du monde intellectuel de Sarmiento.....	107
Figure 12 : Le temple dominicain construit sur les fondations du Coricancha à Cuzco....	122
Figure 13 : L'empire naturel espagnol et l'empire tyrannique des Incas dans l’univers de sens politique de Sarmiento	125

Aux organisations autochtones de l'Abya Yala, qui ont bien voulu que je me joigne à elles pour la rencontre de l'Aigle et du Condor (Quito, 2010) : leur travail et leur exemple m'inspirent et me motivent à poursuivre mes recherches sur les savoirs millénaires andins et sur les traditions occidentales auxquelles j'appartiens, afin de collaborer à la construction du Sumak Kawsay, de la Bonne Vie.

Remerciements

Chercher des réponses aux questions complexes de la différence et de la possibilité de cohabitation d'une diversité de civilisations dans la construction commune d'un monde meilleur demande de développer une congruence entre ses objectifs, les efforts pour comprendre la complexité du monde qui nous entoure, ainsi qu'une rigueur dans les moyens d'atteindre les buts fixés. La réalisation de ce mémoire est un premier pas dans cette direction, qui n'aurait pas été possible sans l'appui des communautés qui m'entourent et me supportent.

Je tiens d'abord à remercier ma famille qui m'a apporté le soutien affectif (et parfois matériel) nécessaire, ma mère qui m'a transmis sa passion pour l'aventure et sa curiosité pour les autres cultures, mon père qui m'a transmis sa façon de remettre en question les réalités sociales et sa patience dans les prises de positions institutionnelles, tous deux m'ayant donné les bases d'un engagement social qui fut ma principale motivation tout au long de mes recherches et de la rédaction de mon mémoire. Mes deux frères aussi, l'aîné pour son soutien moral solidaire, dans les moments difficiles, et le cadet pour son rappel de mes responsabilités envers les générations à venir.

Je tiens ensuite à remercier ma communauté intellectuelle, les membres du groupe de la Palabre, qui ont su me guider, m'épauler et me pousser plus loin dans l'épanouissement de mes acquis de base, le questionnement constant de mes présupposés, l'engagement intellectuel et la rigueur du travail qui permettent de passer de la vie d'étudiante aisée vers celle d'une chercheuse professionnelle pouvant éventuellement contribuer à la compréhension et à la construction de la société. Sans eux, ce mémoire ne serait pas. Finalement, je veux remercier la communauté universitaire et ses exigences institutionnelles, ainsi que mes directeurs de recherche, Solange Lefebvre, dont la rigueur m'a poussée à clarifier mes arguments dans un contexte de décentrement de mes positions athées et à mieux saisir l'importance du religieux dans les sociétés, et Paul Sabourin, qui m'a donné les outils méthodologiques nécessaires à la réalisation d'une démarche empirique de description et d'analyse du discours d'un acteur dans la compréhension et le respect de sa localisation sociale.

Introduction

The first-order ordering category that we unconsciously take as a starting point will determine our approach to the world. We can take only one stance, and therefore inherently exclude others. For instance, we cannot perceive the world as essentially made up of autonomous substances and simultaneously believe that everything in the world is, in essence, relational. Once the first steps have been taken, more categories can be deduced from them. Yet, if one does not take the first step, it is very difficult to empathize with all the following steps
(Note 2006, 85).

0.1. Appréhension première du phénomène à partir de ma localisation sociale

Cette épigraphe de Nicole Note¹ suscite une réflexion sur les positions ou catégories à partir desquelles nous pensons le monde et entrons en contact avec celui-ci, tout comme sur l'implication de ces positions dans nos interactions avec d'autres cultures ou civilisations. Si une position donnée par rapport au monde nous est transmise dès l'enfance et qu'elle définit toutes nos catégories de pensée en excluant toute autre position possible par rapport au monde, comment pouvons-nous entrer en relation avec des gens de cultures ou civilisations distinctes qui sont aussi en rapport avec le monde (et avec nous-mêmes) à partir d'autres positions? Nos positions excluent-elles l'Autre d'entrée de jeu?

Ainsi, durant mes premières années passées en Amérique du Sud, l'ignorance de la nature de mes propres catégories et de celles des autres m'empêchait de recadrer mes interactions et même de réaliser dans quel cadre se déroulaient les échanges. Par exemple, après avoir déjà séjourné plus de deux ans et demi sur une période de quatre ans en Bolivie, il m'a fallu passer un semestre à l'Universidad Mayor de San Andrés de La Paz pour commencer à réaliser la difficulté de m'ouvrir à des présupposés réellement différents. Jusqu'à ce moment, malgré les nombreuses relations sociales que j'avais alors tissées en

¹ Dans le présent mémoire, pour faciliter la localisation des auteurs mentionnés, une note bibliographique est incluse seulement pour les auteurs qui sont cités à plusieurs reprises et dont les informations bio et bibliographiques sont difficilement accessibles à cause de leur langue de publication. De plus, pour les auteures, je placerai, la première fois qu'elles seront mentionnées, le prénom de la chercheuse.

Bolivie, rien n'avait réellement ébranlé mes conceptions du monde. La différence que je rencontrais chez l'Autre confirmait plutôt les conceptions que j'avais déjà de son altérité sans jamais réaliser à quel point cet Autre pouvait me ressembler. En fait, j'avais des savoirs tacites et j'avais tissé des relations avec des gens qui partageaient des prémisses très semblables aux miennes dans mon rapport au monde. Ce fut ma réaction à une question d'une étudiante bolivienne en classe dans un cours d'anthropologie qui a provoqué le premier choc : elle avait commencé sa question en affirmant « nous, les Occidentaux », par opposition aux cultures autochtones andines de la Bolivie. Cette distinction, pour moi, n'avait pas de sens, puisque j'avais toujours posé le « nous, Occidentaux » en contraste avec « l'Autre, Bolivien ». Quelle était donc ma capacité de comprendre ce qui relevait de la différence et de la similitude entre nous et quelle place restait-il, dans ma conception de l'universel, pour les peuples autochtones andins ? Dans le contexte bolivien, il semble que je n'avais aucune capacité de reconnaître des appartenances civilisationnelles différentes et communes, puisque j'avais regroupé ces différences dans un « Autre » général.

De même, lors de mes deux participations au Forum social mondial de Porto Alegre, j'avais su entrevoir la diversité des mouvements sociaux rencontrés dans la construction d'une alternative au néolibéralisme et au capitalisme, mais cela n'avait suscité aucune remise en question de ma vision du monde. La diversité « culturelle » des jeunes de toutes origines que je rencontrais illustrait, pour moi, d'abord et avant tout nos différences nationales. Je n'avais pas pris conscience que ce qui nous réunissait était le fait que nous partagions tout de même les prémisses politiques d'une dichotomie entre la droite et la gauche, qui traduisent une vision particulière du politique, et qu'il pouvait exister d'autres façons de voir le politique même parmi les participants. Cela m'a demandé bien des efforts autour de ce mémoire pour entrevoir comment mes prémisses ouvraient aussi sur une vision de la modernité bien ancrée dans les valeurs occidentales et laissaient bien peu de place pour des explications différentes de « l'autre monde possible » à construire. Tout comme il m'avait fallu bien des années et la réalisation de mon premier film dans une communauté autochtone, puis un semestre à l'université de La Paz, pour commencer à prendre note d'une dissonance entre ma façon de concevoir la Bolivie et l'expérience de la réelle diversité culturelle, une dissonance qui interpelait ma capacité d'ouverture à la différence.

Si, en général, je n'avais pas plus réussi à percevoir l'absence des Autochtones au Forum social mondial en 2002 et 2003 que je n'avais réussi à situer cet « Autre » (« eux, les

Autochtones, eux, les peuples andins ») auquel référait l'étudiante bolivienne ni à voir que celle-ci partait finalement d'une position très proche de la mienne (« nous, les Occidentaux »), c'est que ma conception de l'Occident était davantage ancrée dans une perspective matérialiste séparant les pays développés des pays du tiers-monde, les riches des pauvres. Je n'avais pas réalisé que partout où j'allais, je m'inscrivais dans des contextes où les individus partageaient des a priori conceptuels et des pratiques institutionnelles communes, même en Bolivie. Je n'avais pas réalisé combien, même en tant qu'athée, je créais des relations dans des contextes culturellement différents, mais toujours profondément ancrés dans le judéo-christianisme et dans les traditions intellectuelles et politiques gréco-romaines. Le système d'éducation bolivien n'enseignait-il pas, par exemple, la démocratie à partir d'Aristote, l'histoire à partir de la Grèce antique, et l'anthropologie à partir des théories structuralistes, fonctionnalistes qui m'étaient déjà familières? Il semblait donc y avoir des a priori partagés à des niveaux plus larges que ceux constituant les identités nationales ou que ceux marquant des positions politiques de gauche ou de droite...

Après plusieurs passages en Bolivie et ailleurs dans les Andes et en Amérique du Sud, je réalisais tout à coup que j'avais été aveugle aux autres explications de la démocratie, à celles ancrées dans d'autres systèmes politiques, aveugle aussi à des conceptions de l'être humain, de la société ou même de la science. Mon aveuglement émanait, en grande partie, de ma croyance selon laquelle j'appartenais à la modernité et j'étudiais les traditions des Autres. En fait, je n'avais jamais réalisé à quel point je m'enracinais moi-même dans une tradition, dans une civilisation avec ses propres références, son passé, ses définitions de l'histoire, du présent et du futur.

Il est si facile de se croire détaché de sa propre tradition, en ignorant les catégories de base dont parle Nicole Note, qui relèvent justement de tout ce qui est mis en place pour maintenir une certaine cohésion dans une société, de la tradition entretenue par son éducation formelle et informelle. Au sein de mouvements comme le Forum social mondial, j'avais tellement la certitude de travailler à réinventer le monde que je ne pouvais m'imaginer la reproduction à laquelle je participais. Watzlawick, Weakland et Fisch (1975) soulignent que certains changements ou modifications n'apportent pas de réel recadrage cognitif, puisqu'ils ne font qu'ajouter des éléments dans un cadre défini qui reste le même. Cette explication m'a permis de revenir sur la dissonance que je commençais à entrevoir à

mon dernier retour de Bolivie. En voyageant, j'ajoutais des comportements différents à ma conception de la diversité culturelle, mais je ne changeais pas mes cadres cognitifs, j'effectuais des changements qui entretenaient une continuité avec mon système implicite d'explication du monde.

Ainsi, la position adoptée en fonction de la socialisation et de l'éducation dans un contexte civilisationnel donné est-elle toujours, telle que décrite par Nicole Note, exclusive des autres? Le seul processus possible de relation à l'Autre est-il toujours de le faire entrer dans nos propres cadres cognitifs, socioculturels? Une autre dissonance commençait à émerger : si, moi, je ne peux pas changer, comme le laisse sous-entendre Nicole Note, alors pourquoi l'Autre pourrait-il le faire? Aurait-il plus d'habiletés que moi? N'est-ce pas ce que laissent entendre les appellations de « *gringo* » (étranger) ou « *k'ara* » (blanc), qu'en tant que blanche étrangère, je n'ai pas réellement la capacité de me décentrer? Est-il possible d'explicitier ses présupposés et leurs limites, pour apprendre à connaître et à reconnaître l'Autre, et instaurer un dialogue qui permette éventuellement de recadrer les situations dans des espaces communs (Eberhard 1996)?

Watzlawick *et al.* affirment qu'il existe des changements favorisant de réels recadrages :

[r]ecadrer signifie donc modifier le contexte conceptuel et/ou émotionnel d'une situation, ou le point de vue selon lequel elle est vécue, en la plaçant dans un autre cadre, qui correspond aussi bien, ou même mieux, aux « faits » de cette situation concrète, dont le sens, par conséquent, change complètement [...] Ce qu'on modifie en recadrant, c'est le sens accordé à la situation, pas ses éléments concrets (Watzlawick *et al.* 1975, 116).

Autrement dit, pour s'ouvrir à un autre point de vue sur la réalité, il ne suffit pas d'ajouter des informations à notre compréhension de la réalité. Il faut pouvoir éventuellement réorganiser le sens accordé aux réalités, selon la cohérence de ce sens avec ces nouvelles informations. Étudier les conceptions du monde enracinées dans différentes civilisations peut-il devenir une façon d'aborder et de comprendre différents points d'observations, de recadrer ses perceptions de la réalité? Comment procéder à une telle étude sans devenir paralysé par le relativisme?

C'est de ce genre de questionnements et de préoccupations qu'a émergé mon intérêt de recherche autour des présupposés qui fondent les rapports au monde selon l'appartenance à une civilisation occidentale ou andine dans le contexte andin contemporain. Cox (2001, 123) soutient qu'il y a deux préoccupations implicites lorsqu'on

admet qu'il existe différentes civilisations. D'abord, cela nécessite l'existence d'alternatives pour le futur (chaque civilisation construit une vision différente du futur). Puis, si différentes civilisations coexistent, la problématique de la compréhension mutuelle devient importante dans la construction, le changement et le maintien d'un ordre mondial. Sabourin, quant à lui, soutient que la localisation sociale (pourrait-on ajouter civilisationnelle?) relève de « l'organisation de la mémoire [qui] est en rapport avec la structuration de l'expérience sociale et ce à travers les modalités concrètes de l'interaction sociale et des groupes sociaux qui en découlent » (Sabourin 1997, 142). Autrement dit, si une localisation sociale (ou civilisationnelle) comporte une certaine perspective sur la réalité, c'est toujours en fonction des interactions sociales et de l'expérience individuelle au sein de groupes sociaux ancrés dans leur histoire, ouverts sur le présent et le futur. Or, à partir d'une expérience et d'une mémoire liées à mon appartenance à des groupes sociaux donnés, quelle est ma capacité de compréhension des visions du futur exprimées par des personnes liées à des expériences et mémoires d'appartenances différentes? Comment une nouvelle forme d'interaction, la rencontre de l'Autre, peut-elle provoquer des changements dans ma position de départ, si je ne reconnais pas les limites (sociales, culturelles et civilisationnelles) de cette position de départ? Pour faire des recadrages, il me faut donc comprendre comment s'est construite l'expérience de différentes communautés, la mienne et celles avec lesquelles j'interagis, en fonction de leur appartenance civilisationnelle, de la façon dont les rapports intercivilisationnels dialogiques, compétitifs et hiérarchiques se sont construits et de quelles manières ils ont permis et permettent toujours à des groupes de se reconnaître ou à d'autres de se dissocier.

Ainsi, si au départ, il me semblait plus important d'étudier un système de pensées et de croyances complètement différent du mien, celui ancré dans des réalités civilisationnelles (histoire, espace, cultures) fort différentes des miennes, comme je le faisais en anthropologie, peu à peu, j'ai pris conscience que cette recherche interpellait sans cesse mes positions civilisationnelles et qu'une meilleure connaissance de mes propres a priori et de mes traditions était tout aussi fondamentale, d'où un intérêt croissant pour la sociologie. Je ne pouvais pas recadrer mes rapports au monde sans connaître mes explications civilisationnelles, mes traditions et mes enracinements. L'expérience du passage de l'anthropologie aux sciences des religions m'a d'ailleurs permis de mieux comprendre les limites de mes positions athées dans la compréhension d'autres personnes

ayant la foi, tout en me faisant prendre conscience du bagage judéo-chrétien que je porte malgré mon athéisme. Il me semble donc que, comme Occidentale, faire un pas vers le dialogue et la négociation d'un espace commun, vers un « autre monde possible », demande minimalement, dans un premier temps, de devenir consciente de mon propre point d'observation et des cadres qu'il suppose pour ma relation au monde puis, dans un deuxième temps, de reconnaître à l'Autre, son point d'observation et ses cadres distincts.

0.2. Objectifs de la recherche : identifier les a priori civilisationnels définissant des rapports au monde différenciés

À partir de cette appréhension première de la variabilité des conceptions du monde et de la difficulté de comprendre cette diversité et ses causes et conséquences, j'ai voulu entreprendre une recherche qui pourrait m'amener à une meilleure connaissance des a priori de ma civilisation et d'une civilisation andine. Je voulais comprendre les limites de « l'universalisme » des présupposés occidentaux et andins tout en commençant à entrevoir des stratégies possibles de recadrage, des possibilités pour créer des ponts entre des personnes aux appartenances civilisationnelles différentes, donc entre personnes ayant des traditions différentes, pour être capable de négocier un avenir où les autres civilisations peuvent aussi avoir leur mot à dire. Plus précisément, je me suis demandé comment reconnaître les enracinements des conceptions du monde occidentales et andines et comment y démêler ce qui relève du Soi, de l'Autre et de l'universel dans un contexte de rencontre intercivilisationnelle. J'avais l'impression que, pour comprendre mes enracinements et la contemporanéité des communautés andines que je côtoie depuis des années et pour recadrer mes propres explications religieuses, politiques et intellectuelles, il me fallait trouver un moment où ces civilisations, dont les logiques ont entretenu des continuités à travers le temps et l'espace, ont été mises en contact pour la première fois.

Question de recherche : À partir de ces considérations, je me suis demandé de quelle nature étaient les enracinements civilisationnels respectifs des peuples andins et occidentaux entrés en contact à l'époque de la conquête et de la colonisation, quels types de relations ont été mises en place à cette époque et qu'est-ce que ces relations peuvent m'enseigner sur les relations entretenues aujourd'hui?

Hypothèse : Mon hypothèse est que l'analyse du récit d'un acteur présent à l'époque de l'arrivée des Espagnols dans les Andes pourrait mettre à jour les spécificités

des conceptions du monde andines et occidentales qui sont alors entrées en contacts et sur leurs relations, afin de me donner des outils pour être en mesure d'identifier, dans mes recherches futures sur le contemporain, ce qui appartient à la continuité, à la reproduction ou représente un changement d'a priori ou une modification de traditions.

Objectifs de la recherche : Sur la base de cette question de recherche et de mon hypothèse de départ, un objectif général du présent mémoire est de développer, à partir d'une exploration historique, une meilleure compréhension de mes enracinements et de ceux des communautés andines que je côtoie depuis des années, afin de recadrer mes explications du monde, de la société et de l'individu dans un contexte où l'Autre a des récits, des explications et des expériences différents des miennes. En ce sens, un premier objectif spécifique est de trouver les notions qui permettent de retrouver, dans un récit ou un discours, les dimensions collectives qui entrent en jeu dans la construction des rapports au monde et aux Autres d'un acteur social. Un deuxième objectif est de déterminer le contenu de ces dimensions qui serait caractéristique des conceptions du monde andines et occidentales, selon les univers de sens qui émergent dans le récit d'un acteur se situant à l'époque de la mise en place des relations entre ces civilisations. Un troisième objectif concerne la capacité d'expliquer ces univers de sens en fonction de la localisation sociale de l'auteur et de l'impact de sa position de départ sur ses explications quant à sa société et celle de l'Autre. Finalement, j'espère que la réalisation de ces objectifs concrets m'aidera à comprendre, lors de recherches ultérieures, ce qui a persisté et changé, à travers le temps, dans les spécificités d'enracinement de chaque civilisation et selon les interactions de ces deux logiques civilisationnelles depuis 500 ans.

0.3. Utilité de la recherche

Dans un contexte de mondialisation où les groupes altermondialistes revendiquent un monde meilleur, il me semble important de prendre en compte les conceptions du monde autres qu'occidentales afin d'éviter la reproduction de situations historiques résultant du colonialisme (homogénéisation des systèmes) et de favoriser plutôt la coévolution d'une pluralité de civilisations. De plus, dans un contexte où le Canada et le Québec ont placé l'égalité et la justice comme des principes clés dans les relations interculturelles ou intercivisationnelles et dans un contexte où on favorise énormément la formation d'experts, le présent mémoire cherche à poser les bases d'une meilleure connaissance du Soi et de l'Autre. À travers les crises des dernières années autour des relations multi- ou

inter-culturelles au Québec, la méconnaissance du passé et des traditions qui nous sont propres a été présentée dans différents médias comme une fragilité qui empêche la relation à l'Autre. C'est dans ce sens que l'étude des relations qui ont été forgées au cours des siècles entre différentes civilisations m'apparaît fondamentale pour comprendre certains enjeux au centre de nos relations interreligieuses, internationales, interculturelles et intercivilisationnelles.

0.4. Structure du mémoire

Envisagé comme un rapport ou compte-rendu de recherche, le mémoire présente un résumé linéaire de chaque étape d'une démarche de recherche qui m'a demandé maints détours, explorations de différents filons mis de l'avant par les auteurs que je lisais et rétroactions, pour en arriver à l'analyse du discours de Pedro Sarmiento de Gamboa. En fait, la rédaction du mémoire n'a été possible qu'après avoir entrevu comment le discours de ce chroniqueur espagnol du XVI^e siècle, en rapportant sa version et celle des Incas quant à l'histoire du monde et de son peuplement, ainsi que l'histoire de l'empire inca (le Tawantinsuyu) à travers la généalogie de ses souverains, depuis les origines jusqu'à l'arrivée des Espagnols, me permettrait peut-être d'atteindre mes objectifs.

Dans le chapitre 1, je présente donc un résumé des étapes ayant conduit au choix de cet objet de recherche précis. D'abord, j'introduis le réseau notionnel à partir duquel le phénomène a été étudié (1.1), sans rendre compte de toutes les explorations des autres choix possibles et des sélections et exclusions au cours de la démarche. Je pose plus simplement les définitions des notions retenues (1.1.1 et 1.1.2), leur articulation entre elles (1.1.3) et la possibilité d'étudier ces notions collectives à partir des productions et actions individuelles (1.1.4), pour justifier le choix de la méthode d'analyse du discours (1.1.5). Puis, dans la deuxième partie du chapitre 1, je présente la réduction du phénomène – les présupposés ou a priori qui fondent les rapports au monde au moment de la rencontre entre personnes de civilisations différentes – dans les Andes vers le choix d'un objet de recherche empirique : les représentations du Soi espagnol et de l'Autre inca dans le discours de Pedro Sarmiento de Gamboa (plus souvent abrégé à son premier nom de famille, Sarmiento). Ainsi, dans la section 1.2, les choix effectués pour en arriver à cet objet empirique sont présentés en deux temps. D'abord en ce qui concerne le choix des empires inca et espagnol du XVI^e siècle comme observatoire signifiant de la rencontre des conceptions andines et occidentales du monde (1.2.1). Ensuite, le choix de la chronique de Sarmiento comme

discours social significatif quant aux représentations des conceptions incas et espagnoles du monde (1.2.2).

Une fois l'objet de recherche empirique posé, le chapitre 2 relève de la première étape de l'analyse du discours, soit la construction des données sociologiques. Pour bien situer la localisation sociale de l'auteur étudié, après avoir présenté le texte, l'édition et la traduction retenus (2.1), j'explique le réseau de communication sous-jacent à la production et à la publication de ce livre (2.2) et la visée du texte (2.3). Puis, je donne une description sommaire du contenu que l'auteur y développe (2.4). Finalement, j'établis l'objet d'analyse (2.5), soit la relation entre les propriétés du matériau et l'objet de recherche, qui a mené à l'élaboration d'une première grille de lecture. Cette grille permet, après un premier travail de classification des extraits du discours analysé, d'entrevoir les grandes catégories utilisées par Sarmiento pour parler des conceptions espagnoles et incas du monde et les tensions qui ressortent entre ces catégories, lesquelles permettent d'entrer peu à peu dans les représentations spécifiques de l'auteur étudié, les représentations qui forment la base de la description et de l'analyse du schéma organisateur de Sarmiento, dans le chapitre 3. C'est donc dans cette section qu'est expliqué le pont établi entre les notions sélectionnées dans la première partie du chapitre 1, les choix empiriques effectués dans la deuxième partie du chapitre 1, le contenu et les propriétés de ce matériau tels que présentés dans le chapitre 2 et les clés du schéma organisateur de Sarmiento décrit et analysé au chapitre 3.

Le chapitre 3 décrit donc trois univers de sens de Sarmiento : l'univers de sens du monde religieux (3.1), celui du monde intellectuel (3.2) et celui du monde politique (3.3). Cette mise à jour de ses représentations du Soi espagnol (3.1.1, 3.2.1 et 3.3.1) et de l'Autre inca (3.1.2, 3.2.2 et 3.3.2), sous forme de schéma organisateur permettra de tenter un premier niveau d'analyse de chacun de ces univers de sens (3.1.3, 3.2.3 et 3.3.3). Des ponts sont toujours faits avec le chapitre 2, puisque ces univers de sens sont toujours tributaires des relations sociales et de la place de l'auteur dans la société (Sabourin 2009, 435). Finalement, la conclusion du chapitre 3 tente d'émettre une nouvelle hypothèse, suite à l'analyse effectuée, concernant la nature des relations établies entre le Soi espagnol et l'Autre inca au moment de la colonisation espagnole (XVI^e siècle), selon ce que les univers de sens du schéma organisateur de Sarmiento laissent entrevoir.

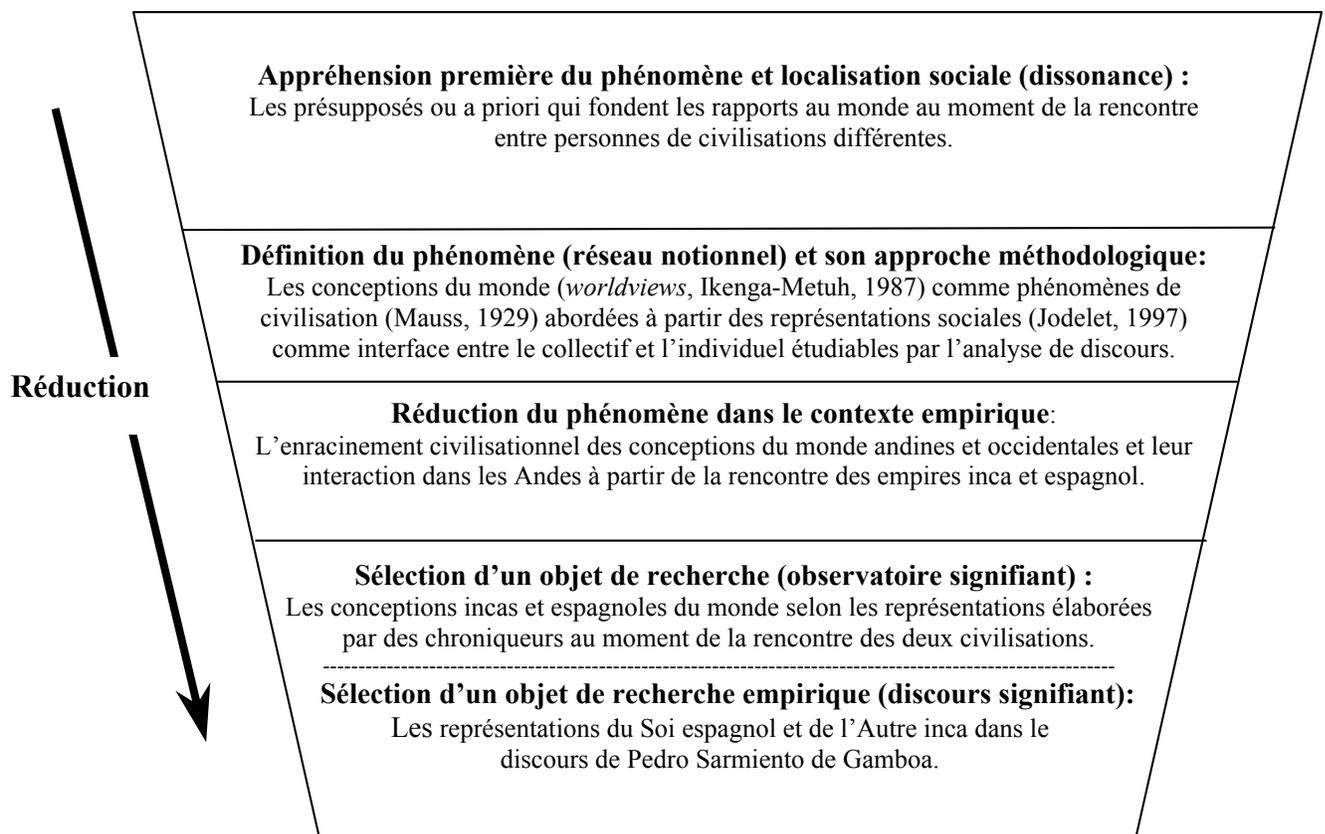
La conclusion du rapport de recherche pose deux questions. D'abord, à partir des éléments qui ressortent du schéma de Sarmiento à l'époque du contact, j'essaie de voir si je

peux retenir des éléments illustrant la continuité ou les changements dans ces conceptions du monde andines et occidentales ou dans les relations et les rapports contemporains entre le Soi et l'Autre, entre les peuples occidentaux et les peuples andins. Puis, je me demande quelle est la valeur de cette forme de démarche de recherche et quelles seraient les prochaines étapes de recherche à réaliser pour atteindre mon objectif plus général de développer une meilleure compréhension de mes enracinements et de ceux des communautés andines que je côtoie depuis des années, afin de recadrer mes explications du monde, de la société et de l'individu dans un contexte où l'Autre a des récits, des explications et des expériences différents des miennes.

Chapitre 1 Représentations des conceptions incas et espagnoles du monde lors de leur rencontre au XVI^e siècle

L'esprit de ce premier chapitre est de présenter la démarche ayant mené à un objet de recherche limité par rapport au phénomène à l'étude, mais dont l'explicitation du processus de réduction en démontre les limites et fondements. La figure 1 résume ce processus :

Figure 1 : Schéma résumant la démarche d'opérationnalisation pour cerner l'objet de cette recherche



Comme l'appréhension première du phénomène a été posée, dans l'introduction, à partir de ma localisation sociale, dans ce chapitre 1, j'explique ce qui aurait pu constituer un objet théorique (1.1), mais qui ne l'est pas tout à fait, puisque je n'ai pas encore trouvé une seule théorie qui m'aurait permis d'atteindre mes objectifs. Mes connaissances théoriques étant limitées lors de mon entrée à la maîtrise, mes recherches m'ont menée à l'exploration d'une diversité de points de vue théoriques, mais non l'identification d'une

position théorique qui me satisfasse complètement, ce que j'espère pouvoir atteindre pour le doctorat. Cependant, il me fallait tout de même un outil pour éclairer ma compréhension du phénomène que je tentais d'appréhender. J'ai donc opté pour l'utilisation d'un réseau de définitions établissant ou limitant le niveau de mon observation. Les définitions retenues devaient, dans un premier temps, m'aider à définir les dimensions à observer pour comprendre les a priori civilisationnels, puis, dans un deuxième temps, ces définitions des conceptions du monde comme phénomènes de civilisation devaient être accessibles par les représentations d'un ou de plusieurs individus. Finalement, la sélection d'une méthode de travail, l'analyse de discours, doit me permettre d'atteindre mes objectifs (voir intro) tout en m'appuyant sur un réseau notionnel pour encadrer ma réflexion.

À partir de ces premiers choix, il me fallait expliquer les choix empiriques qui m'ont conduite à retenir le discours de Sarmiento (un choix qui n'allait pas de soi au départ) pour comprendre les conceptions andines et occidentales du monde à l'époque de leurs premières rencontres. L'opérationnalisation de l'objet de recherche empirique est donc présentée en deux temps. D'abord, l'exploration des enjeux civilisationnels dans les Andes m'a permis de cerner un moment de rencontre entre civilisations propice à l'exploration de mon phénomène, soit la rencontre des empires inca et espagnol et de leurs conceptions du monde respectives, au XVI^e siècle (1.2.1). Puis, tenant compte du fait que le rapport final devait être court, il m'a fallu identifier un individu dont les représentations du Soi et de l'Autre pouvaient le mieux possible rendre compte des relations mises en place, selon un réseau dominant de l'époque, entre les conceptions du monde respectives des empires espagnols et incas. La chronique de Sarmiento, dans laquelle l'auteur présente ses propres positions civilisationnelles avant d'aborder celles des Autres, est ainsi devenue le choix le plus fondé, dans les limites de ce mémoire (1.2.2).

Le choix épistémologique importe aussi pour mieux situer les limites générales de cette démarche. À partir d'une conception de la recherche comme activité permettant de comprendre un certain niveau de réalité, de vérité quant aux faits rapportés, je reconnais l'impossibilité, en tant que chercheuse, d'échapper à mon subjectivisme et de comprendre toute la complexité de la réalité pour arriver à des « vérités » universelles. J'ai donc choisi d'effectuer une démarche de recherche que je situe à mi-chemin entre le positivisme et le postmodernisme, une démarche qui permet de reconnaître que les sciences humaines ou sociales peuvent aider, comme obstruer, l'accès à une meilleure compréhension du « réel

social » en fournissant des explications plus ou moins pertinentes. En fait, la validité d'une recherche s'évalue, selon mon choix épistémologique pour ce travail, à partir de l'explicitation de la subjectivité du chercheur et des conséquences sur mes choix. Pour reprendre les termes de Berthelot, ce qui me préoccupe ici, c'est de « produire l'intelligence » de mon objet (Berthelot 2008, 15), c'est-à-dire d'articuler simultanément l'explication pertinente de l'objet, qui permet de saisir un certain phénomène, et de faire la démonstration que les représentations construites dans ce mémoire collent aux faits localisés. Je ne vise pas à expliquer tous les enjeux de la colonisation au XVI^e siècle, je vise à bien articuler comment le schéma organisateur des représentations d'un individu peut donner accès à des représentations sociales partagées par un grand nombre de personnes. C'est pourquoi ce premier chapitre vise à exposer clairement les choix effectués, tant au niveau théorique qu'empirique, de façon à saisir les limites à l'intérieur desquelles ma démarche est cohérente et les résultats de ma recherche sont valides.

1.1. Définition du phénomène et son approche méthodologique

Comprendre les présupposés qui fondent les rapports au monde des individus selon leur appartenance civilisationnelle nécessite des outils conceptuels pour répondre à trois questions principales. D'abord, comment aborder le rapport que des individus et leurs collectivités entretiennent avec le monde, avec leur environnement, à l'intérieur de leur propre système d'interprétations et d'explications de ces réalités? Ensuite, comment penser la diversité des collectivités humaines qui établissent de tels rapports? Finalement, comment aborder les dimensions collectives, à travers les discours limités d'individus?

Cette section du chapitre 1 vise justement l'identification et la définition de notions qui me donneraient les moyens de réfléchir sur chacune de ces interrogations. Deux premières notions posent les bases de ma conception du phénomène à l'étude, soit les définitions retenues de « conception du monde » (Ikenga-Metuh 1987) et de « civilisations » (Mauss 1929). Le défi fut de trouver des définitions pluralistes, qui n'établissent pas un modèle social à suivre (par exemple, le modèle occidental pour définir les civilisations) et qui permettent d'aborder les deux sociétés que j'observe à partir des mêmes dimensions, pour répondre à mes deux premières interrogations. Ce n'est peut-être pas surprenant que la définition qui m'est apparue la plus pertinente, pour exposer la notion de conception du monde (1.1.1), ait été rédigée par un Africain, Ikengah-Metuh, un intellectuel ayant joué un rôle fondamental dans la mise en place d'un système d'éducation

d'études supérieures après les Indépendances. Puis, la recherche d'une définition des réalités collectives permettant d'identifier les différences et ressemblances entre plusieurs sociétés (familles de cultures) selon les références au passé et à l'environnement contemporain m'a menée à la sélection de la définition des civilisations selon Mauss (1.1.2). Je voulais aussi pouvoir prendre en compte le fait que dans tous les discours collectifs sur le monde et la société, il y a des références au passé, des continuités et des changements dans le temps, ce qui m'a poussée à articuler les conceptions du monde comme phénomène de civilisation à partir de la définition du changement selon Watzlawick (1.2.3).

Puis, la réponse à la troisième interrogation concernant l'étude des dimensions collectives à travers les discours limités d'individus m'est venue de Denise Jodelet. Sa notion de représentations sociales (1.2.4) s'est imposée comme outil explicatif des liens possibles entre la complexité du phénomène étudié (conceptions du monde comme phénomènes civilisationnels) et l'identification d'un objet de recherche limité (le discours d'un individu).

Finalement, ces choix ont eu des conséquences déterminantes sur la méthodologie retenue (1.2.5). L'analyse de discours proposée par Paul Sabourin (2009) relève d'une méthode qui s'appuie sur des matériaux comme des récits de vie, de la correspondance et des mémoires tout en donnant lieu à l'identification d'une grammaire sociale plus générale, à l'analyse de la structure cognitive d'a priori sociaux, culturels ou civilisationnels. Cette analyse de discours permettrait donc la production d'explications scientifiques, à condition d'en maîtriser toutes les étapes. Le présent mémoire est une application limitée de cette démarche complexe, comme il sera montré dans la section 2.5.

1.1.1. Définition retenue de conception du monde

La première notion que j'utilise est celle de conception du monde, qui s'est imposée au fil de mes lectures pour comprendre le contexte andin et ses rapports au monde différents de ceux entretenus en Occident. Pour représenter le pluralisme du contexte andin et essayer de comprendre ce qui unit et ce qui distingue les différentes cultures qui le forment et l'habitent, plusieurs andinistes utilisent la notion de *cosmovisión*, une notion

difficile à définir, vu la variabilité de son usage². De plus, il me fallait trouver une notion en français qui soit équivalente dans son envergure, tout en étant assez claire pour cerner un phénomène.

Or, Lozada Pereira (2006) aborde les différences entre les civilisations occidentale et andine en terme de *cosmovisiones*, à partir du concept *Weltanschauung* de Dilthey. Ce concept allemand est traduit en français par deux notions. D’abord, le *Grand dictionnaire de la philosophie Larousse* et le *Dictionnaire de philosophie* sous la direction de Zaradel utilisent la traduction « conception du monde » pour décrire des réalités collectives (Colliot-Thélène 2003 ; Jousset 2007), puis le *Grand dictionnaire de la philosophie Larousse* traduit également le concept par « vision du monde » pour décrire plutôt des conceptions individuelles du monde (Kessler 2003). En anglais, ces deux dimensions des *Weltanschauungen* sont traduites par *worldview* (Naugle 2002, 64-66). Donc, pour ce travail, je retiens que les mots « *cosmovisión* » (espagnol), « *Weltanschauung* » (allemand), « *worldview* » (anglais) et « conception du monde » (français) sont des équivalents pour traduire des dimensions partagées par une collectivité.

Ikenga-Metuh³, chercheur nigérian spécialiste des religions africaines, prend en compte la pluralité des systèmes de croyances et des logiques civilisationnelles (les

² Lozada Pereira (2006) l’utilise à la fois en référence à la religion et à la philosophie; Miranda Luizaga et Viviana Del Carpio Natcheff (2006) l’emploient en référence à la spiritualité; Van den Berg (1990) y recourt pour désigner la notion de cosmos ou de cosmologie développée par les peuples andins; Kessel (1992) désigne « la logique » d’une culture et ses discours technologiques; Zambrana Vargas (2005) s’en sert pour nommer une forme ou un mode de « pensée » spécifiquement andin. De plus, cette notion est aussi utilisée en référence à un contexte où les *cosmovisiones* andines seraient en dialogue continu avec la religion catholique depuis le XVI^e siècle (Estermann 1998 ; Jordá de Arias 2003 ; Lozada Pereira 2006, 79) ou avec la philosophie occidentale (Estermann 2005 ; Lozada Pereira 2006, 74). Finalement, elle est également utilisée dans le titre de recueils de textes couvrant différentes dimensions d’une même culture. Par exemple, Van den Berg et Schiffers (1992) ont édité une compilation de textes, sous le titre *La cosmovisión aymara*, regroupant des recherches sur différents thèmes expliquant la culture aymara : certaines parties portent donc sur l’histoire, sur les caractéristiques démographiques de la région, sur la langue et sur l’économie; d’autres portent sur la technologie, les structures sociales, la politique, l’éducation, la religion ou encore les traditions musicales et orales.

³ Ikenga-Metuh, Emefie : Né en 1940, décédé en 2000, Ikenga-Metuh était prêtre catholique de nationalité nigériane, docteur en théologie (*Urban University* à Rome) et spécialiste en études africaines, en théologies africaines et en religions africaines (*M.A. au School of Oriental and African Studies de l’University of London*). Il a été professeur de *religious sciences* et de religions africaines à la *University of Jos*, au Nigéria, et professeur invité dans différentes universités telles que Harvard aux États-Unis. Une grande part de ses recherches porta sur les religions et les cultures de l’Afrique de l’Ouest, principalement celles du Nigéria. Dans *Comparative Studies of African Traditional Religions* (1987, Onisha : IMICO), d’abord, on y retrouve deux revues de littérature, une sur les concepts fondamentaux à l’étude des « religions traditionnelles africaines » et une autre sur les différentes positions de ses collègues et/ou d’autres chercheurs sur le sujet, puis, une recherche comparative sur les *worldviews* de différents peuples africains à partir des thématiques suivantes : les noms et concepts de Dieu, les hiérarchies entre Dieu et les déités, les relations entre Dieu et l’homme, le rôle des « *Living Dead* » et du culte des ancêtres, des mauvais esprits, des « *Witches* » et des

Occidentaux et les Africains subsahariens) en considérant que l'athéisme tout comme le christianisme, l'islam ou l'animisme sont des systèmes de croyances qui s'insèrent dans des conceptions du monde plus larges encore (Ikenga-Metuh 1987), profondément enracinées. C'est pourquoi, même comme croyant, il a conclu dans ses recherches que la religion n'était pas l'outil identitaire le plus puissant. D'autant plus que, malgré plusieurs siècles de colonisation occidentale ou arabe, il y a, selon lui, quelque chose de spécifique des civilisations africaines qui subsiste malgré l'adoption de différentes religions et qui leur permet de se reconnaître entre individus appartenant à la même civilisation, malgré la diversité religieuse. Il situe ce niveau d'enracinement d'a priori dans ce qu'il appelle les « *worldviews* ».

La définition des *worldviews* d'Ikenga-Metuh est donc celle que j'ai retenue comme définition générale et pluraliste des conceptions du monde :

A people's world-view has been described as the complex of their beliefs and attitudes concerning the origin, the nature, structures, organization, and interaction of beings in the universe with particular reference to man. A world-view seeks to answer fundamental questions about the place and relationship of man with the universe. Answers to these fundamental problems provide man with the blue-print for controlling his environment and for establishing his social and political institutions. Conversely, knowledge of a people's worldview is a key to the understanding of their social, political and even psychological problems. To know how a people views the world around them says Uchendu, "is to understand how they evaluate life, and a people's evaluation of life both temporal and non-temporal provides them with a charter for action, a guide to behaviour" [Uchendu, 1965: 11].

However, a people's world-view is not only the multiplicity of beings, concepts, beliefs, and attitudes which they share, but also the underlying thought-link or logic which holds them together. So that an adequate view of a people's worldview can only be obtained by a description of their whole life especially in its social context. Besides, a people's world-view is never static; it is constantly changing as a result of contacts from outside and inspirations from inside. So that it is difficult to come by two groups of people who have identical world-views. Even within one group different segments or individuals may have different world-views (Ikenga-Metuh 1987, 61).

Cette définition complexe prend donc en compte les croyances et attitudes d'un groupe concernant les multiples dimensions du monde, de l'humain et de leur relation, la logique qui les sous-tend et qui se reflète dans l'interaction avec l'environnement et les institutions sociales et politiques. De plus, Ikenga-Metuh aborde par cette définition les aspects structurels, historiques, fonctionnels, téléologiques, normatifs et éthiques des

« *Sorcerers* », la nature de l'être humain, les rites de passage, les « *leaders* » religieux (prêtres, rois, « *medicine-men* », devins et oracles) et leurs fonctions, la morale et l'éthique ainsi que les différents conceptions de « *l'After-Life* » et de la « *Final End* » de l'homme. Outre cet ouvrage, il a signé de nombreux articles et publié plusieurs livres dont *Nigerian Cultural Heritage* (1990) et *African religions in Western Conceptual Schemes : the Problem of Interpretation. Studies in Igbo Religion* (1985).

conception du monde, en plus de mettre de l'avant les notions d'environnement, d'interaction, de transformation et de reproduction. Devant une définition d'une telle complexité, par où commencer pour étudier les conceptions du monde?

Ikenga-Metuh prend d'abord en compte l'importance des mythes cosmogoniques ou « *theories about the origin of the universe* » (p.41) comme l'expression la plus fondatrice du système abstrait ou conceptuel d'une société parce qu'ils « *explain the origin and organization of the universe from the fewest possible elements or from some first principles* » (p.41) autour desquels s'organisent les « *beliefs and attitudes* » (p.61) des acteurs sociaux. Ces explications sur « *the origin, the nature, structures, organization, and interaction of beings in the universe* » (p.61) donnent le « *blue-print for controlling his environment and for establishing his social and political institutions* » (p.61), un modèle qui prend des couleurs et des formes différentes selon la créativité humaine et les défis de l'environnement auxquels les communautés sont confrontées. Ikenga-Metuh fait donc le lien entre les croyances, les mythes, la logique symbolique, et les institutions sociales et politiques, ainsi que l'interaction avec l'environnement physique. Selon Ikenga-Metuh, lorsque l'on observe les comportements sociaux valorisés, il est possible de retracer le « *underlying thought-link or logic* » (p.61) qui lie ensemble ces comportements, l'environnement où ils prennent place, les croyances et attitudes des acteurs, les institutions et les explications des êtres dans l'univers, tout cela constituant la *worldview*, ou conception du monde.

Cette définition me permet d'établir les dimensions qui peuvent trouver leurs équivalences dans chaque civilisation, telles que les mythes, les systèmes de croyances et de savoirs, les codes symboliques et les institutions. C'est cette définition d'Ikenga-Metuh, forgée à partir de comparaisons entre différents peuples africains et d'un questionnaire sur les stratégies de colonisation et d'évangélisation qui ont été mis en place par l'Occident sans parvenir à détruire quelque chose de propre à cette région du monde, qui m'a permis d'entrevoir les conceptions du monde comme vaste phénomène regroupant plusieurs collectivités culturelles et religieuses. Cependant, sa définition n'est pas suffisante pour cerner clairement ce niveau collectif du phénomène et c'est la définition de Mauss qui a ouvert sur la notion de civilisation comme outil complémentaire.

1.1.2. Définition retenue de civilisation

Ikenga-Metuh utilise donc les *worldviews* pour aborder les civilisations de l'Afrique subsaharienne dans les logiques qui les sous-tendent, différentes de celles émanant de l'expérience occidentale (*Western Conceptual Schemes*). Pour lui, chaque civilisation articule différemment l'interdépendance entre les dimensions d'un système conceptuel ou d'un système de représentations collectives. Bien que je n'aie pas trouvé de définition dans les travaux d'Ikenga-Metuh, « civilisation » est une deuxième notion fondamentale pour comprendre les variations de conceptions du monde, selon l'appartenance à une collectivité andine ou occidentale, c'est pourquoi j'ai dû chercher une définition adéquate.

Jusqu'à la fin du XX^e siècle, le concept de civilisation a été utilisé dans plusieurs théories classant les communautés humaines selon différents stades d'évolution (Flannery 1972 ; Morgan 1877 ; Tylor 1873). Ainsi, « être civilisé » ou non a été établi à différentes époques en fonction du développement social et technologique occidental (Peoples et Bailey 2006, 65-66), selon des théories justifiant par conséquent la domination occidentale. Ce n'est pas la perspective que j'adopte, puisque je cherche plutôt à comprendre, à l'aide de la notion de civilisation, les découpages possibles entre diversité et unité de certaines communautés, partant du présupposé que la diversité des cultures occidentales leur permette de se reconnaître une certaine unicité puisque nous entendons souvent « vous » ou « nous », les Occidentaux. Donc, s'il existe un ensemble plus large (occidental) que national ou culturel ou religieux, ne devrait-il pas en être de même pour les cultures andines?

Ainsi, la définition de la notion de civilisation par Mauss (Mauss 1929) me semble objectiver ce genre de découpage tout en maintenant une perspective unique et pluraliste tout à la fois, en abordant les faits sociaux partagés par une famille de sociétés comme un phénomène civilisationnel :

c'est un ensemble suffisamment grand de phénomènes de civilisation, suffisamment nombreux, eux-mêmes suffisamment importants tant par leur masse que par leur qualité, c'est aussi un ensemble assez vaste par le nombre, de sociétés qui les présentent; autrement dit : un ensemble suffisamment grand et suffisamment caractéristique pour qu'il puisse signifier, évoquer à l'esprit une famille de sociétés. Famille que l'on a, par ailleurs, des raisons de fait de constituer : faits actuels et faits historiques, linguistiques, archéologiques et anthropologiques; faits qui font croire qu'elles ont été en contact prolongé ou qu'elles sont apparentées les unes avec les autres. Un ensemble de faits, un ensemble de caractères de ces faits correspondant à un ensemble de sociétés, en un mot une sorte de système hypersocial de systèmes sociaux, voilà ce qu'on peut appeler une civilisation (Mauss 1929, 10).

Plus précisément, Mauss mentionne qu'une civilisation entretient des continuités spatiotemporelles entre différentes sociétés à travers trois caractéristiques fondamentales, soit des formes spécifiques (idées ou pratiques) qui persistent à travers différentes couches historiques (styles, périodes et époques) sur des aires géographiques identifiées :

La forme d'une civilisation est le total des aspects spéciaux que revêtent les idées et les pratiques et les produits communs ou plus ou moins communs à un certain nombre de sociétés données, inventrices et porteuses de cette civilisation. On peut aussi dire que la forme d'une civilisation, c'est tout ce qui donne un aspect particulier, à nul autre pareil, aux sociétés qui forment cette civilisation.

Une aire de civilisation, c'est l'étendue géographique de répartition de ce total — plus ou moins complet dans chaque société de cette aire — des phénomènes communs considérés comme caractéristiques, comme typiques de cette civilisation : c'est aussi l'ensemble des surfaces du sol où vivent des sociétés qui ont les représentations, les pratiques et les produits qui forment le patrimoine commun de cette civilisation.

Par abstraction, pour les nécessités d'un court exposé didactique — pour suivre les modes de la science ethnologique et de la géographie historique actuelle, — nous ne considérerons pas ici la notion de couches de civilisations. Elle est cependant bien importante. C'est celle que les historiens nomment, avec assez peu de précision : style, période, époque, etc. Voici cependant une définition provisoire : on appelle couche de civilisation la forme donnée que prend une civilisation d'une étendue donnée dans un temps donné (Mauss 1929, 12).

En d'autres mots, une civilisation comme famille de sociétés comprend plusieurs groupes culturels, sociétés et nations partageant des caractéristiques, des histoires, des interactions suffisamment importantes pour qu'il y ait un « air » de famille (forme) constitué de faits et de phénomènes communs (héritage et filiation à partir d'ancêtres communs) qu'on peut retracer dans le temps (couches) et l'espace (aire).

1.1.3. Conceptions du monde comme phénomènes de civilisation : changements et continuités

Jumelée à la définition d'Ikenga-Metuh, la définition de Mauss permet de comprendre que l'héritage commun et la filiation de différentes sociétés formant une civilisation relèvent d'un travail collectif pour construire la cohérence entre les idées et les pratiques qui existent et qui émergent au sein d'une collectivité plus large, à travers les changements d'époques, sur un territoire donné. Autrement dit, la filiation entre différentes sociétés passées et contemporaines suppose de constantes constructions et reconstructions de la civilisation étudiée, dans une tension entre la réalité extrêmement complexe des faits sociaux et la représentation que les individus s'en font.

J'émet donc l'hypothèse que dans cette tension entre la réalité et ses représentations, les conceptions du monde permettent d'établir les « *blueprints* » des

structures et fonctions des institutions des sociétés et, par conséquent, participent aussi à la construction des réalités partagées par les sociétés qui appartiennent à une même civilisation. Autrement dit, les conceptions du monde permettent d'établir une logique dans les découpages et régularités formant les phénomènes de civilisation, elles permettent de maintenir une cohérence continue dans les changements au cours du temps pour un ensemble de sociétés « apparentées » historiquement tout en autorisant des changements à l'intérieur de la logique civilisationnelle.

En fait, selon Watzlawick *et al.* (1975), certains changements intragroupes entretiennent la permanence, reproduisant les systèmes abstrait et conceptuel, alors que d'autres changements, impliquant des interactions entre différents niveaux (les relations interclasses, interempires ou intercivilisations, par exemple), peuvent transformer profondément ces systèmes. Par exemple, pour eux, la rencontre parfois violente de la différence entre deux civilisations ou la capacité de certains individus ayant une grande zone d'influence de recadrer les situations hors des modèles fondamentaux d'une société sont deux genres de situations qui peuvent provoquer des changements transformateurs de la logique civilisationnelle antérieure et instaurateurs d'une nouvelle logique.

La théorie du changement de Watzlawick permet ainsi de comprendre l'articulation entre différents niveaux de réalité sociale pour construire, reproduire ou changer les conceptions du monde, jouant un rôle important dans la définition d'une civilisation. Par exemple, la combinaison précise de représentations collectives liées aux traditions philosophiques grecques et religieuses judéo-chrétiennes (l'ordre des idées) avec des structures sociopolitiques et juridiques telles que développées par les Romains ou alors dans les républiques du XVIII^e siècle (l'ordre des faits) fonde une partie du phénomène de civilisation (Mauss 1929) des conceptions du monde auquel se rattachent plusieurs sociétés occidentales. Ces conceptions ont su se reproduire dans le changement pour former la modernité occidentale et conservent aussi des racines profondes avec ce qui est considéré comme origines. Dans cette perspective, les conceptions du monde permettent aux fluctuations de niveaux micro ou mésosociaux de maintenir une résilience des traditions (les traditions occidentales depuis Aristote) dans la construction et la reconstruction de modernités successives (Emongo 1998).

Donc, l'articulation de ces trois définitions me permet d'entrer au cœur de différentes logiques civilisationnelles par différentes portes, selon les individus rencontrés

et les récits ou discours qu'ils présentent. Mais comment est-il possible de poser le phénomène civilisationnel des conceptions du monde en termes individuels, de façon à prendre en compte le rôle et la place des individus dans la structure sociale des organisations, groupes sociaux et collectivités formant les civilisations? Par exemple, en quoi l'étude du discours d'un individu comme Sarmiento peut-elle me renseigner sur la rencontre des conceptions du monde de deux civilisations?

1.1.4. Représentations sociales comme objet de recherche : interface entre l'individu et le collectif

En fait, dans le contexte du présent mémoire, l'étude d'un phénomène civilisationnelle comme les conceptions du monde trouve son objet dans les expressions et de productions individuelles qui donnent les moyens concrets d'accéder aux conceptions du monde comme entités abstraites. Or, Jodelet (1997) explique que l'étude des représentations sociales donne accès à ce qui régit la relation, tant collective qu'individuelle, au monde et aux Autres et ce qui oriente et organise la conduite et la communication sociales des individus (Jodelet 1997, 53). Pour elle, les représentations sociales serviraient d'interface entre l'individu et les collectivités, entre la psychologie et la sociologie :

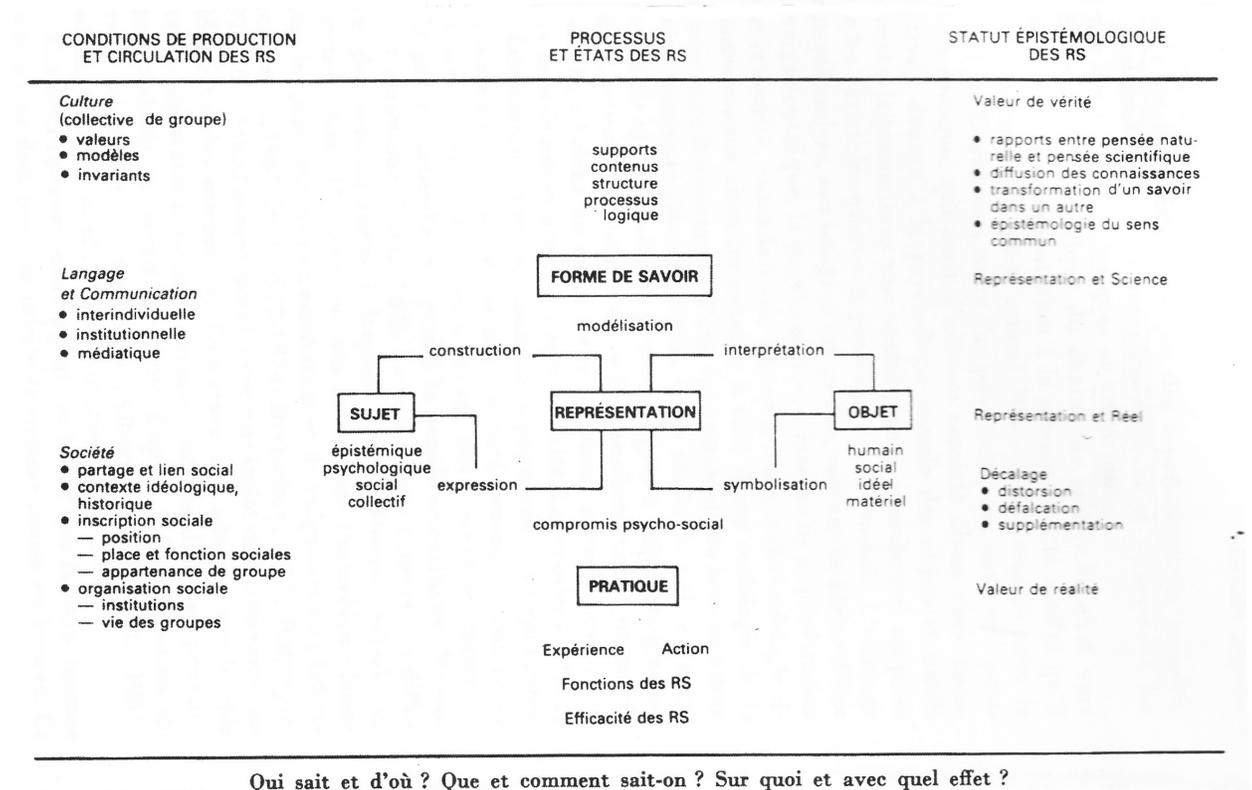
[L]a notion de représentation sociale présente comme les phénomènes qu'elle permet d'aborder une certaine complexité dans sa définition et dans son traitement. « Sa position mixte au carrefour d'une série de concepts sociologiques et de concepts psychologiques » (Moscovici, 1976, p.39) nécessite qu'elle soit mise en rapport avec des processus relevant d'une dynamique sociale et d'une dynamique psychique et que soit développé un système théorique lui-même complexe (Jodelet 1997, 58).

D'ailleurs, la figure 2 de la page suivante présente le tableau de Jodelet où elle synthétise le système théorique complexe nécessaire à l'approche du champ d'études des représentations sociales. La figure centrale doit se lire dans deux sens.

D'abord, selon l'axe vertical (Forme de savoir – représentation – pratique), un individu fait appel à des formes variées de savoir, issus de différentes collectivités, pour guider sa pratique. Ainsi, l'axe vertical fait le pont entre un bagage collectif (les savoirs) et une pratique qui relève également d'une compréhension de l'individu (modélisation) et des motivations individuelles (compromis psycho-social). L'axe horizontal (sujet – représentation – objet) illustre quant à lui que le sujet, dans sa localisation épistémique, psychologique, sociale et collective, construit et exprime des représentations de la réalité qui relèvent à la fois de l'interprétation des réalités humaines sociales, idéelles ou

matérielles qui lui sont extérieures et d'une construction symbolique de ces réalités. Finalement, la modélisation ouvre sur la triangulation de la construction et l'expression de l'expérience individuelle avec les savoirs sociaux, la réalité et les pratiques autorisées.

Figure 2 : « L'espace d'étude des représentations sociales » selon Jodelet



(Jodelet 1997, 60).

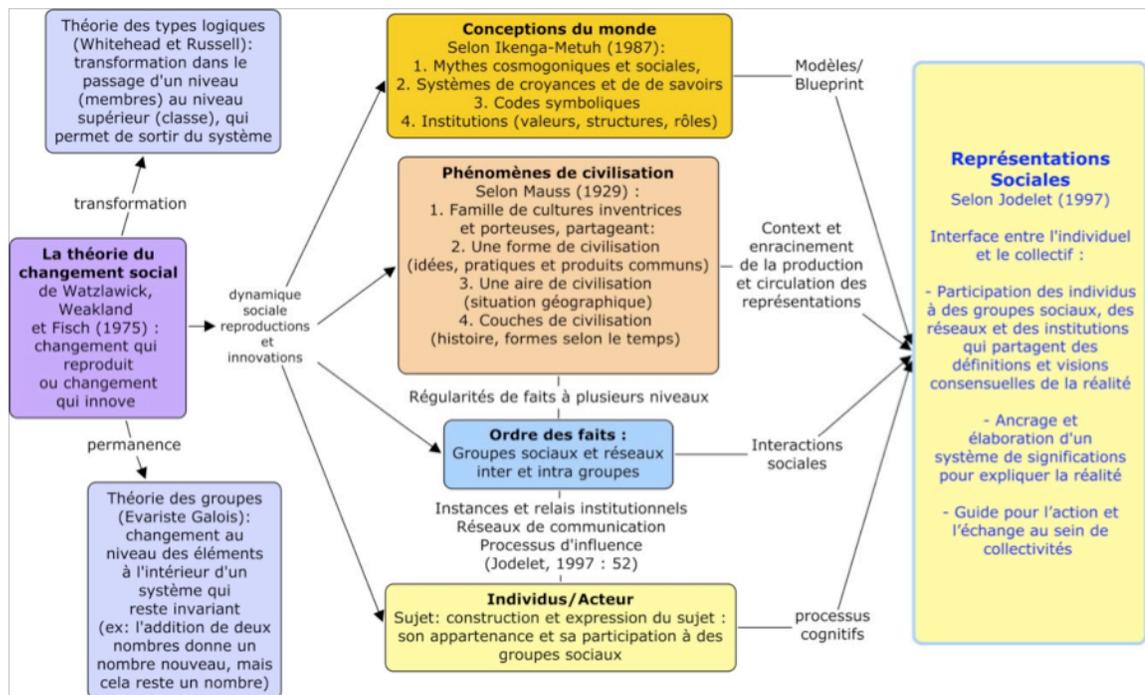
À partir de cette modélisation de Jodelet, il est impossible de prendre en compte la relation au monde sans considérer l'individu, mais cette relation est par ailleurs toujours liée aux conditions collectives de production et de circulation des RS (partie de gauche⁴ du tableau). Cependant, sa définition des dimensions collectives me semble ne pas traduire le même niveau de complexité que celui que je tente de comprendre. Peut-on dire que la culture d'un groupe se résume à des valeurs, à des modèles et à des invariants?

⁴ Dans le présent travail, je n'aborde pas le statut épistémologique des représentations sociales de Jodelet, soit la partie de droite du tableau qui porte sur la valeur de vérité et de réalité des représentations sociales, qui ne sera abordée que dans la mesure où il en sera question dans le matériau retenu puisque je ne maîtrise pas suffisamment les répercussions de ces choix épistémologiques. L'auteur dont j'analyse le discours affirme ses représentations sociales comme réalité et vérité et juge la capacité ou non des Autres à la concevoir, donc évidemment il sera question de ce sujet, mais je ne suis pas arrivée, dans ce travail, à me situer moi-même quant à la nature de la société, la nature de l'individu, d'où mon incapacité à retenir une théorie ou une autre. Je dois poursuivre les réflexions sur le sujet au doctorat.

Il me semble que la définition des conceptions du monde par Ikengah-Métuh ouvre sur davantage de dimensions possibles à observer lorsque l'on cherche à comprendre sa civilisation et celle d'une autre famille de culture (Mauss). Par contre, la définition de société de Jodelet va plus loin que ce que Mauss, Ikengah-Metuh et Watzlawick m'ont permis d'entrevoir, en faisant le pont avec les messages véhiculés dans le discours d'un auteur comme Sarmiento⁵.

En effet, les représentations sociales me semblent un objet d'étude privilégié si je cherche à comprendre des conceptions du monde (mythes, croyances, savoirs, codes symboliques et institutions : Ikenga-Metuh) que des individus d'une diversité de cultures partagent (forme de civilisation : Mauss) entre eux en fonction de certaines continuités et transformations (Watzlawick) du savoir et de l'expérience accumulés par ce qu'ils considèrent être leurs ancêtres d'autres époques (couches civilisationnelles : Mauss). La figure 3 suivante présente le réseau notionnel qui guide l'observation et l'analyse de l'objet de recherche dans ce mémoire.

Figure 3 : Modélisation du réseau notionnel retenu



⁵ En fait, le discours de Sarmiento m'a permis d'observer une série de dimensions sociales (structure et fonctions des institutions, réseaux sociaux, etc.), mais faute d'espace et de temps pour explorer plus à fond une définition de la société, ces aspects sont restés en dehors du mémoire. Mais le concept de société et une théorie permettant d'aborder la complexité des niveaux de réalité qui y participent me restent encore à identifier.

Ce réseau explicite ma représentation de la réalité, suite à différents choix notionnels, et le langage que j'utilise pour en parler. Il importe d'explicitier ce bagage pour le mettre en dialogue avec les représentations de la réalité et le langage de l'auteur retenu pour l'observation et l'analyse de mon objet de recherche.

Les représentations sociales sont donc comprises, dans l'opérationnalisation de cette recherche, comme une interface entre l'individu et les phénomènes de civilisations que sont les conceptions du monde, telles que définies jusqu'ici. Par exemple, en Occident, les savoirs grecs, les pratiques romaines ou les croyances religieuses comme le christianisme continuent à faire partie des mythes, savoirs et récits historiques qui fondent notre rapport au monde. Ce « déjà-là » pensé (Jodelet 1997, 73) varie d'une civilisation à l'autre, ainsi qu'entre les groupes qui forment les civilisations. En outre, Jodelet souligne que des modifications ou des nouveautés dans les représentations sociales, si elles sont efficaces pour maîtriser l'environnement, peuvent devenir un ancrage pour les références dans le futur (Jodelet 1997, 73). En ce sens, le discours individuel est révélateur du système plus général auquel il est nécessairement rattaché. Reste à savoir comment comprendre le rattachement des représentations d'un individu au système collectif duquel il fait partie.

Pour Vergès, les représentations sont une forme sociale de connaissance et un savoir partagé, par conséquent un champ de signification sociale qui peut être abordé, au moins en partie, par l'observation du discours que les acteurs sociaux « bricolent » à partir de quatre dimensions principales (Vergès 1997, 410-411).

Nous proposons donc l'existence d'une production sociale des représentations par quatre lieux relativement autonomes : la place socio économique des acteurs [leur localisation sociale], leur pratique [leur expérience], l'instance idéologique comme organisation des significations par des rapports sociaux [entre groupes sociaux précis], et la mémoire collective propre à chaque groupe ou classe sociale. De ces quatre lieux la société génère un « discours circulant ». Les acteurs sociaux, eux, vont bricoler les éléments de ce discours (Vergès 1997, 413).

L'analyse de discours semble donc une méthode appropriée pour l'étude des représentations d'un individu quant aux conceptions du monde des civilisations andines et occidentales.

1.1.5. Analyse de discours comme méthode : fondements et limites de l'expression individuelle du phénomène civilisationnel retenu

Pour identifier les représentations sociales d'un auteur, il faut donc pouvoir le localiser socialement, connaître les espaces où il a accumulé de l'expérience, discerner les groupes à partir desquels il a constitué son bagage idéologique tout en faisant l'effort de comprendre certains niveaux de la mémoire collective qu'il a intégrée dans son discours. Par exemple, Vergès mentionne que chaque classe sociale développe des dimensions de la mémoire collective. Ainsi, certains groupes ou individus construisent ou reproduisent des récits qui permettent à des groupes beaucoup plus larges de se sentir des appartenances communes, des représentations civilisationnelles qu'il devrait être possible de retracer dans le discours d'un individu.

Suivant Vergès, pour comprendre comment un individu « bricole » ses représentations selon son contexte civilisationnel et sa localisation sociale il faut donc restituer dans le langage, dans le texte écrit, la « schématisation qui organise le contenu de la représentation en un réseau dont chaque élément en tire sa signification de l'ensemble des autres éléments auxquels il est relié » (Vergès 1997, 411). Ainsi, le discours d'un individu est structuré selon une grammaire enracinée dans la mémoire collective et dans son idéologie, selon la place qu'il occupe dans la société et des pratiques qu'il y développe. D'autre part, l'étude du discours permettrait de saisir comment un individu explique la différence de l'Autre ou les similitudes auxquelles les deux communautés réfèrent. Dans cette perspective, l'analyse de discours proposée par Sabourin (Sabourin 2009) est une méthodologie qui me semble adéquate pour la recherche des schémas organisationnels selon les relations sociales qu'entretient un individu.

Cette méthode d'analyse de discours repose sur la prémisse selon laquelle la connaissance d'un phénomène ou d'une réalité sociale se développe toujours à partir d'une localisation et des relations sociales des personnes et des groupes organisant leur rapport à cette réalité ou à ce phénomène (Sabourin 2009). Donc, pour arriver à comprendre une réalité à partir des discours de différents groupes sur celle-ci, il faut comprendre comment les individus organisent les informations sur ce sujet à partir de leur point de vue :

[U]n document n'est pas uniquement trace de contenu, mais aussi d'une organisation de ces contenus traduisant, ainsi, le fait que les dires et les écrits font état d'une connaissance du monde plutôt que de simplement contenir des informations à propos du monde vécu. Il faut mettre au jour cette organisation des discours pour être à même de saisir adéquatement le « contenu » de ce qui est dit ou écrit par une personne ou un groupe social. Le statut donné

aux personnes et aux groupes n'est plus celui d'un réceptacle passif de contenu, mais d'êtres actifs organisant à travers leurs activités de connaissance, leur rapport au monde (Sabourin 2009, 426).

Ainsi, pour comprendre les informations contenues dans un discours, il faut aussi comprendre comment son auteur entre en relation avec la réalité qu'il présente, comment il organise cette relation et quel sens il lui donne. Il s'agit donc d'une méthode pertinente pour me permettre d'atteindre les objectifs que je me suis fixés (section 0.2) concernant l'identification des dimensions andines et occidentales du rapport au monde selon les univers de sens émergeant dans le récit retenu en fonction de la localisation sociale de l'auteur et de l'impact de celle-ci sur les explications des sociétés andines et occidentales.

Cependant, avant d'entreprendre cette analyse de discours, il importe d'explicitier les choix qui m'ont menée à retenir la chronique de Sarmiento pour ses représentations du Soi espagnol et de l'Autre inca. Par exemple, en quoi les empires incas et espagnols sont-ils des couches représentatives de leurs civilisations respectives pour une certaine époque? Pourquoi avoir retenu le discours de Sarmiento parmi les autres discours disponibles? De plus, si mes choix au niveau du réseau notionnel se sont effectués à partir de représentations propres à ma civilisation, la section 1.2 tente de cerner un objet de recherche d'abord à partir de la réduction du phénomène dans un contexte civilisationnel autre. Déterminer ce que pouvait être une civilisation andine et cerner une partie de celle-ci pour objet de recherche ne fut pas une mince tâche.

1.2. Réduction du phénomène dans le contexte empirique

Une fois l'objet théorique posé, le travail présenté dans cette section du chapitre 1 concerne maintenant l'opérationnalisation de la recherche pour établir un objet empirique représentatif d'a priori qui fondent les rapports au monde au moment de la rencontre entre personnes de civilisations occidentales et andines dans les Andes. La réduction à partir du phénomène général de l'enracinement des conceptions du monde occidentales et andines dans des contextes civilisationnels différents doit être explicitée étape par étape (voir la figure 1), afin de situer les choix effectués dans les contextes civilisationnels et les observatoires possibles, de façon à positionner la sélection de l'objet de recherche empirique (les représentations du Soi espagnol et de l'Autre inca dans le discours de Sarmiento) dans ses fondements et ses limites. À la fin de ce chapitre, il devrait donc être

possible d'établir la valeur de la logique de réduction en fonction de la cohérence entre l'objet réel, le phénomène à l'étude et l'objet de recherche empirique.

Cette deuxième section du chapitre 1 vise donc, dans un premier temps (1.2.1), à présenter la complexité des enracinements civilisationnels des conceptions andines du monde, de façon à pouvoir situer le choix du moment de rencontre entre les empires espagnol et inca comme un moment de rencontre entre deux formes et couches civilisationnelles équivalentes (les Espagnols pour l'Occident et les Incas pour les Andes centrales). Puis, dans un deuxième temps, il s'agit de présenter les observatoires possibles de ce moment de rencontre entre des individus aux conceptions du monde différentes selon leur appartenance civilisationnelle, afin de situer le choix de la chronique de Sarmiento dans cette diversité d'observatoires possible (1.2.2).

1.2.1. Choix d'un observatoire signifiant de la rencontre des civilisations andines et occidentales

Dans un contexte où des civilisations andines ont existé pendant plusieurs millénaires avant l'arrivée des Occidentaux, comment aborder le phénomène de la rencontre de ces conceptions du monde issues de contextes complètement différents, mais qui coexistent maintenant depuis près de 500 ans? L'objectif de la présente section est de situer le choix de l'empire inca comme couche et forme civilisationnelle couvrant une certaine aire andine qui trouverait son équivalent dans l'empire espagnol pour les Occidentaux, dont les représentations au moment de la rencontre permettraient de mieux comprendre la nature des relations intercivilisationnelles établies à ce moment. Ainsi, à la fin de cette section, il devrait être plus clair en quoi l'étude d'une chronique espagnole sur les Incas pourrait donner accès à une partie des conceptions andines du monde.

Pour la présente section, j'ai déployé de grands efforts afin de mieux comprendre les civilisations andines. Ces efforts m'ont laissé bien peu de temps et d'espace pour développer la réflexion équivalente sur le contexte civilisationnel occidental, ce qui constitue un premier déséquilibre dans ma démarche de compréhension de la différence en fonction de l'appartenance civilisationnelle. Cependant, il s'agit aussi d'une façon d'instaurer un équilibre, puisque la chronique retenue est espagnole (choix expliqué dans la section 1.2.2) et que la construction des données sociologiques autour de celle-ci (chapitre 2) portera davantage sur la société espagnole de l'époque.

1.2.1.1. Survol des recherches occidentales : une ou plusieurs civilisations andines?

Dans ma recherche pour acquérir une meilleure compréhension du contexte andin, les lectures d'andinistes (Albó 1998 ; Arnold *et al.* 1992 ; Estermann 2006 ; Harris 1985 ; Platt 1976 ; Zuidema 1964) ont révélé d'énormes défis pour clarifier ce qui est « andin », ce qui constituerait une ou plusieurs civilisations andines. Dans un premier temps, personne ne réfère aux mêmes groupes, aux mêmes espaces ni au même temps pour établir l'identité collective andine ou l'identité historique d'un peuple. Ainsi, selon les auteurs – leur cadre théorique, leur méthodologie, leur idéologie et le terrain à partir duquel ils généralisent leurs résultats – le terme « andin » peut s'appliquer à différentes communautés et aires géographiques. Cette section tente donc d'abord de situer ce que différents auteurs occidentaux entendent par cultures et civilisations andines, afin de mieux clarifier le rapport entre ce qui est « andin » et l'étude de l'empire inca.

Deux approches principales semblent émerger chez les andinistes, l'une qui consiste à étudier un « être andin » en général (Estermann et Albó) et l'autre consistant à choisir un observatoire précis et à généraliser les conclusions à l'ensemble de ce qui est andin (Platt, Denise Arnold et Olivia Harris). D'abord, Estermann⁶ (2006) mentionne que l'espace andin couvre toute la partie montagneuse de l'Amérique du Sud, du Vénézuéla au Chili, mais, selon lui, « andin » réfère à la fois à ce cadre géographique et à une catégorie culturelle dont il cherche à cerner les conceptions philosophiques. Il soutient que l'environnement andin est à la base de l'expérience vécue par les peuples qui l'habitent et fonde un être identitaire spécifique : *Runa* (en quechua) ou *Jaqui* (en aymara). Autrement dit, la philosophie andine s'exprime dans les concepts véhiculés par les langues quechua et aymara qui traduisent, selon lui, la réflexion et l'expérience de ces communautés pour former un « type idéal andin » (Estermann 2006, 61). Ce type idéal andin forme-t-il une civilisation regroupant les cultures quechuas et aymaras ? Estermann considère que ces deux groupes en seraient venus à former cette catégorie culturelle andine, mais il ne spécifie pas comment.

⁶ Estermann est un théologien et philosophe suisse, né en 1956, formé en Suisse et aux Pays-Bas. Il est professeur et chercheur à l'Institut supérieur œcuménique andin de théologie de La Paz (Bolivie). Il est également professeur à l'Université catholique San Pablo de Cochabamba (Bolivie) et membre de l'association sud-américaine de philosophie et théologie interculturelles (ASAFTI). Estermann est enfin coordinateur national de la Misión Belén de Immensee (MBI) en Bolivie (Centro de Encuentro Cultural 2010 ; Estermann 2010).

Albó⁷ partage en partie cette perspective puisque, selon lui, les communautés de langues autochtones aymaras et quechuas de la Bolivie appartiennent toutes à la même « culture andine » (Albó 1998, 4). Il reconnaît pourtant qu'il existe différents « groupes andins » dans la Bolivie actuelle, lesquels occupaient dans le passé un même espace socioculturel et géographique. En fait, selon Albó, chaque groupe (Pakasa, Karanka, Killaka, etc.) occupait une diversité de territoires (îlots de populations dans différents étages écologiques) et ensemble, les groupes formaient des fédérations comme celles des Charkas ou des Qhara Qharas, avant d'être intégrés, par alliance ou par conquête, dans l'empire inca ou le Tawantinsuyu, qui s'est étendu du sud de la Colombie jusqu'au nord du Chili et de l'Argentine et incluait les peuples de la côte pacifique et ceux des piémonts de la cordillère orientale (Albó 1998, 1). Dans cet empire, les groupes et fédérations de ce qui est aujourd'hui la Bolivie formaient le Qollasuyu (Albó 1998, 5), une des quatre grandes régions administratives. Selon Albó, les groupes auraient, par ces contacts, entremêlé les langues et les ethnies (Albó 1998, 1), produisant un métissage complexe qu'il appelle la « culture andine ».

Albó et Estermann entretiennent un certain niveau de confusion entre la notion « andine » et les communautés quechuas et aymaras : s'agit-il de deux communautés linguistiques, de deux familles linguistiques, de deux peuples, et comment se rattachent-ils à une culture ou à une civilisation andine? Où se situent les Aymaras et les Quechuas dont ils parlent par rapport aux identités locales, aux fédérations préincas, puis à l'empire inca?

Plutôt que d'étudier ce qui serait une culture andine dans son ensemble, d'autres auteurs partent de l'étude de communautés bien précises, pour ensuite généraliser leurs résultats au contexte andin. Par exemple, Denise Arnold⁸ (Arnold *et al.* 1992) étudie les

⁷ Albó est né en 1934 à La Garriga (Catalogne, Espagne). Il devient membre de la Compagnie de Jésus en 1951. En 1952, il émigre en Bolivie où il est naturalisé citoyen bolivien. En 1958, il obtient un premier doctorat en philosophie de la Universidad Católica del Ecuador (Quito), puis, en 1970, il obtient un second doctorat en anthropologie linguistique de Cornell University. En 1971, il cofonde le Centre pour la recherche et la promotion de la paysannerie (CIPCA), dont il fut le premier directeur jusqu'en 1976. Entre 1978 et 1994, il est membre du Conseil national de la planification (CONAP) et en 1995 il devient membre de l'Assemblée et de l'équipe de l'unité pour l'action politique du CIPCA. Depuis 1972, il a enseigné dans diverses universités publiques et privées de La Paz, Cochabamba, Santa Cruz et Oruro (Albó 2010).

⁸ « Professor Arnold is Honorary Research Professor of the School of Languages, Linguistics and Culture and Visiting Scholar to the Birkbeck Institute for the Humanities. She holds postgraduate degrees in Architecture and in Environmental Studies, and a doctorate in Anthropology from UCL (1988); she has been a Leverhulme Research Fellow and ERSC Senior Research Fellow in England. She teaches at the Universidad PIEB in La Paz, Bolivia, as well as in the doctoral programme in Anthropology-Archaeology at the University of Tarapaca, in Arica, Chile, and in Andean Studies at the Instituto Rio Branco in Brasilia. She is directing a Summer School for the University of California, San Diego, in La Paz this year. She is Director of the

ayllus (communautés) aymaras des Qaqachakas, des Aymayas et des Qalamayas, lesquels sont répartis dans trois régions différentes de la Bolivie (respectivement Oruro, Potosi et La Paz). Olivia Harris (1985), de son côté, étudie la communauté Laymi (entre 7000 et 8000 personnes parlant l'aymara) du nord de Potosi, en Bolivie. Enfin, Platt (1976) étudie la communauté Macha (environ 10 000 personnes parlant quechua) également du nord de Potosi. Or, ces trois ethnologues généralisent leurs observations locales et leur donnent une dimension plus globale, panandine⁹. En d'autres mots, la partie, ou une communauté donnée, peut expliquer le tout andin. Mais comment ont-ils su si les particularités de la communauté observée sont représentatives d'une culture, d'une famille de cultures ou d'une civilisation andine?

La pertinence de cette généralisation des particularités locales à une unité andine générale est une prémisse largement répandue, appuyée par une logique de référence au passé. Par exemple, Platt s'appuie sur les travaux structuralistes de Zuidema (1964) concernant les modes de pensées andins (dualisme, tripartition, quadripartition, etc.) reconstitués à partir de la structure sociale inca des XV^e et XVI^e siècles, telle que décrite dans des écrits coloniaux. Le fait que Platt retrouve ces mêmes structures sociales et conceptuelles dans l'organisation de la communauté contemporaine des Machas, où il a réalisé son étude de terrain, lui permet de conclure qu'il s'agit bien de structures andines et que les modes de pensée machas appartiennent à l'être andin. Pour consolider la valeur de son hypothèse et démontrer qu'il y a continuité entre ces structures contemporaines et celles des Incas, Platt identifie un concept clé résumant la spécificité de ces structures dans le quechua contemporain des Machas (*yanantin*), et retrace son utilisation passée dans les dictionnaires quechuas du XVI^e siècle. Autrement dit, ce qui constitue l'être andin contemporain, pour Platt, relève des structures et modes de pensées incas persistant dans les conceptions andines contemporaines.

Arnold (1992) réfère également aux Incas pour identifier un « ordre andin », mais elle le fait sur la base des récits entendus dans les communautés qu'elle étudie. Même si

Instituto de Lengua y Cultura Aymara in Bolivia. She was winner of the national competition for the Project 'Processes of Construction of Political identities in the Altiplano region, Bolivia', UNIR Foundation, La Paz » (Centre for Iberian and Latin American Visual Studies (CILAVS) 2010).

⁹ « *El resultado es un intento de aislar las características de un enfoque panandino sobre el dualismo, el triadismo y el quadripartismo, aun cuando la mayor parte del análisis detallado está dirigido solamente a los datos de los Machas* » (Platt 1976, 3). (Le résultat relève d'une tentative d'isoler les caractéristiques d'une vision panandine du dualisme, triadisme et quadripartisme, même lorsque la plus grande partie de l'analyse détaillée ne concerne que les données des Machas – ma traduction).

elle reconnaît plusieurs différences culturelles entre les communautés aymaras autour du lac Titicaca et celles des terres intérieures de Potosi et Oruro (Arnold *et al.* 1992, 17), son étude de la littérature orale et des discours aymaras l'amène à établir des liens avec les Incas sur la base d'une théorie de la pratique (1992, 17-23). Les discours qu'elle étudie (litanies, chants et contes) sont tous liés à des pratiques (construction et inauguration de la maison, culture de la terre, etc.) et seraient porteurs de la mémoire collective andine. Certains de ces « langages rituels », comme elle les appelle (1992, 17), réfèrent à l'Inca, comme figure symbolique de l'ordre social (1992, 52-53), et à Wiraqucha, comme figure divine antérieure à l'Inca (1992, 67). Il semblerait donc qu'effectivement, les Incas soient une référence importante, du moins pour les trois populations aymaras étudiées par Arnold, et ce, malgré leurs différences. Mais il semblerait également qu'il y ait, avec la figure de Wiraqucha, des éléments de ces communautés contemporaines qui les rattachent à des peuples antérieurs aux Incas.

Olivia Harris (1985), qui a également étudié une communauté aymara, est ambivalente en ce qui concerne le lien entre les symboles incas et la structure symbolique et organisationnelle de la communauté aymara Laymi, basée sur le *chachawarmi* (l'utilisation du masculin-féminin). Elle établit cette structure comme proprement andine, partagée par des communautés quechuas voisines et existant du temps de l'empire inca. Mais, étant donné que la conquête de leur territoire par les Incas a été de courte durée, quelques décennies seulement avant l'arrivée des Espagnols, et tenant compte du fait que les Laymis appartenaient au groupe chayanta de la confédération préinca des Charcas (Harris 1978), Harris émet deux hypothèses quant à cette structure andine : soit elle est le résultat de l'imposition inca, soit elle existait déjà de façon répandue chez plusieurs communautés andines avant l'empire inca. Dans l'état des recherches, Harris reconnaît qu'il n'est pas évident d'établir que les Laymis ont changé leur allégeance identitaire en s'identifiant aux Incas. En fait, ne serait-il pas probable que les différentes communautés auxquelles réfèrent ces trois auteurs se reconnaissent à la fois des parentés et continuités avec les Incas et des particularités régionales et locales, ainsi que des appartenances à d'autres couches civilisationnelles andines antérieures aux Incas?

Par exemple, Estermann (2006, 69) soutient que les conceptions andines du monde dépassent largement l'expérience de l'empire inca. Pour lui, il faut se méfier des références aux Incas comme équivalent de l'identité andine puisque, par exemple, du point de vue

aymara, l'empire inca est une culture impérialiste et oppressive qui a imposé sa langue, son organisation, sa culture et sa religion, mais sans pour autant éteindre la spécificité identitaire des communautés conquises. La conquête inca serait, selon lui, une expérience aussi traumatisante pour les Aymaras que la conquête espagnole l'a été pour les Incas (2006, 70). De plus, Estermann soutient qu'antérieurement aux Incas, la catégorie « andin » couvre une variété de cultures historiques¹⁰ : Wari, Pukara, Tiwanaku (2006, 61). D'ailleurs, certains reconnaissent que les premières unifications dans les Andes auraient eu lieu à partir de 1000 av. J.-C. avec la diffusion du culte religieux Chavin (Wilson 1999).

Donc, s'il est encore difficile pour moi de définir la diversité des civilisations andines passées et présentes, il est au moins possible d'identifier l'empire inca comme une couche d'une civilisation des Andes centrales qui était en place lorsque les Espagnols sont entrés en contact avec les civilisations andines. Or, choisir l'empire inca (ou le Tawantinsuyu) comme partie andine de l'objet de recherche, c'est choisir une forme et une couche civilisationnelles limitées parmi les réalités « andines ». Pour avoir une idée de la limite, mais aussi de la validité de ce choix, la prochaine partie présente en quoi on peut considérer l'empire inca comme une couche d'une civilisation andine en place sur une vaste aire andine au moment du contact avec l'empire espagnol (appartenant à une civilisation occidentale).

1.2.1.2. La rencontre des empires inca et espagnol au XVI^e siècle dans les Andes : les Incas comme couche civilisationnelle andine

Si les Incas ne peuvent résumer les civilisations andines, tout comme les Espagnols ne résument pas à eux seuls les civilisations occidentales, identifier leur filiation avec d'autres couches civilisationnelles andines me permettrait de situer l'étude du phénomène civilisationnel par cette rencontre entre les Incas, comme représentants d'une civilisation andine, et les Espagnols, comme représentants d'une civilisation occidentale et sa justification.

Des études autour du concept d'empire concernant le Tawantinsuyu ont montré une organisation complexe de l'empire inca, et Pärssinen (2002) en a d'ailleurs tracé un portrait où différentes organisations politiques régionales y avaient été intégrées. Dans son article sur l'organisation interethnique du Tawantinsuyu à l'époque de l'Inca Pachacuti Yupanqui

¹⁰ Albó soutient quant à lui que l'aire culturelle contemporaine s'est construite depuis des époques antérieures, avec des moments où des groupes ont tenté des expansions : Nazca, Chimu, Moche, Wari et Tiwanaku. Encore une fois, ces deux auteurs font une description différente de la « culture andine ».

et de son fils, l'Inca Tupac Inca Yupanqui, Pärssinen explique que sous leur gouvernance, le Tawantinsuyu était administrativement divisé en quatre sections principales (voir la figure 4 à la page suivante), appelées *suyu*, soit le Chinchaysuyu (de Cuzco vers le nord, jusqu'à Pastos, Équateur, et à l'est jusqu'aux vallées de Huallaga, Chachapoyas, et Moyobamba), le Collasuyu (au sud de Cuzco, jusqu'au fleuve Maule, au sud de Santiago de Chile, et à l'est jusqu'aux plaines de Grigota, Santa Cruz, Bolivie, et Santiago del Estero, en Argentine), l'Antisuyu (à l'est de Cuzco, jusqu'au confluent des fleuves Madre de Dios et Beni, et peut-être même jusqu'à la frontière Bolivie-Brésil actuelle) et le Cuntisuyu (à l'ouest de Cuzco jusqu'au Pacifique, entre Acari et Arequipa).

Les *suyu* étaient à leurs tours divisés administrativement en « provinces » appelées *guamani* par les Incas. De plus, à l'intérieur de ces *suyu*, Pärssinen explique qu'il existait des ensembles interethniques, soit basés sur des organisations pré-incas, soit créés par les Incas à partir de Pachacuti Inca Yupanqui, ou encore reflétant des concepts idéologiques partagés. Ces ensembles interethniques, que l'auteur appelle *hatun apocazgo*, regroupaient différentes *guamani* sous l'autorité d'un « capitaine général ». Par exemple, le Chinchaysuyu comportait les *hatun apocazgo* suivants : Huanca, Huanuco, Tomebamba et Quito. Pärssinen décrit le *hatun apocazgo* Huanca, que les Espagnols appelaient « province de Jauja » et « vallée de Jauja », et que les Incas appelaient Guanca *guamani*, province de Huanca¹¹. Cette formation territoriale et politique était organisée, sous les Incas, en trois partialités, soit Hatun Jauja, Hanan Huanca et Hurin Huanca, auxquelles était intégré un quatrième groupe important, soit les Chongo. Pärssinen mentionne aussi que les Incas y avaient intégrés des *mitmaes*¹² Chachapoya, Cañar, Huamachuco, Cuzco, Yauyo, Cajamarca, Huayla.

¹¹ Ici, l'auteur ne clarifie pas s'il s'agit d'un *hatun apocazgo* qui aurait correspondu à une province-*guamani*, ou pourquoi un *hatun apocazgo* aurait été appelé « *guamani* ». Les multiples vagues de domination par différentes cultures et les réorganisations qui s'ensuivent, voire les réorganisations effectuées au cours de différents règnes de dirigeants d'une même culture, peuvent être à la base du fait que *hatun apocazgo* et *guamani* semblent être deux niveaux d'organisation tout en correspondant parfois au même niveau (le cas de Huanca). De plus, le fait que ces deux types d'organisations interethniques ont été par la suite renommées « vallées » ou « provinces » par les Espagnols, vient parfois confondre une novice comme moi quant à savoir de quoi il est question : un village, un peuple, une nation, une culture ? Il s'agit d'une difficulté que j'ai maintes fois rencontrée dans mes lectures, surtout que l'accès à l'organisation inca passe généralement par la description qu'en ont fait les Espagnols, à leur arrivée, toujours en référence à leur propre organisation, soit en faisant des parallèles, soit en décrivant l'autre comme inverse à leur propre organisation.

¹² Populations déplacées d'une région vers une autre, au cours de la colonisation Inca, à des fins économiques, politiques ou encore militaires.

Figure 4 : L'aire des cultures intégrées à l'empire inca selon Markham (1911)



Source : Carte <http://athahualpa.wordpress.com/2008/11/09/tahuantinsuyu/>.

Carte illustrant les quatre régions de l'empire inca sur laquelle j'ai inscrit la distribution des cultures selon les mentions faites dans le livre de Markham (Markham 1911). Les peuples mentionnés sur la carte sont ceux que Markham cite dans son ouvrage sur les Incas pour illustrer les plus grandes batailles ayant eu lieu pour stabiliser l'Empire.

Donc, on voit comment l'empire inca était un système complexe regroupant plusieurs groupes ethniques, parfois organisés à des niveaux locaux ou régionaux, et intégrés de différentes façons à la gouvernance inca.

En tant qu'empire ayant intégré une diversité de cultures, le Tawantinsuyu peut-il devenir une référence assez importante et répandue pour être retenu comme une couche civilisationnelle andine? Quels sont ses liens avec les couches antérieures qui pourraient permettre (ou non) de le voir comme une couche parmi d'autres dans une certaine continuité civilisationnelle à travers le temps? Il existe des sources, dans l'ethnohistoire, qui

peuvent jeter un éclairage différent sur la question de l'empire inca comme couche civilisationnelle.

1.2.1.2.1 Filiation de l'empire inca en termes de formes et d'aires politiques antérieures

La plupart des chroniqueurs associent 11 dirigeants incas à l'histoire du Tawantinsuyu sur 12 générations. La dernière génération, à l'époque de l'arrivée des Espagnols, était divisée entre deux dirigeants (Atahualpa et Huascar) qui n'ont pas pu jouir de leur souveraineté sur l'empire. Cependant, le chroniqueur Fernando de Montesinos (jésuite qui écrivit sa chronique entre 1640 et 1653, date de sa mort) présente une liste de noms de plus de 100 rois, selon une généalogie qui couvrirait des millénaires. Cette généalogie a été contestée, mais Clements Markham (1911), bien que doutant de la crédibilité des écrits de Montesinos, souligne que cette généalogie aurait été copiée de Blas Valera (un autre jésuite et chroniqueur, métis, dont les écrits sont perdus), qui l'aurait compilée au XVI^e siècle, alors que les « *learned men of the time of the Incas* » étaient toujours en vie. Sur cette base, Markham accorde beaucoup de crédibilité à cette liste de rois « *as a genuine tradition of the learned men of Inca times* » (Markham 1911, 40).

Dans le même sens, Szemiński¹³ (2003) repère, dans les écrits de Blas Valera (cité par Anello Oliva en 1631) et de Fernando de Montesinos, la tradition rendant compte d'un empire antérieur à celui de Cuzco. Il souligne que les deux auteurs tiraient leurs informations de sources du « Haut Pérou » (région du lac Titicaca) et leurs informations portaient sur les dirigeants ayant gouverné Tiwanaku. Après une revue des archives administratives de la région des Pacajes en 1608, l'auteur conclut que les informations pointent vers un premier empire inca, précédent celui de Cuzco, à Tiwanaku. Ces informations iraient dans le sens d'une filiation entre la couche civilisationnelle de Tiwanaku et la couche civilisationnelle du Tawantinsuyu, à travers la même nation inca.

Klauer (Klauer 2000a;2000b) soutient l'hypothèse que Tiwanaku était lié à la nation Kolla, et Tawantinsuyu à la nation Inca. Ainsi, il décrit la nation Kolla, formée d'au moins trois groupes ethniques (Kolla, Pacajes et Lucanas), lesquels ont occupé, à l'apogée de cette nation (ère Tiwanaku), l'Altiplano entourant le lac Titicaca, au sud vers la région du lac

¹³ Szemiński, Jan (Yonanan Bar-Yafe après immigration en Israël) a obtenu son doctorat en 1979 de l'Institute for the History of Science, Polish Academy of Sciences et son statut de professeur en 1999 de la Hebrew University of Jerusalem où il est aussi directeur du Cultural Orientation Program (The Division for Development and Public Relations 2010).

Poopo, jusqu'à Potosi (Bolivie), à l'est vers les têtes de vallées amazoniennes, et vers l'ouest jusqu'au Pacifique. De plus, Klauer soutient l'hypothèse selon laquelle le phénomène météorologique *El niño*, qui revient périodiquement sur la côte péruvienne et dans les Andes, aurait causé des pluies abondantes autour du lac Titicaca au VII^e siècle, ce qui aurait permis l'essor de la nation Kolla et le développement de Tiwanaku.

Cette abondance (de pluie et de production agricole, et la grandeur de Tiwanaku) aurait attiré des populations incas à s'installer dans l'Altiplano du lac Titicaca. Au IX^e siècle, un autre cycle de pluies abondantes eut lieu, mais cette fois-ci, suivi d'une sécheresse au X^e siècle, qui aurait mené au déclin de Tiwanaku (Klauer mentionne qu'il s'appuie ici sur l'hypothèse de Alan Kolata – Université de Chicago – concernant le rôle du climat dans l'essor et le déclin de l'empire Tiwanaku). Suite à cette sécheresse, les populations incas établies dans l'Altiplano lacustre seraient retournées, au XI^e siècle, dans la vallée de Cuzco (Klauer fait le pont avec une des versions du mythe fondateur inca qui affirme que Manco Ccapac, le premier Inca, serait sorti du lac Titicaca pour ensuite aller fonder Cuzco).

Klauer et Szemiński n'ont donc pas la même version de l'histoire, mais ils tracent tous deux des relations importantes entre Tiwanaco et le Tawantinsuyu, soit entre les habitants de l'Altiplano lacustre et les Incas. Dans le même sens, D'Altroy définit le Tawantinsuyu comme un « *century-long latecomer to Andean civilization, built on more than three millenia of complex societies* » (D'Altroy 2002, xiii). Cela reflète bien les chronologies archéologiques qui placent généralement l'émergence de la culture des Incas dans la région de Cuzco autour du XII^e siècle, et au XV^e siècle leur étendue, le Tawantinsuyu, sur les territoires occupés par les cultures Chavin, Wari, Tiwanaku, Chimu, etc. dans les millénaires précédents (sans compter les diverses cultures contemporaines aux Incas qui habitaient les régions conquises). En ce sens, le Tawantinsuyu, comprenait à son apogée l'Équateur, le Pérou, la Bolivie et le nord du Chili et de l'Argentine actuels, à une époque donnée (voir figure 4 dans la section 1.2.1.2); l'apogée se situe selon les archéologues au XV^e siècle. Il serait donc possible de considérer que le Tawantinsuyu ait hérité du bagage des empires l'ayant précédé (Chavin, Wari, Tiwanaku, Chimu, etc.), tout en innovant et mettant en place de nouvelles institutions, une nouvelle culture, le distinguant des couches précédentes.

1.2.1.2.2 *Filiation de l'empire inca en termes d'aire et de formes religieuses antérieures*

La filiation en termes de structures de gouvernance ou de projets nationaux alternant entre l'autonomie et l'impérialisme permet d'entrevoir un contact prolongé entre une diversité de cultures qui soutient l'hypothèse de l'empire inca comme une couche civilisationnelle. Mais quelles références étaient communes ou non en ce qui concerne les conceptions du monde?

Pour en avoir une meilleure idée, il faudrait ajouter aux travaux sur les différents systèmes politiques, les études iconographiques (Chacama R. et Espinosa 1999 ; Makowski 2000) qui aideraient aussi à reconnaître les systèmes de croyances et leurs continuités dans les Andes. Ainsi, des découvertes récentes ont mis à jour à Norte Chico des objets (datant de 2500 ans av. J.-C.) qui représentent une divinité à deux sceptres s'apparentant à celles représentées à Chavin (en 1000 av. J.-C.), puis à Tiahuanaco et à Huari (entre 200 et 800 apr. J.-C.), ainsi qu'à Tarapaca (à partir de 500 apr. J.-C.)¹⁴. Ces parentés iconographiques pourraient montrer des références communes à une même religion représentée à partir de différentes interprétations sur plus de 3000 ans, voire 4000 ans si on prend en compte que les Incas pouvaient également y référer (voir figure 5 de la page 38), ce qui replace les religions andines au même niveau que les religions chrétiennes, bouddhiste, hindoue, etc.

Selon Urton (1999), les iconographies illustrent des traditions mythologiques, continuités qui auraient forgé, au cours des âges, l'unité civilisationnelle sur laquelle les Incas se seraient aussi appuyés pour leur propre système de croyances :

Although our colonial sources do not speak directly on the matter of long-term continuities of deities and mythic themes uniting one civilization and cultural phase to the next, the persistence of certain iconographic themes (e.g., feline-human hybrids, staff deities, falcon-headed warriors, or 'spirits'), and an archaeological record of the mixing and blending of cultures over time, rather than the wholesale replacement of one culture by another, lend strong support to the notion that Inca mythological traditions were the products of a long and complex process of innovation, borrowing and reworking of myths among a succession of Andean societies (Urton 1999, 24).

Suivant le raisonnement d'Urton, l'absence de coupure nette entre les représentations iconographiques des différentes cultures andines dénote une absence de

¹⁴ Voir l'article cité sur le site du Projet archéologique de Norte Chico du *Field Museum* de Chicago (Acevedo Z. 2003).

coupure dans les mythes et les religions andines, qui se seraient plutôt développés au fil d'emprunts et de références communes.

En même temps de reconnaître ces continuités, il importe de prendre en compte que certains analystes soutiennent qu'il y avait une grande différence entre la religion d'État des Incas, qui a été imposée assez tardivement, et les religions andines, qui consistaient en différentes religions locales (MacCormack 1991). Le culte à un dieu suprême créateur serait, selon certains, issu des grandes réformes religieuses effectuées par le 9^e Inca, Pachakuti, suite à la conquête du Collao (Rowe 2003, 145-164). Cette dernière affirmation ne cadrerait cependant pas avec les continuités de représentation du dieu aux sceptres attestées dans le registre archéologique.

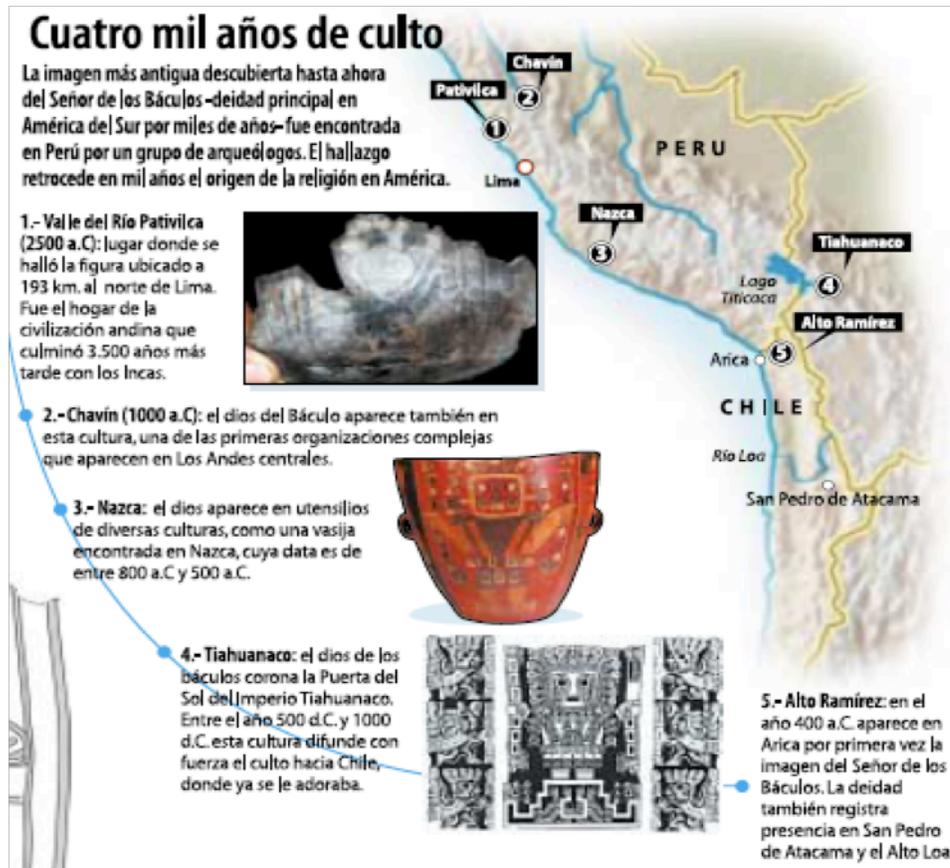
Sans soutenir une nouveauté de ce dieu avec l'avènement de l'empire inca, Markham pose qu'il y avait, du moins chez les Incas, une différence entre la religion de l'élite, avec une catégorie de personnes (les prêtres et grands prêtres, *Vilcas*, ainsi que les hommes instruits, *Amautas*) dévouées à l'étude du religieux et des causes premières et croyant en un dieu suprême créateur, et la religion populaire liée plutôt au culte des *huacas* de chaque famille ou *ayllus* :

The cult of Uira-cocha by the Incas was confined to the few. The popular religion of the people was the worship of the founder or first ancestor of each ayllu or clan. The father of the Incas was the sun, and naturally all the people joined in the special adoration of the ancestor of their sovereign, combined with secondary worship of the moon, thunder and lightning, the rainbow, and the dawn, represented by the morning star Chasca. But each clan or ayllu had also a special huaca, or ancestral god, which its members worshipped in common, besides the household gods of each family (Markham 1911, 104).

Markham décrit par ailleurs une hiérarchie organisationnelle fort complexe pour réguler les différents niveaux des institutions religieuses dans le Tawantinsuyu, depuis les fonctions du grand prêtre *uillac uma* (Markham 1911, 106), en passant par les prêtres principaux ou *uilca*, à la tête de 10 ou 12 provinces, et qui supervisaient les *huacap uilca* ou prêtres responsables des *huacas*. Markham mentionne également les *huacap rimachi*, supervisant les oracles, et le noviciat dans les temples du Soleil, où plusieurs jeunes filles nobles étaient placées pour recevoir une éducation, sous la supervision des *mama cuna* (femmes responsables des novices). Selon Markham, après trois années, les jeunes filles étaient

considérées *huamac*, ou ayant réalisé leur noviciat, et pouvaient choisir de se marier ou de poursuivre leur vocation pour devenir *aclla*¹⁵ (Markham 1911, 106-107).

Figure 5 : L'aire et les cultures liées à la représentation d'une divinité andine, sur 4000 ans d'histoire, jusqu'aux Incas



« Quatre mille ans de culte. L'image la plus ancienne découverte jusqu'à maintenant, le Seigneur aux Sceptres, déité principale en Amérique du Sud sur plusieurs milliers d'années, a été retrouvée au Pérou par un groupe d'archéologues. La découverte fait reculer de milliers d'années l'origine de la religion en Amérique.

1— Vallée de Rio Pativilca (2500 ans av. J.-C.) : lieu où on a trouvé la figure située à 193 km au nord de Lima. C'était le territoire de la civilisation andine qui a culminé 3500 ans plus tard avec les Incas.

2— Chavin (1000 av. J.-C.) : le Dieu au sceptre apparaît aussi dans cette culture, une des premières organisations complexes qui apparaissent dans les Andes centrales.

3— Nazca : le Dieu apparaît sur des ustensiles de diverses cultures, comme une vaisselle retrouvée à Nazca, datée entre 800 et 500 av. J.-C.

4— Tiahuanaco : le Dieu aux sceptres couronne la Porte du Soleil de l'empire Tiahuanaco. Entre 500 et 1000 apr. J.-C., cette culture diffuse avec force le culte vers le Chili, où Il était adoré.

5— Alto Ramirez : à partir de 400 apr. J.-C. apparaît à Arica pour la première fois l'image du Seigneur aux sceptres. La déité est aussi présente à San Pedro de Atacama et à Alto Loa » (Acevedo Z. 2003).

¹⁵ « *The chosen virgins for the service of the sun or the servants of the sun* » (Markham 1911, 106), voir en annexes *Les statuts sociaux et religieux et leur structure hiérarchique* (p.x).

En considérant toutes ces informations, il me semble difficile de trancher quant à la nature des religions andines et de la religion inca. Les continuités symboliques et iconographiques identifiées sur près de 4000 ans dans les Andes sont-elles celles d'une seule religion ou pourraient-elles être mises en parallèle avec les continuités existant entre les religions juive, chrétienne et musulmane ? La diversité entre les religions régionales et la religion d'État des Incas peut-elle être comprise comme la diversité qui existe, par exemple, entre l'officialisme de Rome et les croyances et pratiques catholiques qui se construisent dans différentes régions du monde (par exemple, les saints patrons de différents lieux) et émergent de différentes positions socioculturelles ?

Si on peut déduire des continuités conceptuelles à partir de symboles matériels et des divergences à partir des pratiques de différentes régions, *ayllus* et famille, il est difficile d'en comprendre le contenu et les interprétations, changements et continuités qui ont pu se développer selon une logique civilisationnelle. Par exemple, Desmarest est très critique quant aux capacités des chercheurs de comprendre les systèmes de croyances précoloniaux :

In analyzing pre-Columbian religious beliefs, the scholar moves across extremely treacherous ground. The archaeological evidence is fragmentary and indirect; the ethnohistorical record, unreliable and ambiguous. Even given complete and contemporary data, questions of religion and cosmology can be quite abstruse. This essential inscrutability is compounded by rather pathetic nature of the recoverable vestiges of ancient belief system (Desmarest 1981, xi).

Autrement dit, à cause de la destruction et la marginalisation des systèmes de croyances et de savoirs autochtones andins suite à la conquête, à la colonisation et à la mise en place d'États-nations andins, il est aujourd'hui très difficile d'avoir accès aux explications qui accompagnaient les représentations matérielles.

Mais face aux informations recueillies quant aux systèmes politiques et religieux andins et incas, si les civilisations andines ne peuvent pas se résumer à l'empire inca, l'intégration d'une diversité d'influences passées et contemporaines et, à l'inverse, l'influence de diverses cultures par son expansion sur une grande aire andine en font au moins une forme et une couche représentative d'une partie des civilisations andines.

1.2.1.2.3 L'empire inca à l'arrivée des Espagnols : moment fondateur de relations entre deux cultures issues de civilisations distinctes

En fait, la représentativité du système inca par rapport aux civilisations andines pourrait être comparée à celle des Espagnols par rapport à l'Occident. Tout en étant fort différents des Français, Anglais ou autres nations occidentales de leur époque, les Espagnols partageaient certaines références historiques, religieuses, politiques et juridiques avec ces peuples. Cerner l'empire inca comme couche et forme civilisationnelle andine occupant une aire géographique précise¹⁶ en expansion à l'arrivée des Espagnols permet d'établir une équivalence avec l'empire espagnol comme couche et forme civilisationnelle occidentale occupant également une aire géographique précise en expansion au XVI^e siècle.

C'est pourquoi réduire le phénomène général des enracinements civilisationnels des conceptions du monde présentes dans les Andes à la rencontre des conceptions du monde de deux couches civilisationnelles (les Incas et les Espagnols), telles que présentées dans le discours de Sarmiento, pourrait me donner les moyens d'étudier un moment fondateur des relations intercivilisationnelles entretenues depuis maintenant 500 ans entre des individus andins et occidentaux. Revenir aux représentations des modèles andins précoloniaux et des modèles occidentaux, dans le discours de Sarmiento, au moment de la conquête, semble donc approprié pour comprendre ce qui constitue le point de départ de la mise en rapport de ces deux conceptions du monde.

1.2.2. Choix d'un discours social significatif comme objet de recherche empirique

Jusqu'ici, l'opérationnalisation de la recherche m'a permis de justifier mes choix par rapport à la rencontre des empires inca et espagnol dans les Andes pour reconnaître les enracinements d'a priori qui fondent les rapports au monde selon l'appartenance civilisationnelle. Comme j'ai déjà posé que ces enracinements seront étudiés à partir des représentations des conceptions incas et espagnoles du monde dans le discours d'un chroniqueur espagnol, dans cette dernière partie du chapitre 1, je présente la réduction qui a été faite pour identifier la chronique de Sarmiento comme objet empirique.

¹⁶ Couvrant une étendue allant de l'actuel Équateur jusqu'au fleuve Maule dans l'actuel Chili – sud de Santiago de Chile – et de la côte du Pacifique jusqu'à l'entrée de la forêt amazonienne, soit un territoire de plus de 4000 kilomètres.

1.2.2.1. Une chronique espagnole pour retracer les représentations des conceptions incas et espagnoles du monde

Dans un premier temps, il me faut éclaircir ce que représentent les chroniques espagnoles parmi les documents disponibles concernant la rencontre entre les Incas et les Espagnols au XVI^e. Carrillo Espejo (1989) aborde les différents écrits coloniaux sur les Incas, dont les récits historiques espagnols qui partageaient l'objectif général de la compréhension du système inca pour pouvoir le conquérir et en assumer la gouvernance. Ainsi, les chroniques du XVI^e et du XVII^e siècle seraient devenues un lieu de débat pour discréditer ou défendre la gouvernance, les conquêtes et les réformes des empires inca et espagnol. En résumé, les chroniques deviennent non seulement un lieu possible d'observation de la rencontre et la justification des conceptions du monde occidentales et andines, mais elles pourraient aussi former le moment et le lieu d'enracinement des discours occidentaux contemporains sur les Autochtones andins. En ce sens, les chroniques deviennent un objet privilégié pour l'étude des conceptions du monde comme phénomènes de civilisation dans un contexte de mise en scène du Soi et de l'Autre, des conceptions du monde et des civilisations respectives, dans un discours qui se veut historique. Il est donc possible d'énoncer dès lors un objet de recherche plus précis : « les conceptions incas et espagnoles du monde selon les représentations élaborées par des chroniqueurs au moment de la rencontre entre les deux civilisations ».

Dans une certaine mesure, pour mieux comprendre les conceptions andines du monde, j'aurais pu choisir d'aborder les textes écrits en alphabet latin par des Autochtones andins¹⁷. Parmi les chroniqueurs qui ont écrit sur les Incas, un certain nombre étaient des

¹⁷ Les Incas avaient plusieurs techniques pour conserver les faits de la mémoire collective (historiens de tradition orale, peinture, tissage, etc.), dont les *quipus* (ou *khipus* : systèmes de cordes et de signification des couleurs et des nœuds), hérités de traditions andines millénaires (D'Altroy 2002). Cependant, même si les experts (*kipu kamayuq*) ont parfois été appelés à témoigner pour des documents administratifs pendant la colonie (Collapina *et al.* 1974 ; Sarmiento de Gamboa 1907), leurs techniques n'ont pas fait l'objet d'un apprentissage ou d'une réelle reconnaissance de la part du pouvoir colonial (Kaulicke 2004), qui aurait exigé l'entretien et la transmission de telles techniques. La plupart des codes qui auraient permis la transcription de ces savoirs ont donc été perdus et une grande partie de leur production a même été détruite (MacCormack 1991). Des travaux sur les écritures andines (Arrellano 1999 ; Silverman 2005 ; Urton 2003) ont vu le jour dans les dernières décennies, mais vu la marginalisation de ces écritures pendant plusieurs siècles, il reste encore beaucoup de travail à faire avant de pouvoir déchiffrer ces écritures pour avoir accès au même genre de matériel que lorsqu'on fait l'étude de textes espagnols. Vu mes connaissances, ma formation et mes capacités actuelles, le travail sur des textes rédigés en écriture alphabétique à caractères latins s'est imposé. Mais les premiers textes alphabétiques à caractères latins qui ont existé dans les Andes sont les écrits espagnols qui ont accompagné et suivi la conquête, aux XV^e et XVI^e siècles. Je n'aurais donc accès qu'aux discours élaborés dans une forme occidentale, une problématique qui a été soulevée déjà par d'autres auteurs

Autochtones et des Métis. Pour nommer ceux que j'ai pu explorer, voici quelques noms en guise de brève revue de littérature. Garcilaso de la Vega, que j'ai déjà mentionné, était le fils d'un capitaine espagnol et d'une noble inca qui a écrit une chronique en Espagne, où il vivait depuis une quarantaine d'années, concernant ses ancêtres nobles incas (Garcilaso de la Vega 1869). En 1570, Titu Cusi Yupanqui était à la tête du gouvernement inca de Vilcabamba¹⁸ qui résistait à la conquête espagnole, et il écrivit, par l'entremise du prêtre Diego Ortiz, une chronique des commencements de cette conquête où il mettait à jour les mauvais traitements et les comportements inacceptables des frères Pizarro (premiers conquistadores du Pérou) envers le souverain inca Manco Inca (Yupanqui 2005). Au siècle suivant, Felipe Guaman Poma de Ayala était un autochtone de Huamanga (région Wilkas Waman, où ont évolué les cultures Wari, Chanca, Poqra et Inca), dans le département actuel de Ayacucho, au Pérou, et descendant de chefs locaux d'un *mitmaquna* (population déplacée par les Incas). Guaman Poma avait des ancêtres paternels de Huanuco et des ancêtres maternels incas. Il commence en 1600 à écrire une chronique¹⁹, qu'il terminera en 1615 et qui se veut une longue lettre au roi d'Espagne, Philippe III, dénonçant les abus et injustices commis par les administrateurs espagnols civils et religieux, et proposant une réforme de la gouvernance dans les Andes, pour une « bonne gouvernance » (Adorno 2001). Don Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui (Pachacuti Yamqui Salcamaygua 1993) était un descendant de *curacas* (chefs locaux) de la communauté waywa du groupe Canchis, des Aymaras du Collasuyu. Il a écrit une chronique autour de 1613 où il présente l'histoire des peuples andins depuis le début des temps jusqu'à l'arrivée des Espagnols. Finalement, le « Document de Huarochiri » (Salomon et Urioste 1991) est un document écrit en quechua (mais en caractères latins) sur les mythes et croyances religieuses des cultures de la région de Huarochiri. L'auteur en est anonyme, mais son contenu aurait servi au travail d'évangélisation du père Avila dans la région (Salomon et Urioste 1991).

Ces documents forment un corpus fort intéressant donnant accès au point de vue de certains acteurs andins appartenant à différents groupes culturels et sociaux de l'époque. Cependant, si les chroniques de ces auteurs autochtones et métis andins peuvent refléter des

(voir Pease 1988 ; Salomon 1994). La compréhension des conceptions du monde dans les Andes comme des phénomènes de civilisation andine et occidentale est ainsi complexifiée par le manque d'accès aux savoirs et aux discours autochtones.

¹⁸ Parfois écrit Vilcapampa. Cela semble varier selon les époques : les sources plus anciennes utilisant Vilcapampa et les sources plus récentes, Vilcabamba.

¹⁹ Une version facsimile est disponible (Guaman Poma de Ayala 2010).

conceptions andines du monde, comme l'ont proposé plusieurs analystes, afin de se faire comprendre des Espagnols, ces auteurs ont tout de même choisi d'utiliser des métaphores et langages espagnols²⁰. De plus, en explorant ces chroniques qui nous sont parvenues aujourd'hui, j'ai constaté qu'elles semblent toutes avoir entretenu des liens plus ou moins importants avec la religion catholique²¹. Autrement dit, ces récits combinent déjà des références civilisationnelles et des expressions symboliques andines occidentales, ce qui rend leur étude fort complexe. Une telle étude demanderait de savoir départager les conceptions du monde en présence, une tâche dont j'ai justement de la difficulté à effectuer dans le contemporain. L'exercice du présent mémoire étant de chercher des clés, au cœur du moment fondateur des relations entre les deux civilisations, afin de distinguer les présupposés occidentaux et les présupposés andins, ces sources ne m'ont pas paru pouvoir m'aider à dépasser ma confusion initiale entre le Soi, l'Autre et l'universel. Il m'a semblé plus réaliste de commencer par analyser un chroniqueur qui pose clairement où et dans quelle civilisation se situe son point de départ pour aborder les conceptions andines du monde.

Du côté des Espagnols, la même problématique se pose. Salomon rapporte qu'ils ont écrit différents types de narrations autour des événements et décrit dans ces termes ce qui distingue et unit ces différents styles :

The Spanish-language historiography of the Andean world in the first century of its subjugation used several narrative genres then considered suitable for building such sacred meaning out of the profane flux of events. They differed in the scope with which they contemplated the drama, but all were informed by it. In the relación, the least formal and most personal, writers gave testimony of specific events, looking microscopically at steps whose proposed importance in the grand scale was often left implicit. Crónicas claimed an

²⁰ Tous ces chroniqueurs ont adopté un modèle occidental d'expression, la chronique espagnole. Le document de Huarochiri fut rédigé en Quechua, ce qui le rend selon certains analystes plus près des conceptions andines du monde. Cependant, même dans ce document, l'expression privilégiée est l'écriture linéaire alphabétique occidentale, et non une écriture proprement autochtone. C'est donc un texte qui s'adressait aux Occidentaux ou aux autochtones occidentalisés.

²¹ Garcilaso de la Vega avait grandi en partie auprès de la noblesse inca qui s'était alliée aux Espagnols de Cuzco et il reçut également toute l'éducation catholique d'un jeune Espagnol de l'époque avant de partir vivre en Espagne à l'âge de 20 ans. Le cas de Tuti Cusi Yupanqui est plus ambigu, puisqu'il appartenait à la noblesse inca tentant de maintenir son indépendance face aux Espagnols, mais son récit a été rédigé par l'intermédiaire d'un prêtre catholique qui transcrivait la traduction fournie par un interprète (Yupanqui 2005) ce qui en fait un texte à trois voix difficiles à départager. Santa Cruz Pachacuti se dit « chrétien » (catholique) et mentionne que ses ancêtres auraient été parmi les premiers à se convertir au christianisme à Cajamarca (premier lieu de rencontre entre Espagnols et Incas), renonçant à leur religion d'origine. Guaman Poma commence son histoire du monde avec Adam et Ève, après avoir ouvert sa chronique par une lettre au roi, un avertissement au lecteur chrétien et une illustration de comment Dieu lui a inspiré l'écriture de cette chronique. Finalement, il est difficile de localiser socialement le document de Huarochiri, puisque son auteur est anonyme, mais il semble avoir entretenu des relations avec les prêtres chargés de l'évangélisation dans la région.

ampler scope in time and space and focused on the clarification of time sequence, giving thereby the means for cause-and-effect analysis. In historias cause and effect in turn became the background to still grander concerns: the canvas expanded to centuries, and the explanatory effort aspired to show the temporal events' significance alongside the eternal (Salomon 1982, 10).

Donc, selon Salomon, si les narrations se sont distinguées quant à l'étendue du temps auquel elles réfèrent et au niveau d'analyse des événements qu'elles présentaient, elles partageaient toutes l'objectif de donner un sens historique à la rencontre avec les Autochtones du Pérou et de replacer l'histoire de ces Autochtones dans leur propre cadre historique²². Référant parfois aux récits des Autochtones qu'elles prennent à témoin, quoique trop souvent sans nommer clairement les sources (Pease 1988 ; Salomon 1994), les chroniques deviennent une source importante d'information pour comprendre le cadre dans lequel les Espagnols sont entrés en contact avec les Autochtones et les distinctions qu'ils ont établies entre leur civilisation et celles des Autochtones andins, ainsi qu'entre leurs conceptions du monde respectives. Mais comme ils prenaient leurs cadres historiques comme des universaux, les chroniqueurs espagnols mentionnent rarement leurs propres croyances et savoirs à partir desquels ils replacent les récits autochtones dans ces cadres, ce qui ne rend pas leurs chroniques plus éclairantes que les chroniques autochtones quant au Soi, à l'Autre et à ce qui est universel. Ainsi, les chroniqueurs espagnols présentent des sources plus accessibles, mais tout aussi limitées que les chroniqueurs autochtones pour connaître les conceptions du monde comme phénomène de civilisation dans les Andes.

Devant ma propre difficulté à démêler le Soi et l'Autre et l'ambiguïté entretenue entre le Soi et l'Autre chez les chroniqueurs, tant autochtones, que métis, ou qu'espagnol (chacun à leur façon), j'ai cherché à fonder mon critère de sélection d'une chronique à l'étude en fonction de la séparation claire entre le Soi et l'Autre, et non sur la base de l'appartenance du chroniqueur à l'une ou à l'autre des civilisations. Autrement dit, il me semblait important que le chroniqueur retenu présente d'abord le Soi, avant de présenter l'Autre. Cela permet de situer à partir de quels cadres référentiels l'auteur aborde l'Autre et quelle place il lui accorde dans ces cadres, afin de mieux comprendre la nature des relations mises en place à travers son discours.

²² « *For Europeans, writes Marc Bloch, "it is in time and therefore in history that the great drama of Sin and Redemption, the central axis of all Christian thought, is unfolded" ([1941] 1953:p.5). This drama is only performed once. Within its single sequence, events are unique steps, each generating a further unique step, on the path of connecting the eternity of innocence to that of salvation. In this light the order of events becomes highly significant; no two moments are of equivalent import, even if their surfaces look similar* » (Salomon 1982, 10).

1.2.2.2. Le discours de Sarmiento comme observatoire des représentations du Soi espagnol et de l'Autre inca

La chronique de Sarmiento donne justement une place prépondérante à l'explication des croyances et des savoirs auxquels il adhère, avant d'aborder ceux des Incas. Ainsi, Sarmiento n'hésite pas à mettre à jour sa propre position, explicitant clairement la différenciation sociale entre lui et les Incas, ce qui facilite la compréhension de ses propres références et sa vision de la réalité et permet de les distinguer de celles des Incas. Concrètement, avant de décrire les mythes incas sur la création et le peuplement du monde, Sarmiento expose les théories auxquelles lui-même adhère quant au peuplement du monde, ce qui permet au lecteur d'aborder les systèmes de croyances de deux civilisations à une même époque à partir des mêmes principes et questions, tout en considérant par quelle stratégie Sarmiento, lui, valorise les conceptions de sa civilisation pour discréditer l'Autre. La chronique de Sarmiento est donc un bon observatoire des représentations des conceptions incas et espagnoles du monde au moment de la rencontre. Surtout dans un contexte où l'approche de Sarmiento permet d'établir des parallèles entre deux empires de la même époque. La figure 6 de la page 48 montre les informations fournies par Sarmiento quant à la succession de 12 générations d'Incas et ses parallèles avec les successions d'empereurs byzantins, de papes et de rois d'Espagne pour les mêmes époques (au milieu de la figure 6, en orange)²³. En complétant avec d'autres informations sur les papes et les rois (de chaque côté), cela m'a permis de mieux comprendre les contextes à la fois différents et similaires des Espagnols et des Incas.

La chronique de Sarmiento²⁴ m'est donc apparue comme un bon point de départ pour commencer à comprendre les similitudes et différences entre deux empires appartenant à deux civilisations distinctes, mais surtout le genre de relation de pouvoir qui s'est mise en place entre les conceptions occidentales et andines du monde pour que les

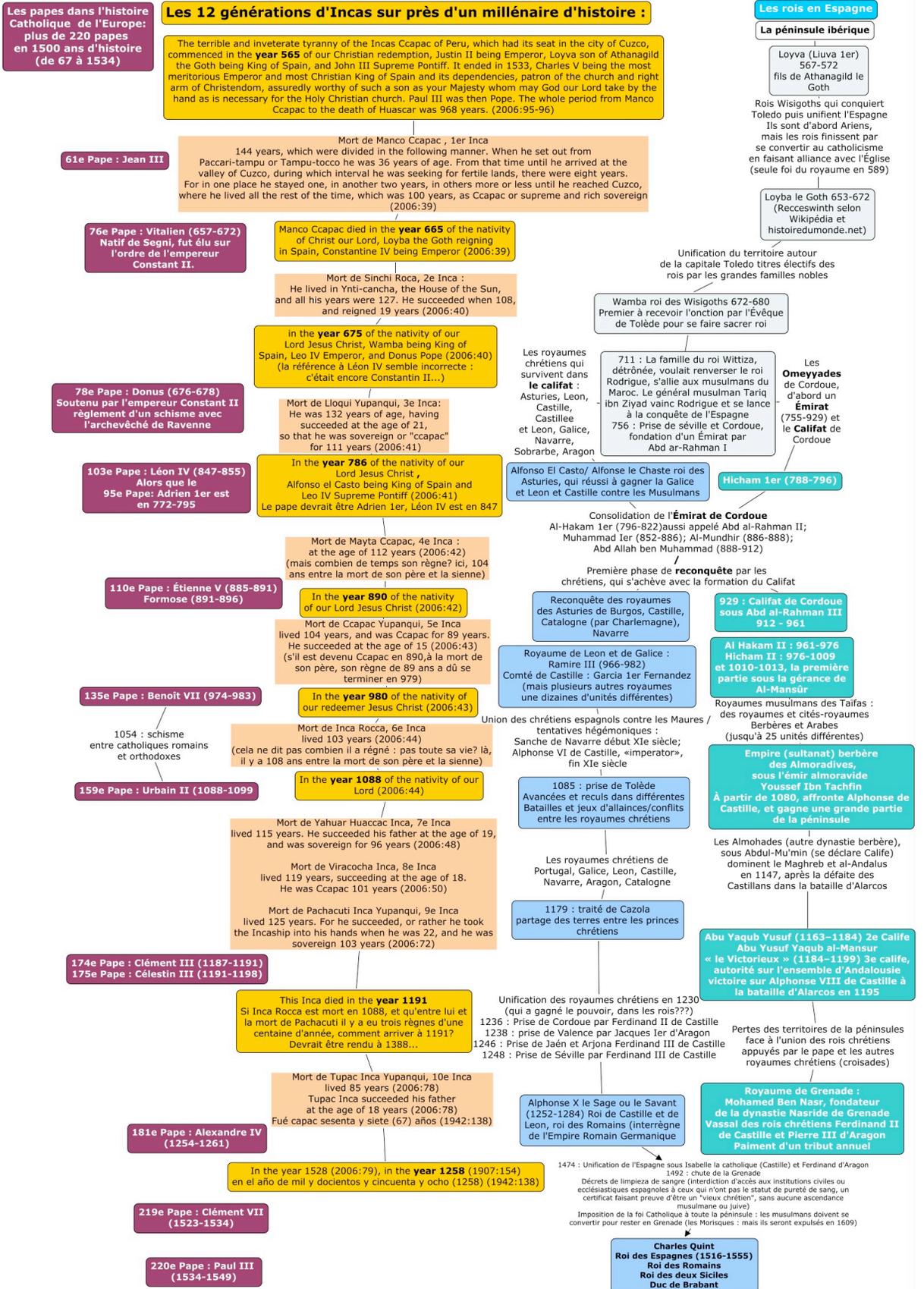
²³ La figure a dû être amputée d'une partie des liens illustrant le contrôle de l'Espagne par d'autres puissances que les papes et les rois, par exemple, par les empereurs byzantins, pour la rendre plus lisible. De plus, si Sarmiento utilise les rois espagnols, les empereurs byzantins et les papes comme des marqueurs de temps dans sa généalogie inca, il ne développe pas l'histoire de ce qui se déroulait en Europe aux mêmes époques. C'est pourquoi j'ai dû faire de la recherche pour comprendre les parallèles possibles. Les informations sont compilées dans le glossaire en annexe du mémoire. Une lecture rapide du glossaire concernant les personnages auxquels Sarmiento réfère pour chaque univers de sens pourrait aider le lecteur à situer les similitudes et différences entre les empires inca et espagnol.

²⁴ Dans la figure 6 et dans tout le chapitre 3, je fais référence à une version de la chronique de 2006. Il s'agit de la version de 1907, numérisée et éditée par le Projet Gutenberg et disponible en ligne. Par moment, le travail avec cette version pdf a été grandement facilité, c'est pourquoi je tiens également à la citer, afin que le lecteur puisse avoir une référence papier et une référence numérique, selon sa préférence.

Espagnols puissent imposer leur civilisation à celle des Incas. En tant que discours issu de cette interaction, à un moment de rencontre de deux empires appartenant aux deux civilisations et constituant par conséquent des couches équivalentes de ces deux civilisations, la chronique de Sarmiento semble un observatoire justifié.

Ainsi, partir de ce discours occidental sur les civilisations dans les Andes devrait me permettre de devenir plus consciente des schémas que les Occidentaux ont mis en place dans leur rapport aux civilisations andines et, par conséquent, me rendre plus sensible à mes propres présupposés civilisationnels sur les peuples andins. De plus, ces écrits sont un moyen de partir de discours plus proches de ma localisation pour comprendre certaines clés qui me permettront ensuite d'aborder des documents toujours plus éloignés de moi ou plus près de l'Autre. Je pourrai ainsi acquérir peu à peu plus de compétences culturelles (Houle 1979, 125) dans le contexte andin en vue d'étendre mon analyse au cours de recherches futures. Le chapitre suivant présente les éléments nécessaires à la construction des données sociologiques pour l'analyse du discours de Sarmiento, réalisée dans le chapitre 3.

Figure 6 : Les successions d'Incas, de papes et de rois



Chapitre 2 Construction des données sociologiques relatives à la chronique retenue, son auteur et son contenu

La construction des données sociologiques, qui est l'objet de ce chapitre, permet de décrire le matériau retenu (la chronique de Sarmiento)²⁵. Ceci nécessite d'identifier le document « *Segunda parte de la historia general llamada indica (1572)* » (2.1), de définir la relation de communication établie par l'auteur (2.2), d'établir la visée du texte dans l'environnement socioculturel de son élaboration (2.3) et d'énumérer les sujets et la structure du document à l'étude (2.4). Finalement, la cinquième étape consiste à construire l'objet d'analyse en mettant en relation le matériau retenu avec l'objet de recherche tel que défini dans le chapitre 1. Cette dernière étape permet d'établir les grandes catégories utilisées par Sarmiento pour parler des conceptions du monde du Soi et de l'autre.

Les quatre premières étapes s'effectuent de manière assez linéaire pour identifier la place socioculturelle que cet auteur occupe et les pratiques sociales qui fondent les rapports sociaux des groupes interpellés par ce document. En revanche, identifier les distinctions de sens spécifiques de la relation entre le discours de Sarmiento et l'objet de recherche, dans la dernière partie, a exigé plusieurs boucles de rétroaction entre les connaissances présentées dans le discours de Sarmiento, mes propres connaissances et celles issues de sources secondaires consultées, afin d'exposer certaines catégories, tensions et antinomies contenues dans le discours de Sarmiento. Par exemple, utilise-t-il des catégories équivalentes, différenciées, opposées pour décrire les Incas et les Espagnols? Ces éléments précisés, je pourrai décrire, dans le chapitre suivant, le schéma organisateur de Sarmiento, pour mettre à jour selon quelle grammaire sociale, religieuse et civilisationnelle il articule ces catégories entre elles.

²⁵ Pour présenter ces propriétés du discours de Sarmiento, j'ai croisé principalement les informations qu'il mentionne lui-même dans sa chronique avec celles que fournissent les introductions de deux traductions anglaises : celle de Markham (1907), et celle de Bauer et Smith (2007), dont l'introduction a été écrite par Bauer et Decoster. J'ai aussi dû aller chercher certains compléments dans d'autres textes d'analyse, dont l'article de Carmen Beatriz Loza sur les politiques de conquête élaborées par le vice-roi Toledo de l'époque de Sarmiento.

2.1. Identification du document analysé

2.1.1. Titre de la chronique, format et certification du document

D'abord, la chronique espagnole de Sarmiento a pour titre original :

Segunda parte de la historia general llamada Indica, la qual por mandado del Excelentissimo Don Francisco de Toledo Virrey gobernador y capitán general de los reynos del Piru y mayordomo de la casa Real de castilla compuso el capitán Pedro Sarmiento de Gamboa

Ce titre a été traduit par Markham (1907) de la manière suivante :

The second part of the General history called « indica » which was composed by the captain Pedro Sarmiento de Gamboa by order of the most excellent lord Don Francisco de Toledo viceroy governor and captain-general of the kingdoms of Peru and Mayor-domo of the royal household of Castille (Sarmiento de Gamboa 1907).

Le titre original donnait donc trois informations fondamentales. D'abord, cette chronique fait partie d'un projet plus général (deuxième partie de l'histoire générale) qui correspond à ce que devait être un projet d'écriture en histoire, à l'époque, pour être vraiment crédible. Puis, à cette époque, on avait nommé cette région, le Royaume du Pérou, les « Indes de Castille » (*Indica* fait référence à *oceano Indico*, soit l'océan indien). Et, finalement, en tant que capitaine de l'armée espagnole, Sarmiento a écrit sous les ordres du vice-roi Toledo, responsable du financement de ce travail historique, entreprise intellectuelle que tous les deux ont voulue conforme à ce qui était considéré comme rationnel et historique²⁶ à leur époque.

This general history of which I took charge by order of Don Francisco de Toledo, Viceroy of these kingdoms of Peru, will be divided into three Parts. The First will be the natural history of these lands, being a particular description of them. It will contain accounts of the marvelous works of nature, and other things of great profit and interest. I am now finishing it, that it may be sent to your Majesty after this, though it ought to have come before it. The Second and Third Parts treat of the people of these kingdoms and of their deeds in the following order. In the Second Part, which is the present one, the most ancient and first peoples of this land will be discussed in general, and then, descending to particulars, I shall describe [the terrible and inveterate tyranny of]²⁷ the Ccapac Incas of this kingdoms, down to the end and death of Huascar, the last of the Incas. The Third and Last Part will treat of the times of the Spaniards, and of their notable deeds in the discovery and settlement of this

²⁶ « When **historians** wish to write, in an orderly way, of the world or some part of it, they generally first describe the situation containing it, which is the land, before they deal with what it contains, which is the population, to avoid the former in the historical part. If this is so in ancient and well known works, it is still more desirable that in treating of new and strange lands, like these, of such vast extent, a task which I have undertaken, the same order should be preserved » (Sarmiento de Gamboa 1907, 13-14).

²⁷ Les crochets dans cette citation sont inclus dans la traduction de Markham, qui a utilisé ce code pour référer à des parties du texte original qui lui semblaient avoir été rajoutées ou modifiées par Toledo. Ainsi, pour tout le présent travail, lorsque dans une citation il y aura des crochets avec du texte en italique entre ces crochets, du texte en anglais, cela viendra de la version même de Markham. Mes ajouts à l'intérieure d'une citation, s'il y en a, sont aussi entre crochets, mais le texte sera en français et il ne sera pas en italique.

kingdom and others adjoining it, with the captains, governors, and viceroys who have ruled here, down to the present year 1572 (1907, 1).

La méthodologie historique à laquelle Sarmiento fait référence ici suppose un ordre de présentation des informations et quand le lecteur de l'époque lisait « *The Second Part of the General history* », il était informé que le document portait sur l'histoire des populations locales. Cependant, ce passage nous informe que Sarmiento ne l'avait pas terminée au moment d'envoyer la deuxième partie au roi, et dans les faits, seule cette deuxième partie est connue pour l'instant, les deux autres (l'histoire naturelle et l'histoire des Espagnols) étant soit inachevées, soit perdues. En fait, l'expression « *The Second Part of the General history* » semble ne pas coïncider avec l'ordre de production, mais plutôt avec l'ordre descriptif attendu pour introduire un pays étranger à ses compatriotes.

Par ailleurs, on ne connaît pas la date de début de rédaction, mais on sait qu'elle ne peut pas avoir commencé avant 1569, année de la nomination du vice-roi Toledo, qui a lui-même commandé la chronique. Le 29 février 1572, Sarmiento présentait sa chronique au vice-roi et à son secrétaire, Alvaro Ruiz de Navamuel. Il leur demandait ainsi de donner leur aval à la chronique : « *I pray that you will see, correct, and give it your authority, so that, wherever it may be seen, it may have entire faith and credit* » (1907, 196). Après avoir reçu les « *certificate of the proofs and verification of this history* » de la part du vice-roi et de son secrétaire, Sarmiento rédigeait une lettre de présentation de sa chronique, adressée au roi d'Espagne, Philippe II²⁸, et signée à Cuzco en date du 4 mars 1572. Suite à cette rédaction, le document fût donc envoyé en Espagne. Les éditions contemporaines de la chronique que j'ai consultées comportaient entre 134 (Pietschman, 1906) et 201 (Markham, 1907) pages, en comptant la lettre d'introduction au roi et les signatures des témoins à la fin du document, mais il faut prendre en compte que les traducteurs ou éditeurs ne reproduisent pas nécessairement le format original du document²⁹.

²⁸ Garcilaso de La Vega souligne la coutume des écrivains de dédier leurs œuvres à des « monarques généreux » (Garcilaso de la Vega 1869, i) pour obtenir « la protection et les faveurs » de ces « généreux monarques », afin qu'ils déboursent les frais de la publication, coutume à laquelle Garcilaso s'adonne également. Il avait ainsi dédicacé son ouvrage à la Princesse Catharine de Portugal, fille de l'Infant Dom Duarte, qui avait des droits à la couronne du Portugal suite à la mort de son frère, en tant que petite-fille par la lignée paternelle d'Emmanuel de Fortuné (Manuel 1^{er} d'Aviz, roi du Portugal), mais Philippe II, qui occupait alors militairement le Portugal, en devint roi en 1581. La princesse ayant épousé le Duc de Bragance, elle se dévoua au « patronage » d'auteurs (Markham, dans son introduction à Garcilaso de la Vega 1869, iii).

²⁹ Markham et Bauer ne donnent pas la même description de ce document final et du nombre de pages qu'il contenait. Markham affirme :

« *The manuscript consists of eight leaves of introduction and 138 of text. The dedicatory letter to the King is signed by Sarmiento on March 4th, 1572. The binding was of red silk, under which there is another binding of*

2.1.2. Oubli de la chronique pendant 4 siècles, publications et traductions au XX^e siècle

Selon Markham, Bauer et Decoster, la chronique fut envoyée en Espagne en 1572, mais elle n'a pas été publiée. Le document de Sarmiento aurait disparu pour refaire surface en 1785, lors de la vente de la bibliothèque d'Abraham Gronovius à l'Université de Göttingen. La comparaison avec la démarche de Garcilaso de la Vega, un autre chroniqueur qui publia de son vivant en Espagne (1609), m'a permis de confirmer que la chronique de Sarmiento n'a pas traversé les étapes d'approbation nécessaires pour la publication en Espagne, puisqu'à la fin du document de Sarmiento, on trouve seulement la certification de Francisco de Toledo (vice-roi), du Dr. Loarte (juge de Cuzco) et d'Alvaro Ruiz de Navamuel (secrétaire royal), mais aucune licence liée à la publication et à l'impression du livre³⁰.

green leather. The first page is occupied by a coloured shield of the royal arms, with a signature el Capitã Sarmi de Gãboa. On the second page is the title, surrounded by an ornamental border. The manuscript is in a very clear hand, and at the end are the arms of Toledo (chequy azure and argent) with the date Cuzco, 29 Feb. 1572. There is also the signature of the Secretary, Alvaro Ruiz de Navamuel » (Markham 1907, xi).

Alors que Bauer et Decoster décrivent un document qui semble beaucoup plus volumineux :

« Sarmiento's 1572 manuscript is composed of a 10-page letter to King Philip II, 262 pages of text, and a final Certificate of Verification that covers 11 pages. It also contains three coats of arms. The cover page displays the coat of arms of Castilla and León (Figure I.2). This is followed by the ornate title page, which is followed by the royal coat of arms of King Philip II (Figure I.3). Next is the above-mentioned dedicatory letter to King Philip II, which was signed by Sarmiento in Cuzco on 4 March 1572. The history ends with the coat of arms of the commissioner of the work, Francisco de Toledo (Figure I.4). The Verification and the final signatures of the witnesses follow this » (Bauer et Decoster 2007, 5).

Juan Facundo Riaño, dans sa revue de l'article du professeur de Göttingen, Wilhelm Meyer, fait une description qui correspond à celle de Markham :

« Consta de 8 hojas de introducción y de 138 de texto: las hojas miden 29 1/2 centímetros de alto por 20 de ancho y contiene 28 renglones por plana » (Comprend 8 feuilles d'introduction et 138 de texte : les feuilles mesurent 29 centimètres et demi de haut par 20 de large, et contiennent 28 lignes par page ; ma traduction) (Riaño 2010).

Cependant, selon mes observations, les deux descriptions sont complémentaires, quant aux différentes parties du document (les signatures, les représentations graphiques, le matériel du document) et la contradiction apparente dans le nombre de pages provient d'une subtilité qui nous échappe puisque cette distinction de sens n'existe plus aujourd'hui. L'un réfère aux « feuilles » qui peuvent être rédigées recto verso, ce qui réduit le nombre de pages, et l'autre compte les « pages » recto et verso d'une même feuille remplie à la main, ce qui en augmente le nombre.

³⁰ Garcilaso de la Vega mentionne avoir terminé l'écriture de ses *Commentaires royaux des Incas* en 1603 et sa chronique n'a été publiée qu'en 1609. Aurelio Miró Quesada, dans sa publication des écrits de Garcilaso, nous explique les différentes étapes à traverser pour publier à cette époque.

D'abord, il fallait l'approbation et la License du Conseil l'Inquisition (Garcilaso de la Vega 1985, xxix) et c'est Fray Luis dos Anjos qui avait reçu les documents originaux. Il approuva le 23 novembre 1604. Les *Comentarios Reales* furent ensuite soumis à Marcos Teixeira y Ruy Pérez de Veiga, lui aussi du Conseil de l'Inquisition, et il accorda la License pour l'impression en décembre 1604 (Garcilaso de la Vega 1985, xxx). Ensuite, Garcilaso procéda à la dédicace de son œuvre, afin de trouver un mécène qui défrayerait les coûts d'impression du livre. Il n'est pas clair cependant si les personnes à qui il dédicait le livre devaient l'approuver et pouvaient exiger des changements de forme et de fond dans l'ouvrage, avant sa publication. Puis, il fallait la Licence du palais, laquelle fut accordée, selon Miró Quesada (Garcilaso de la Vega 1985, xxx), à Garcilaso le 15 mars 1605. Peut-être s'agissait-il alors de la License des mécènes, puisque sa mécène

Même après que le livre de Sarmiento ait été recensé au moment de la vente de la bibliothèque d'Abraham Gronovius en 1785, il semble avoir été oublié encore pour quelques siècles, puisqu'il fut publié pour la première fois seulement en 1906, soit 334 ans plus tard, par l'historien Pietschmann (Sarmiento de Gamboa 1906). Puis le document fut édité en anglais en 1907 par Sir Clement Markham, sous le titre de *The History of the Incas by Pedro Sarmiento de Gamboa*, un titre repris, un siècle plus tard, dans la seconde traduction anglaise par Bauer et Smith (Sarmiento de Gamboa 2007). L'édition de Pietschmann fut révisée en 1942 par Ángel Rosenblat, de l'Institut de Philologie de l'université de Buenos Aires, car les éditeurs (Mecé Editores, Buenos Aires) considéraient que l'édition de Pietschmann, qui n'était pas hispanophone, mais germanophone, présentait certaines erreurs. En fait, plusieurs éditions espagnoles ont vu le jour : celle de 1942 par Roberto Levillier, celle de 1964 par Federico Schwab et Richard Pietschmann, celle de 1972 par Malcolm K. Burke et celles de 1988 et 2001 par les Ediciones Miraguano de Madrid (l'individu ayant réalisé l'édition est inconnu). Cependant, seules les éditions de Markham (1907) et de Rosenblat (1942) étaient disponibles à Montréal et j'ai pu faire venir celle de 1906 par Pietschmann et celle de Bauer et Smith (2007).

L'édition de 1907 par Markham, comme celle de Bauer et Smith (2007), a été réalisée en consultant l'édition de Pietschmann, mais seuls ces derniers mentionnent avoir consulté un facsimilé de l'original à quelques reprises. Ils consultèrent également la traduction de Markham. Le grand défaut de la traduction de Bauer et Smith, en ce qui concerne l'analyse de discours, c'est qu'ils ont omis les chapitres 2 à 5 concernant les croyances de Sarmiento sur le peuplement du monde et la nature du continent américain et de ses populations. Les éditeurs ne jugeaient pas cette partie pertinente pour connaître les Incas. Or, sans cette partie, on ne peut situer à partir de quelle conception du monde Sarmiento évalue les croyances incas.

était de sang royal. Ensuite, l'impression semble aussi exiger un certain temps puisqu'elle fut terminée seulement en 1608, et qu'en juin 1609, Garcilaso lui-même transmet ses pouvoirs au jésuite Jerónimo Ferraz pour qu'il termine le processus (Garcilaso de la Vega 1985, xxix). Une dernière License est nécessaire, (*Licencia del Ordinario*), celle qui fixe la date de l'édition (septembre 1609), avant d'avoir la permission de mettre en circulation les exemplaires imprimés.

2.1.3. Traducteur et éditeur retenu

D’abord, dans le cadre d’un mémoire à l’Université de Montréal, je ne trouvais pas pertinent de travailler avec une des éditions espagnoles, car cela m’aurait demandé de constantes traductions personnelles, alourdissant le texte. De plus, la consultation de l’édition en vieil espagnol ne m’aurait pas permis de bien saisir les distinctions de sens et je n’aurais pas réellement eu les moyens d’évaluer la valeur de la modernisation de l’espagnol dans d’autres éditions. J’ai donc préféré faire l’analyse du discours de Sarmiento dans une de ses éditions anglaises, afin que les lecteurs puissent évaluer la pertinence de mes interprétations et compréhensions des citations, tout en gardant la possibilité de retourner aux textes espagnols édités par Pietschmann et par Rosenblat en cas de doute sur la traduction.

J’ai finalement choisi la traduction de Markham (1907), un traducteur qui a eu suffisamment d’intérêt sur le sujet pour traduire plusieurs chroniqueurs³¹. Il semblait donc être un traducteur sensible aux nuances exprimées par chacun de ces chroniqueurs sur l’empire inca, selon leur localisation sociale, et dont les commentaires en notes de bas de page pouvaient être éclairants. Puis, comme Markham inclut dans sa traduction les chapitres où Sarmiento explique son propre système de croyances (voir la figure 7 à la page suivante), son édition m’a semblé la plus pertinente pour mon analyse de discours. Cependant, comme l’anglais de Markham est un anglais du siècle passé et peut différer de l’anglais contemporain, j’ai parfois triangulé avec la traduction anglaise plus récente de Bauer et Smith et avec l’édition espagnole de 1942 pour m’assurer du sens du texte. Il ne s’agissait pas de traduire ou de relever les différences de traductions, mais bien de m’assurer de ma compréhension du texte, afin que mes interprétations des citations présentées soient le plus justes possibles. Mais les citations présentées pour l’analyse du discours relèvent du texte traduit et édité par Markham.

³¹ Il a traduit un total de 18 œuvres, et en 1911, soit quatre ans après avoir édité la chronique de Sarmiento, 12 de ses traductions avaient été éditées, dont 10 concernaient les Incas. J’ai pu retracer neuf de ses traductions de chroniques. D’ailleurs, lorsqu’il a été question que je compare trois chroniqueurs pour mes recherches, choisir Markham était encore plus pertinent, puisque ce choix éliminait les différents niveaux de problèmes liés à des traductions effectuées par des personnes différentes. De plus, Markham publia, en 1911, un livre sur les Incas, après plus de 60 ans de passion pour la civilisation inca (à son premier passage au Pérou il avait 14 ans). Markham fut soldat, administrateur et intellectuel, secrétaire, puis directeur de la *Royal Geographical Society*, puis membre de la *Hakluyt Society* (Markham 1911).

Figure 7 : Le peuplement du monde selon Sarmiento et les personnages importants

Figure 7 : Le peuplement du monde selon Sarmiento et les personnages importants

Les sources religieuses : chronologies des Hébreux et de l'Église, complétées par d'autres sources anciennes

Reconnaissance de deux âges séparés par un déluge :

1- **Le premier âge : Adam** avant premier déluge
"Thus, passing over the first age from Adam to the Deluge, which covers 1656 years" (2006:21).

2- **Le deuxième âge : Noé** et ses descendants, suite au déluge:
"we will begin from the second age, which is that of the patriarch Noah, second universal father of mortals" (2006:19-20).

"The divine scriptures show us that eight persons were saved from the flood, in the ark" (2006:21).

"The descendants of these men having multiplied and become very numerous, Noah divided the world among his first sons that they might people it" (2006:21).

Les descendants de Noah sont ceux qui ont permis le repeuplement de différentes parties du monde après le premier déluge:

"Noah and his wife Terra or Vesta, named from the first fire lighted by crystal for the first sacrifice as Berossus would have; and his three sons to wit, Cam and his wife Catalfua, Sem and his wife Prusia or Persia, Japhet and his wife Funda, as we read in the register of the chronicles" (2006:21).

"Noah divided the world among his first sons that they might people it, and then embarked on the Euxine Sea as we gather from Xenophon. The giant Noah then navigated along the Mediterranean Sea, as Filon says and Annius repeats, dividing the whole land among his sons. He gave it in charge to Sem to people Asia from the Nile to the eastern Indies, with some of the sons he got after the flood. To Cam he gave Africa from the Rincoruras to the strait of Gibraltar with some more of the sons. Europe was chosen for Japhet to people with the rest of the sons begotten after the flood, who were all the sons of Tuscan, whence descend the Tadescos, Alemanes, and the nations adjacent to them" (2006:21).

"The descendants of these men having multiplied and become very numerous, Noah divided the world among his first sons that they might people it, and then embarked on the Euxine Sea as we gather from Xenophon" (1907:20).

"Moreover Esdras recounts that those nations which went from Persia by the river Euphrates came to a land never before inhabited by the human race. Going down this river there was no way but by the Indian Sea to reach a land where there was no habitation. This could only have been Catigara, placed in 90° S. by Ptolemy" (1907:26).

"In this voyage Noah founded some towns and colonies on the shores of the Mediterranean Sea, and remained in them for ten years, until 112 years after the universal deluge."

He ordered his daughter Arava to remain in Armenia where the ark rested, with her husband and children, to people that country. Then he, with the rest of his companions, went to Mesopotamia and settled. There Nembrot was raised up for king, of the descendants of Cam. This Nembrot, says Berossus, built Babylon 130 years after the flood. The sons of Sem

electd for their king, Jektan, son of Heber. Those of Japhet chose Fenec for their king, called Assenes by Moses: There were 300,000 men under him only 310 years after the deluge. Each king, with his companions, set out to people the part of

the world chosen for them by the patriarch Noah. It is to be noted that, although Noah divided the parts of the world among his three sons and their descendants, many of them did not keep to the boundaries. For some of one lineage settled on the lands of another brother. Nembrot, being of the line of Cam, remained in the parts of Sem, and many others were mixed together in the same way. Thus the three parts of the world were peopled by these and their descendants, of whom I do not propose to treat in detail (...)" (2006:22).

Des six déluges, auxquels Sarmiento réfère un seul est mentionné dans la Bible:

Les 5 premiers déluges

"This special flood may be added to the five floods recorded by the ancients. These are the general one of Moses, the second in Egypt of which Xenophon makes mention, the third flood in Achaia or Greece in the time of Ogyges Atticus, described by Isidore as happening in the days of Jacob, the fourth in Thessaly in the time of Deucalion and Pyrrha, in the days of Moses according to Isidore, in 782 as given by Juan Annus. The fifth flood is mentioned by Xenophon as happening in Egypt in the time of Proteus" (2006:23).

Les sources séculières : les écrits des Grecs et des Romains (récits humains qui établissent les liens civilisationnels)

Le Divin Platon et l'histoire de l'Atlantide ou l'île de l'Atlantique: l'existence du 5e continent ou d'un espace qui reliait les Indes de Castille à l'Espagne

"The fifth part is or was called the Atlantic Island, as famous as extensive, and which exceeded all the others, each one by itself, and even some joined together. The inhabitants of it and their description will be treated of, because this is the land, or at least part of it, of these western Indies of Castille" (2006:19).

"For this there is no authority except the above, corroborated by the divine Plato as I began by explaining, and it will be necessary to seek his help to give the reader such evidence as merits belief respecting the inhabitants of this Atlantic Island" (1907:22).

Platon réfère lui-même à Solon, un des 7 vieux sages grecs qui révéraient lui-même à un prêtre égyptien pour confirmer l'existence de cette île

"From the words which Plato refers to Solon, the wisest of the seven of Greece, and which Solon had heard with attention from the most learned Egyptian priest in the city called Delta, we learn that this Atlantic Island was larger" (1907:15-16).

L'île Atlantique était tout près de l'Espagne

"(...) for our plan is to proceed in our narrative until we come to the inhabitants of the Atlantic Island, the subject of this history. This was so near Spain, that, according to the common fame, Caliz used to be so close to the main land in the direction of the port of Santa Maria, that a plank would serve as a bridge to pass from the island to Spain" (2006:22).

L'île aurait disparu au cours d'une autre déluge

"The destruction of the Atlantic Island, over at least 1000 leagues of longitude, was in the time when Aod governed the people of Israel, 1320 years before Christ and 2162 years after the Creation, according to the Hebrews."

I deduce this calculation from what Plato relates of the conversation between Solon and the Egyptian priest. For, according to all the chronicles, Solon lived in the time of Tarquinius Priscus the King of Rome, Josiah being King of Israel at Jerusalem, before Christ 610 years (sic).

From this period until the time when the Atlantics had put a blockade over the Athenians 9000 lunar years had passed which, referred to solar years, make 869. All added together make the total given above. Very soon afterwards the deluge must have come, as it is said to have been in the time of Aod or 748 years after the general deluge of Noah. This being so it is to be noted that the isle of Caliz, the Canaries, the Salvages, and Trinidad must have been parts of the absorbed land" (1907:24).

D'abord, Sarmiento souligne que, selon la version de Platon, l'Atlantide, une île associée aux Amériques a été peuplée par Noé, puis par Neptune et ses descendants

"So that no one can doubt that the inhabitants of Spain, Jubal (Tubal) and his descendants, peopled that land, as well as the inhabitants of Africa which was also near. Hence it was called the Atlantic Island from having been peopled by Atlas, the giant and very wise astrologer who first settled Mauritania now called Barbary, as Goderidus and all the chronicles teach us. This Atlas was the son of Japhet by the nymph Asia, and grandson of Noah. (...) We have indicated the situation of the Atlantic Island and those who, in conformity with the general peopling of the world, were probably its first inhabitants, namely the early Spaniards and the first Mauritanian vassals of the King Atlas" (2006:22).

"Plato, in Critias, says that to Neptune's share came the Atlantic Island, and that he had ten sons. He divided the whole land amongst them, which before and in his time was called the empire of the floating islands, as Volaterranus tells us. It was divided by Neptune into ten regions or kingdoms. The chief one, called Venus, he gave to his eldest son named Atlantis, and appointed him sovereign of the whole island; which consequently took the name of Atlantica, and the sea Atlantic, a name which it retains to this day. The second son, named Gadirun, received the part which lies nearest to Spain and which is now Caliz. To the third son Neptune gave a share. His name was Amferes, the fourth's Eutoctenes, the seventh's Alusipio, the eighth's Mestores, the ninth's Azaen, the tenth's Diaprepem. These and their descendants reigned for many ages, holding the lordships, by the sea, of many other islands, which could not have been other than Hayti, which we call Santo Domingo, Cuba and others, also peopled by emigrants from the Atlantic Island" (2006:22). (aucune faute de transcription)

De cette île, différentes nations ont pu contribuer au peuplement de l'Amérique (l'ouest des Indes de Castille), mais après le 6e déluge, Atlas et Ulysses ont repris le peuplement

"It may be assumed that these very numerous nations of Atlantis were sufficient to people those other lands of the Western Indies of Castille. Other nations also came to them, and peopled some provinces after the above destruction [le 6e déluge]."

Strabo and Solinus say that Ulysses, after the fall of Troy, navigated westward to Lusitania, founded Lisbon, and, after it had been built, desired to try his fortune on the Atlantic Ocean by the way we now go to the Indies. This is stated by Pero Anton Beuter, a noble Valencian historian and, as he mentions, this was the opinion of Dante Aligheri, the illustrious Florentine poet" (1907:25).

"Assuming this to be correct we may follow Ulysses from island to island until he came to Yucatan and Campeachy, part of the territory of New Spain. For those of that land have the Grecian bearing and dress of the nation of Ulysses, they have many Grecian words, and use Grecian letters. Of this I have myself seen many signs and proofs. Their name for God is "Teos" which is Greek, and found that they anciently preserved an anchor of a ship, venerating it as an idol, and had a certain genesis in Greek, which should not be dismissed as absurd at first sight. Indeed there are a sufficient number of indications to support my conjecture concerning Ulysses" (1907:26).

Pour en arriver à la conclusion sur le peuplement de l'Amérique :
"It may thus be deduced that New Spain and its provinces were peopled by the Greeks, those of Catigara by the Jews, and those of the rich and most powerful kingdoms of Peru and adjacent provinces by the Atlantics who were descended from the primeval Mesopotamians and Chaldeans, peoplers of the world" (2006: 24).

Légende:

Les noms en caractère gras renvoient au glossaire vert: autorités intellectuelles
 noir: personnages du récit

Le texte en rouge souligne les références au temps

Le 6e déluge

"The sixth was this which destroyed so great a part of the Atlantic Island and sufficed so to separate the part that was left unsubmerged, that all mortals in Asia, Africa and Europe believed that all were drowned. Thus was lost the intercourse and commerce of the people of these parts with those of Europe and Africa, in such sort that all memory of them would have been lost, if it had not been for the Egyptians, preservers of the most ancient deeds of men and of nature" (2006:23).

2.2. Relation de communication : les individus impliqués

La présente section vise à dégager la relation de communication établie dans la chronique de Sarmiento, ce qui demande non seulement de développer une meilleure connaissance de l'auteur du discours, mais aussi d'explorer plusieurs réseaux sociaux espagnols, en Espagne et au Pérou, qui soutiennent ou non le projet, ainsi que des réseaux sociaux incas consultés par l'auteur comme informateurs ou témoins. Explorer plus à fond qui est Sarmiento et quel réseau de communication il entretient, en citant par exemple une autorité plutôt qu'une autre, aide à mieux comprendre le sens même de son discours, d'autant plus que nous vivons actuellement dans un contexte bien différent.

2.2.1. Qui est Sarmiento et comment se définit-il dans son récit ?

L'auteur de la chronique, Sarmiento de Gamboa (1532-1592), devait avoir des origines sociales relativement aisées, puisqu'il a fait des études avant de devenir militaire. Il devint capitaine espagnol (grade obtenu après avoir combattu, entre 1550 et 1555, dans l'armée de Charles V), mais il était cosmographe de formation (description du monde incluant astronomie et géographie). Il a exploré le Mexique, le Pérou, les îles Salomon dans le Pacifique sud et le détroit de Magellan. Dans sa lettre destinée au roi Philippe II, qui introduit son ouvrage historique, Sarmiento fait connaître son souhait de servir le roi et Dieu par ses explorations et conquêtes :

By this same title your Majesty may also, without scruple, order the conquest of those islands of the archipelago of « Nombre de Jesus », vulgarly but incorrectly called the Solomon Isles, of which I gave notice and personally discovered in the year 1567 [...]. I offer myself to your Majesty to discover and settle these islands, which will make known and facilitate all the commercial navigation, with the favor of God, by shorter routes. I offer much, well do I see it, but I trust in almighty God with whose favor, I believe I can do what I say in your royal service. The talent which God has given me leads me to aspire to the accomplishment of these achievements, and does not demand of me a strict account, and I believe that I shall comply with what will be required, for never did I so wish to achieve anything. [...] This makes me speak so freely of my desire to die in your service in which I have laboured since my childhood, and under what circumstances others may say (1907, 11).

Ainsi, Sarmiento se présente comme participant actif à l'expansion de l'empire espagnol, une participation enthousiaste, envisagée comme une mission personnelle en cohérence avec les talents « que Dieu lui a accordés ».

Selon Bauer et Decoster, si Sarmiento était un homme éduqué, un capitaine et cosmographe, il était également un personnage controversé, ayant eu à deux reprises des problèmes avec l’Inquisition de Lima :

Sarmiento was also accused of being an astrologer and incurred the wrath of the Holy Office of the Inquisition on two separate occasions. In December of 1564, the archbishop of Lima, Fray Jerónimo de Loayza, imprisoned Sarmiento while a causa de fe was initiated against him (Medina 1952:214 [1890]). He was accused by the Holy Office of having magic ink, which no woman, receiving a love letter written in it, could resist, and also of being in possession of two magic rings engraved with Chaldean characters. He was found guilty, in a trial that seems to have been more politically than religiously motivated, and on 8 May 1565 was sentenced, among other things, to hear mass in the cathedral of Lima, "stripped naked and holding a lighted taper in his hand" (Means 1928:463). Ten years later, in 1575, Sarmiento was again brought in front of the Inquisition for having magical amulets in his possession. However, on this occasion, Toledo himself ordered Sarmiento's release so that he could continue his work for the Crown (Bauer et Decoster 2007, 3).

Bien que nous ne sachions pas davantage ce qu’une telle humiliation a suscité en lui, cet extrait illustre clairement que sa position relative aux autorités religieuses de la colonie est fragile. Il semble avoir été sauvé par son travail et son dévouement pour l’administration coloniale du vice-roi Toledo et par le fait qu’il défend la conquête et la colonisation du Pérou par les Espagnols. Mais il faut essayer de mieux comprendre les croyances et savoirs que Sarmiento défend, car plusieurs visions du développement de ce territoire sont en jeu à cette époque.

2.2.2. Au nom de qui? Groupes d’appartenance de Sarmiento

Devant cette première position religieuse où le système de croyances de Sarmiento semble avoir été marginalisé, il importe de situer également les groupes politiques et les positions intellectuelles qu’il défend, pour situer les trois dimensions (religieuse, politique et intellectuelle) de sa vie sociale pouvant expliquer la non-publication de son œuvre.

2.2.2.1. Positions intellectuelles

D’une part, les accusations de possession de bagues aux caractères chaldéens par les inquisiteurs du Pérou sont cohérentes avec ses positions intellectuelles, puisque Sarmiento mentionne que les savoirs auxquels il fait référence proviennent d’autorités hébraïques, grecques, romaines, égyptiennes et chaldéennes et que certaines de ses sources ne sont pas prises en compte par la « Sainte Église » (1907, 19-20). D’ailleurs, Sarmiento affirme vouloir dire la vérité au meilleur de ses connaissances, ce qui peut aussi référer aux risques qu’il prenait en ne tenant pas sous silence les informations qui n’étaient pas encore

entérinées par l'Église à son époque³². C'est donc peut-être par stratégie, tenant compte du danger que représente ce genre de références, que Sarmiento reste ambigu quant à ses sources ou peut-être qu'à cette époque, la citation claire de ses sources n'était pas une exigence intellectuelle, je ne sais pas.

Ce qui est certain, Berosus est un prêtre chaldéen et il est mentionné à deux reprises par Sarmiento, mais si je n'avais pas fait de la recherche (voir le glossaire³³ en annexe) sur les auteurs et les personnages mentionnés dans la version de l'histoire de Sarmiento, je n'aurais pas connu l'origine chaldéenne de cette source, donc je n'aurais pas compris le danger que pouvait représenter cette référence auprès des inquisiteurs. Sarmiento utilise donc Berosus (voir la figure 7 de la section 2.1.3) pour situer les personnages importants ayant survécu au déluge :

The divine scriptures show us that eight persons were saved from the flood, in the ark. Noah and his wife Terra or Vesta, named from the first fire lighted by crystal for the first sacrifice as Berosus would have; and his three sons to wit, Cam and his wife Cataflua, Sem and his wife Prusia or Persia, Japhet and his wife Fun, as we read in the register of the chronicles (1907, 20).

Ce genre d'extraits ne me semblait pas être si important au départ, mais les relectures de ce document et l'analyse de sa grammaire ont fait que le personnage de Berosus est devenu de plus en plus important pour comprendre comment Sarmiento construit l'historicité de son récit : « *This Nembrot, says Berosus, built Babylon 130 years after the flood* » (Sarmiento

³² Il faut savoir qu'il écrit à un moment où d'énormes tensions existent entre les chrétiens (Réforme protestante et Inquisition) ainsi que d'importantes luttes interreligieuses. L'Espagne vient de chasser les Juifs et de déloger du pouvoir les Musulmans. Or, comme l'information dans le glossaire le montre, Sarmiento reprend les discours de la création et du peuplement du monde lié à la Bible en mélangeant les narrations catholiques et gréco-romaines. En insistant sur les généalogies comprises dans ces narrations, Sarmiento fait, selon nos critères actuels du vrai, une historicisation du mythe qui pouvait aussi déranger à l'époque puisqu'il effectue une fusion du catholicisme avec des mythes romains et grecs. Ainsi, il semble que Sarmiento se situe en dehors des courants théologiques dominants de l'époque. (Voir, par exemple, l'entrée sur Noé dans le glossaire).

³³ Sarmiento réfère à des textes anciens oubliés par les savants de son époque, des savants qui ne sont plus nécessairement couramment étudiés aujourd'hui. Pour éviter des jugements trop rapides de ma part (je ne suis pas chrétienne) et pour contrer mon ignorance (j'ai très peu de connaissances de l'histoire du peuplement du monde, la seule histoire que je connais est celle introduite en paléanthropologie et en primatologie, avec l'histoire des hominidés, leurs évolution et migrations), je devais essayer de revenir au contexte de son époque, d'où le glossaire. Les récits fondateurs de Sarmiento me semblaient tout aussi mythiques que ceux des Incas... Comment pouvait-on affirmer au XVIe siècle que la réalité historique pouvait se résumer ainsi : Adam a existé 1656 ans avant le déluge, du déluge au récit fondateur des incas, il y aurait eu 3519 ans, ce qui placerait leur origine, dans la chronologie chrétienne, à l'an 665 de l'ère chrétienne contemporaine, durant le règne de Loyba the Goth en Espagne et pendant que Constantin IV était Empereur... Il m'a fallu chercher une biographie de chaque nom mentionné par Sarmiento et mettre ces informations en relation avec ce que Sarmiento dit sur ces personnages, dans le glossaire. Donc, en croisant ses affirmations avec d'autres sources, j'ai réalisé la prudence avec laquelle je devais juger ses récits, sans avoir fait une recherche plus approfondie pour établir les faits historiques robustes, ceux qui ont résistés à l'épreuve du temps, ceux qui sont encore racontés en terme de vérités historiques et ceux qui sont tombés sous le sceau de ce qui est mythique.

de Gamboa 1907, 21). Il est possible que Sarmiento ait tenté de réconcilier ce qui lui semblait discordant entre les différentes chronologies.

De même, Sarmiento réfère à des chronologies hébraïques, comme m'ont permis de le voir les recherches sur Esdras, scribe du V^e siècle av. J.-C. cité une fois, et sur Filon, philosophe hellénisé du I^{er} siècle cité une fois. Mais pour rendre crédible cette référence, Sarmiento appuie l'affirmation de Filon par Anniius, un frère dominicain et historien italien du XV^e siècle cité deux fois, lequel est aussi renforcé dans l'argumentaire par Isidore, un père de l'Église du VII^e siècle cité aussi deux fois. Donc, pour Sarmiento, des religieux chrétiens, juifs et égyptiens qui affirment la même chose même à des siècles de distance sont sources de vérité. Cette vérité est d'autant plus certaine pour Sarmiento que des auteurs grecs ou romains peuvent venir soutenir la cohérence du récit sur l'origine et le peuplement du monde, par exemple avec le récit de l'Atlantide, un continent englouti lors d'un des six déluges :

This special flood may be added to the five floods recorded by the ancients. These are the general one of Moses, the second in Egypt of which Xenophon makes mention, the third flood in Achaia of Greece in the time of Ogyges Atticus, described by Isidore as happening in the days of Jacob, the fourth in Thessaly in the time of Deucalion and Pyrrha, in the days of Moses according to Isidore, in 782 as given by Juan Anniius. The fifth flood is mentioned by Xenophon as happening in Egypt in the time of Proteus (1907, 24).

En fait, si on considère les sources que Sarmiento cite (voir les noms en vert dans la figure 7 dans la section 2.1.3) pour lesquelles j'ai fait de la recherche, on peut les situer selon l'ordre chronologique de leur biographie et selon les localisations suivantes (voir aussi le glossaire) de la façon suivante :

Platon, philosophe grec du V^e et IV^e siècles av. J.-C.
 Xénophon, historien et mercenaire grec du IV^e siècle av. J.-C.
 Solon, grammairien et compilateur d'expression latine du IV^e siècle av. J.-C.
 Berossus (Bérose), prêtre chaldéen, astronome et historien du III^e siècle av. J.-C.
 Strabo (Strabon), géographe et historien grec au tournant du I^{er} apr. J.-C.
 Pomponius, géographe romain du I^{er} siècle
 Ptolemy (Ptolémée), géographe et astronome grec du II^e siècle
 Beuter, Pero Anton, historien espagnol devenu chrétien en 1094 (XI^e siècle) ayant traduit des textes arabes
 Godefridus, chroniqueur catholique italien du XII^e siècle
 Volaterranius, historien et théologien italien des XV^e-XVI^e siècles.

Les trois premières références de Sarmiento sont donc assez anciennes pour se situer en dehors du champ catholique, ce qui ajoute sûrement aux suspicions de l'Inquisition. Cependant, en référant à d'autres sources plus admises à son époque, comme Volaterranius, ou encore à d'imminents catholiques et à des intellectuels romains ou grecs ayant eu une certaine zone d'influence, Sarmiento rend peut-être son discours plus acceptable. En fait,

Sarmiento joue peut-être sur l'ambiguïté de ses sources, en ne mettant pas clairement quelles références bibliographiques sont rattachées à quelles explications, pour se protéger.

Seul le « divin » Platon est clairement identifié comme source pour la partie de son récit portant sur l'Atlantide. Il le cite 15 fois entre la page 19 et la page 23 (2006) pour l'aider à soutenir une explication du peuplement de l'Amérique par l'Atlantide. Sarmiento fait notamment trois mentions du texte Critias de Platon et une fois à son texte Timæus (2006, 19, 20, 22 : voir figure 17 dans la section 12.11.13). Solon, « *the wisest of the seven of Greece* » (2006, 19), est aussi mentionné 4 fois dans cette section du livre pour soutenir l'existence de l'Atlantide et même si Sarmiento ajoute à deux reprises que Solon avait acquis ces connaissances auprès « *the most learned Egyptian priest* » (2006, 19), aucun nom n'est associé directement à cette sagesse égyptienne.

Pour terminer avec les positions intellectuelles défendues par Sarmiento, la controverse autour de ses sources n'est jamais spécifiée, mais il souligne la nouveauté de ses interprétations :

It is desirable that the reader should give his attention because, although it is very ancient history, it is so new to the ordinary teaching of cosmography that it may cause such surprise as to raise doubts of the story, whence may arise a want of appreciation (1907, 15).

et

The cosmographers do not write of this ancient Atlantic Island because there was no memory, when they wrote, of its very rich commercial prosperity in the second, and perhaps in the first age (1907, 15).

Mais parmi toutes les interprétations qu'il présente, il ne mentionne pas spécifiquement quelles sont celles qui représentent une nouvelle perspective sur l'histoire du monde. Il reste donc extrêmement difficile de faire la part des choses, dans ses récits espagnols de création et de peuplement, entre ce qui relève de la vérité historique, comme il le prétend, et ce qui relève du mythe, comme plusieurs dictionnaires le rapportent aujourd'hui.

2.2.2.2. Positions politiques et institutionnelles

En ce qui concerne les positions politiques et institutionnelles défendues par Sarmiento, il situe d'entrée de jeu, dans sa lettre d'introduction au roi, que l'élaboration de sa chronique se veut une réponse au contexte de polémiques existant quant à la légitimité des titres de la couronne espagnole sur le Pérou. Pour Sarmiento, ce sont les « *same*

preachers »³⁴ (2006, 15), les religieux chargés de combattre le diable en Amérique, qui causent des problèmes quant à la conquête espagnole et mettent en danger cette entreprise, puisque « *[t]hey began to make a difficulty about the right and title which the king of Castille had over these lands* » :

They gave it as their opinion that these Incas who ruled in these kingdoms of Peru, were and are the true and natural lords of that land. This gave a handle to foreigners, as well catholics as heretics, and other infidels, for throwing doubt on the right which the kings of Spain claim and have claimed to the Indies (2006, 15).

Alors que selon lui, c'est justement la légalisation et la légitimisation de la conquête et des titres espagnols qui permettront d'atteindre les objectifs de l'évangélisation.

En soulignant les débats qui avaient eu lieu sous le règne de Charles Quint, Sarmiento réfère directement à la controverse de Valladolid en 1550-1551, entre Las Casas et Juan Ginés de Sepúlveda, un autre influent théologien dominicain. Concernant cette controverse, Capdevilla explique ce que les théologiens en débats cherchaient à faire :

Ils ont exposé leur point de vue sur la légitimité de la conquête de l'Amérique devant une prestigieuse assemblée de juristes et de théologiens convoquée par Charles Quint le 7 juillet 1550. L'objectif initial est double. Il s'agit de résoudre un problème théologique : comment la foi doit-elle être prêchée au Nouveau Monde? Et un problème politique : comment ses habitants peuvent-ils être légitimement soumis à l'autorité impériale de Charles Quint? Les deux adversaires ont fusionné les deux questions en réduisant le débat à l'alternative suivante : faut-il commencer par assujettir ces infidèles par la force pour les convertir dans un second temps ou, au contraire, l'assujettissement au pouvoir castillan n'est-il légitime qu'après leur conversion pacifique ? Sepúlveda soutient la première position, Las Casas la seconde. L'enjeu politique est de taille. Comme la Castille a procédé de manière sépulvédiennne, critiqué Sepúlveda, au nom d'une forme alternative de l'empire, c'est attaquer les fondements de l'empire réellement existant (Capdevila 2007).

Donc, si l'on resitue l'argument de Sarmiento dans ce contexte, lorsqu'il accuse « les prêcheurs » (ou Dominicains) de laisser place à l'emprise du diable, n'est-ce pas justement

³⁴ En parlant des prédicateurs, Sarmiento fait-il référence directement à l'ordre des Dominicains, qui en latin se nomme l'ordre des prédicateurs? Las Casas (1484-1566) était membre de cet ordre, et ce sont les dominicains de Saint-Domingue qui ont commencé à refuser la confession aux propriétaires d'esclaves. En fait, c'est le prêche du Frère Antonio de Montesinos le 15 août 1511 contre le génocide des autochtones qui aurait fortement influencé Las Casas, au point de lui faire remettre en question tous ses choix de vie. À l'époque, il était lui-même propriétaire d'une *encomienda* et il avait des esclaves qui y travaillaient. En fait, il avait participé à la conquête et, venant d'une famille juive qui avait dû se convertir suite au décret de l'Alhambra en 1492 (il était alors enfant), il avait amélioré son statut social grâce à ses faits de guerre. Mais l'année suivant le sermon tenu par Montesinos, Las Casas a fini par sentir l'appel divin et il a abandonné ses terres, ses possessions personnelles, pour devenir le premier prêtre ordonné en Amérique. Ce choix n'a pas immédiatement transformé sa vision politique puisqu'il a participé au violent génocide des autochtones à Cuba en 1512 et qu'il a reçu d'autres esclaves pour services rendus (Bill Uzgalis Philosophy Department 2010).

« En 1514, Las Casas avait émigré à Cuba, toujours *encomendero*, ses affaires étaient prospères. À la veille de la Pentecôte, alors qu'il préparait le sermon de la fête, il fut touché par la grâce, saisit qu'il ne pouvait plus dissimuler son péché et qu'il aurait le courage de libérer ses serfs (et c'était renoncer à être un homme aisé) » (Gerest 1983, 7).

parce qu'il défendait l'assujettissement des infidèles par la force pour les soumettre au roi et pour les convertir?

Sarmiento s'appuyait ainsi sur les thèses qu'avait défendues Francisco de Victoria³⁵, quant à la guerre juste et au droit international, selon lesquelles les titres justes des rois chrétiens en Amérique reposaient sur le droit de propager la religion chrétienne, le droit de protéger les chrétiens et celui d'intervenir en cas de non-respect des « lois naturelles » afin de les faire respecter même par la force (1907, 11). Ces « lois naturelles » étaient la base des justes titres de la couronne, établis selon lui sur ce qui pouvait être considéré comme une guerre juste.

Sarmiento se portait donc à la défense des titres de la couronne et, tout en s'adressant officiellement au roi dans sa chronique, cherchait à répondre officieusement à Las Casas, « l'évêque du Chiapa » (1907, 5). Selon Markham,

[t]here is one serious blemish. Sarmiento's book was written, not only or mainly to supply interesting information, but with an object. Bishop Las Casas had made Europe ring with the cruelties of the Spaniards in the Indies, and with the injustice and iniquity of their conquests. Don Francisco de Toledo used this narrative for the purpose of making a feeble reply to the good bishop. Under his instructions Sarmiento stated the Viceroy's argument, which was that the King of Spain was the rightful sovereign of Peru because the Incas had usurped their power by conquest and had been guilty of acts of cruelty (Markham 1907, xiii).

Sarmiento dénonce donc ce qu'il perçoit comme l'effet dévastateur des doutes soulevés par les « *reports of the Bishop of Chiapa* » (Sarmiento de Gamboa 1907, 5) quant à la légitimité des titres de la couronne espagnole sur le Pérou, puisque ces rapports soutenaient que les « *Incas, who ruled in these kingdoms of Peru, were and are the true and natural lords of that land* » (1907, 5).

Il ne faut cependant pas perdre de vue, comme Capdevilla le souligne bien, que Las Casas défend une alternative visant un même objectif impérialiste, soit la conquête de l'Amérique par les Espagnols, mais en utilisant des stratégies différentes :

Les deux adversaires [Las Casas et Sepúlveda] partagent naturellement une ambition impérialiste fondée sur l'universalisme chrétien, mais leur conflit montre aussi que, dès sa naissance, les titres de l'impérialisme moderne ont fait l'objet d'une interrogation qui pouvait être suffisamment rigoureuse pour que la condamnation initiale des abus, chez les dominicains de Saint Domingue, se radicalise, chez Las Casas, sous la forme d'une critique systématique de tous les titres susceptibles de légitimer l'appropriation des terres

³⁵ Un théologien dominicain influent issu d'une famille juive convertie au christianisme, selon Antonio Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, 1971.

américaines et de la souveraineté sur leurs habitants telle qu'elle a été effectuée par l'Espagne (Capdevila 2007).

Capdevilla souligne par ailleurs que les deux adversaires cherchent en fait à résoudre une contradiction qui existait dans le droit international espagnol fondé sur le travail de Francisco de Vitoria. Vitoria reconnaissait, dans un premier temps, la liberté, souveraineté et propriété des Autochtones d'Amérique, pour ensuite ouvrir sur la légitimité de dépossession de cette liberté, souveraineté et propriété dans le cas où les Autochtones violaient les droits des gens par des comportements barbares (Capdevila 2007) quant à Las Casas, parfois perçu aujourd'hui comme le premier défenseur des droits humains³⁶, il s'opposait à la violence de la conquête pour défendre ce qui fondait selon lui les titres de la couronne espagnole, soit l'obligation des rois de Castille de convertir les populations du Nouveau Monde au catholicisme (Capdevila 2007). Les seigneurs naturels des Amériques avaient selon lui le droit de posséder des terres et de gouverner des sujets, mais l'emprise de l'empire espagnol devait se situer à un niveau spirituel. Las Casas sépare ainsi l'entreprise politique et économique de la « conquête » des âmes par la conversion. De son côté, Sepúlveda s'appuyait sur une définition raciste de la nature des Autochtones et de celle des Espagnols, suivant les définitions de lois naturelles chrétiennes et d'esclavage naturel chez Aristote, pour justifier que les premiers n'étaient ni libres, ni souverains, ni propriétaires de quelque titre que ce soit, puisqu'ils étaient barbares, et par conséquent soumis par nature aux seconds. Cela résolvait la tension entretenue par Vitoria entre la souveraineté d'un « royaume » et le droit d'y mettre un terme.

Finalement, comment ces positions politiques se concrétisent-elles dans la réalité de Sarmiento au Pérou? Comme nous avons vu, il était assez proche du vice-roi Francisco de Toledo pour lui avoir permis d'échapper à l'Inquisition en 1575, après avoir travaillé avec lui à l'écriture d'une chronique terminée en 1572. Ce vice-roi avait été envoyé au Pérou en 1569, par le roi d'Espagne Philippe II, en tant que 5^e vice-roi, avec deux missions principales à remplir, selon Bauer et Decoster :

³⁶ (Minnerath 2010). Sur le site de la Bibliothèque Jeanne Hersch des droits de l'Homme
 À l'origine de ce site, **Jeanne Hersch** (1910-2000), philosophe genevoise, a enseigné pendant plus de vingt ans - de 1956 à 1977 - la philosophie à l'Université de Genève. Née à Genève d'une famille juive polonaise dont les parents ont milité au sein du mouvement "Bund" qui luttait pour la justice sociale, la liberté démocratique et la solidarité internationale, elle a été l'élève du philosophe allemand Karl Jaspers, dont elle a traduit en français une partie de l'œuvre. Socialiste, engagée pour les droits de l'homme et la cause des femmes, elle a publié de nombreux ouvrages et dirigé, de 1966 à 1968, la section de philosophie de l'Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture (Unesco). Elle a par la suite représenté la Suisse au sein du conseil exécutif de l'organisation internationale.

ending the tradition of encomiendas³⁷ in Peru, a highly confrontational task in which one of his predecessors had already failed, resulting in a bloody rebellion against the Crown. Toledo was also told to put an end to the long-standing war with the Incas of Vilcabamba³⁸ and to completely reorganize the administration of the viceroyalty (Bauer et Decoster 2007, 2).

La mission politique de Toledo, à laquelle participe Sarmiento, est donc d'enrayer toute compétition à la souveraineté royale espagnole au Pérou, tant provenant des *conquistadores* qui tendaient à acquérir trop de pouvoir par leurs *encomiendas*, que provenant des Incas de Vilcabamba qui se disaient encore souverains du Pérou et refusaient de se soumettre au roi d'Espagne.

Pour remplir les deux missions qu'on lui avait confiées, à son arrivée sur ce nouveau territoire, Toledo avait organisé une visite systématique des différentes régions, à laquelle Sarmiento a participé pour faire un rapport savant et rationnel de la situation au roi Philippe II :

This stupendous undertaking occupied him for five years. He was accompanied by ecclesiastics, by men well versed in the language of the Incas and in their administrative policy, and by his secretary and aide-de-camp. These were the Bishop of Popayan, Augustin de la Coruña, the Augustine friars Juan Vivero and Francisco del Corral, the Jesuit and well-known author, Joseph de Acosta, the Inquisitor Pedro Ordoñez Flores, his brother, the Viceroy's chaplain and confessor, the learned lawyer Juan Matienzo, whose work is frequently quoted by Solorzano, the licentiate Polo de Ondegardo, who had been some years in the country and had acquired an intimate knowledge of the laws of the Incas, the secretary Alvaro Ruiz de Navamuel, and as aide-de-camp his young nephew, Geronimo de Figueroa, son of his brother Juan, the Ambassador at Rome (Markham 1907, xvi).

³⁷ *Encomiendas* : « Dans les colonies espagnoles d'Amérique, la Couronne, à travers ses représentants, « confiait » (*encomendar*) un certain nombre d'Indiens à un colon espagnol (*encomendero*) en récompense de ses services ; l'*encomendero* percevait, en or, en nature, ou en travail, le tribut dû à la Couronne par les Indiens, qu'il devait en contrepartie protéger, convertir au christianisme et « civiliser ». En 1503, des textes institutionnalisèrent cette pratique qui se superposa au *repartimiento* : les *encomenderos* purent ainsi se procurer de la main-d'œuvre pour exploiter leurs mines et leurs terres » (Encyclopaedia Universalis 2010). En 1542, les nouvelles lois de colonisation interdirent le système d'*encomiendas*, ce qui entraîna également la rébellion de certains colons qui y voyaient une atteinte à leurs droits et privilèges de *conquistadores*.

³⁸ Quand on parle des Incas de Vilcabamba, on parle du gouvernement en exil qu'avaient formé certains descendants incas, sous la direction de Manco Inca, qui continuaient de résister aux Espagnols en 1572. «*After his occupation of Cuzco, Pizarro acknowledged Manco Inca as the legitimate successor of his brother Huascar, and he was publicly crowned, receiving all the insignia on March 24th, 1534. He escaped from the Spaniards and besieged them in Cuzco at the head of a large army. Forced to raise the siege he established his head-quarters at Ollantay-tampu, where he repulsed an attack led by Hernando Pizarro. He was, however, defeated by Orgoñez, the lieutenant of Almagro, and took refuge in the mountainous province of Vilcapampa on the left bank of the Vilcamayu. From thence he made constant attacks on the Spaniards, maintaining his independence in this small remnant of his dominions. Some of the partisans of Almagro took refuge with him, and he was accidentally killed by one of them in 1544, after a not inglorious reign of ten years. He left two legitimate sons, named Sayri Tupac and Tupac Amaru* » (Sarmiento de Gamboa 2006, 10). Non seulement Toledo attaqua Vilcabamba, mais il condamna à mort Tupac Amaru (Markham 1907, xx), chef de ce gouvernement à son époque. Puis, suite à la réalisation des visites et de la chronique de Sarmiento, selon Bauer, il aurait effectué un nettoyage ethnique des élites incas (Bauer et Decoster 2007, 14-15).

Les visites étaient donc réalisées par tout un réseau d'hommes de différentes professions (religieux, linguistes, juristes, etc.), chacun proposant des possibilités d'imposer l'ordre espagnol (royaume du Pérou). Il est à noter que la présence des jésuites dans les visites de Toledo peut avoir orienté la lutte contre l'*encomienda*. Les Jésuites proposaient un modèle différent, celui des réductions³⁹, pour répondre aux *encomiendas*. Il est clair que Toledo cherchait à instaurer également un nouveau modèle pour répondre aux *encomiendas* (Sarmiento de Gamboa 1907, 8), mais selon la description de Sarmiento, il reste difficile de savoir quel type d'organisation coloniale il défendait. Ce qui reste sûr, c'est que Sarmiento participe à cette cueillette d'information historique en compilant les témoignages pour écrire « l'histoire politique » de cet empire inca⁴⁰ et justifier la conquête espagnole.

Mais dans cet appui intellectuel qu'il apporte au vice-roi Toledo, Sarmiento définit la raison et les faits avec un objectif précis. Carmen Beatriz Loza⁴¹, dans un article sur la politique et les réformes mises en place par Toledo, présente Francisco Toledo comme quelqu'un qui avait développé sa propre vision de l'administration coloniale du Pérou, et qui préparait son projet intellectuel et politique depuis bien avant son arrivée au Pérou. Ainsi

³⁹ « En 1550 et 1551, les conférences de Valladolid reconnaissent le principe d'égalité des droits et des devoirs de tous les hommes et leur vocation à la liberté. La culture des Indiens commence alors à être reconnue. Ils peuvent commencer à être instruits et catéchisés. Malgré cela, certains colons continuent d'abuser des Indiens, les réduisant à l'état de serfs. En réaction, les ordres religieux développent une nouvelle manière d'évangéliser les Indiens : maîtrise et promotion des langues indigènes, étude et préservation des coutumes locales, mise en place d'une organisation sociale et le progrès économique de communautés autochtones. Regroupant les Indiens autour de leurs monastères, ils les protègent des excès de l'*encomienda*, et les sédentarisent. Dès leur arrivée au Pérou, en 1566, les jésuites s'inscrivent dans cette manière de faire. Ils développent le système des "réductions". Ce mot fait référence à la tentative de regrouper (*reducere* en latin) dans un même lieu une population indigène et de les réduire ainsi à la vie civile. Les jésuites créent des missions pour les Indiens Mojos (ou Moxos), Chiquitos et Guaranis. En misant sur le strict respect de toutes les dispositions protectrices des Indiens dans la législation espagnole, ils s'attirent les bonnes grâces des fonctionnaires espagnols » (Jésuites : serviteurs de la mission du Christ 2010).

⁴⁰ D'ailleurs, Bauer souligne que Sarmiento, en tant que capitaine, a participé activement à l'application des réformes de Toledo, notamment quant à l'attaque du gouvernement de Vilcabamba, peu après la rédaction de la chronique de Sarmiento :

This is perhaps most dramatically illustrated in the late-June (1572) attack on the Vilcabamba region by Spanish forces. As troops loyal to Toledo entered and occupied the remote town of Vilcabamba, which had been serving as the capital for the Inca court in exile, it was Sarmiento who planted the royal standard and formally declared possession of the city by Spain (Hemming 1970:433) (Bauer et Decoster 2007, 15).

⁴¹ Loza, en collaboration avec The Max Planck Institute for the history of science, a travaillé plusieurs années pour comprendre les différents processus de transfert de la connaissance et elle a publié plusieurs articles : « De la classification des Indiens à sa réfutation en justice » « Juger les chiffres. Statut des nombres et pratiques de comptage dans les dénombrements andins, 1542-1560 » « 'Tyrannie' des Incas et 'naturalisation' des Indiens. La politique de Francisco de Toledo, vice-roi du Pérou (1571-1628) » « Entries: Categorías étnicas clasificatorias; Khipu, Sociedad Geográfica La Paz; M. F. Uhle » « Itinerarios de Max Uhle en el Altiplano Boliviano : sus libretas de expedición e historia cultural (1893 - 1896) » « El quipu y la prueba en la practica del derecho de Indias (1550-1570) » « Contra la Tiranía Tipológica en Arqueología: Una Visión desde Suramérica » (Kopra 2010a;2010b ; L'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) 2010).

[a]vant même de devenir vice-roi, Francisco de Toledo avait compris, par ses lectures dans les bibliothèques et les archives espagnoles, que la justification des droits juridiques de la conquête devait reposer sur des sources historiques. Se basant sur une lecture sélective et intensive de divers documents, il élaborait la théorie selon laquelle les Incas étaient des tyrans, afin de légitimer la Couronne en tant que pouvoir prééminent. Pour que la diffusion de cette doctrine prît forme et atteignît sa pleine cohérence, il fallait présenter des textes, élaborer des arguments et produire des documents qui la confortassent. Un tel projet se justifiait par le fait que les descendants directs des Incas étaient alors en vie au Pérou et continuaient d'exercer un pouvoir limité à Cuzco, l'ancienne capitale de leurs ancêtres (Beatriz Loza 2002, 376).

Toledo avait donc cherché des appuis politiques et intellectuels à son projet que sa nomination comme vice-roi lui permettait de mettre en place. La chronique de Sarmiento semble donc s'insérer davantage dans la soutenance de ce projet précis de justifier la conquête sur la base de sources historiques, appuyée par la conviction de la valeur supérieure de l'empire espagnol sur l'empire inca, dans l'objectif de démontrer le bien-fondé des réformes de Toledo. C'est pourquoi cette chronique reprend la notion de tyran utilisée par Toledo, comme nous allons le voir au cours de l'analyse du discours.

Pour l'instant, je retiens que Sarmiento était impliqué dans la réalisation du projet du vice-roi Toledo. La définition de Beatriz Loza concernant les visites permet de mieux comprendre l'implication de Sarmiento dans ce processus juridique complexe de recensement qui incluait aussi toute une réflexion politique :

L'intérêt de cette entreprise administrative est qu'elle constitue une compilation d'informations liée à une stratégie de légitimation de l'ordre juridique colonial. On sait que le vice-roi voulait établir les titres juridiques de la souveraineté de la Castille sur le Pérou. C'est pourquoi, dès le début de son mandat, il réalisa une série d'enquêtes destinées à prouver le caractère illégitime du régime inca (Beatriz Loza 2002, 376).

C'est donc dans cette situation d'imposition de l'ordre espagnol à travers le recueil d'informations délégitimant la souveraineté inca que Sarmiento a compilé les témoignages historiques pour sa chronique. Par conséquent, il convient de se questionner sur les témoignages récoltés au cours de ces visites pour valider l'illégitimité des Incas. Quels groupes et réseaux ont défendu cette version de l'histoire? Sarmiento a-t-il questionné chaque groupe conquis ou en conflit avec les Incas et qui entretenait des relations difficiles avec le pouvoir central? Comment a-t-il compilé ces témoignages pour en arriver à une histoire linéaire? La partie suivante aborde les réseaux consultés en répondant à la question : de qui parle Sarmiento?

2.2.3. De qui parle-t-il? Les informateurs

Sarmiento soutient qu'il a procédé à la consultation d'Autochtones de différentes localisations sociales pour compiler l'histoire des royaumes du Pérou avant l'arrivée des Espagnols :

By examining the oldest and most prudent among them, in all ranks of life, who had most credit, I collected and compiled the present history, referring the saying and declarations of one party to their antagonists of another party, for they are divided into parties, and seeking from each one a memorial of its lineage and of that of the opposing party. These memorials, which are all in my possession, were compared and corrected, and ultimately verified in public, in presence of representatives of all the parties and lineages, under oaths in presence of a judge, and with expert and very faithful interpreters also on oath, and is thus finished what is now written (1907, 42-43).

Bauer souligne par ailleurs qu'il n'est resté aucune trace des interviews menées par Sarmiento pour compiler sa chronique (Bauer et Decoster 2007). En d'autres mots, si Sarmiento décrit une démarche méthodologique minutieuse, mentionnant qu'il a consulté des sources diversifiées et qu'il a confronté leurs témoignages pour ensuite tout faire révéfier sous serment, certaines questions restent en suspend sur la valeur de ce récit généalogique. Comment est-il arrivé à faire entrer la généalogie inca dans sa conception de la généalogie occidentale ? Est-ce que ses sources ont été principalement les ennemis des Incas ? À quelle tradition orale a-t-il fait référence ? Par quels moyens ? Quelles sont les versions orales qui ont été comparées ? Et qui sont ceux qui ont entériné, sous serment, le résultat de ces comparaisons et corrections ? Est-ce que ceux qui ont entériné son récit sont tous des Incas convertis au christianisme ? La prochaine section tente de répondre, dans les limites du possible, à certaines de ces questions.

2.2.3.1. Chefs d'ayllus incas et approbation de la chronique par 42 témoins

La seule information claire quant aux témoins consultés vient du secrétaire royal qui atteste, à la fin de la chronique, que 42 témoins autochtones, dont il donne les noms et appartenances familiales (lignages), auraient été présents lors d'une lecture publique du livre de Sarmiento pour en faire une vérification et authentification :

[the] principal and most intelligent Indians of the twelve ayllus or lineages of the twelve Incas and other persons who may be summoned, and being assembled before me, the present Secretary, the said history shall be read and declared to them by an interpreter⁴² in the language of the said Indians, that each one may understand and discuss it among

⁴² La communication par l'intermédiaire d'interprètes soulèvent plusieurs problématiques, notamment de savoir qui étaient les interprètes, quelles étaient leurs compétences, dans quelles langues autochtones et quelles langues parlaient les témoins interrogés, puisque le Tawantinsuyu, nous l'avons vu, regroupait plusieurs groupes culturels et linguistiques.

themselves, whether it is conformable to the truth as they know it (Sarmiento de Gamboa 1907, 197).

Plusieurs questions demeurent suite à cette affirmation puisqu'aucun procès-verbal de ces témoignages n'est disponible, à ma connaissance, et que je n'ai relevé aucun commentaire inca sur cette rencontre. Comment savoir ce qu'ils ont apporté ou non à l'authenticité du récit de Sarmiento, évaluer la contribution et le statut des témoins présentés à la fin de la chronique ou identifier les réseaux que ces témoins représentaient et quelle partie de la population était demeurée silencieuse ou exclue de ce processus ?

Pour comprendre les réseaux sur lesquels Sarmiento s'appuie, j'ai retracé tous les noms incas mentionnés dans sa chronique que j'ai classés selon trois catégories à l'intérieur du Tableau 1 (voir page suivante). Ce tableau compare donc les noms des 42 témoins de la lecture publique, mentionnés à la fin du récit, avec les noms de ceux identifiés comme les descendants, d'une part, des 10 lignages d'origine ayant appuyé les Incas dans la fondation de Cuzco et, d'autre part, des lignages formés par les descendants de chaque roi inca. Sarmiento mentionne que les chefs des différents lignages étaient, selon les dires même des Incas, responsables d'apprendre, de conserver et de transmettre l'histoire (1907, 47).

Une première constatation concerne le fait qu'il n'y a pas toujours de corrélation entre les chefs d'ayllus mentionnés dans le corps du texte et ceux qui ont témoigné de la véracité des faits. En fait, seulement 10 des 42 témoins sont considérés comme des descendants directs de la royauté inca et des ayllus fondateurs de la dynastie inca à Cuzco. Trente-six d'entre eux sont rattachés à des ayllus précisés, sans que l'on connaisse la position qu'ils occupaient dans leur ayllu (étaient-ils des chefs, des historiens, des spécialistes des *quipus* ?) et six d'entre eux ne sont rattachés à aucun ayllu. Considérant que chaque ayllu avait un historien responsable de la transmission de leur histoire, il reste impossible de savoir, selon les informations disponibles, si les Incas qui ont témoigné sous serment pour valider le récit de Sarmiento sont ceux formés pour mémoriser l'histoire de leur communauté. En fait, comment juger de la validité des témoins pour valider les faits historiques ou non ? Quelle a été la participation réelle des chefs des ayllus ? À qui la parole a-t-elle été accordée ?

Tableau 1 : Les sources de la chronique de Sarmiento

Identification des descendants vivants et contemporains de Sarmiento pour différents ayllus mentionnés dans le cœur du texte et identification des informateurs incas nommés à la fin de son livre. (Aucun Inca n'est rattaché à une citation dans le cœur du texte)

<p>Les chefs d'ayllus : "I say that all these ayllus have preserved their records in such a way that the memory of them has not been lost. There are more of them than are given above, for I only insert the chiefs who are the protectors and heads of the lineages, under whose guidance they are preserved. Each chief has the duty and obligation to protect the rest, and to know the history of his ancestors. Although I say that these live in Cuzco, the truth is that they are in a suburb of the city which the Indians call Cayocache and which is known to us as Belem, from the Church of that parish which is that of our Lady of Belem" (Sarmiento, 1907:47).</p> <p>Les informateurs : "[the]principal and most intelligent Indians of the twelve ayllus or lineages of the twelve Incas and other persons who may be summoned, and being assembled before me, the present Secretary, the said history shall be read and declared to them by an interpreter in the language of the said Indians, that each one may understand and discuss it among themselves, whether it is conformable to the truth as they know it" (1907:197).</p>		
	Les 10 ayllus rassemblés par la famille du premier Inca pour fonder Cuzco (p.46-47):	Témoins sous serment dont l'ayllu n'est pas identifié (1907 :198)
Des lignages qui n'ont pas été fondés par des rois incas	<p>Hanan Cuzco (Haut) :</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Chauin Cuzco Ayllu : Martin Chucumbi et Diego Huaman Paucar 2. Arayraca Ayllu Cuzco-Callan : Juan Pizarro Yupanqui, Francisco Quispi, Alonso Tarma Yupanqui 3. Tarpuntay Ayllu : inconnu 4. Huacaytaqui Ayllu: inconnu 5. Sañoc Ayllu : inconnu <p>Hurin Cuzco (Bas) :</p> <ol style="list-style-type: none"> 6. Sutic-Tocco Ayllu : Francisco Avca Micho Avri Sutic, Alonzo Hualpa 7. Maras Ayllu : Alonso Llama Oca, Gonzalo Ampura Llama Oca 8. Cuycusa Ayllu : Cristobal Acllari 9. Masca Ayllu : Juan Quispi 10. Oro Ayllu : Pedro Yucay 	<p>Garcia Paucar Sucusu 34 ans Carlos Ayallilla 50 ans Juan Apanca 80 ans Garcia Apu Rinti 70 ans Diego Viracocha Inca** 34 ans Gonzalo Tupac 30 ans</p>
<p>**Dans la liste qui suit, les noms en caractères gras noir visent à marquer leur présence dans les deux types de sources possibles mentionnées par Sarmiento, celles dans le cœur du texte au moment où il cite les chefs survivants de la lignée de l'Inca dont il vient de raconter l'histoire (à gauche), et celles à la fin du livre pour indiquer les informateurs qui ont entériné le contenu historique de l'histoire des 12 générations d'Inca (droite). Ceux en caractères gras orange permettent d'observer certains noms similaires ou qui se répètent sans être classés dans les mêmes ayllus. En bleu sont les seuls noms qui ne montrent pas d'influence catholique dénotant la conversion par le baptême.</p>		
Nom du lignage Nom du roi qui a initié un nouveau lignage (12 générations)	Chefs, contemporains à Sarmiento, représentant un ayllu : noms cités pour illustrer qu'il y a encore des descendants vivants de la lignée de l'Inca ayant fondé cet ayllu.	Témoins sous serment ayant signé à la fin de la chronique (1907 :197-198)
1. Chima Panaca Ayllu Ayllu de Manco Ccapac	(1907:62) Diego Chaco Juan Huarhua Chima	Sebastian Ylluc 30 ans Francisco Paucar Chima 30ans
2. Raura Panaca Ayllu Inca Sinchi Rocca	(1907:63) Diego Quispis Alonso Puzcon	Diego Cayo Hualpa 70 ans Alonso Puzcon 40 ans

3. Avayni Panaca Ayllu Inca Lloqui Yupanqui	(1907:65) Putisuc Titu Avcayni Titu Rimachi Felipe Titu Cunti Mayta Agustin Cunti Mayta Juan Bautista Quispi Cunti Mayta	Hernando Hualpa 70 ans Garcia Ancuy 45 ans Miguel Rimachi Mayta 30 ans
4. Usca Mayta Ayllu Inca Mayta Ccapac	(1907:68) Juan Tampu Usca Mayta Baltasar Quiso Mayta	Juan Tampu Usca Mayta 60 ans Felipe Usca Mayta 70 ans Francisco Usca Mayta 30 ans
5. Apu Mayta Panaca Ayllu Inca Ccapac Yupanqui	(1907:70) Cristobal Cusi Hualpa Antonio Picuy Francisco Casaca Alonso Rupaca	Francisco Copca Mayta 70 ans Juan Quispi Mayta 30 ans Juan Apu Mayta 30 ans
6. Vicaquirao Panaca Ayllu Inca Rocca	(1907:72) Francisco Rimachi Huaman Hachacoma Antonio Huaman Mayta	Pedro Hachacona 53 ans Diego Mayta 40 ans
7. Aucaylli Panaca Inca Yahuar-huaccac	(1907:81) Juan Concha Yupanqui Martin Titu Yupanqui Gonzalo Paucar Aucaylli	Juan Yupanqui 60 ans Martin Rimachi 26 ans
8. Socso Panaca Ayllu Inca Viracocha	(1907:86) Francisco Anti-hualpa Francisco Chalco Yupanqui Amaru Titu	Francisco Anti-hualpa 89 ans Francisco Chalco Yupanqui 45 ans Martin Quichua Sucusu 64 ans
9. Inaca Panaca Ayllu/ Hatun Ayllu Inca Pachacuti	(1907:139) Diego Cayo Juan Quispi Cusi Francisco Chaco Rimachi Juan Illac Felipa Inguil	Diego Cayo 68 ans Juan Quispi Cusi 45 ans Francisco Chanca Rimachi 40 ans Juan Hualpa Yupanqui 75 ans Domingo Pascac 90 ans Francisco Cota Yupanqui 40 ans Gonzalo Huacanhui 60 ans Francisco Quichua 68 ans
10. Ccapac Ayllu Inca Tupac Inca	(1907:154) Cristóval Pisac Tupac Andres Tupac Yupanqui Garcia Vilcas Felipe Tupac Yupanqui Garcia Azachu Garcia Pilco	Cristóval Pisac Tupac 50 ans Andres Tupac Yupanqui 40 ans Garcia Pilco Tupac 40 ans Juan Cozco 40 ans
11. ayllu Tumipampa Inca Huayna Ccapac	(1907:169) Diego Viracocha Inca Gracia Inguil Tupac Gonzalo Sayri Les fils de Paullu Tupac	Francisco Sayri 28 ans Francisco Ninan Coro 24 ans Garcia Rimac Tupac 34 ans
12. Huascar Ayllu/ Inca Huascar	(1907:189) Alonso Titu Atauchi	Alonso Titu Atauchi 40 ans

2.2.3.2. Alliés catholiques de Cuzco

En rassemblant les noms des Incas mentionnés dans le texte, une deuxième observation a été possible : presque tous les noms, à l'exception de trois (en bleu dans le tableau 1), sont formés de prénoms catholiques (Alonso, Francisco, Juan, Cristoval, etc.), ce qui indique qu'il s'agissait probablement de personnes baptisées, converties au catholicisme. D'ailleurs, dans les documents d'authentification et d'approbation signés par les instances coloniales à la fin de la chronique, il est mentionné que les témoins devaient jurer sur la croix et le nom du Seigneur : « *They then swore, in the said language, by God our Lord, and by the sign of the cross, that they would tell the truth concerning what they knew of that history* » (1907, 200). Donc, si les témoins autochtones ont accepté de jurer sur la croix et sur le nom du Seigneur, ils devaient probablement être catholiques. Il semble donc que Sarmiento ait retenu comme témoins crédibles des Incas qui évoluaient dans des réseaux catholiques.

De plus, Sarmiento spécifie qu'il accorde plus de crédit aux Incas de Cuzco qu'aux témoins qu'il a rencontrés dans d'autres régions au cours de ses visites :

I have drawn up this history from the information and investigations which, by order of your Excellency, were collected and made in the valley of Xauxa, in the city of Guamanga, and in other parts where your Excellency was conducting your visitation, but principally in this city of Cuzco where the Incas had their continual residence, where there is more evidence of their acts, where the mitimaes of all the provinces gathered together by order of the said Incas, and where there is true memory of their ayllus. (1907, 196).

Or, justement, quels étaient les réseaux incas demeurés à Cuzco ou qui y avaient migré suite à l'arrivée des Espagnols, qui occupaient la capitale inca depuis 1534 ? Pourquoi Sarmiento leur accorde-t-il plus de crédit et valorise-t-il davantage leur parole ?

Bauer et Smith (Bauer et Decoster 2007, 19) soutiennent qu'un des critères pour accorder la parole était le statut des témoins, car certains hommes avaient acquis des statuts importants dans le Cuzco postconquête en s'alliant avec les Espagnols⁴³. Beatriz Loza

⁴³ « *Although we will never know the full range of Sarmiento's informants, there are several individuals who stand out among those who witnessed the Reading of The History of the Incas, including Diego Cayo Hualpa, Diego Cayo, and Alonso Tito Atauchi. Short description of these individuals are warranted to illustrate that Sarmiento had access to some of the most important indigenous citizens of Cuzco. Given their High positions in postconquest Cuzco, and the fact that their fathers had played important roles in the running of the Inca Empire, one can understand how Sarmiento was able to write such a detailed history* » (Bauer et Decoster 2007, 19). En soutenant que le statut de ces individus dans le Pérou postconquête était équivalent à leur statut dans l'empire inca et que ce statut assurerait la validité des informations qu'ils ont rapportées, Bauer n'adhèrent-ils pas au même raisonnement que Sarmiento? Ne s'agirait-il pas plutôt d'individus dont les familles avaient moins de pouvoir que celles des Incas et qui ont profité de la conquête espagnole pour améliorer leur statut?

mentionne justement que les Incas ayant abandonné toute résistance contre les Espagnols pouvaient acquérir le statut de princes au service de la couronne espagnole (Beatriz Loza 2002, 386). Ainsi, Beatriz Loza souligne que les recherches de Toledo, dans lesquelles s'inscrit le travail de Sarmiento, visaient à briser le prestige de certaines lignées incas en procédant à une « désethnicisation » des Autochtones andins, une reconfiguration des statuts qui serait faite en fonction de la couronne espagnole et non en fonction du prestige inca : « Toledo imposa la naturalisation pour effacer les appartenances ethniques et les remplacer par de nouvelles catégories, en fait des statuts juridiques et fiscaux » (Beatriz Loza 2002, 377). C'est pourquoi les descendants incas reconnus comme « nobles » par la couronne espagnole, suite à l'abandon de la résistance, pouvaient être exemptés du paiement du tribut (Urton 1990, 15). Il semble que les informations compilées par Sarmiento devaient aussi servir à établir ce statut et cette exemption.

De plus, Bauer et Smith soulignent que, parmi les documents originaux envoyés au roi d'Espagne avec la chronique de Sarmiento, quatre peintures d'information sur les Incas, qui ont été détruites dans un incendie au XVIII^e siècle, avaient acquis beaucoup d'autorité en Espagne pour déterminer qui était de sang royal inca. Selon eux, ces peintures généalogiques, qui utilisaient une des stratégies incas de transmission de l'histoire, étaient devenues autorité dans la détermination des « privilèges » attribués à la noblesse inca (Bauer et Decoster 2007, 15). Cependant, comme la reconnaissance de ce statut dépendait des Espagnols, des controverses importantes étaient entretenues quant à la validité des généalogies représentées :

The final painted cloth contained a large genealogical tree of the royal kin groups of Cuzco. References to the different sizes of the painted cloths are noted within an inventory of King Philip's estate (Dorta 1975:70). Three of them were almost the same size, and one was considerably longer and narrower. The longer one most likely contained the genealogical record of the royal kin groups (Julien 1999:76-77). While the first three painted cloths appear to have been approved with little comment, the final cloth caused considerable debate, since various individuals attempted to better their own position and that of their family within the royal ranking (Iwasaki Cauti 1986:70). The strongest argument came from María Cusi Huaracay, the recently widowed sister-wife of Sayre Topa, who questioned why Paullu Inca's branch of the family was placed above that of her father, Manco Inca (Levillier 1940 [1570-1572]; Hemming 1970). The answer to this was, of course, because Manco and his sons (including Tito Cusi Yupanqui, who was still in the Vilcabamba area) had rebelled against the king, whereas Paullu's line, which included the current Inca ruler in Cuzco, Don Carlos, had remained loyal to Spain (Bauer et Decoster 2007, 14).

Autrement dit, si la couronne établissait une relation privilégiée avec un segment de la population inca en lui reconnaissant un certain statut de noblesse, ce statut était en fait

évalué en fonction de sa loyauté envers la couronne espagnole, laquelle loyauté devait aussi se manifester par une conversion religieuse vers le christianisme. Il n'est donc pas étonnant que Sarmiento donne davantage la parole et plus de crédit aux Incas de Cuzco, alliés des Espagnols et qu'il ne semble pas avoir consulté les rebelles que Toledo pourchassait, puisque l'établissement d'une histoire des lignées incas avait également pour but de réfuter le prestige de ces rebelles qui exerçaient encore de l'autorité, comme les chefs de Vilcabamba, de façon à établir quels étaient les Autochtones qui étaient loyaux au roi d'Espagne et ceux qui étaient des sujets tributaires.

2.2.4. À qui s'adresse-t-il? Le roi comme destinataire principal

Sarmiento était au courant de l'emprise des débats politiques, intellectuels et théologiques sur la gouvernance royale, puisqu'il fait mention dans sa lettre des débats sur la légitimité des droits espagnols sur l'Amérique qui avaient eu lieu pendant le règne de Charles Quint (1907, 5, voir 3.2.2.2). Ces débats devaient avoir encore lieu sous le règne du fils de Charles Quint, Philippe II, puisque c'est à lui que Sarmiento s'adresse dans sa lettre d'introduction à la chronique. Cependant, je n'entrerai pas ici dans le détail de la lettre de Sarmiento au roi, car les arguments qu'il y déploie relèvent de l'explication de son schéma organisateur, ce qui sera l'objet du chapitre 3. Retenons seulement qu'en s'adressant au roi, Sarmiento espère probablement orienter ses réflexions quant à la politique à suivre dans ses colonies du Pérou :

Your Majesty will read it many times because, besides that the Reading of it is pleasant, your Majesty will take a great interest in the matters of conscience and of administration of which it treats (1907, 11-12).

2.3. Visée du texte : justifier la conquête espagnole

La relation de communication a laissé entrevoir l'interaction de plusieurs acteurs, autour du désir de Sarmiento d'appuyer les réformes administratives coloniales au Pérou et de défendre la légitimité de la conquête espagnole. D'ailleurs, une fois présentés les contextes religieux, politiques et intellectuels dans lesquels se sont développés les objectifs de Sarmiento, il devient possible de mieux comprendre les convictions qui sont derrière sa mission de rétablir la vérité, sur l'histoire du Pérou, par la rédaction de sa chronique.

Même si Sarmiento souligne vouloir servir Dieu, le roi et sa nation : « *May your Majesty receive my work with the greatest and most favourable attention, as treating of things that will be of service to God and to your Majesty and of great profit to my nation* »

(1907, 12), dans le contexte des controverses présentées jusqu'ici, on se rend bien compte qu'il y avait différentes manières d'atteindre les mêmes objectifs. Or, comment Sarmiento, qui visait le service au roi en défendant des titres espagnols sur les Amériques, s'y est-il pris? Bauer mentionne que Sarmiento défendait trois objectifs précis dans sa chronique :

*First, his general history was meant to illustrate **the illegitimate nature of Inca rule**. Sarmiento is relentless in this effort. While recounting the lives of each of the Incas, Sarmiento repeatedly questions their legitimacy. **Second, his general history was to show that each of the Incas committed crimes against natural laws and were thus tyrants and unfit to rule**. Again, he returns to this point over and over as he describes the lives of each of the Incas. And just in case a reader might have missed his lines of reasoning, Sarmiento presents a summary of the alleged evidence against the rulers of the realm in his penultimate chapter titled "Noting how these Incas were oath-breakers and tyrants against their own, in addition to being against the natives of the land" (Chapter 70). Sarmiento's **third political agenda in writing The History of the Incas was directed against the curacas, the natural (i.e., local) lords of the region**. The alleged tyranny and the supposed illegitimacy of the claims to power of the local lords were relevant to the great social reforms that Toledo was introducing into the countryside. These included the creation of *reducciones*, new towns based on Spanish-inspired grid systems and principles of organization. These new settlements were established through the forced abandonment of innumerable villages, and their creation marks one of the largest demographic movements in the Americas. **If the curacas' power was illegitimate, then they could not invoke their ancient rights in court cases protesting any government changes in local life** (Sabine Hyland, pers. comm., 2004). The illegitimacy of the curacas is specifically addressed in Chapters 50 and 52, where Sarmiento describes the replacement of all local curacas with political appointees. **Clearly, Sarmiento's work must be evaluated within the context of the social issues of his time as he attempts to strengthen the moral hand of King Philip II and to justify the broad reforms that were being conducted by Toledo** (Bauer et Decoster 2007, 7-8) [les caractères gras sont de moi et ils situent les trois objectifs dans la citation].*

Dans le but de renforcer l'appui moral des titres royaux, de justifier la conquête espagnole et les réformes coloniales de Toledo, Sarmiento cherche donc à démontrer « rationnellement » « *the truth of the worst and most inhuman tyranny of these Incas and of their curacas who are not and never were original lords of the soil* » (1907, 10), tout en faisant comprendre la nature sacrée de l'entreprise impériale puisque « *your Majesty has a specially true and holy title to these kingdoms of Peru, because your Majesty and your most sacred ancestors stopped [...] their wicked and accursed customs* » (1907, 10). Bref, la chronique de Sarmiento devient un lieu où, à partir de sa propre conception du monde, l'auteur défend la légitimité de l'empire espagnol, alors qu'il discrédite celle de l'empire inca.

2.4. Sujets abordés et ordre d'exposition du discours

Le livre de Sarmiento contient 71 chapitres divisés en 7 thèmes différents : (1) les objectifs de son travail sont présentés au roi en introduction; (2) sa vision du monde, appuyée par les savants jugés crédibles, est présentée dans les chapitres 1 à 5; (3) la vision du monde des « barbares » est exposée dans les chapitres 6 à 9; (4) le récit d'origine des Incas constitue les chapitres 10 à 13; (5) l'histoire de la construction de l'empire inca à partir de 12 générations de dirigeants est racontée dans les chapitres 14 à 62; puis (6) les chapitres 62 à 69 racontent la décadence de l'empire inca au moment de la conquête espagnole; et, finalement (7) les chapitres 70 et 71 concluent en résumant l'argumentaire de Sarmiento.

2.4.1. Objectifs du travail de Sarmiento, tels que présentés au Roi (introduction)

En introduction, on retrouve une lettre de 12 pages adressée directement au roi pour expliquer en quoi ce travail visait l'établissement de la vérité pour rassurer le roi, libérer sa conscience des critiques faites au sujet de la conquête et de la colonisation du Pérou et justifier le comportement d'un certain type de colonisation. D'abord, Sarmiento veut faire la preuve que le roi n'est pas un voleur (1907, 8-9) et qu'il a un comportement royal approprié, puisqu'il n'est pas guidé par l'appât du gain et que les Incas eux-mêmes réclament sa protection. J'ai choisi de mettre de l'avant les associations qu'il effectue entre le roi et ses ancêtres « civilisationnels », issus de l'empire romain auquel les sociétés occidentales se rattachent encore aujourd'hui.

En fait, pour Sarmiento, la grandeur d'un roi s'évalue à la grandeur de son empire et au nombre de sujets reconnaissant son autorité, sa magnanimité, sa capacité d'être juste et charitable (1907, 2), une gloire que Dieu a particulièrement accordée à Philippe II, selon lui (1907, 2), ce qui le rend digne des grands rois romains comme Octavianus Augustus (63BC-14AC : qui a mis un terme à la République, voir le glossaire) et Titus (39-81 : qui a détruit le temple juif de Jérusalem, voire également le glossaire) qui sont aussi connus pour leur « générosité » (1907, 1-2). Sarmiento enracine ainsi la possession d'un grand empire dans des références aux ancêtres romains prestigieux et marque un choix qui lui permet ou non des alliances selon les idéologies de l'entourage de Philippe II.

En outre, Sarmiento choisit d'associer son œuvre et celle de Toledo au pape Alexandre VI qui, pour certains, fut un des papes les plus controversés (voir le glossaire où deux versions sont présentées, une qui le fustige et l'autre qui en fait l'éloge). Si certains l'accusent de népotisme, d'autres, dont Sarmiento, le voient comme un pacifiste ayant évité les affrontements entre les ambitions de différents rois (2006, 15). Tout comme Alexandre VI est présenté comme le sauveur de l'entreprise espagnole d'évangélisation au niveau international, Sarmiento présente Toledo comme l'équivalent à l'intérieur des colonies espagnoles (il règle des conflits régionaux entre Occidentaux au Chili et dans la province d'Esmeraldas) et auprès des Autochtones dont il se fait le protecteur (1907, 8).

Finalement, la lettre de Sarmiento vise à bien positionner comment Toledo, par son autorité administrative et militaire, et Sarmiento, par son travail intellectuel, voulaient s'assurer que le roi sera reconnu par les sujets de ces territoires de manière à ce qu'il n'y ait plus de doute quant à la légalité et la légitimité de sa souveraineté.

2.4.2. Vision du monde de Sarmiento et les savants qu'il juge crédibles (chapitres 1 à 5)

D'abord, dans les chapitres 1 à 5, Sarmiento présente l'origine du monde et l'histoire de son peuplement selon ce qu'il considère être des sources fiables pour établir des faits historiques (« *true historical reasons* »), à partir desquels il peut juger ce qui est vrai ou faux dans les autres versions de l'histoire (1907, 27), dont celles des Autochtones du « Nouveau Monde ». Cette histoire a été présentée dans la figure 7 (voir section 2.1.3.). Je me contente donc ici de souligner que Sarmiento soutient la séparation de deux âges par un déluge, le premier âge couvrant 1656 années d'Adam jusqu'au déluge, années auxquelles Sarmiento ne s'attarde pas puisqu'il ne peut pas y avoir eu de présence humaine dans les Andes durant cette période, selon lui. Sarmiento insiste plutôt sur le deuxième âge de l'histoire du peuplement du monde, soit depuis Noé, parce qu'il est impossible, selon ses chronologies, que les Amériques aient pu être peuplées avant. Donc, toutes les « fables » autochtones précédant cette période n'ont aucun intérêt pour lui. Il affirme que les descendants de Noé sont passés par l'Atlantide (peu comme certains, aujourd'hui, expliquent le peuplement de l'Amérique par le Détroit de Béring).

Il est à noter que la création, le déluge et la « *most holy nativity* » (1907, 20) du Christ sont retenus comme premiers repères chronologiques dans cette histoire, puis, ces repères sont croisés avec différentes généalogies, ce qui donne lieu à l'établissement de

jalons tels : « du temps d'Aod, 748 ans après le déluge général de Noé » (1907, 25), ou encore « du temps où Aod gouvernait le peuple d'Israël, 1320 ans avant le Christ et 2162 ans après la création » (1907, 25). Ces chronologies et généalogies deviennent aussi les repères dans lesquels inscrire les récits autochtones pour en vérifier la vérité ou la validité.

2.4.3. Vision du monde des « barbares » (chapitres 6 à 9)

Après avoir présenté ce qui constitue pour lui la vérité quant au peuplement du monde, Sarmiento présente, dans les chapitres 6 à 9, la « *fable of the origin of these barbarous Indians of Peru, according to their blind opinions* » (1907, 27). Il est à noter qu'en présentant ce récit, Sarmiento réfère à la fois aux Incas et aux différentes nations (les « *barbarous nations of Indians* ») qui formaient l'empire du Tawantinsuyu. « *Each nation has its special fable which is told by its people* », mais il n'explique pas ce qui appartient à chaque nation. Une seule fois, il donne un exemple d'une variation du récit de peuplement du monde suite au déluge, la version des Cañaris de la région de Quito (2006, 25). Il devient alors difficile de savoir quelle partie du récit appartient à quelle(s) nation(s), car, au-delà de sa présentation du récit auquel il adhère lui-même, il ne mentionne aucune de ses sources.

Pourtant, il est très clair pour Sarmiento qu'il existe différents récits, mais comme ils ne sont pas crédibles, c'est lui, avec le savoir des Occidentaux ou des autorités judéo-chrétiennes auxquelles il réfère, qui est en mesure de reconstituer ce qu'est l'« histoire » de ces peuples ou nations (1907, 27). C'est d'ailleurs ce qui lui permet d'affirmer que 3519 ans d'histoire se sont écoulés entre le déluge général et le règne des Incas, c'est aussi ce qui autorise Sarmiento à émettre l'hypothèse (« *it may be assumed* ») évolutionniste suivante : ces nations auraient vécu selon le système *Behetrias* (1907, 37) qu'il résume comme un mode de vie basé sur la « simple liberté » (1907, 43), où les populations sont éparpillées, désorganisées, sans dirigeant, si ce n'est l'émergence occasionnelle de chefs de guerre, les *Sinchis*, élus par un groupe lorsqu'il est nécessaire de se défendre contre d'autres individus.

Figure 8 : La création et le peuplement du monde selon les Incas baptisés de Cuzco

<p>Le « premier âge » : la création d'un monde sans lumière et d'une première humanité de géants détruits par un déluge.</p> <p>a) L'histoire commune à toutes les nations consultées: Viracocha Pachayachachi, comme créateur de toute chose, avait créé un monde sans lumière et une première humanité de géants à son image <i>"The natives of this land affirm that in the beginning, and before this world was created, there was a being called Viracocha. He created a dark world without sun, moon or stars. Owing to this creation he was named Viracocha Pachayachachi, which means "Creator of all things." And when he had created the world he formed a race of giants of disproportioned greatness painted and sculptured, to see whether it would be well to make real men of that size. He then created men in his likeness as they are now; and they lived in darkness" (1907:28-29).</i></p> <p>b) Ce dieu créateur leur avait enseigné la morale et exigeait la reconnaissance et le respect mais face au non respect de ses lois, les humains furent punis par la destruction. <i>"Viracocha ordered these people that they should live without quarrelling, and that they should know and serve him. He gave them a certain precept which they were to observe on pain of being confounded if they should break it. They kept this precept for some time, but it is not mentioned what it was. But as there arose among them the vices of pride and covetousness, they transgressed the precept of Viracocha Pachayachachi and falling, through this sin, under his indignation, he confounded and cursed them. Then some were turned into stones, others into other things, some were swallowed up by the earth, others by the sea, and over all there came a general flood which they call uñu pachacuti, which means "water that overturns the land." They say that it rained 60 days and nights, that it drowned all created things, and that there alone remained some vestiges of those who were turned into stones, as a memorial of the event, and as an example to posterity, in the edifices of Pucara, which are 60 leagues from Cuzco" (1907: 29).</i></p> <p>d) Certaines nations soutiennent que leurs ancêtres auraient survécu au déluge <i>"Some of the nations, besides the Cuzcos, also say that a few were saved from this flood to leave descendants for a future age. Each nation has its special fable which is told by its people, of how their first ancestors were saved from the waters of the deluge" (1907: 30).</i></p> <p>e) La version synthèse de Sarmiento du « deuxième âge »: repeuplement de l'humanité après le déluge autorisé par Viracocha Pachayachachi, selon la nation Cañaris (1907: 30-31) <i>"That the ideas they had in their blindness may be understood, I will insert only one, told by the nation of the Cañaris, a land of Quito and Tumibamba, 400 leagues from Cuzco and more. They say that in the time of the deluge called uñu pachacuti there was a mountain named Guasano in the province of Quito and near a town called Tumipampa. The natives still point it out. Up this mountain went two of the Cañaris named Ataurupagui and Cuscicayo. As the waters increased the mountain kept rising and keeping above them in such a way that it was never covered by the waters of the flood. In this way the two Cañaris escaped. These two, who were brothers, when the waters abated after the flood, began to sow. One day when they had been at work, on returning to their hut, they found in it some small loaves of bread, and a jar of chicha, which is the beverage used in this country in place of wine, made of boiled maize. They did not know who had brought it, but they gave thanks to the Creator, eating and drinking of that provision. Next day the same thing happened. As they marvelled at this mystery, they were anxious to find out who brought the meals. So one day they hid themselves, to spy out the bringers of their food. While they were watching they saw two Cañari women preparing the victuals and putting them in the accustomed place. When about to depart the men tried to seize them, but they evaded their would-be captors and escaped. The Cañaris, seeing the mistake they had made in molesting those who had done them so much good, became sad and prayed to Viracocha for pardon for their sins, entreating him to let the women come back and give them the accustomed meals. The Creator granted their petition. The women came back and said to the Cañaris--"The Creator has thought it well that we should return to you, lest you should die of hunger." They brought them food. Then there was friendship between the women and the Cañari brothers," (1907:30-31).</i></p> <p>Mais les Incas ont une autre version <i>"But the Incas and most of those of Cuzco, those among them who are believed to know most, do not say that anyone escaped from the flood, but that Viracocha began to create men afresh, as will be related further on" (1907: 31).</i></p> <p>Par contre, tous parlent d'un déluge</p>	<p>Le « deuxième âge » ou la création des nations autochtones suite au déluge :</p> <p>a) Le déluge s'est fait avec l'intention de recréer une deuxième humanité, puisque trois hommes furent préservés pour aider Viracocha dans sa deuxième création <i>"Viracocha Pachayachachi, when he destroyed that land as has been already recounted, preserved three men, one of them named Taguapaca, that they might serve and help him in the creation of new people who had to be made in the second age after the deluge, which was done in this manner"</i></p> <p>b) La création de la deuxième humanité est accompagnée de la création des astres qui apportent la lumière sur le monde <i>"The flood being passed and the land dry, Viracocha determined to people it a second time, and, to make it more perfect, he decided upon creating luminaries to give it light. With this object he went, with his servants, to a great lake in the Collao, in which there is an island called Titicaca, the meaning being "the rock of lead," of which we shall treat in the first part. Viracocha went to this island, and presently ordered that the sun, moon, and stars should come forth, and be set in the heavens to give light to the world, and it was so" (1907:32-33).</i></p> <p>c) Les traces physiques de cette histoire et les transgresseurs continuent à être transformés <i>"They say that the moon was created brighter than the sun, which made the sun jealous at the time when they rose into the sky. So the sun threw over the moon's face a handful of ashes, which gave it the shaded colour it now presents. This frontier lake of Chucuito, in the territory of the Collao, is 57 leagues to the south of Cuzco. Viracocha gave various orders to his servants; but Taguapaca disobeyed the commands of Viracocha. So Viracocha was enraged against Taguapaca, and ordered the other two servants to take him, tie him hands and feet, and launch him in a balsa on the lake. This was done. Taguapaca was blaspheming against Viracocha for the way he was treated, and threatening that he would return and take vengeance, when he was carried by the water down the drain of the same lake, and was not seen again for a long time. This done, Viracocha made a sacred idol in that place, as a place for worship and as a sign of what he had there created" (1907:33).</i></p> <p>d) Création des nations du deuxième âge avec leurs noms respectifs et les provinces et vallées auxquelles elles appartiennent : <i>"Leaving the island, he passed by the lake to the main land, taking with him the two servants who survived. He went to a place now called Tiahuanacu in the province of Colla-suyu, and in this place he sculptured and designed on a great piece of stone, all the nations that he intended to create. This done, he ordered his two servants to charge their memories with the names of all tribes that he had depicted, and of the valleys and provinces where they were to come forth, which were those of the whole land" (1907:33-34).</i></p> <p>e) Partant de Tiahuanacu, les nations sont appelées à rejoindre leurs territoires respectifs sous les ordres de Viracocha et de ses aides. <i>"He ordered that each one should go by a different road, naming the tribes, and ordering them all to go forth and people the country. His servants, obeying the command of Viracocha, set out on their journey and work. One went by the mountain range or chain which they call the heights over the plains on the South Sea. The other went by the heights which overlook the wonderful mountain ranges which we call the Andes, situated to the east of the said sea. By these roads they went, saying with a loud voice "Oh you tribes and nations, hear and obey the order of Tici Viracocha Pachayachachi, which commands you to go forth, and multiply and settle the land." Viracocha himself did the same along the road between those taken by his two servants, naming all the tribes [naciones en esp.] and places by which he passed. At the sound of his voice every place obeyed, and people came forth, some from lakes, others from fountains, valleys, caves, trees, rocks and hills, spreading over the land and multiplying to form the nations which are to-day in Peru" (Sarmiento, 1907:34 -35).</i></p> <p>f) Une autre version de cette deuxième création des humains est situé au lac Titicaca, une création d'humains vivant et parlant une même langue, qui se sont séparés sur le territoire et sont devenus ensuite les nations différentes avec des langues différentes <i>"Others affirm that this creation of Viracocha was made from the Titicaca site where, having originally formed some shapes of large strong men which seemed to him out of proportion, he made them again of his stature which was, as they say, the average height of men, and being made he gave them life. Thence they set out to people the land. As they spoke one language previous to starting, they built those edifices, the ruins of which may still be seen, before they set out. This was for the residence of Viracocha, their maker. After departing they varied their languages, noting the cries of wild beasts, inasmuch that, coming across each other afterwards, those could not understand who had before been relations and neighbour" (Sarmiento, 1907:34 -35).</i></p>	<p>La présence de Dieu parmi les hommes <i>"They have the tradition that he was a man of medium height, white and dressed in a white robe like an alb secured round the waist, and that he carried a staff and a book in his hands" (1907:35).</i></p> <p>a) Son affrontement avec des gens du Collao et le pardon qu'il leur accorde <i>les marques qu'il laisse en cet endroit : "Besides this they tell of a strange event; how that Viracocha, after he had created all people, went on his road and came to a place where many men of his creation had congregated. This place is now called Cacha. When Viracocha arrived there, the inhabitants were estranged owing to his dress and bearing. They murmured at it and proposed to kill him from a hill that was near. They took their weapons there, and gathered together with evil intentions against Viracocha. He, falling on his knees on some plain ground, with his hands clasped, fire from above came down upon those on the hill, and covered all the place, burning up the earth and stones like straw. Those bad men were terrified at the fearful fire. They came down from the hill, and sought pardon from Viracocha for their sin. Viracocha was moved by compassion. He went to the flames and put them out with his staff. But the hill remained quite parched up, the stones being rendered so light by the burning that a very large stone which could not have been carried on a cart, could be raised easily by one man. This may be seen at this day, and it is a wonderful sight to behold this hill, which is a quarter of a league in extent, all burnt up. It is in the Collao" (1907:35-36).</i> <i>[Markham souligne que cela ne serait pas dans le Collao, mais dans la Vallée de Vilcamayu, où un temple aurait ensuite été construit]</i></p> <p>b) Ses bonnes relations avec les gens de Urcos qui le servent bien, et les marques qu'il laisse en cet endroit : <i>"After this Viracocha continued his journey and arrived at a place called Urcos, 6 leagues to the south of Cuzco. Remaining there some days he was well served by the natives of that neighbourhood. At the time of his departure, he made them a celebrated huaca or statue, for them to offer gifts to and worship" (1907:36).</i></p> <p>c) Viracocha prodigue des miracles et enseignements, ainsi que des avertissements, avant de quitter la terre du Pérou, en marchant sur les eaux <i>"Viracocha continued his journey, working his miracles and instructing his created beings. In this way he reached the territory on the equinoctial line, where are now Puerto Viejo and Manta. Here he was joined by his servants. Intending to leave the land of Peru, he made a speech to those he had created, apprising them of the things that would happen. He told them that people would come, who would say that they were Viracocha their creator, and that they were not to believe them; but that in the time to come he would send his messengers who would protect and teach them. Having said this he went to sea with his two servants, and went travelling over the water as if it was land, without sinking. For they appeared like foam over the water and the people, therefore, gave them the name of Viracocha which is the same as to say the grease or foam of the sea" (1907:36).</i></p> <p>Le temps écoulé entre le déluge et le règne des Incas <i>"It is important to note that these barbarians could tell nothing more respecting what happened from the second creation by Viracocha down to the time of the Incas" (2006:29).</i> <i>"So that from the general flood of which they have a tradition to the time when the Incas began to reign, which was 3519 years, all the natives of these kingdoms lived on their properties without acknowledging either a natural or an elected lord" (2006:29).</i></p>
---	--	---

La figure 8 de la page précédente résume les récits que Sarmiento a réunis. On constate d'entrée de jeu la ressemblance à la structure chrétienne : on y retrouve l'action de Dieu dans un premier âge, un déluge, puis l'action de Dieu dans le deuxième âge, période pendant laquelle Dieu aurait vécu parmi les hommes. Comme nous avons vu, dans la section 3.2.3, que les sources de Sarmiento étaient principalement des Incas convertis vivant à Cuzco, il faudrait voir si d'autres interprétations de sources andines ont survécu concernant l'histoire sur la création et le peuplement du monde.

2.4.4. Récit d'origine des Incas (chapitres 10 à 13)

Les chapitres 10 à 13 reprennent ensuite le récit d'origine des Incas et de la fondation de Cuzco, que Sarmiento appelle « *the fable of the origin of the Incas of Cuzco* ». Nous avons vu que Sarmiento le sépare de celui de l'origine du monde et de son peuplement par 3519 ans. Ainsi, alors qu'il a fait de grands efforts pour lier les héros mythiques gréco-romains, comme Atlas, Neptune, Ulysse ou Hercule, au récit biblique du peuplement du monde, il sépare les Incas (qui se seraient développés, selon Sarmiento, comme peuple beaucoup plus tard que les autres nations) de ces récits sur des héros mythiques ayant des pouvoirs exceptionnels et accomplissant des exploits fantastiques. Pourtant, les Incas eux-mêmes ne réfèrent-ils pas au repeuplement du monde suite au déluge et à la quête d'une terre accueillante qu'ils identifient au signe de l'arc-en-ciel au-dessus de Cuzco, un signe du Créateur signifiant que le monde ne sera plus détruit par l'eau (1907, 51) ? Alors, pourquoi ne pas les intégrer également au temps du peuplement du monde par des personnages ayant relevé de grands défis pour maîtriser leur environnement et pourquoi insister pour fixer leur apparition seulement vers l'année 521 de l'ère chrétienne ?

La figure 9 à la page précédente présente un résumé du récit de l'origine des premiers Incas, quatre frères et quatre sœurs, et de leur périple pour trouver les terres fertiles de la vallée de Cuzco où ils fondèrent leur capitale. En plus de la ressemblance mentionnée de ce récit avec d'autres récits d'origine, comme ceux de la Grèce ou la Rome antiques, le récit d'un périple du peuple élu pour trouver les terres fertiles où construire leur royaume, selon la volonté divine, ne rappelle-t-il pas des récits équivalents chez les juifs et les chrétiens?

2.4.5. Histoire de l'empire inca à partir de 12 générations de dirigeants (chapitres 14 à 62)

Le récit de Sarmiento passe ensuite, dans les chapitres 14 à 62, à ce qu'il considère être l'histoire (et non la fable) des Incas, soit une généalogie de 12 générations de chefs incas qu'il réussit à situer chronologiquement (sans indiquer comment) par rapport aux papes, empereurs et rois d'Europe (voir la figure 6 dans la section 1.2.2.2). Dès leur origine (voir figure 9 à la page précédente), les Incas semblent avoir exprimé de grandes ambitions (« *lofty aims* » (1907, 43)) impériales (« *they had come forth out of certain windows to rule the rest of the people* » (1907, 44)). L'histoire que rapporte Sarmiento montre que chaque souverain inca s'est appliqué à réaliser cet objectif, ce qui leur a permis de passer d'un royaume dans la vallée de Cuzco au grand empire décrit dans la section 1.2.1.2.

Or, nous avons vu comment Sarmiento associe la gloire des princes avec la grandeur de leur empire et le nombre de leurs sujets. Si on se fie aux territoires et aux nations conquis, les Incas devraient donc être perçus comme de grands princes. Par exemple, au sujet de Pachacuti Inca Yupanqui (le 9^e Inca), Sarmiento mentionne qu'il avait conquis plus de 300 lieues (1 lieue équivaut à 4,83 km, pour un total de 1449 km) pendant son règne (1907, 139). Pachacuti est ainsi présenté comme un grand réformateur (son nom, Pachacuti, signifie « celui qui retourne le monde »), le visionnaire qui a posé les bases politiques, religieuses, démographiques, techniques et les infrastructures nécessaires au passage d'un royaume vers un empire. Les chapitres 26 à 45 traitent tous de la vie de ce 9^e Inca, Titu Cusi Yupanqui, appelé Pachacuti Inca Yupanqui en référence au changement radical qu'il instaura dans l'ordre du monde. Sarmiento souligne que tout le monde croyait que les Chancas, qui attaquèrent Cuzco à l'époque où le père de Pachacuti régnait encore,

allaient gagner la ville, mais Pachacuti réussit à les vaincre. Certains disent même que le Dieu Viracocha aurait intercédé pour qu'il gagne cette victoire (1907, 92). Non seulement il réussit à sauver Cuzco de l'envahisseur, mais il vainquit également les Chancas à l'extérieur de Cuzco et il gagna leurs richesses et territoires. Ce retournement de situation lui valut le titre de Pachacuti et la prise de pouvoir malgré l'opposition de son père, qui se refusa toujours à le reconnaître comme successeur. Son auto proclamation (avant la mort de son père et sans son consentement) était appuyée par sa popularité auprès de la population et d'un grand nombre de capitaines ou Sinchis et sur l'approbation du Dieu Soleil, laquelle a été obtenue suite à des sacrifices qui lui étaient offerts. L'image du Soleil (figure en or de la grandeur d'une personne) se serait alors prononcée en faveur de Pachacuti devant une assemblée réunie dans la Maison du Soleil, ce qui aurait été accueilli par la prosternation des témoins, en disant : *Ccapac Inca Intip Churin (Sovereign Lord, Child of the Sun)*.

Pendant les 19 chapitres qui portent sur sa vie, Sarmiento raconte comment cet Inca conquiert un immense territoire et plusieurs nations, en faisant également les réformes nécessaires à l'assise du pouvoir inca sur cet aussi grand territoire. D'abord, il remet Cuzco sur pied, construisant de nouvelles infrastructures selon des plans et une architecture dont même Sarmiento est admiratif (1907, 98). Il reconstruisit également la Maison du Soleil et effectua des réformes démographiques, déménageant les habitants des terres autour de Cuzco, afin de les libérer pour l'agriculture. Il instaura d'ailleurs, selon Sarmiento, un système complexe d'observation des astres pour optimiser les cycles d'agricultures.

C'est aussi cet Inca qui aurait instauré de nouvelles façons de faire l'histoire, en réunissant les historiens de toutes les régions de l'empire, et en compilant leurs récits sous forme de peintures conservées à Cuzco (1907, 42). De plus, Pachacuti mit aussi en place des rituels religieux pour favoriser la succession. Par exemple, il a déterré les corps de 7 de ses ancêtres incas pour les couvrir de masques d'or, de couvre-chefs appelés *chuco*, de médailles, de bracelets, de sceptres appelés *yauri*, de *champi (one-handed battle axe)*, etc. (1907, 100-101). Il a aussi organisé des festivals ou *purucaya/puruccayan* (1907, 102-103). C'était souvent l'occasion où la vie des Incas était représentée sous forme de pièces de théâtre en alternance avec des cérémonies d'offrandes, activités qui pouvaient s'étendre sur plusieurs mois puisque chaque Inca avait droit à son moment de gloire, à un moment où il était honoré comme des Dieux puisque même les étrangers devaient leur rendre gloire (1907, 101). Puis, dans ce temple, les grands prêtres, les Mama-cunas (1907, 110) et les

serviteurs devaient remplir différentes tâches pour honorer les ancêtres et les Dieux (1907, 101). Il ajouta également des figures divines dans le temple du soleil, de chaque côté de l'image du Soleil, l'image de Viracocha Pachayachachi, le Dieu créateur, en or, et celle de Chuquiylla, représentée sous forme d'éclair, en or également. Il avait choisi comme *guaucui* (divinité personnelle) l'Inti Illapa (1907, 140) parce que ce Dieu lui a remis un serpent à deux têtes pour le protéger tout en lui promettant de grandes victoires tant que Pachacuti le conserverait avec lui durant ses conquêtes. Pachacuti aurait également enrichi d'autres *huacas* (temple ou simple autel) : ceux d'Huanacauri, d'Anahuarqui, de Yauira, de Cinga, de Picol, de Pachatopan (1907, 102).

Mais ce qui ressort le plus du règne de Pachacuti dans le récit de Sarmiento, ce sont toutes les conquêtes qui lui sont attribuées, les Cuyos du Cuyo-suyu (1907, 107), les Cotabambas, Cotaneras, Umasuyus et Aymaras du Cunti-suyu (1907, 109), les Collas et autres nations du Colla-suyu (1907, 111-114), ainsi que celles du Chinchay-suyu, dont les Chancas (1907, 115). Après toutes ces conquêtes, Pachacuti a aussi mis en place un moyen de stabiliser son autorité sur les territoires, avec les *mitimaes*, ou des groupes de populations qui étaient des déplacés suite à un recensement, afin de permettre de stabiliser les frontières, mais aussi de défaire la résistance (1907, 119-121). Pachacuti vécut 125 ans, mourut en l'an 1191 et son ayllu se nommait Inaca Panaca Aylluor Hatun-ayllu (le grand lignage) de Hanan-cuzcos. (1907, 138-139). Selon Markham, il aurait amélioré l'organisation militaire et les services sociaux offerts à la population, en fait, Markham le considère comme le réformateur, le grand administrateur et le grand conquérant (Markham 1911, 91).

La généalogie inca que présente Sarmiento montre donc que ces derniers pouvaient tout autant que les Espagnols se rattacher à des ancêtres prestigieux, des ancêtres parfois controversés, mais ayant contribué à construire la grandeur de leur empire. Sarmiento reconnaît même des qualités fondamentales à l'héritier de Pachacuti, Tupac Inca Yupanqui: « *The deceased Inca was Frank, merciful in peace, cruel in war and punishments, a friend to the poor, a great man of indefatigable industry and a notable builder* » (1907, 154). Mais ce qui devrait en faire un prince glorieux en fait plutôt ici « *the greatest tyrant of all the Incas* » (1907, 154).

2.4.6. « Décadence » de l'empire inca au moment de la conquête espagnole (chapitres 62 à 71)

Mais suite à la construction de ce grand empire et sa consolidation par la 10^e et 11^e génération de souverains, les chapitres 63 à 69 racontent qu'à la 12^e génération de souverains incas, la grandeur de l'empire inca ainsi que la mort subite du souverain et de son fils qu'il avait désigné comme héritier auraient mené à des guerres intestines entre deux héritiers potentiels de la couronne⁴⁴, entre Huascar et Atahualpa, ce qui fut utilisé, par les Espagnols, comme une opportunité. Finalement, les chapitres 70 et 71 résument l'argumentaire de Sarmiento sur les violences intestines ayant provoqué leur décadence, permettant ainsi la conquête de l'empire par une poignée d'Espagnols :

Turning their arms against their own entrails, robbing, and with inhuman intestine wars they came to a final end. Thus as they commenced by their own authority, so they destroyed all by their own proper hands. It may be that Almighty God permits that one shall be the executioner of the other for his evil deeds, that both may give place to his most holy gospel which, by the hands of the Spaniards, and by order of the most happy, catholic, and unconquered Emperor and King of Spain, Charles V of glorious memory, father of your Majesty, was sent to these blind and barbarous gentiles (1907, 192).

⁴⁴ D'Altroy explique la guerre de succession entre Huascar et Atahualpa comme une guerre principalement entre deux lignées du Hanan (haut) Cuzco (Atahualpa appartenant, par sa mère, au lignage de Pachacuti, appelé *Hatun ayllu* selon d'Altroy, et Huascar appartenant par sa mère à la lignée de Tupa Inca Yupanqui, appelé *Qhapac [Ccapac] ayllu* (D'Altroy 2002, 107). Selon lui, Huascar aurait été un piètre successeur et aurait enfreint plusieurs règles diplomatiques pour maintenir de bonnes relations entre les différents lignages de l'aristocratie. Il aurait même rompu avec les lignages de Hanan Cuzco (le haut Cuzco, qui incluait son propre lignage) pour s'allier avec ceux de Hurin (bas) Cuzco (D'Altroy 2002, 107-108), s'attirant ainsi l'inimitié de plusieurs lignages qui décidèrent d'appuyer alors Atahualpa comme souverain.

Arrivèrent alors les Espagnols, qui capturèrent Atahualpa et exigèrent de rencontrer Huascar. Atahualpa, craignant que les Espagnols n'appuient Huascar dans sa succession, ordonna alors de le faire tuer. Les Espagnols condamnèrent ensuite Atahualpa à la mort, sous le prétexte du fratricide et des « cruautés » qu'il avait commises envers la famille de Huascar :

« For this murder of Huascar, and for other good and sufficient causes, the Governor Don Francisco Pizarro afterwards put Atahualpa to death. He was a tyrant against the natives of this country and against his brother Huascar » (Sarmiento de Gamboa 1907, 189-190).

Il est donc clair que la condamnation d'Atahualpa avait pu leur attirer la sympathie de certaines familles incas, alliées de Huascar, pendant que d'autres familles ont organisé la résistance aux *conquistadores*.

C'est, par exemple, le cas de Manco Inca, frère cadet de Atahualpa et Huascar, qui fut d'abord proclamé Inca par les Espagnols qui croyaient pouvoir le contrôler, mais qui résista, s'enfuit et organisa même le siège de Cuzco. Suite à la victoire des Espagnols, Manco Inca et une partie de l'aristocratie inca s'exilèrent à Vilcabamba où ils installèrent leur gouvernement. Les institutions du gouvernement inca transférées à Vilcabamba réussirent à maintenir la résistance et un gouvernement indépendant pendant 35 années :

« When Manco Inca escaped from the Spaniards he took refuge in Vilcabamba, and established his court and government there. The Sun temple, the convent of virgins, and the other institutions of the Incas at Cuzco, were transferred to this mountain fastness. Even handsome edifices were erected. Here the Incas continued to maintain their independence for 35 years » (Markham 1907, xxi).

D'autres choisirent plutôt de rester à Cuzco avec les Espagnols. C'était le cas entre autres de Paullu Tupac, baptisé Cristobal, fils de Huayna Ccapac (frère de Manco Inca, Huascar et Atahualpa), qui s'allia avec les Espagnols, s'installa à Cuzco et, lui et son descendant, Carlos Paullu Inca, ayant accepté de se soumettre, furent nommés et reconnus « rois » incas par les Espagnols, ignorant le gouvernement inca de Vilcabamba.

Ainsi, pour Sarmiento, l'histoire a montré la supériorité des Espagnols, alors que les Incas seraient les seuls responsables de leur décadence. C'est donc à ce genre de « vérités » que Sarmiento cherche à aboutir en replaçant les « faits historiques », des faits qu'il appuie par ailleurs en alignant la généalogie inca en fonction des rois et papes européens, dans le chapitre 71.

2.5. Constitution d'un objet d'analyse : représentations des conceptions incas et espagnoles du monde chez Sarmiento

Une fois le contenu du matériau décrit brièvement, il importe de pouvoir faire le pont avec mon objet de recherche, soit les représentations des conceptions espagnoles et incas du monde. Il s'agit donc ici de donner un aperçu de comment s'est effectué la prise en compte, à l'intérieur de la chronique, des notions retenues au chapitre 1 et comment l'observation de ces notions dans le discours spécifique de Sarmiento a permis l'émergence d'un objet d'analyse propre à ce discours. En bref, il me faut expliciter comment je suis partie de définitions conceptuelles pour en arriver à l'analyse des catégories propres au matériel empirique retenu. Je n'ai pas l'espace ici pour présenter mes notes de lectures et classifications effectuée à différentes étapes du processus, mais il me semble important de résumer ma démarche et de présenter les premiers résultats qui m'ont fourni les pistes à suivre pour l'analyse du discours de Sarmiento et des schémas organisateurs qui en ressortent.

D'abord, j'ai repris les définitions retenues de mes deux notions principales : les conceptions du monde selon Ikenga-Metuh et les caractéristiques des civilisations selon Mauss, afin d'établir une première grille de lecture. Ce n'est pas une liste exhaustive, mais les dimensions établies pour ces deux notions m'ont permis d'établir des principes avec lesquels aborder le texte. C'est ainsi que j'ai pu identifier sept dimensions à prendre en compte : trois pour les civilisations selon Mauss (formes, couches et aires) et quatre pour les conceptions du monde selon Ikenga-Metuh (mythes, systèmes de croyances et de savoirs, codes symboliques et institutions). Je pouvais alors poser des questions au texte afin d'en faire une lecture liée à mon objet de recherche, les représentations de Sarmiento, de façon à trouver ses univers de sens autour des dimensions retenues.

Donc, à partir de cette grille, j'ai fait un travail de classification de différents extraits qui me semblaient illustrer les représentations de Sarmiento quant aux croyances

espagnoles et incas, ou aux institutions de chacun. Ce genre de lecture, répété à plusieurs reprises, de ce que dit Sarmiento sur les dimensions des conceptions du monde dans une civilisation et dans l'autre m'a permis d'identifier certaines catégories et distinctions de sens qui lui sont propres, lesquelles sont résumées dans le Tableau 2 (page suivante). Puis, la comparaison de ces catégories m'a permis d'observer quatre tensions principales que le Tableau 2 synthétise : mes définitions de départ (orange foncé), les catégories qui émergent chez Sarmiento (orange clair) et leurs tensions dichotomiques (rose).

Tableau 2 : Dimensions des conceptions du monde comme phénomène de civilisation et ce que Sarmiento en dit pour les Espagnols et les Incas

Civilisations (Mauss) / Conceptions du monde (Ikenga-Metuh)	Empire espagnol et la civilisation à laquelle il appartient (couches passées, forme contemporaine, aire – lieux et groupes)	Empire inca et la civilisation à laquelle il appartient (couches passées, forme contemporaine, aire – lieux et groupes)	Les dichotomies qui émergent et qui seront à explorer pour identifier le schéma organisateur de Sarmiento
<p><u>Mythes, récits ou histoire :</u> - de création - fondateurs - différents mythèmes</p> <p><u>Narration</u> - standardisée - collective - signification robuste - valeur de vérité - image du monde - cosmologie - histoire - sociologie - anthropologie</p>	<p><u>Catégories : raison, vérité et histoire</u></p> <p>Couches passées : les mythes bibliques des premier et deuxième âges, séparés par le déluge, et le mythe du peuplement du monde suite au déluge (Noé et sa descendance) ainsi que de l'Atlantide de Platon sont des faits historiques, des « <i>true historical reasons, of a quality worthy of belief, such as men of reason and letters may adopt respecting the peopling of these lands</i> » (1907 : 27).</p> <p>Forme contemporaine : les chronologies chaldéennes, hébraïques, grecques, romaines et bibliques permettent d'établir la vérité sur l'histoire (1907 : 19-20).</p> <p>Aire : ces sources sont jugées universelles, elles expliquent le peuplement du monde et les références à des éléments semblables chez les Incas (ex. : le déluge) prouvent leur universalité (1907 : 31-32).</p>	<p><u>Catégories : fable, mensonge, illusion</u></p> <p>Couches passées : les récits incas sur la création du monde et des humains par Viracocha Pachayachachi, la destruction par un déluge et la recréation des humains (1907 : 28-34) sont des « <i>fables and extravagances</i> » (1907 : 27), des « <i>pleasing salad</i> » (1907 : 28) mélangeant des mensonges, fraudes, illusions à certains faits véridiques (1907 : 27-28).</p> <p>Forme contemporaine : c'est le même Viracocha qui a créé les Incas, qui se définissent comme ses enfants (1907 : 44), ce qui est un mensonge (1907 : 43-44).</p> <p>Aire : Les Incas ont raconté ce mensonge d'être les descendants de Viracocha, pour pouvoir diriger et conquérir les autres nations (1907 : 44).</p>	<p><u>Tension entre fables et vérités historiques</u> 2.a. La deuxième dichotomie qui m'est apparue en construisant ma grille d'analyse à partir des extraits du texte de Sarmiento : Au sein des mythes de création et de peuplement du monde, il y aurait, dans le texte, une dichotomie entretenue par Sarmiento entre les vérités historiques et les fables, mensonges et illusions. Cette dichotomie semble s'appuyer sur celle entretenue au sein des codes symboliques, où il y a également une dichotomie entre les sources écrites, notamment les Écritures saintes, et les traditions orales.</p>

<p>Systèmes de croyances et de savoirs Religion Philosophie Métaphysique A priori scientifiques Épistémologie Axiologie Praxéologie Ontologie Explication du passé Prédiction du futur Savoir être Savoir-faire Savoir savant</p>	<p>Catégorie : Dieu Dieu est inspirateur de savoir, de raison, de vérité (1907 : 28). Couches passées : la raison est en évolution et c'est Dieu qui la prodigue, avec générosité, aux Espagnols (1907 : 3-4). Les richesses accumulées et les peuples qui choisissent de se soumettre en sont la preuve (1907 : 3-4). Forme contemporaine : Dieu est celui qui a rendu possible l'immense succès de la conquête et qui accorde encore et toujours la gloire et les richesses au roi d'Espagne (1907 : 2-3) Aire : Dieu est le vrai pilote de la conquête de ce nouveau territoire (1907 : 3).</p>	<p>Catégorie : Diable Couches passées : c'est le diable qui a inspiré les fables auxquelles adhèrent les Autochtones quant à la création du monde et son peuplement (1907 : 27). Forme contemporaine : ils vénèrent des idoles et des démons (1907 : 8). Les réformes religieuses de l'Inca Pachacuti exigent des offrandes au diable (1907 : 102). Aire : c'est au nom de Viracocha que les conquêtes d'autres nations étaient faites (1907 : 94-95).</p>	<p>Tension Dieu-Diable 1. La première dichotomie qui m'est apparue clairement est celle entre Dieu et le diable au sein du système de croyances et de savoirs de Sarmiento. Le système espagnol est associé au vrai Dieu, lequel inspire les savoirs et la raison, alors que le système inca, avec le Dieu Viracocha, est associé au diable, lequel entretient les humains dans leurs faiblesses et leur ignorance.</p>
<p>Codes symboliques - Langage - Mode de pensée - Temps et espace - Savoirs : vérité et réel - Lois et préceptes moraux - Histoire : transmission des faits historiques et mémoire collective</p>	<p>Catégorie : Savants <i>true Scriptures</i> (Bible) et <i>most ancient authors</i> (1907 : 14) La Bible comme référence d'une vérité écrite, l'écriture comme fondement du savoir Couches passées : le savoir s'établit sur des textes anciens (1907 : 16-17). C'est l'écriture qui garantit la transmission des faits et de la vérité. Lire des écrits anciens est garant de certitude (1907 : 2-3,14-15). Forme contemporaine : les deux raisonnements (logiques ou codes principaux) qui sont acceptés par Sarmiento comme base de la vérité/réalité sont l'écriture et l'observation à partir desquelles il peut déduire différents faits. Autrement dit, si un raisonnement combine des observations et des références écrites, alors c'est la vérité.</p>	<p>Catégorie : Barbares Sans écriture, les Autochtones n'avaient pas les moyens ni les méthodes pour transmettre avec précision et sans mensonge leur mémoire et les événements du passé (1907 : 27). L'oralité comporte le risque de déformation de la réalité en y mêlant les mensonges du diable, des ajouts et inventions, pour former une sorte de salade plaisante, mais fausse (1907 : 28). Couches passées : les <i>behetrias</i>, qui ont précédé les Incas, ne connaissaient rien et n'ont pas compilé le passé, on ne connaît donc rien des 3519 ans entre le déluge et le règne des Incas (1907 : 37-38). Forme contemporaine : les Incas avaient des méthodes historiques, telles que des annales mémorisées et transmises de père en fils, la conservation de certains faits par les quipus (« <i>as by letters</i> ») et des historiens experts qui avaient compilé l'histoire sur des tableaux peints et conservés à Cuzco (1907 : 40-41).</p>	<p>Tension entre les savants lettrés et les barbares sans écriture : 2.b. Une hiérarchisation au niveau des codes symboliques sous-tend celle entre la vérité historique et les fables (voir 2.a). Les savants qui peuvent déterminer la vérité sont lettrés, ils se basent sur les Écritures saintes et les auteurs anciens de leur civilisation. Sarmiento ne reconnaît pas les codes symboliques qui expriment les savoirs des Incas (même s'il en fait mention : quipus, peintures, sculptures, calendriers, etc.). Il préfère donc parler des barbares ignorants, même si, lorsqu'il fait l'histoire des Incas, on voit un grand empire d'une organisation complexe.</p>

	<p>Aire : tous ceux qui liront sa chronique comprendront la vérité, que les Incas ne sont pas les seigneurs naturels et que la conquête est une libération (1907 : 190).</p>	<p>Aire : comme les barbares étaient lâches et naïfs (1907 : 43), les Incas ont pu leur faire croire qu'ils étaient « <i>more than men, even worshipping them as gods</i> » (1907 : 44).</p>	
<p>Institutions -Contrôle de l'environnement -Établissement d'institutions, par exemple : - Religion - Gouvernance - Éducation - Famille - Groupes d'appartenance - Économie - Les rôles et fonctions qui leur sont attribués - La structure qu'elles forment dans la société - Idéologies présentes dans les institutions</p>	<p>Catégories : « lois naturelles » et « seigneurs naturels » : Les régimes politiques ont une mission (téléologie) quand il s'agit des Espagnols (Lettre au roi). Couches passées : les qualités de seigneur naturel du roi d'Espagne sont ancrées dans les traditions judéo-chrétiennes et gréco-romaines (1907 : 1-2). Forme contemporaine : le roi d'Espagne est un bon catholique, il a des droits légitimes, saints et honorables sur les Amériques, il a des sujets naturels (1907 : 11). Les qualités du roi (généreux, libérale et <i>kind</i>) (1907 : 1) le posent naturellement à un niveau supérieur. Aire : c'est le devoir des rois catholiques de faire respecter les lois naturelles, même chez leurs « voisins », ils ont donc le droit de mettre fin à la gouvernance des tyrans pour imposer leur gouvernance selon les lois naturelles (1907 : 10).</p>	<p>Catégories : « tyrannie » et « tyrans » Les régimes politiques ont une histoire compilant les faits d'armes, conflits et conquête, quand il s'agit des Incas (Chapitres 14 à 70). Couches passées : les Incas ont usurpé un pouvoir qui ne leur appartenait pas et imposé une religion totalement hérétique et un tribut, jugé par les populations, totalement inacceptable et qui équivaut à du vol (2006 : 38-40, 75). Chaque génération d'Inca a imposé aux autres nations des successions illégitimes (2006 : 94) et ces derniers sont toujours prêts à se rebeller. Forme contemporaine : ils ont des coutumes tyranniques qui incluent les sacrifices d'innocents, la consommation de chair humaine, le péché, le concubinage, l'inceste et l'usage abominable des bêtes (1907 : 10). Aire : les conquêtes des territoires et des peuples de l'Équateur au Chili, l'exercice de leur pouvoir sur les peuples conquis, sont des formes d'oppression barbares et tyranniques, parce qu'appliquées sans le consentement du peuple conquis. La conquête, en utilisant la force et la cruauté, est une subjugation tyrannique inacceptable (2006 : 17, 24-25, 31, 33, 37-38, 48-50). L'administration inca, en forçant les mouvements de population, est tyrannique (2006 : 64).</p>	<p>Tension entre le bon système politique (naturel) et le mauvais système politique (tyrannique) 3. Puis, la troisième dichotomie fondamentale qui a émergé fut celle où les systèmes de croyances et les mythes entretenus en fonction de différents codes symboliques jugés valides ou non (fondant une vérité ou non) ont des conséquences sur les institutions qui sont également présentées en dichotomie : d'une part, les institutions liées aux lois naturelles, par exemple les seigneurs naturels, et celles que Sarmiento associe à la tyrannie, par exemple, la transmission du pouvoir d'un Lord Inca à son successeur.</p>

Comme le montre la synthèse du Tableau 2, la classification du contenu de la chronique m'a permis de tirer certaines conclusions qui fondent des pistes à approfondir dans la description du schéma organisateur de Sarmiento. Par exemple, Sarmiento aborde bien les sept dimensions des conceptions du monde comme phénomène de civilisation, à partir de ses propres catégories, dans sa chronique. Cependant, les catégories varient pour décrire une même dimension, selon qu'elles s'appliquent au Soi espagnol ou à l'Autre inca. De plus, cette variation est exprimée en tensions dichotomiques. Ainsi, en abordant deux systèmes équivalents (les conceptions du monde de deux empires) dans deux civilisations différentes, Sarmiento les présente en opposition. Mais selon quel schéma organise-t-il ces différentes tensions dichotomiques? Quelles relations Sarmiento entretient-il entre ces dichotomies? Par exemple, y a-t-il des catégories qui sont centrales et influencent les autres? Y a-t-il des niveaux hiérarchiques entre ces dichotomies? Ou comment se soutiennent-elles les unes les autres?

Pour comprendre les règles d'articulation de ces différentes représentations, il m'a fallu aborder les réseaux organisant ces dichotomies. Je suis donc passée des tableaux linéaires à l'outil de réseaux conceptuels « Cmap », afin de tenter de schématiser les relations entretenues entre les catégories du discours de Sarmiento. En organisant ces différentes catégories entre elles, j'ai pu identifier peu à peu les arguments fondamentaux et ceux qui les appuient, dans la logique de Sarmiento. Le prochain chapitre vise justement à expliciter le schéma organisateur du discours de Sarmiento.

Chapitre 3 Description et analyse du schéma organisateur de Sarmiento

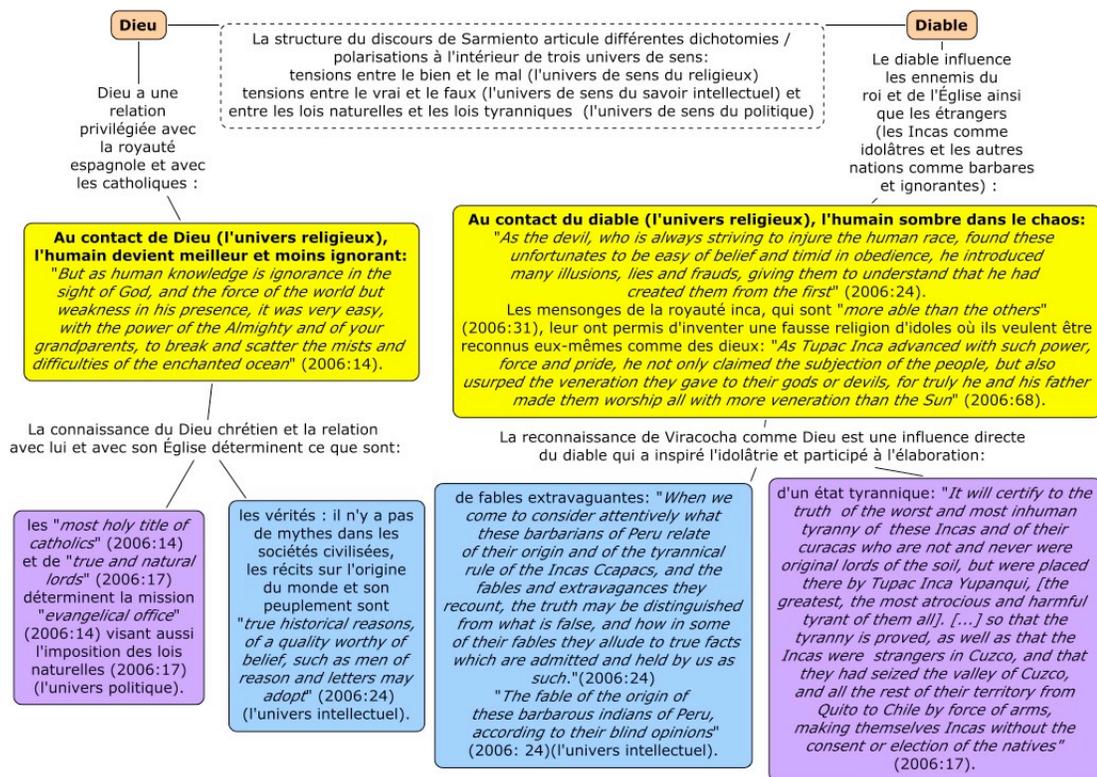
Nous avons vu que Sarmiento commence d'abord par poser le Soi politique, théologique et intellectuel dans la lettre au roi et dans les chapitres portant sur les récits de création et de peuplement du monde. Puis, les chapitres suivants de son livre ont aussi révélé les réseaux sociaux consultés ou non par rapport aux populations conquises. Finalement, à la suite de cette construction des données sociologiques et à l'élaboration d'une grille d'observation permettant de lier les notions que j'ai retenues pour expliquer le phénomène à l'étude (les présupposés ou a priori qui fondent les rapports au monde au moment de la rencontre entre personnes de civilisations différentes), je crois pouvoir maintenant identifier les noyaux centraux qui émergent de la conception du monde de Sarmiento à travers les récits qu'il rapporte, tant les siens que ceux de l'Autre.

Pour y parvenir, il s'agit pour moi d'explorer comment les tensions et antinomies identifiées interagissent pour former la structure de sa représentation du Soi, puis, de sa représentation de l'Autre tout en me demandant, chaque fois, quelle connaissance de l'Autre Sarmiento développe ou non à travers ses représentations et selon sa relation au monde.

Le point d'émergence des différentes tensions présentées dans la grille opératoire semblait être, pour Sarmiento, l'opposition entre Dieu et diable. Ces représentations sont à la source de ce qui est le bien et de ce qui est le mal : Dieu rend l'humain meilleur en éclairant sa raison alors que le diable fait sombrer l'humain dans le chaos où il lui est impossible de séparer le vrai du faux, trop submergé qu'il est par les émotions ou les passions. À ce présupposé, il faut en ajouter un autre, comme nous le verrons à la section 3.1 : Dieu entretient une relation privilégiée avec les Espagnols alors que le diable entretient une relation privilégiée avec les Incas. Une fois ces deux a priori admis comme noyau central du schéma organisateur de Sarmiento, comme fondement de son rapport au monde, il est possible d'établir comment ses deux autres principaux univers de sens en découlent : l'univers de sens du monde intellectuel (3.2) et l'univers de sens du monde politique (3.3). Pour Sarmiento (voir résumé de son schéma à la figure 10 de la page suivante), il est logique d'argumenter que les Espagnols sont beaucoup plus proches de la

vérité (l'univers intellectuel) et des lois naturelles (l'univers politique), parce qu'ils connaissent le dieu des catholiques (univers religieux), alors que les Incas ne peuvent être que sous l'influence du diable (l'univers religieux), puisque leur rapport au monde se situe hors des a priori catholiques. L'univers de sens intellectuel que Sarmiento attribue aux Incas est par conséquent chaotique ou irrationnel et l'univers politique qu'il crée autour de leurs institutions relève de la tyrannie.

Figure 10 : L'interdépendance des trois noyaux centraux du schéma organisateur de Sarmiento et la primauté du premier sur les deux autres



Légende : le jaune représente le noyau religieux, le bleu est le noyau intellectuel et le mauve correspond au noyau politique du schéma organisateur de Sarmiento.

Il s'agit donc d'expliquer plus en profondeur les distinctions de sens de Sarmiento (voir figure 10 ci-dessus) permettant d'atteindre les objectifs que j'ai définis dans l'introduction de ma recherche (voir section 0.2) et tenant compte de l'opérationnalisation de cette recherche (voir figure 1 dans l'introduction du chapitre 1). La démarche d'identification du schéma organisateur peut conduire, comme Sabourin (2009, 441) l'affirme, à éclairer le phénomène observé : les présupposés ou a priori qui fondent les rapports au monde au moment de la rencontre entre personnes de civilisations différentes. C'est en ce sens que la section 3.4 conclut ce chapitre, en évaluant quelle connaissance de l'époque cette analyse de discours m'a permis d'atteindre.

3.1. L'univers de sens du religieux de Sarmiento selon sa position dans le catholicisme : les principes de bien et de mal

Dès l'introduction de sa chronique, par la lettre au roi, Sarmiento pose Dieu et le diable comme deux principes qui s'affrontent dans le monde et plus spécifiquement dans la lutte entre les empires espagnol et inca. Comme l'avenir et la mission de l'empire espagnol s'inscrivent dans la volonté de Dieu (2006, 14), tout ce qui nuit à la reconnaissance de la royauté qui le dirige et tout ce qui contraint l'expansion de cet empire est associé au diable (2006, 15). Dans cette section, il s'agit de comprendre comment Sarmiento situe le Soi individuel et collectif au service de Dieu et comment l'entreprise impériale espagnole répond à la mission divine de sauver des âmes (3.1.1.), alors que les Incas sont associés au diable, car ils vénèrent un dieu qui n'est qu'une chimère du diable et leur entreprise impériale répond à leurs intérêts personnels, ce qui les rend profondément « *evil* » (3.1.2). La Figure 11 qui suit résume la dichotomie construite dans cet univers de sens, laquelle est détaillée dans cette section.

Ces deux premières parties de la section 3.1 décrivent donc l'univers de sens du religieux selon Sarmiento en fonction de la dichotomie des principes de bien et de mal (Dieu et diable) par rapport aux comportements et attitudes acceptables ou non pour les royautés espagnole et inca. Puis, dans la troisième partie, il s'agit de comprendre quelle place peut occuper l'Autre dans cette dichotomie. Je démontre comment Sarmiento entretient cette opposition même à l'intérieur de sa société, où il associe au diable, à « l'ennemi de la foi du Christ » (2006, 15) toute personne entretenant des positions différentes des siennes. Les conséquences sur sa capacité de comprendre la religion inca sont abordées.

3.1.1. Le bien : la relation privilégiée de Dieu avec la royauté espagnole

Dieu est mentionné 33 fois par Sarmiento, dont 22 fois en référence au Dieu chrétien et 11 fois au sujet du comportement des Incas en relation avec leur propre déité. J'explore ici quel sens prennent ces utilisations de Dieu dans trois contextes : ses références dans la lettre au roi, celles dans la conclusion de la chronique et celles concernant les Incas. Je me demande comment il utilise la notion de Dieu pour se situer du côté du bien, notamment en ce qui concerne la définition de la mission des Espagnols et les bonnes intentions qui soutiennent leur téléologie, avant d'examiner comment il fait l'inverse avec les Incas.

Sarmiento commence donc sa lettre au roi en faisant référence 14 fois à Dieu (entre les pages 14 et 19 de l'édition de 2006). Et dès la première phrase, Sarmiento situe la royauté espagnole à l'intérieur de la religion catholique en appelant le roi « *sovereign and catholic Philip* » (1907, 1). Puis, il renchérit en posant la relation d'interdépendance devant exister entre Dieu, la royauté espagnole et l'Église catholique, c'est pourquoi il est aussi question ici de la mission divine attribuée au roi.

Of this glory, most Christian king, God Almighty gives you so large a share in this life that all the enemies of the holy catholic church of Christ our Lord tremble at your exalted name; whence you most justly deserve to be named the strength of the church. As the treasure which God granted that your ancestors should spend, with such holy magnanimity, on worthy and holy deeds, in the extirpation of heretics, in driving the accursed Saracens out of Spain, in building churches, hospitals and monasteries, and in an infinite number of other works of charity and justice, with the zeal of zealous fathers of their country, not only entitled them to the most holy title of catholics, but the most merciful and almighty God, whom they served with all their hearts, saw fit to commence repayment with temporal goods, in the present age. It is certain that "He who grants celestial rewards does not take away temporal blessings," so that they earned more than the mercies they received. This was the grant to them of the evangelical office, choosing them from among all the kings of this world as the evangelizers of his divine word in the most remote and unknown lands of those blind and barbarous gentiles (1907, 1).

Cette relation entre le roi espagnol et Dieu est donc réciproque : Dieu choisit les Espagnols parmi tous les rois du monde pour accomplir l'œuvre évangélisatrice et comme les rois d'Espagne avant Philippe II avaient fait preuve de « sainte magnanimité » en dépensant les richesses de Dieu pour chasser les Sarrasins⁴⁵ d'Espagne et en mettant un terme aux influences de la religion musulmane sur leur territoire, Dieu les récompense en

⁴⁵ Selon l'*Encyclopædia Britannica*, le terme Sarasin (*Saracen*) était utilisé par des auteurs classiques Grecs et Romains pour désigner des populations de la péninsule du Sinaï, mais il aurait évolué pour désigner, au Moyen-Âge, toute personne de religion musulmane (*Encyclopædia Britannica* 2011b).

Sarmiento écrit à Philippe II, au moment où l'Inquisition espagnole bat son plein (entre 1560 et 1700, ont lieu entre 44,674 et 49,092 procès de judaïsants, moriscos, protestants, alumbrados, sorciers, hérétiques et autres individus aux systèmes de croyances ou aux comportements jugés non-orthodoxes selon la norme catholique). C'est d'ailleurs au cours du règne de Philippe II qu'est élargi l'Inquisition afin de lutter non seulement contre les faux convertis juifs et musulmans au catholicisme, mais aussi contre les protestants. Selon le *Dictionary of World History* « *Spanish Inquisition [was a] council authorized by Pope Sixtus IV in 1478 and organized under the Catholic monarchs Ferdinand II and Isabella I of Spain to combat heresy. Its main targets were converted Jews and Muslims, but it was also used against witchcraft and against political enemies. The first Grand Inquisitor was Torquemada. Its methods included the use of torture, confiscation, and burning at autos-da-fé. It ordered the expulsion of the Jews in 1492, the attack on the Moriscos (Muslims living in Spain who were baptized Christians but retained Islamic practices) in 1502, and, after the Reformation attacked all forms of Protestantism. In the 16th century there were 14 Spanish branches and its jurisdiction was extended to the colonies of the New World, including Mexico and Peru, and to the Netherlands and Sicily. Its activities were enlarged in the reign of Philip II, who favoured it as a Counter-Reformation weapon. It was suppressed and finally abolished in the 19th century* » (*A Dictionary of World History* 2000).

leur permettant de surmonter les limites mêmes de leurs plus brillants ancêtres⁴⁶ qui avaient peur de cet océan obscur. Ainsi, Sarmiento argumente que Dieu fût le pilote des Castellans qui se rendirent « aux Indes » (Amériques), leur permettant d’entreprendre un voyage que même Hercules (aussi appelé Alcides, voir le glossaire en annexe) avait cru impossible. Dans ses propres mots :

We now call those lands the Indies of Castille, because through the ministry of that kingdom they will be put in the way of salvation, God himself being the true pilot. He made clear and easy the dark and fearful Atlantic sea which had been an awful portent to the most ancient Argives, Athenians, Egyptians, and Phoenicians, and what is more to the proud Hercules, who, having come to Cadiz from the east, and seen the wide Atlantic sea, he thought this was the end of the world and that there was no more land. So he set up his columns with this inscription "Ultra Gades nil" or "Beyond Cadiz there is nothing." But as human knowledge is ignorance in the sight of God, and the force of the world but weakness in his presence, it was very easy, with the power of the Almighty and of your grandparents, to break and scatter the mists and difficulties of the enchanted ocean. Laughing with good reason at Alcides and his inscription, they discovered the Indies which were very populous in souls to whom the road to heaven could be shown (2006, 14).

Si Dieu guide les Espagnols hors de l’ignorance et les conduit au-delà des limites que leur savoir imposait jusque-là, pour rencontrer d’autres peuples, c’est pour qu’ils assument le rôle de défenseurs de l’Église, s’adonner à des réalisations pieuses (convertir les barbares et aveugles étrangers) et s’assurer du développement de la foi chrétienne sur toute la planète en repoussant toujours toutes les limites grâce à la construction d’un grand empire.

D’ailleurs, cette relation réciproque est confirmée, selon Sarmiento, par la possession d’un empire grandissant et l’accroissement des richesses qui l’accompagnent, preuves pour lui que Dieu accorde ses faveurs à la royauté espagnole :

The Indies are also most abundant in all kinds of inestimable treasures, with which the heavy expenses were repaid to them [les grands-parents du roi Philippe II, soit Isabelle la Catholique et Ferdinand d’Aragon], and yet remained the richest princes in the world, and thus continued to exercise their holy and Christian liberality until death. By reason of this most famous navigation, and new and marvellous discovery, they amended the inscription on the columns of Hercules, substituting "Plus ultra" for "Ultra Gades nil"; the meaning was, and with much truth, that further on there are many lands (2006, 14).

Dieu permet donc, selon Sarmiento, d’atteindre à la fois plus de richesses et plus de connaissances, la religion catholique donne par conséquent accès à plus de raison, plus de vérité, ce qui autorise justement les Espagnols à « *finally giving a rational life* » aux peuples vivant en Amérique « *which was before that of brutes in their manner of loading*

⁴⁶ Dans ce document Sarmiento argumente constamment en fonction d’un long enracinement civilisationnel entre les Espagnols du XVI^e siècle et les grands empires romains et grecs, des références qui sont évidemment antérieures à l’origine de la religion catholique.

them as such » (2006, 16). Sarmiento se sent donc justifié d'affirmer que l'administration de ce nouveau territoire par le Royaume d'Espagne sauvera les populations d'Amérique.

Ainsi, ce qui rendrait la relation si importante entre les Espagnols et Dieu, pour Sarmiento, c'est leur mission évangélisatrice, leur mission de sauveur de l'humanité, selon une téléologie qui justifie ces « croisades » en terre étrangère :

I shall treat of this in its place, for it contains many and very precious secrets, and an infinity of souls, to whom the King our Lord may announce the holy catholic faith that they may be saved, for this is the object of his Majesty in these new lands of barbarous idolatry. (2006, 19).

[...] that he might regain the possession of the souls which he had kept in blindness for so many ages (2006, 15).

L'empire espagnol est grand parce construit sur la base d'une qualité humaine que Dieu accorde spécialement aux Espagnols et qui est fortement valorisée par Sarmiento, soit la rationalité qui permet d'avoir accès à plus de connaissances et de contrôle sur l'environnement (naviguer sur l'Atlantique et conquérir d'autres populations, par exemple), ce qui leur permet de lever le voile sur l'aveuglement des barbares. La collaboration entre Dieu, le roi et l'Église catholique, dans le projet d'expansion, est donc clairement établie. Sarmiento situe son travail dans la collaboration des savants à la mission de sauver des âmes.

May your Majesty receive my work with the greatest and most favourable attention, as treating of things that will be of service to God and to your Majesty and of great profit to my nation; and may our Lord preserve the sacred catholic and royal person of your Majesty, for the repair and increase of the catholic Church of Jesus Christ (2006, 18).

C'est en ce sens que Sarmiento commence sa chronique en la situant par rapport à Dieu. Puis, Sarmiento termine également sa chronique en utilisant le terme « Dieu », entre autres pour justifier la conquête espagnole comme s'inscrivant dans la volonté divine, puisqu'il a permis que les Incas se querellent entre eux, affaiblissant leur empire et permettant le miracle d'une conquête avec si peu d'Espagnols.

It may be that Almighty God permits that one shall be the executioner of the other for his evil deeds, that both may give place to his most holy gospel which, by the hands of the Spaniards, and by order of the most happy, catholic, and unconquered Emperor and King of Spain, Charles V of glorious memory, father of your Majesty, was sent to these blind and barbarous gentiles. Yet against the force and power of the Incas on foot and united, it appeared that it would be impossible for human force to do what a few Spaniards did, numbering only 180, who at first entered with the Governor Don Francisco Pizarro (2006, 94-95).

De plus, Dieu est utilisé en conclusion pour souligner la grandeur de cette terre peuplée d'âmes à convertir, à sauver :

The land is cleared, dry, without lakes, morasses, or forests with dense vegetation. These qualities all conduce to health, and therefore to the long life of the inhabitants whom may God our Lord lead into his holy faith, for the salvation of their souls. Amen (2006, 96).

Enfin, Sarmiento mentionne aussi Dieu pour établir la crédibilité des témoins concernant le serment de vérité sur la croix :

The said Indians replied that they had understood why they had been sent for, and what it was that was required. They then swore, in the said language, by God our Lord, and by the sign of the cross, that they would tell the truth concerning what they knew of that history (2006, 96).

C'est donc par une omniprésence de Dieu au commencement et à la fin de la chronique, de façon à établir combien les Espagnols s'inscrivent dans une mission positive pour l'humanité par leur relation privilégiée avec Dieu, que Sarmiento situe le Soi collectif et individuel au niveau du bien. Mais une fois établies la bonne religion et la conviction que Dieu est du côté des Espagnols, quelle place reste-t-il pour les Incas qui, eux, ont d'autres croyances et qui pratiquent une autre religion ?

Pour le comprendre, il faut explorer les 11 associations que fait Sarmiento entre « Dieu » et les comportements et attitudes incas. Une utilisation du nom de Dieu dans la chronique justifie l'éradication de pratiques religieuses (le *huarachico* ou le rite de passage pour devenir chevalier : 2006, 96) et une autre souligne la bonté de Dieu qui permet à certains Autochtones d'ouvrir les yeux sur la vérité, grâce à l'évangélisation des Espagnols (2006, 24). Les autres références à Dieu servent à disqualifier la relation des Incas avec leur Dieu créateur et le terme est alors généralement écrit avec une minuscule (*god*, plutôt que *God*). Dans ce contexte, Sarmiento utilise le mot « Dieu » d'une façon qui serait justifiée et autorisée, si elle s'appliquait aux Espagnols, mais qui est négative pour lui dans le contexte inca : lorsqu'ils invoquent le Dieu créateur qui leur donne une mission divine, lorsqu'ils Lui organisent des cérémonies fastueuses pour souligner leur relation, lorsqu'ils se présentent comme Ses représentants sur terre, ou qu'ils Le prennent à témoin pour justifier leurs guerres de conquête (l'Inca Pachacuti affirmant « *God (Ticci Viracocha) will give the victory to whom he pleases* » (2006, 53) pour expliquer sa victoire sur les Canchas) et qu'ils imposent leur religion aux autres nations. Or, s'il s'agit là d'autant de comportements acceptables pour Sarmiento, lorsque posés par les Espagnols, pourquoi est-ce négatif lorsqu'ils viennent des Incas ? C'est ce que nous abordons dans la prochaine partie.

3.1.2. Le mal : la relation privilégiée des Incas avec Viracocha ou l'influence du diable

Quand Toledo et Sarmiento entreprennent leur tournée de la région, ils sont choqués de voir que le travail d'évangélisation n'est pas bien en place et que les rituels païens existent toujours : « *In such places they lived and died like wild savages, worshipping idols as in the time of their Inca tyrants and of their blind heathenism* » (2006, 16). Donc, pour Sarmiento, les pratiques religieuses que les Incas et que les autres peuples de la région avaient mises en place relevaient de l'idolâtrie puisqu'ils adoraient des « *idols⁴⁷ and devils* » (2006, 16).

Or, pour les Autochtones des territoires péruviens, la croyance en Viracocha comme dieu créateur est au cœur de ces pratiques :

The natives of this land affirm that in the beginning, and before this world was created, there was a being called Viracocha. He created a dark world without sun, moon or stars. Owing to this creation he was named Viracocha Pachayachachi (2006, 25).

C'est aussi Viracocha, dans la version que rapporte Sarmiento, qui a créé une première humanité (premier âge), l'a détruite par le déluge, a créé le Soleil et la Lune, puis, s'étant fait homme⁴⁸, il se serait fait aider par des survivants du déluge pour favoriser le

⁴⁷ Markham soutient que la relation avec les différentes représentations du monde de l'au-delà varie chez les Incas, comme chez les chrétiens ; si tous pouvaient croire en Viracocha (comme en Dieu chez les chrétiens), plusieurs prêtaient une dévotion spéciale à différentes entités que l'on pourrait comparer à la dévotion particulière de certains chrétiens pour un(e) saint(e) ou pour des représentations du Christ ou de la Vierge Marie.

« *The cult of Uira-cocha by the Incas was confined to the few. The popular religion of the people was the worship of the founder or first ancestor of each ayllu or clan. The father of the Incas was the sun, and naturally all the people joined in the special adoration of the ancestor of their sovereign, combined with secondary worship of the moon, thunder and lightning, the rainbow, and the dawn, represented by the morning star Chasca. But each clan or ayllu had also a special huaca, or ancestral god, which its members worshipped in common, besides the household gods of each family* » (Markham 1911, 104).

⁴⁸ « *They have the tradition that he was a man of medium height, white and dressed in a white robe like an alb secured round the waist, and that he carried a staff and a book in his hands* » (Sarmiento de Gamboa 2006, 28). Cieza de León, lui, fait la différence entre Ticiviracocha, le Créateur et Viracocha, un autre personnage qui aurait séjourné parmi les hommes, réalisant des miracles et prodiguant des enseignements et en l'honneur de qui aurait été construit un temple à Cacha (voir la figure 7). Il mentionne que les Espagnols l'auraient associé à un apôtre « *I went to see the idol, for the Spaniards affirm that it may have been some apostle. I heard many declare that it had legends written on its hands. But this is nonsense, unless my eyes were blinded, for although I looked closely I could not see anything of the kind. The hands were placed over the haunches, the arms twisted, and on the girdle were indications that the vestments were fastened with buttons. Whether this or any other was intended for one of the glorious apostles who, in the days of his preaching, had passed this way, God Almighty knows. I know not, and can only believe that if he was an apostle, he would work with the power of God in his preaching to these people, who are simple and with little guile; and there would be some vestige of his visit. Yet what we see and understand is that the Devil had very great power over these people, God permitting it, and that in these places very heathenish and vain sacrifices were offered up* » (Cieza de León 1883, 7-8). De même, Don Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, un autochtone du Collao converti au catholicisme, associe *Tonapa Viracocha nipacachan* à l'apôtre Saint Thomas (Pachacuti-yamqui Salcamayhua 1873, 71).

développement d'une deuxième humanité (deuxième âge). Mais Sarmiento juge que leur récit de création est une fable et qu'il s'agit là d'un mensonge du diable qui a introduit

many illusions, lies and frauds, giving them to understand that he [the devil] had created them from the first, and afterwards, owing to their sins and evil deeds, he had destroyed them with a flood, again creating them and giving them food and the way to preserve it (2006, 24).

Donc, une première raison pour voir la religion des incas comme négative, c'est qu'elle relève de l'idolâtrie, de la croyance en un faux Dieu, introduit par le diable, alors que les Espagnols croient au seul vrai Dieu, celui des catholiques. En niant la nature divine de Viracocha pour en faire une chimère du diable, Sarmiento ne reconnaît aux Incas aucune mission salvatrice, même s'ils affirment être les descendants de ce Viracocha et qu'ils allèguent entretenir une relation privilégiée avec ce Dieu leur permettant, tout comme le prétendent les Espagnols, d'être les plus riches et les plus habiles à imposer leur volonté aux autres peuples et civilisations.

They said that they were the sons of Viracocha Pachayachachi, the Creator, and that they had come forth out of certain windows to rule the rest of the people. As they were fierce, they made the people believe and fear them, and hold them to be more than men, even worshipping them as gods. Thus they introduced the religion that suited them (2006, 31-32).

Ainsi, les Incas adorant un faux dieu, ils ne peuvent avoir une descendance divine et leur religion et leur projet impérial ne sont que volonté humaine (non divine, comme pour les Espagnols). Selon Sarmiento, les Incas construisent leur religion sur la base d'intentions « *evil* » :

As these movements took place in many parts by many tribes, each one trying to subjugate his neighbour, it happened that 6 leagues from the valley of Cuzco, at a place called Paccari-tampu, there were four men with their four sisters, of fierce courage and evil intentions, although with lofty aims. These, being more able than the others, understood the pusillanimity of the natives of those districts and the ease with which they could be made to believe anything that was propounded with authority or with any force. So they conceived among themselves the idea of being able to subjugate many lands by force and deception (2006, 31).

La seule motivation derrière la création de cette religion inca serait donc, pour Sarmiento, l'ambition des êtres humains, ce que prouve d'ailleurs leur comportement, lorsqu'ils cherchent à se faire vénérer eux-mêmes comme des dieux.

As Tupac Inca advanced with such power, force and pride, he not only claimed the subjection of the people, but also usurped the veneration they gave to their gods or devils, for truly he and his father made them worship all with more veneration than the Sun (2006, 68).

Nulle part dans la chronique de Sarmiento les Incas ne sont abordés en fonction de leur capacité à sauver leur âme, encore moins en fonction d'une mission de sauver des âmes

d'autres nations, alors que les Espagnols agissent au nom de Dieu en leur montrant « *the road to heaven* » (2006, 68). C'est ce qui fait que pour Sarmiento, contrairement à celle des Espagnols, l'agression des Incas envers les peuples environnants est de la pure méchanceté. Ainsi, selon Sarmiento, les Incas se situent du côté du mal, parce qu'ils entretiennent des relations avec le diable et parce qu'ils ont des comportements motivés par la cruauté (les mots « *evil* » et « *devil* » apparaissent 29 fois et les dérivés de « *cruel* » sont utilisés 72 fois).

Contrairement aux Espagnols qui mettaient de l'avant, selon Sarmiento, des « *worthy and holy deeds* » (2006, 14), les Incas sont « *evil* » parce que le fratricide aurait été présent dès la première génération de seigneurs incas et parce que cette première génération a fondé son autorité sur le vol des terres des autres nations (2006, 14) alors que « *Among Christians, it is not right to take anything without a good title* » (2006, 14):

When the Alcabisas saw that the new comers even entered their houses, they said: "These are men who are bellicose and unreasonable! They take our lands! Let us set up landmarks on the fields they have left to us." This they did, but Mama Huaco said to Manco Ccapac, "let us take all the water from the Alcabisas, and then they will be obliged to give us the rest of their land." This was done and they took away the water. Over this there were disputes; but as the followers of Manco Ccapac were more and more masterful, they forced the Alcabisas to give up their lands which they wanted, and to serve them as their lords, although the Alcabisas never voluntarily served Manco Ccapac nor looked upon him as their lord (2006, 38).

Finalement, les Incas sont du côté du mal parce que la seule relation qu'ils entretiennent avec le monde surhumain est avec le diable. C'est ce qu'il laisse entendre, par exemple, lorsqu'il soutient que, à sa mort, l'Inca Pachacuti Yupanqui rendit son âme au diable : « *Having uttered these words, he laid his head upon a pillow and expired, giving his soul to the devil, having lived 125 years* » (2006, 72). De même, Sarmiento les accuse d'entretenir des relations avec les « *oracle[s] of the devil* » (2006, 54) et de s'adresser à des nécromanciens (2006, 58, 70) pour interpréter la réalité⁴⁹ et permettre aux rois incas de justifier leurs actions. De plus, selon Sarmiento, dans leurs cérémonies, leurs offrandes étaient dirigées vers le diable, et ils allaient même jusqu'à pratiquer des sacrifices humains, voire d'enfants.

Besides this House, there were some huacas in the surrounding country. These were that of Huanacauri, and others called Anahuarqui, Yauira, Cinga, Picol, Pachatopan [to many they made the accursed sacrifices, which they called Ccapac Cocha, burying children, aged

⁴⁹ Pourtant, il est à noter que les rois d'Europe de l'époque faisaient également appel à toutes sortes de techniques divinatoires, dont l'astrologie. Certaines de ces grandes prédictions, dont celles de Nostradamus (père juif converti, ayant vécu de 1503-1566, médecin et conseiller du roi Charles IX, apprécié de Catherine de Médicis et d'Henri de Navarre, le futur Henri IV), sont encore citées de nos jours.

5 or 6, alive as offerings to the devil, with many offerings of vases of gold and silver] (2006, 14).

Cette accusation est par ailleurs fortement controversée, comme le souligne Markham :

The weight of evidence is, on the whole, in favour of this sacrifice of two infants having taken place at the Huarachicu, Cieza de León, in remarking that the Spaniards falsely imputed crimes to the Indians to justify their ill-treatment, says that the practice of human sacrifice was exaggerated (2006, 37).

Une fois situé le mal du côté des Incas en les accusant de relations avec le diable, cela donne encore plus de poids à l'argument de Sarmiento sur la mission divine des Espagnols. La conquête espagnole devient un bien puisqu'elle mettra un terme au mal que représentent l'idolâtrie et la tyrannie des Incas et qu'il s'agit de combattre le diable et son influence sur le monde.

3.1.3. Lecture historiciste du récit de création et rapport l'Autre : dichotomie Dieu et diable

Les deux sections précédentes ont montré comment Sarmiento se place du côté de Dieu et pose les Incas du côté du diable. Pour bien comprendre la portée de ce que signifie, pour Sarmiento, se situer du côté de Dieu (« *The talent which God has given me leads me to aspire to the accomplishment of these achievements* » : 2006, 37) pour combattre l'idolâtrie et la tyrannie des Incas, ainsi que l'influence du diable qui cherche toujours à nuire aux humains et à les faire sombrer dans le chaos (2006, 24), il faut se demander comment il perçoit en général les positions religieuses qui diffèrent des siennes. Dans cette section, j'aborderai donc, en premier, comment Sarmiento utilise le diable pour désigner tout ce qui est extérieur à ses positions, même lorsqu'il s'agit de ses compatriotes. Puis, je démontrerai en quoi cette dichotomie semble aller de pair avec une lecture particulière de la Bible, une interprétation qui a des impacts sur la relation à l'Autre.

D'abord, pour Sarmiento, il semble que les conflits entre les royaumes chrétiens ou entre les citoyens de la nation espagnole aux différentes théologies représentent toujours un immense danger pour l'intégrité du royaume et de l'Église. Dans tous les cas, c'est ce que laisse entendre sa façon d'utiliser le diable à quelques rares reprises pour parler des Occidentaux. Par exemple, dans le cas des princes chrétiens rivaux du roi d'Espagne, Sarmiento écrit :

As there are few who are not afflicted by the accursed hunger for gold, and as good successes are food for an enemy, the devil moved the bosoms of some powerful princes with the desire to take part in this great business (2006, 15).

En affirmant que le diable fait naître les passions chez certains princes, Sarmiento illustre bien comment, selon lui, le monde est dichotomique, divisé entre ses alliés et ses ennemis, les premiers étant guidés par la raison illuminée par Dieu (voir la section 3.1.1) alors que le diable manipule les émotions des derniers. Ainsi, l'intervention du pape Alexandre VI entre les royautes chrétiennes se disputant la souveraineté des territoires sud-américains, qui fût favorable aux Espagnols (2006, 15), visait selon lui à déjouer le diable et favoriser l'évangélisation. En imposant cette dichotomie, Sarmiento ne permet pas une compréhension de la complexité des enjeux dans les affrontements entre souverains, entre papes ou entre croyants.

De même, lorsqu'il mentionne le conflit avec Las Casas et les autres « *learned men* » qui remettaient en question la façon de procéder à la conquête et à la colonisation des Indes de Castilles, Sarmiento accuse les « *preachers* » de jouer le jeu du diable. Selon lui, le diable, après s'être vu déjoué par le Pape et avoir perdu son influence sur les princes chrétiens, il aurait trouvé chez certains théologiens l'espace nécessaire à la dissension qu'il cherchait à instaurer. Dans les propres termes de Sarmiento :

But as the devil saw that this door was shut, which he had begun to open to introduce by it dissensions and disturbances, he tried to make war by means of the very soldiers who resisted him, who were the same preachers. They began to make a difficulty about the right and title which the kings of Castille had over these lands. As your invincible father was very jealous in matters touching his conscience, he ordered this point to be examined, as closely as possible, by very learned doctors who, according to the report which was given out, were indirect and doubtful in their conclusions (2006, 15).

Les doutes soulevés par ces « *learned men* » venaient de la possibilité que les Incas aient été les seigneurs naturels du Pérou (2006, 15; voir p.61 de ce mémoire). Pour Sarmiento, il s'agissait d'une stratégie diabolique qui donnait de l'emprise aux ennemis du roi, aux étrangers et aux infidèles, pour remettre en question les titres espagnols sur les territoires américains (2006, 15; voir p.61 de ce mémoire). Une stratégie qui aurait presque fonctionné, selon lui :

Owing to this the Emperor Don Carlos of glorious memory was on the point of abandoning them [les titres de la couronne sur le Pérou], which was what the enemy of the faith of Christ wanted, that he might regain the possession of the souls which he had kept in blindness for so many ages (2006, 15).

Sarmiento ne rapporte donc pas le conflit en termes de débats philosophiques, théologiques ou politiques, mais dans l'opposition et la lutte entre Dieu et le diable, ou tout acte humain

est soit du côté de Dieu, soit du côté du diable. C'est pourquoi il voit l'influence du diable même chez des individus adhérant à la même religion que la sienne, pour peu qu'ils défendent des thèses différentes des siennes. Il n'est pas enclin à discuter de ces thèses, il les refuse comme diaboliques.

Peut-être que ce style de rationalisation répondait à un certain climat d'inquiétude lié à la lutte contre « Lucifer » qui prenait, à l'époque, des formes assez draconiennes avec l'Inquisition instaurée en Espagne en 1478 pour ramener l'orthodoxie catholique et contrer les influences juives et musulmanes ayant eu cours dans la péninsule durant les siècles précédents. Sarmiento, ayant lui-même été accusé à deux reprises par l'Inquisition (voir la section 2.2.1), pourrait vouloir entretenir cette dichotomie afin de s'assurer d'être associé à Dieu et maintenir son statut de bon catholique.

Mais si Sarmiento diabolise aisément ses opposants, il ne se donne pas la peine d'exposer les arguments théologiques qui soutiennent l'une ou l'autre des positions ou de développer lui-même un argumentaire théologique qui le situerait davantage par rapport aux débats de son temps. Par exemple, lorsqu'il mentionne que Las Casas appuyait les Incas comme seigneurs naturels du Pérou, il l'accuse de se laisser emporter par la passion (« *moved to passion* » : 2006, 15) et passe sous silence tout l'argumentaire que Las Casas développait sur l'évangélisation des Autochtones dans « le respect de leur personne », qui impliquait une certaine définition de la nature humaine et de la mission évangélisatrice, entre autres. Ainsi se contente-t-il d'affirmer que les Espagnols ont une mission évangélisatrice qui est mise en danger par les critiques des *learned men* qui mettent en doute le mode de conquêtes, mais il ne discute jamais de sa conception de la nature humaine, de l'âme et des impacts sur sa conception de la bonne façon de coloniser, d'évangéliser. Il reste convaincu qu'il détient la vérité et qu'en maintenant la discussion au niveau des faits historiques « *[t]his will undeceive all those in the world who think that the Incas were legitimate sovereigns* » (2006, 17). À partir de ces considérations, je me suis demandé où se situe cette façon qu'il a de poser la vérité historique factuelle au centre de ses conceptions du temps et de l'espace, de façon à toujours se situer du côté de Dieu, du bien et de la vérité.

Pour ne donner qu'un exemple, Sarmiento se sert d'Adam comme d'un repère temporel historique important : le premier humain. En écrivant : « *Thus, passing over the first age from Adam to the Deluge, which covers 1656 years, we will begin from the second*

age, which is that of the patriarch Noah, second universal father of mortals » (2006, 17). Sarmiento pose qu'il n'a pas besoin d'expliquer le récit de la création, ni de discuter de différentes versions et interprétations qui existent, par rapport à celles que les Incas rapportent. Une fois Adam posé comme un fait historique, les récits incas de création ne peuvent être que faux, relevant de l'idolâtrie. Néanmoins, des lectures complémentaires m'ont fait voir que même à l'époque de Sarmiento, il existait des visions différentes de la création du monde, surtout dans un contexte de conflits importants entre les trois religions abrahamiques (juifs, chrétiens et musulmans) et même entre les chrétiens. Ainsi, il y aurait, entre autres, deux récits de la création dans la Bible, l'un désignant « Adam » comme une personne, l'autre récit présentant Adam comme un concept général pour parler de l'être humain. Les deux textes ont été attribués à Moïse, au XIII^e siècle av. J.-C., mais l'analyse philologique détaillée suggère que ces textes auraient pu être écrits par des auteurs de théologies différentes – des auteurs sacerdotaux (P : *Priestly*) et des auteurs yahvistes (J) –, à des époques différentes. L'*Encyclopaedia Britannica* explique :

According to the Priestly (P) history of the 5th or 6th century bce (Genesis 1:1–2:4), God on the sixth day of Creation created all the living creatures and, “in his own image,” man both “male and female.” God then blessed the couple, told them to be “fruitful and multiply,” and gave them dominion over all other living things. According to the lengthier Yahwist (J) narrative of the 10th century bce (Genesis 2:5–7, 2:15–4:1, 4:25), God, or Yahweh, created Adam at a time when the earth was still void, forming him from the earth’s dust and breathing “into his nostrils the breath of life.” God then gave Adam the primeval Garden of Eden to tend but, on penalty of death, commanded him not to eat the fruit of the “tree of knowledge of good and evil.” Subsequently, so that Adam would not be alone, God created other animals but, finding these insufficient, put Adam to sleep, took from him a rib, and created a new companion, Eve (Encyclopaedia Britannica 2010).

Il pouvait donc exister plusieurs interprétations du récit de la création, même en Occident à une même époque, et la conception de Sarmiento des récits bibliques comme des chronologies généalogiques est propre à sa lecture historiciste de la Bible.

L'exégète Walter Vogels met d'ailleurs en garde contre le type de lecture qu'opère Sarmiento. De tout temps, les récits bibliques porteurs de messages spirituels ont été confondus avec l'histoire réelle des généalogies des peuples depuis Adam et Ève. Selon Vogels,

[l]e mélange des deux types de textes, les narrations et les généalogies, donne l'impression qu'on lit l'histoire d'une famille, l'histoire de la race humaine. Il y a comme une historicisation du mythe. Ces textes présentent “nos origines” [au sens de la foi chrétienne...], non pas nos origines historiques ou scientifiques, mais nos origines théologiques [...] (Vogels 2000, 34).

Au fond, en historicisant le récit, Sarmiento passe à côté de ce qu'il y a de potentiellement commun entre le récit des judéo-chrétiens et celui des Incas, au niveau théologique. Par exemple, que le Créateur se nomme Élohim (comme dans la Bible en hébreu) ou Viracocha Pachayachachi (comme dans le récit inca), il y a toujours un être surhumain qui crée tant le Soleil, la Lune et les étoiles, que des humains qu'il sculpte à sa ressemblance⁵⁰. Une interprétation différente de la Bible et des enseignements catholiques aurait pu mener Sarmiento à discuter de la nature humaine et du péché originel, pour situer les Espagnols et les Incas dans cette nature humaine. Autrement dit, une lecture symbolique de l'histoire de l'humanité aurait pu conduire Sarmiento en dehors de la binarité Espagnol-Inca, mais Sarmiento choisit de faire une lecture généalogique de la Bible quant à l'histoire de l'humanité.

D'autres chroniqueurs ont emprunté une voie différente pour tracer un parallèle théologique entre la connaissance de Dieu par les Espagnols et celle des Incas, ce qui les a menés à considérer d'autres dimensions de la religion inca. Par exemple, Garcilaso de la Vega, un Métis catholique de père espagnol et de mère inca, qui a vécu ses 20 premières années à Cuzco avant de vivre 40 ans en Espagne et de réussir, lui, à publier une chronique sur les Incas en 1609, ouvre toute une réflexion théologique sur la continuité entre les croyances incas et catholiques, sur le rôle des Incas dans l'évolution constante de la connaissance humaine et de leur Créateur. Garcilaso mentionne que ses ancêtres incas connaissaient le vrai Dieu, même s'ils le nommaient autrement.

Besides adoring the Sun as a visible god, to whom they offered sacrifices, and in whose honour they celebrated grand festivals (as we shall relate in another part), the Kings Yncas and their amautas, who were philosophers, sought by the light of nature for the true supreme God our Lord, who created heaven and earth, as we shall see further on by the arguments and phrases which some of them used touching the divine majesty. They called Him Pachacamac, a word composed of pacha, which means the universal world, and camac, the present participle of the verb cama, to animate, whence is derived the word cama, the soul. Pachacamac therefore means He who gives animation to the universe, and

⁵⁰ Le récit sur le Dieu inca, Viracocha, et sur ses attentes était assez semblable à celui du Dieu chrétien : « *And when he had created the world he formed a race of giants of disproportioned greatness painted and sculptured, to see whether it would be well to make real men of that size. He then created men in his likeness as they are now; and they lived in darkness. Viracocha ordered these people that they should live without quarrelling, and that they should know and serve him. He gave them a certain precept which they were to observe on pain of being confounded if they should break it. They kept this precept for some time, but it is not mentioned what it was. But as there arose among them the vices of pride and covetousness, they transgressed the precept of Viracocha Pachayachachi and falling, through this sin, under his indignation, he confounded and cursed them. Then some were turned into stones, others into other things, some were swallowed up by the earth, others by the sea, and over all there came a general flood which they call uñu pachacuti, which means "water that overturns the land." They say that it rained 60 days and nights, that it drowned all created things, and that there alone remained some vestiges of those who were turned into stones, as a memorial of the event, and as an example to posterity, in the edifices of Pucara, which are 60 leagues from Cuzco* » (2006, 25).

in its full signification it may be translated – ‘He who does to the universe what the soul does to the body’ (Garcilaso de la Vega 1869, 106, Tome 101, livre 102, chapitre II).

Pour Garcilaso, les Incas remplissaient donc bel et bien une certaine mission, puisqu’ils ont permis aux peuples autochtones de passer de la vénération de fausses idoles à la compréhension de l’existence d’un Dieu suprême.

It pleased our lord God that, while these people were living in the way we have described, the glimmerings of dawn should appear amongst themselves [avec les Incas], which, in the midst of that pitch darkness, might give some indications of the natural law, of civilisation, and of the respect which men ought to have for each other (Garcilaso de la Vega 1869, 106, Tome 101, livre 102, chapitre II).

Les Incas étaient pour lui en quelque sorte des chrétiens avant le temps, préparant la voie pour l’arrivée des Espagnols et du catholicisme. En ce sens, Garcilaso ne construit pas une vision dichotomique de la religion et des relations entre Dieu, les souverains espagnols, les Incas et le diable. Pour lui, il s’agit plutôt d’une continuité, où il valorise les Espagnols comme supérieurs aux Incas, mais reconnaît tout de même à ces derniers un certain niveau « d’évolution » religieuse et rationnelle par rapport aux autres « barbares idolâtres » du Pérou.

Mais ce n’est pas le schéma que privilégie Sarmiento. Comme les sections précédentes nous l’ont montré, la structure dichotomique de Sarmiento place du côté de Dieu et du bien les éléments auxquels il adhère, et ce qui diffère de ses positions du côté du diable. Autrement dit, le Soi espagnol occupant l’espace sémantique associé à Dieu, au bien, aux savoirs véritables et à la mission divine alors que l’espace où l’Autre est confiné ne peut être que celui du mal, du mensonge, des ambitions humaines et des conquêtes cruelles. Cette dichotomie est d’autant plus ferme que Sarmiento impose ses croyances comme des faits historiques, où l’autre n’a plus tellement la possibilité d’affirmer une vision différente de la réalité. D’ailleurs, en cherchant à comprendre ses a priori pour reconstituer son univers de sens du monde intellectuel, c’est l’articulation particulière du religieux judéo-chrétien avec le savoir gréco-romain qui ressort comme « vérité », d’abord, dans son récit du peuplement du monde, puis, dans son argumentaire pour justifier la supériorité intellectuelle des Espagnols pour distinguer le vrai du faux et les faits historiques et fables qu’entretient l’Autre (selon lui).

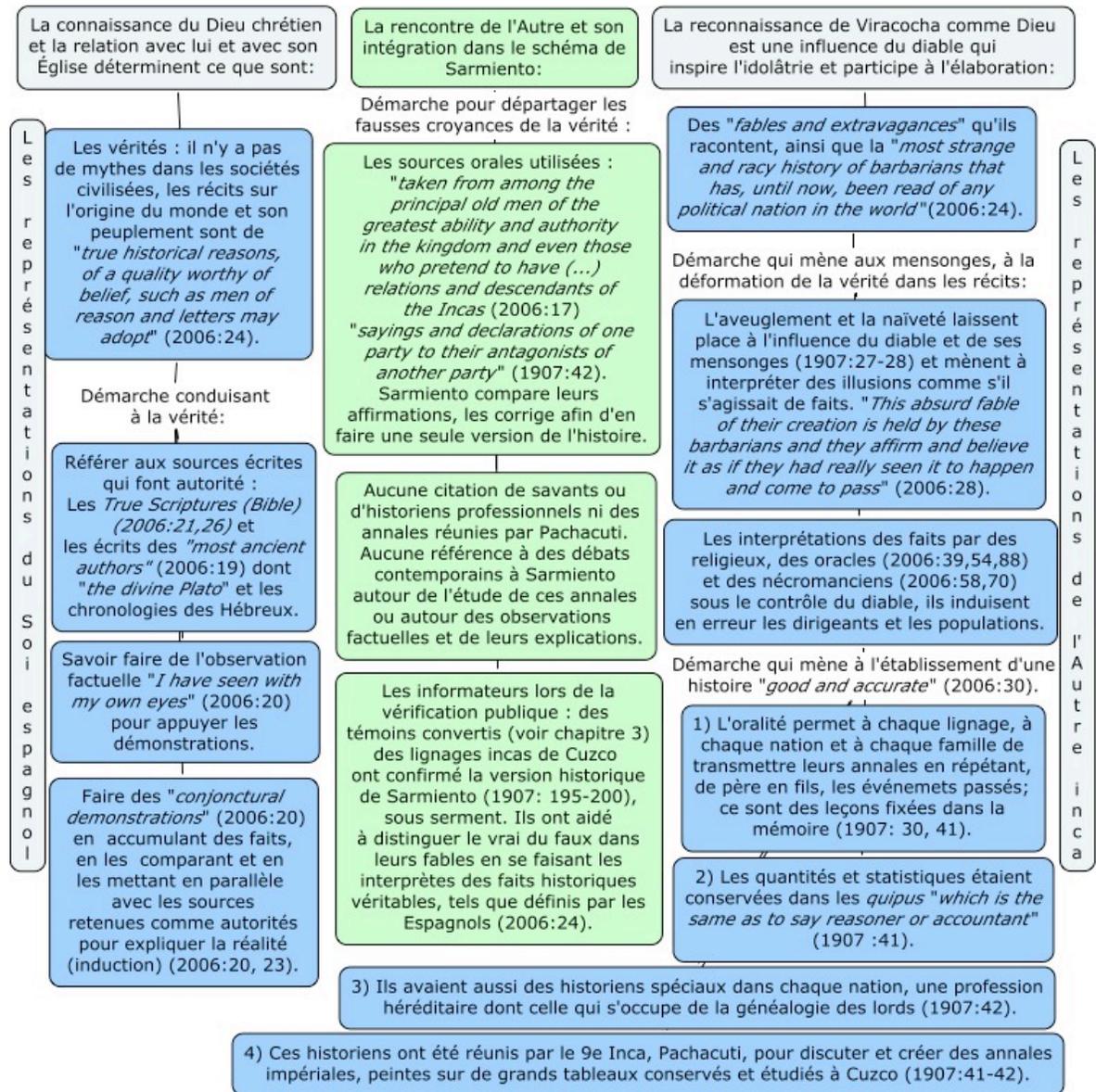
3.2. L'univers de sens du monde intellectuel selon ses explications du passé : les théories du vrai et du faux

En fait, si ses a priori justifient une dichotomie entre le Soi représenté comme « bon » et l'Autre représenté comme « mauvais », à partir de la foi qu'il a dans son récit de création, quel est l'impact sur ses explications du peuplement du monde et sur sa conception de l'histoire et sur sa capacité de prendre en compte des explications autres, enracinées dans des codes symboliques et des stratégies de transmission fort différentes des siennes ? Cette section 3.2 sur son univers de sens intellectuel montre une structure qui pose les Occidentaux comme détenteurs d'une rationalité éclairée par Dieu et appuyée par l'écriture pour conserver la trace des paroles des sages, ce qui leur permet de définir ce qui relève, chez l'Autre, de la vérité et des fables.

Ainsi, la figure 11 de la page suivante montre trois types de représentations de Sarmiento quant à sa conception du vrai et du faux (la colonne de la représentation du Soi et celle de la représentation de l'Autre – en bleu – et l'intégration de l'Autre dans son schéma – en vert). La première partie (3.2.1) aborde la colonne de gauche et porte sur la représentation des savoirs occidentaux à partir d'explications plus profanes que théologiques pour expliquer le peuplement du monde. La deuxième partie (3.2.2) détaille la colonne de droite et vise à comprendre l'approche des savoirs incas par Sarmiento. Il ne semble pas maintenir une dichotomie aussi forte entre le vrai pour le Soi espagnol et le faux pour l'Autre inca. Se joue ici l'ambiguïté de faire appel à certains Incas pour établir l'histoire, alors qu'en même temps, Sarmiento a déjà affirmé la supériorité des Espagnols et l'influence du diable sur les Incas. Selon quels principes arrive-t-il à reconnaître certaines connaissances de faits historiques aux Incas tout en les maintenant dans un statut intellectuel inférieur ? La troisième partie (3.2.3) tente de répondre à cette question.

En fait, la structure de son livre donne déjà des éléments de réponse (voir la section 2.4.5), par sa division en deux parties argumentatives. Du chapitre 1 au chapitre 13, Sarmiento introduit les récits retenus, selon un argumentaire intellectuel « laïc/profane », pour expliquer rationnellement le peuplement du monde. Il introduit également les récits incas, qu'il enferme dans la pensée mythique (les fables) d'un monde sans écriture qui entretient la confusion entre les faits et leurs interprétations erronées. Puis, des chapitres 14 à 62, comme Sarmiento tente de reconstituer l'histoire de la généalogie inca (voir figure 6 de la section 1.2.2.2 et la section 2.4), une histoire qu'il ne peut reconstituer à partir de ses

Figure 11 : Départager le vrai du faux, les faits historiques des fables, dans l'univers de sens du monde intellectuel de Sarmiento



sources occidentales, il fait appel aux stratégies incas de transmission des faits historiques. Il doit alors prendre d'autres moyens pour rationaliser sa supériorité qui lui permet, à lui, de faire la distinction entre le réel et l'imaginaire, entre le vrai et le faux.

3.2.1. Explications du passé par Sarmiento : vérités historiques et objectivation des chronologies

La section 1.2.2 a montré comment les chroniques visaient l'intégration de l'Autre dans ce qui était considéré une histoire universelle du point de vue des Espagnols. Il s'agit maintenant de voir comment Sarmiento réalise cette intégration. D'entrée de jeu, il soutient que

[t]he chief value and perfection of history consists in its accuracy, thoroughly sifting each event, verifying the times and periods of what happened so that no doubt may remain of what passed. It is in this way that I desire to write the truth in so far as my ability enables me to do so respecting a thing so ancient as the first peopling of these new lands. I wish, for the better illustration of the present history, to precede it with the foundations that cannot be denied, counting the time in conformity with the chronology of the Hebrews in the days before our Saviour Jesus Christ, and the times after his most holy nativity according to the counting used by our mother the holy church (2006, 21).

Donc, ce que Sarmiento soulève ici, c'est son désir de dévoiler la vérité concernant l'énigme du peuplement des Amériques, un peuplement qu'il pose comme très ancien, malgré le fait que ces territoires soient « nouveaux » pour les Espagnols. Il cherche à répondre à la question : comment des hommes peuvent-ils avoir vécu si longtemps sur un territoire qui n'était pas technologiquement ou idéologiquement accessible avant la découverte de Christophe Colomb ? Puis, il mentionne deux choses importantes : d'abord, qu'il veut comprendre la vérité à partir de l'histoire des Indes de Castille, puis que cette histoire doit toujours coïncider avec les chronologies qui font déjà partie de la tradition espagnole. Sa mission, comme intellectuel, est donc d'établir une vérité historique (il y a 26 occurrences de « true » et 17 des mots « truth and truthful ») concernant le 2^e âge, le peuplement du monde par les descendants de Noé, un récit qu'il complète par d'autres sources que la Bible. Ainsi, pour lui, retracer les faits historiques exige une méthode et une habileté individuelle pour rester congruent avec son univers de sens du religieux, ses chronologies judéo-chrétiennes du premier âge (l'apparition du premier homme et le grand déluge) et celles plus catholiques qui traduisent l'histoire depuis la naissance de Jésus.

C'est ainsi que Sarmiento se situe comme historien qui souhaite respecter l'art de la discipline. En fait, il y a 177 occurrences du mot « history », ce qui en fait un des mots les plus importants de son argumentaire.

When historians wish to write, in an orderly way, of the world or some part of it, they generally first describe the situation containing it, which is the land, before they deal with what it contains, which is the population, to avoid the former in the historical part. If this is so in ancient and well known works, it is still more desirable that in treating of new and strange lands, like these, of such vast extent, a task which I have undertaken, the same

order should be preserved. This will not only supply interesting information but also, which is more to be desired, it will be useful for navigation and new discoveries, by which God our Lord may be served, the territories of the crown of Spain extended, and Spaniards enriched and respected (2006, 20).

Si Sarmiento choisit cette discipline pour expliquer le peuplement des Amériques, c'est entre autres parce que la cosmographie, discipline dans laquelle il a été formé, a perdu la mémoire de textes anciens importants qui permettaient de résoudre le problème auquel il est confronté. Par exemple, pour Sarmiento, un élément important d'explication du peuplement des Amériques consiste en l'existence antérieure d'une grande île, l'Atlantide, qui permettait de passer de l'Europe ou de l'Afrique vers les Amériques, avant qu'elle ne soit engloutie (voir la figure 7 sur son explication du peuplement du monde). Cependant, selon Sarmiento, les informations sur cette île ont été perdues et oubliées par les cosmographes de son temps.

The cosmographers do not write of this ancient Atlantic Island because there was no memory, when they wrote, of its very rich commercial prosperity in the second, and perhaps in the first age. But from what the divine Plato tells us and from the vestiges we see which agree with what we read, we can not only say where it was and where parts of it were, as seen in our time, but we can describe it almost exactly, its grandeur and position. This is the truth, and the same Plato affirms it as true, in the Timæus, where he gives its truthful and marvellous history. We will speak first of its situation, and then of its inhabitants. It is desirable that the reader should give his attention because, although it is very ancient history, it is so new to the ordinary teaching of cosmography that it may cause such surprise as to raise doubts of the story, whence may arise a want of appreciation (2006, 19).

Ainsi, pour Sarmiento, le retour aux sources anciennes permet l'accès à beaucoup plus de connaissances accumulées grâce à l'écriture. Pour lui, la capacité d'écrire et la possibilité de conserver et de revisiter ces textes (il y a 33 occurrences des mots « *written, writers* et *writing* ») donnent accès à une habileté particulière qui, par le travail de recherche, de lecture des autres auteurs, permet à l'historien d'établir la vérité. Comme historien, Sarmiento étudie donc des textes anciens, lesquels lui permettent de situer dans le temps l'existence de l'Atlantide, par rapport aux chronologies bibliques :

I deduce this calculation from what Plato relates of the conversation between Solon and the Egyptian priest. For, according to all the chronicles, Solon lived in the time of Tarquinius Priscus the King of Rome, Josiah being King of Israel at Jerusalem, before Christ 610 years. From this period until the time when the Atlantics had put a blockade over the Athenians 9000 lunar years had passed which, referred to solar years, make 869. All added together make the total given above. Very soon afterwards the deluge must have come, as it is said to have been in the time of Aod or 748 years after the general deluge of Noah. This being so it is to be noted that the isle of Caliz, the Canaries, the Salvages, and Trinidad must have been parts of the absorbed land (2006, 23).

En résumé, concernant le peuplement des Amériques et des territoires occupés par les Incas, une de ses sources principales est grecque, soit « *the divine Plato* », qui rapporte l'existence d'une immense île, l'Atlantide (1907, 15). Donc, à partir de la lecture d'autorités intellectuelles occidentales et des « *true scriptures* », Sarmiento affirme que le peuplement des Indes de Castille provient des descendants de Noé et de sa famille qui furent selon lui les seuls à survivre au grand déluge et qui auraient également peuplé l'Atlantide et les Amériques. Selon quelle logique Sarmiento en arrive-t-il à concilier les récits de la descendance de Noé et ceux de Platon concernant l'Atlantide, afin de donner une explication rationnelle, selon lui, de la présence d'hommes aussi différents vivant actuellement dans ce Nouveau Monde?

En fait, Sarmiento établit que la démarche rationnelle s'effectue en trois étapes. Dans un premier temps, il faut avoir défini les sources écrites qui font autorité (2006, 19,21,26). Ainsi, comme le montrent les citations précédentes, Sarmiento ajoute des références profanes/séculières aux chronologies hébraïques concernant le deuxième peuplement du monde, celui depuis Noé.

From the words which Plato refers to Solon, the wisest of the seven of Greece, and which Solon had heard with attention from the most learned Egyptian priest in the city called Delta, we learn that this Atlantic Island was larger than Asia and Africa together, and that the eastern end of this immense island was near the strait which we now call of Gibraltar. In front of the mouth of the said strait, the island had a port with a narrow entrance; and Plato says that the island was truly continental (2006, 19-20).

Il s'appuie donc sur des prêtres chaldéens, égyptiens (avec qui Solon, le « sage » grec aurait eu des échanges), sur des autorités intellectuelles grecques et romaines⁵¹ ayant vécu avant la « nativité du Christ », avant l'an zéro, pour poser les bases de ce qu'il considère être la vérité. De plus, il n'hésite pas à référer à Hercules/Alcides, Atlas ou Neptune (voir la figure 7 et la section du glossaire sur le monde intellectuel) ou d'autres personnages liés à des événements expliquant le passé ancien et le peuplement du monde pour construire un argumentaire qu'il juge convaincant. Selon lui, ces références fondent les « *true historical reasons, of a quality worthy of belief, such as men of reason and letters may adopt respecting the peopling of these lands* » (1907, 27).

Une fois les autorités établies quant à l'histoire d'une partie du monde, la véracité des faits doit s'appuyer, dans un deuxième temps, sur des observations qui corroborent les

⁵¹En fait, ceux qu'il établit comme des sources fiables tissent des liens constants avec ce que nous appelons maintenant des mythes gréco-romains, donc, il fut difficile, pour moi, de faire une représentation du savoir de Sarmiento qui ne l'enferme pas, lui-même, justement dans la pensée mythique et religieuse.

sources retenues (2006, 21), ce qui permet d'élaborer, dans un troisième temps, « *a conjunctural demonstration* » (2006, 20,23), soit une démarche inductive venant appuyer le discours de l'autorité choisie, dans ce cas-ci « *the divine Plato* » :

I affirm this for two reasons, one by authority and the other by conjectural demonstration. The authority is that Plato in his Critias, telling how Neptune distributed the sovereignty of the island among his ten sons, said that the second son was called in the mother tongue "Gadirum," which in Greek we call "Eumelo." To this son he gave the extreme parts of the island near the columns of Hercules, and from his name the place was called Gadiricum which is Caliz. By demonstration we see, and I have seen with my own eyes, more than a league out at sea and in the neighbourhood of the island of Caliz, under the water, the remains of very large edifices of a cement which is almost imperishable, an evident sign that this island was once much larger, which corroborates the narrative of Critias in Plato (2006, 20).

Mais même si Sarmiento dit avoir recours à l'observation factuelle pour établir « *the evidence and judicial proofs which have been seen and taken down by us, and from what we who have travelled over the Indies enquiring about these things, leisurely and without war, know to be the facts* » (2006, 15), dans les faits, Sarmiento apporte seulement deux autres exemples de « preuves » factuelles à l'appui des sources écrites par des autorités anciennes. Le premier concerne le peuplement de l'Amérique du Sud par l'Atlantide, selon Platon (2006, 19), et l'autre concerne le peuplement du Mexique par les Grecs, via Ulysse, selon l'historien Pero Anton Beuter. Sarmiento écrit :

This is stated by Pero Anton Beuter, a noble Valencian historian and, as he mentions, this was the opinion of Dante Aligheri, the illustrious Florentine poet. Assuming this to be correct we may follow Ulysses from island to island until he came to Yucatan and Campeachy, part of the territory of New Spain. For those of that land have the Grecian bearing and dress of the nation of Ulysses, they have many Grecian words, and use Grecian letters. Of this I have myself seen many signs and proofs. Their name for God is "Teos" which is Greek, and even throughout New Spain they use the word "Teos" for God. I have also to say that in passing that way, I found that they anciently preserved an anchor of a ship, venerating it as an idol, and had a certain genesis in Greek, which should not be dismissed as absurd at first sight. Indeed there are a sufficient number of indications to support my conjecture concerning Ulysses (2006, 23-24).

En lisant ces observations factuelles dans un contexte où Sarmiento les relie directement à des autorités intellectuelles qu'il a établies, on peut se demander : est-ce que les observations corroborent les écrits, ou est-ce que les écrits forment un cadre d'interprétation orientant les observations ? En fait, si les autorités choisies sont incontestables, il semble suffire de peu d'observations visuelles pour confirmer ses hypothèses. Dans la logique de Sarmiento, une fois établis l'autorité historique et ses liens avec les réalités à expliquer, il suffit d'une simple observation pour que tout devienne crédible.

À partir de cette logique, ce qui était pour lui une énigme au point de départ est maintenant résolu. Il peut désormais expliquer comment le Pérou a été peuplé, et ce, avant même d'avoir interrogé un seul Inca concernant ses récits de création et de peuplement du monde :

It may thus be deduced that New Spain and its provinces were peopled by the Greeks, those of Catigara by the Jews, and those of the rich and most powerful kingdoms of Peru and adjacent provinces by the Atlantics who were descended from the primeval Mesopotamians and Chaldeans, peoplers of the world. These, and other points with them, which cannot be discussed with brevity, are true historical reasons, of a quality worthy of belief, such as men of reason and letters may adopt respecting the peopling of these lands (2006, 24).

En donnant cette explication basée sur ses propres déductions et réflexions, Sarmiento ne se présente-t-il pas comme une autorité intellectuelle quant à l'explication du peuplement des Amériques, une autorité à partir de laquelle seront interprétées ses observations concernant les peuples autochtones? Quel espace ont ces derniers pour affirmer des explications qui leur sont propres?

3.2.2. Explications du passé par les Incas selon Sarmiento : fables et faits historiques

Dans la logique de raisonnement de Sarmiento, l'autorité des anciens forme le cadre de la démonstration factuelle (observation) à l'intérieur duquel sont interprétés les faits historiques. Or, si cette logique est valable pour expliquer le passé des peuples occidentaux qu'il connaît, elle l'est d'autant plus en ce qui concerne de nouveaux lieux et populations à expliquer : « *If this is so in ancient and well known works, it is still more desirable that in treating of new and strange lands, like these* » (2006, 19). C'est pourquoi il procède selon la même méthode pour considérer le passé des Incas selon ses sources incas qui devaient être multiples (voir section 2.2.3 pour un aperçu de la diversité des discours incas). Ainsi, lorsque Sarmiento dit entreprendre un travail pour « certifier la vérité » (2006, 17) par une démarche historique rationnelle, il s'appuie sur des sources anciennes provenant de civilisations s'étant développées autour de la Méditerranée (voir section 2.2.2.1) pour expliquer les réalités andines.

Ce n'est donc qu'après avoir posé ses cadres explicatifs de la vérité que Sarmiento aborde deux types de discours concernant le passé de la part des Autochtones du Pérou, soit leurs récits d'origine et l'histoire du règne des Incas. Comme ces récits reposent sur des sources et des conceptions complètement différentes des siennes, Sarmiento fait une distinction entre les « fables et extravagances » d'origine que racontent les Incas, qui ne

cadrent pas avec ses propres explications de la création et du peuplement du monde, et leur capacité de parler de l'histoire politique de leur nation :

When we come to consider attentively what these barbarians of Peru relate of their origin and of the tyrannical rule of the Incas Ccapacs, and the fables and extravagances they recount, the truth may be distinguished from what is false, and how in some of their fables they allude to true facts which are admitted and held by us as such. Therefore the reader should peruse with attention and read the most strange and racy history of barbarians that has, until now, been read of any political nation in the world (2006, 24).

Déjà, dans cette citation, on peut observer une tension : si les Autochtones du Pérou font allusion à certains faits historiques véritables, tels que définis par les Espagnols, pourquoi, selon Sarmiento, les explications/interprétations de ces faits par les Incas relèvent-elles de fables et d'extravagances? De plus, comment Sarmiento arrive-t-il à la fois à rejeter comme « fables » leurs récits d'origine et écrire une histoire généalogique du règne des Incas sur la base de leurs témoignages?

Sarmiento stipule dans un premier temps que, sans écriture pour faire la preuve de ce qui s'est dit dans le passé, il n'est pas possible pour les « Indiens » de transmettre adéquatement la vérité, ni de garder en mémoire les événements de leur passé, puisqu'ils n'ont pas les moyens, les outils ni les méthodes pour faire la part des choses entre le vrai et le faux.

As these barbarous nations of Indians were always without letters, they had not the means of preserving the monuments and memorials of their times, and those of their predecessors with accuracy and method. As the devil, who is always striving to injure the human race, found these unfortunates to be easy of belief and timid in obedience, he introduced many illusions, lies and frauds [...] By chance they formerly had some notice, passed down to them from mouth to mouth, which had reached them from their ancestors, respecting the truth of what happened in former times. Mixing this with the stories told them by the devil, and with other things which they changed, invented, or added, which may happen in all nations, they made up a pleasing salad, and in some things worthy of the attention of the curious who are accustomed to consider and discuss human ideas (2006, 24).

Évidemment, si les Incas mélangent leurs observations de faits avec les mensonges et illusions du diable, ils ne peuvent pas avoir de cadres explicatifs fiables et il vaut mieux, selon Sarmiento, interpréter les faits qu'ils rapportent selon leur adéquation avec ce que rapportent ses propres sources « d'autorité », malgré le fait que les Incas jugent leurs méthodes de transmission valides⁵², à un point tel qu'ils disent eux-mêmes détenir la vérité et y croient autant que s'ils avaient été témoins des événements du passé.

⁵² Ce qui est en jeu ici, ce sont les normes qui rendent « possible l'accord entre les sujets sur une même représentation ou un même ensemble de représentations », pour reprendre les termes de Berthelot (2008, 206). Selon Berthelot, pour l'élaboration et la transmission des représentations « les hommes procèdent - et ont sans

This absurd fable of their creation is held by these barbarians and they affirm and believe it as if they had really seen it to happen and come to pass (2006, 28).

[...] the stories which are here treated as fables, which they are, are held by the natives to be as true as we hold the articles of our faith, and as such they affirm and confirm them with unanimity, and swear by them (2006, 24).

Mais, jugeant que ces peuples sont naïfs au point de se faire tromper facilement par les mensonges du diable, Sarmiento n'accepte pas leur tradition orale et soutient qu'il doit distinguer le vrai de la fable dans la « *pleasing salad* » que lui rapportent ses informateurs.

Par exemple, Sarmiento distingue au moins un fait véritable, selon lui, auquel les Incas font référence, le grand déluge après lequel Noé et sa descendance auraient peuplé le monde :

*One thing is believed among all the nations of these parts, for they all speak generally and as well known of the general flood which they call *uñu pachacuti*. From this we may clearly understand that if, in these parts they have a tradition of the great flood, this great mass of the floating islands which they afterwards called the *Atlanticas*, and now the *Indies of Castille* or *America* must have begun to receive a population immediately after the flood, although by their account, the details are different from those which the true Scriptures teach us. This must have been done by divine Providence, through the first people coming over the land of the *Atlantic Island*, which was joined to this, as has been already said. For as the natives, though barbarous, give reasons for their very ancient settlement, by recording the flood, there is no necessity for setting aside the Scriptures by quoting authorities to establish this origin (2006, 26).*

Pour lui, il ne vaut même pas la peine de considérer ce qui diffère et ce qui se ressemble, ou les principes divergents et convergents derrière les histoires de l'*uñu pachacuti*⁵³ et du déluge de Noé. Il suffit de constater qu'un récit confirme le sien pour trancher sur la véracité du déluge qui confirme, par le fait même, ses croyances et sa théorie sur le peuplement des Amériques.

D'ailleurs, il lui importe peu de comprendre les différences qui peuvent exister entre les narrations d'une région et d'une autre quant au déluge et au repeuplement du monde

doute procédé : en répétant les choses, en s'assurant point par point des accords, en trouvant des formules de mémorisations, en procédant par des tests de vérification... » (Berthelot 2008, 206-207). Ce qui rend possibles les accords, mémorisations et vérifications relève d'une dimension normative et interactive qui mobilise l'intentionnalité des individus. Or, qu'arrive-t-il si un récit s'est maintenu à travers les accords, mémorisations et vérifications incas et qu'il doive faire ses preuves dans un système normatif et interactif différent, celui des Espagnols, en fonction d'une intention peut-être de survie ou de conversion de la part des témoins retenus par Sarmiento?

⁵³ Par exemple, l'idée de *pachacuti*, comme il le rapportera lui-même au sujet d'un Inca qui a reçu ce surnom, relève de l'idée du retournement du monde, d'un événement qui change complètement le sens du monde. D'autres traductions de *pachacuti* font appel à des conceptions cycliques de l'espace-temps, où un *pachacuti* met fin à un cycle pour en commencer un autre. Est-ce que le déluge de Noé avait cette connotation pour les catholiques?

dans le « deuxième âge », puisqu'il s'agit selon lui d'explications aveugles d'un fait réel, dont les détails farfelus varient d'une nation à l'autre.

Some of the nations, besides the Cuzcos, also say that a few were saved from this flood to leave descendants for a future age. Each nation has its special fable which is told by its people, of how their first ancestors were saved from the waters of the deluge. That the ideas they had in their blindness may be understood, I will insert only one, told by the nation of the Cañaris, a land of Quito and Tumibamba, 400 leagues from Cuzco and more (1907, 30).

Mais heureusement, selon Sarmiento, certains individus sortent de leur aveuglement, en acceptant la foi catholique et les vérités sur la création et le peuplement du monde, ce qui leur permet de faire la part des choses entre le vrai et le faux dans leurs récits :

There are a few, however, who by the mercy of God are opening their eyes and beginning to see what is true and what is false respecting those things. But we have to write down what they say and not what we think about it in this part (2006, 28).

Il semblerait donc que les Incas convertis étaient capables, selon Sarmiento, d'identifier certains faits historiques et qu'il leur reconnaisse alors la capacité de discerner.

Puis, Sarmiento admet dans un deuxième temps que les Incas ont réussi à maintenir une histoire basée sur des méthodes adéquates, ce qui lui permet d'appuyer la validité du travail historique qu'il réalise.

Some may say that this history cannot be accepted as authentic being taken from the narratives of these barbarians, because, having no letters, they could not preserve such details as they give from so remote an antiquity. The answer is that, to supply the want of letters, these barbarians had a curious invention which was very good and accurate (1907, 40).

À partir de cette affirmation, Sarmiento reconnaît quatre méthodes permettant aux Incas de connaître l'histoire de leurs ancêtres. D'abord, la tradition orale permettait à chaque lignage, à chaque nation et à chaque famille de transmettre leurs annales.

This was that from one to the other, from fathers to sons, they handed down past events, repeating the story of them many times, just as lessons are repeated from a professor's chair, making the hearers say these historical lessons over and over again until they were fixed in the memory. Thus each one of the descendants continued to communicate the annals in the order described with a view to preserve their histories and deeds, their ancient traditions, the numbers of their tribes, towns, provinces, their days, months and years, their battles, deaths, destructions, fortresses and "Sinchis" (1907, 40).

Or, si Sarmiento a pu s'appuyer sur le témoignage d'individus qui auraient appris les leçons de mémoire de différents lignages, peuples et nations, il ne cite personne spécifiquement pour mentionner une information qui serait venue de tel individu appartenant à telle famille, de tel lignage, etc. Ensuite, Sarmiento mentionne le système des *quipus* qui permettait, selon lui, de conserver les données statistiques du passé :

Finally they recorded, and they still record, the most notable things which consist in their numbers (or statistics), on certain cords called quipu, which is the same as to say reasoner or accountant. On these cords they make certain knots by which, and by differences of colour, they distinguish and record each thing as by letters. It is a thing to be admired to see what details may be recorded on these cords, for which there are masters like our writing masters (2006, 30).

S'il existait des maîtres-scribes qui auraient pu être consultés pour connaître certains faits du passé, encore une fois, Sarmiento ne les cite pas.

Troisièmement, Sarmiento mentionne que chaque nation avait des historiens de profession : « *Besides this they had, and still have, special historians in these nations, an hereditary office descending from father to son* » (2006, 30). Encore une fois, le fait de mentionner qu'il existait des historiens ne renseigne pas à savoir quels historiens Sarmiento aurait pris en compte, s'il l'a fait. Finalement, Sarmiento mentionne aussi que différentes annales avaient été réunies par Pachacuti au XII^e siècle (voir figure 11 au début de la section), qui avait appelé une assemblée des grands historiens de l'empire à Cuzco.

The collection of these annals is due to the great diligence of Pachacuti Inca Yupanqui, the ninth Inca, who sent out a general summons to all the old historians in all the provinces he had subjugated, and even to many others throughout those kingdoms. He had them in Cuzco for a long time, examining them concerning their antiquities, origin, and the most notable events in their history. These were painted on great boards, and deposited in the temple of the Sun, in a great hall (2006, 30-31).

Sarmiento aurait donc pu, pour écrire sa propre histoire, s'appuyer sur les productions historiques déjà existantes dans l'empire inca, basées sur les *quipus*, sur les peintures ou encore sur les historiens considérés comme des autorités dans leur domaine. Pourtant, aucune référence n'y est faite de façon explicite.

Ainsi, Sarmiento fait mention des méthodes incas pour conserver l'histoire dans l'objectif de donner de la crédibilité à son récit, en affirmant que sa reconstitution d'une seule histoire généalogique avait été réalisée « *with much diligence so that this history can rest on attested proofs from the general testimony of the whole kingdom, old and young, Incas and tributary Indians* » (1907, 28). Mais comme il ne reste aucune trace de ces témoignages « de tous les Incas et Indiens tributaires du royaume » ni de la méthode selon laquelle Sarmiento a compilé ces témoignages pour former son histoire, il devient difficile d'évaluer quel rôle ont réellement joué les Incas avec leurs méthodes de compilation de l'histoire et quel contrôle Sarmiento a pris de leur histoire.

Par exemple, si les membres des « parties » ou de chaque lignage et chaque famille entretiennent des *memorials* différents, la méthode selon laquelle Sarmiento en est venu à

écrire une seule version de l'histoire reste inconnue. Jamais il ne souligne que tel historien de tel lignage soutient une version alors qu'un autre soutient une autre version. C'est donc ici qu'il est possible que Sarmiento ait repris le contrôle sur l'histoire de l'Autre, puisqu'il n'identifie pas, chez les Incas, de communauté savante, de débats internes au sein de la communauté savante ou d'individus qui seraient des sources fiables quant aux explications incas du passé. Il reste toujours le maître qui peut trancher sur ce qui est historiquement vrai ou faux et, au final, c'est lui qui tire le crédit de sa chronique et non ses sources.

Pour résumer la dualité qu'entretient Sarmiento sur les récits historiques incas, dans un premier temps, il refuse d'accorder du crédit à leur récit de création. Puis, il reconnaît certains éléments de vérité quant à leur récit du déluge, qui correspond à ce que ses propres sources soutiennent. Mais c'est à peu près le seul élément de vérité que Sarmiento reconnaît aux Incas pour ce qui est des temps anciens. Il va même jusqu'à dire que « *these barbarians could tell nothing more respecting what happened from the second creation by Viracocha down to the time of the Incas* » (2006, 29), une période qu'il résume dans les termes suivants : « *from the general flood of which they have a tradition to the time when the Incas began to reign, which was 3519 years, all the natives of these kingdoms lived on their properties without acknowledging either a natural or an elected lord* » (2006, 29). Ce faisant, Sarmiento réduit l'histoire des civilisations andines à une généalogie inca de moins de 1000 ans : « *The whole period from Manco Ccapac to the death of Huascar was 968 years* » (2006, 96). Ce n'est qu'à cette période qu'il accepte les faits que rapportent les Incas pour construire son histoire, alors qu'il maintient que ses propres sources lui assurent la vérité sur l'ensemble de l'histoire humaine, commençant par Adam selon lui.

3.2.3. Construction du récit de peuplement : le vrai et le faux selon les sources utilisées

Les sections précédentes ont donc montré qu'une fois les cadres généraux d'explication historique posés à partir de son système de croyances et de savoirs (création et peuplement du monde) et à partir d'une logique qu'il considère rationnelle (3.2.1), Sarmiento peut appliquer cette logique pour rejeter comme des fables les cadres d'explications propres aux Incas, tout en insérant les faits historiques auxquels ils réfèrent, dont l'histoire des généalogies incas, dans cette logique et les cadres d'explications qui lui sont propres (3.2.2). Or, il a aussi été montré que la « logique rationnelle » de Sarmiento s'appuie en grande partie sur les sources qu'il considère comme vraies ou fiables, alors que,

s'il mentionne l'existence de certaines sources historiques chez les Incas, il n'y réfère pas directement. La présente section vise, d'une part, à mieux comprendre sur quelles sources il fonde sa vérité pour rejeter l'autre dans le mythe et, d'autre part, à mieux comprendre sa relation aux sources incas.

J'ai déjà mentionné que Sarmiento décrit Noé comme le père des êtres humains après le déluge, qui marque pour lui le début du « deuxième âge » et du repeuplement de la terre (Sarmiento 2006, 21; voir la p.102-103). Il écrit :

The divine scriptures show us that eight persons were saved from the flood, in the ark. Noah and his wife Terra or Vesta, named from the first fire lighted by crystal for the first sacrifice as Berosus would have; and his three sons to wit, Cam and his wife Cataflua, Sem and his wife Prusia or Persia, Japhet and his wife Funa, as we read in the register of the chronicles (Sarmiento 2006, 21).

Sarmiento cite ainsi trois sources : la Bible, Berosus et le registre des chroniques. En comparant ce que dit Sarmiento et ce qui se retrouve effectivement dans la Bible⁵⁴, l'on peut constater une concordance des grandes lignes : l'idée d'un déluge (Gn 6, 5-14, 28), d'une arche dans laquelle Noé fait monter son épouse, ses trois fils (Sem, Cham et Japhet) et leurs femmes, et d'un repeuplement subséquent de la terre par Noé et ses descendants (Gn 8, 13-19, 30). Sa chronologie coïncide aussi avec la chronologie de James Ussher⁵⁵ (1658), calculée à partir de la Bible, selon laquelle le déluge s'est écoulé 1656 ans après la création d'Adam et 2348 ans avant l'ère chrétienne.

Une première question se pose concernant les conséquences de poser le déluge de Noé comme un événement historique ou comme un mythe. De façon générale, se servir de la Bible (ou d'autres traditions religieuses) pour établir une chronologie universelle comme le fait Sarmiento, comme l'a fait James Ussher et comme continuent de le faire certains théoriciens du créationnisme biblique (sans oublier que nous entrons actuellement dans la 2^e décennie du XXI^e siècle selon une chronologie chrétienne, une chronologie qui ne tient pas compte de celles des autres religions), ne revient-il pas à fixer un patrimoine religieux

⁵⁴ Traduction œcuménique de la Bible, l'Ancien et le Nouveau Testament, 1992, Société biblique canadienne, Montréal-Corée.

⁵⁵ « (born Jan. 4, 1581, Dublin, Ire.—died March 21, 1656, Reigate, Surrey, Eng.), Anglo-Irish prelate of the Anglican church who was memorable for his activity in religious politics and for his work on patristic texts, especially the chronology of the Old Testament.

Ordained priest in 1601, Ussher became professor (1607–21) and twice vice-chancellor (1614, 1617) at the university where he had received his B.A., Trinity College, Dublin. He was made bishop of Meath in 1621 and archbishop of Armagh in 1625. Ussher became primate of all Ireland in 1634. He was in England in 1642, when the Civil War broke out, and he never returned to Ireland. Having earned the respect of both Anglicans and Puritans, he proposed in 1641 a method for combining the episcopal and presbyterian forms of church government in the Church of England » (Encyclopædia Britannica 2011a).

comme référence au détriment des autres patrimoines religieux du monde, avec tout l’ethnocentrisme que cela implique?

Puis, l’autre source importante de Sarmiento au sujet de Noé et sa descendance semble être Berosus, qu’il cite à deux reprises pour consolider sa référence au déluge et à la descendance de Noé. En plus d’y référer pour les noms des épouses de Noé et de ses fils, il affirme notamment que Nimrod, le roi qui a construit Babylone 130 ans après le déluge selon Berosus, était en fait un descendant de Cham, l’un des fils de Noé. Pour mieux comprendre la nature des écrits de Berosus comme source historique, voici ce que l’*Encyclopaedia Britannica* rapporte de ses écrits :

Berosus, also spelled Berossus, Berossos, or Berosos, Akkadian Belre’ušu (flourished c. 290 bc), Chaldean priest of Bel in Babylon who wrote a work in three books (in Greek) on the history and culture of Babylonia dedicated to Antiochus I (c. 324–261 bc). It was widely used by later Greek compilers, whose versions in turn were quoted by religious historians such as Eusebius of Caesarea and Josephus. Thus Berosus, though his work survives only in fragmentary citations, is remembered for his passing on knowledge of the origins of Babylon to the ancient Greeks.

The second and third books contained the chronology and history of Babylonia and of later Assyria, beginning with the “ten kings before the flood,” then the story of the flood itself, followed by the restoration of kingship with a long line of kings “after the flood,” then “five dynasties,” and finally the late age of history under the Assyrians, the last Babylonian kingdom, and the Persians to their conquest by Alexander the Great. Cuneiform texts written in the Akkadian (Assyro-Babylonian) language have corroborated several elements of Berosus’ account. The original names of seven of Berosus’ bringers of civilization (Oannes and his brethren) are included in a late-Babylonian tablet found at Uruk (modern Warka). His scheme of chronology and history, although imperfectly preserved in quotations, has been elaborately investigated by modern scholars and compared with the cuneiform literature (Encyclopædia Britannica 2010).

Donc, le travail de Berosus n’est connu que selon des fragments cités ou utilisés par plusieurs sources anciennes et Sarmiento ne spécifie pas d’où il tient son information sur Berosus. Une source possible est le pseudo Berosus (Annius de Viterbe), une source qui est fortement remise en question. Sarmiento cite à deux reprises Annus ou Juan Annus (Giovanni Nanni, dit Annus de Viterbe, voir glossaire), référant à lui comme une source relatant l’épopée de Noé et du repeuplement du monde après le déluge. L’auteur en question, aussi dit pseudo Bérose, était un historien de la Renaissance italienne, rendu célèbre pour la publication (ou la falsification), en 1498, de fragments de Berosus et de plusieurs autres chroniqueurs anciens dans son livre *Antiquitatum Variarum*. L’essayiste créationniste Mike Gascoigne mentionne par ailleurs que son travail aurait été remis en question comme frauduleux en 1504, soit deux ans après sa mort (Gascoigne 2010). Or, bien que ce doute sur la valeur de cette source ait été soulevé depuis plus de 60 ans au

moment où il écrivait, Sarmiento n'en prend pas compte et il ne mentionne pas sur quelles bases il tranche en faveur du travail de Annius de Viterbe. Sans s'arrêter pour situer ses sources et leur validité, Sarmiento poursuit sa chronologie.

Selon Sarmiento, une grave inondation aurait submergé l'Atlantide et serait la sixième du genre qu'ait connue l'humanité. Il écrit au sujet des autres déluges :

*This special flood may be added to the five floods **recorded by the ancients**. These are the general one of **Moses**, the second in Egypt of which **Xenophon** makes mention, the third flood in Achaia of Greece in the time of Ogyges Atticus, described by **Isidore** as happening in the days of Jacob, the fourth in Thessaly in the time of Deucalion and Pyrrha, in the days of Moses according to **Isidore**, in 782 as given by **Juan Annius**. The fifth flood is mentioned by **Xenophon** as happening in Egypt in the time of Proteus (2006, 23). [Les caractères gras sont de moi, pour souligner les sources auxquelles Sarmiento réfère, dont Juan Annius].*

Donc, comme Sarmiento parle de six déluges et que le déluge qui sépare le « premier âge » du « deuxième âge », celui où le repeuplement s'est effectué à partir de l'arche de Noé, est bien différent des cinq autres, quels ont été ses critères et ses stratégies de vérification pour associer le déluge de Noé à celui que rapportent les nations andines ? S'il associe les Amériques avec l'Atlantide, pourquoi n'associe-t-il pas le déluge que les Incas rapportent avec celui de l'Atlantide ? Surtout, en quoi est-ce pertinent d'énumérer ces différents déluges et de ne pas faire de débat autour de ce que signifiait la notion de déluge pour chaque nation andine ? Peut-être avait-il choisi d'associer leur récit avec celui de Noé parce qu'il marquait un sens semblable de séparation entre un premier et un deuxième âge. Pourtant, n'est-ce pas également le cas du déluge de Deucalion où tous les humains furent détruits, sauf Deucalion et Pyrrha (voir le glossaire) ? Pourquoi Sarmiento n'associe-t-il pas ce déluge à Noé ? En fait, mes lectures sur Deucalion laissent entendre que toutes les religions de l'Antiquité font référence à un déluge. N'est-il pas étonnant que Sarmiento puisse faire cohabiter un déluge ordonné par le Dieu judéo-chrétien (YHWH, celui dont Noé est le héros) et un déluge ordonné par le dieu grec (Zeus, dont Deucalion est le héros) ? Surtout, dans ce cas précis, pourquoi arrive-t-il à faire cohabiter différents déluges et pas celui des nations andines ? Si ses sources reposaient sur des fragments de citations par différents auteurs, pourquoi avaient-elles plus de poids que les sources incas ?

J'ai expliqué que Sarmiento mentionne des annales qui étaient gardées dans un temple à Cuzco « comme dans une bibliothèque » (1907, 61), sans pourtant expliciter s'il y a eu recours ni comment il y aurait eu recours. L'existence de ce genre de bibliothèque chez les Incas est également attestée par un autre chroniqueur, Cristobal de Molina, un prêtre

travaillant à l'hôpital pour autochtone de Cuzco, à l'époque de Sarmiento (lui écrivit autour de 1575) :

But, in a house of the Sun called Poquen Cancha, which is near Cuzco; they had the life of each one of the Yncas, with the lands they conquered, painted with figures on certain boards, and also their origin (de Molina 1873, 4).

Or, cette bibliothèque pouvait avoir été détruite à l'époque de Sarmiento, puisque le temple du Soleil (*Coricancha*), où se serait située la bibliothèque selon Sarmiento, était déjà du passé à l'époque de Cieza de León, qui en parle dans les termes suivants :

This temple was more than four hundred paces in circuit, entirely surrounded by a strong wall. The whole edifice was of excellent masonry, the stones very well placed and fixed. [...]

In one of these houses, which was the richest, there was the figure of the sun, very large and made of gold, very ingeniously worked, and enriched with many precious stones. This temple also contained some of the figures of the former Incas who had reigned in Cuzco, and also a vast quantity of treasure (Cieza de León 1883, 84-85).

Si déjà du temps de Cieza de León, qui écrit en 1555, soit 20 ans après le début de la conquête espagnole du Pérou, le *Coricancha* n'était qu'un souvenir, quel accès peut avoir eu Sarmiento aux annales qu'il contenait ? Comment pouvait-il se baser sur ces sources pour comprendre les savoirs et croyances incas concernant la création et le peuplement du monde, si elles avaient déjà été en grande partie détruites ? En même temps, il n'hésite pas à utiliser des sources fragmentaires lorsqu'il s'agit d'écrits chaldéens ou grecs.

Aujourd'hui, on peut encore voir comment les restes du *Coricancha*, ses fondations de maçonnerie inca, ont servi (et servent encore) de fondation au temple dominicain de Cuzco (figure 12, page suivante), dont la construction aurait commencé dans la deuxième moitié du XVI^e siècle. Ainsi, dans sa chronique, si Sarmiento mentionne l'architecture, les calendriers, les historiens, les peintures et les *quipus* incas, il ne s'y réfère jamais comme source de savoir, il ne mentionne pas si ces matériaux ont été détruits ou récupérés. Il ne semble pas faire l'effort d'essayer de les comprendre, de les déchiffrer, d'apprendre ces langages différents du sien. Pourtant, ce sont ces expressions de la logique sous-tendant les institutions incas qui offrent la possibilité d'explication, de justification et de transmission de ces institutions et par conséquent ouvrent sur la possibilité d'expliquer, de justifier et de reproduire son système impérial. En refusant de les reconnaître, en classant ces explications et justifications comme fabuleuses ou mythiques, Sarmiento justifie la négation de l'autre tout en passant sous silence sa destruction. Donc, ce que je peux retenir de ces informations compilées (la non-référence aux sources savantes des Incas et la définition de la vérité selon

l'adhésion au catholicisme et aux mythes gréco-romains), c'est qu'elles montrent que Sarmiento ne cherche pas à comprendre la nature du savoir savant inca, ou à apprivoiser d'autres codes symboliques (langue, écriture, système comptable, etc.). Son travail ne relève pas d'un dialogue où on perçoit comment son savoir pourrait avoir été modifié au contact de l'Autre. Tout laisse plutôt croire que ses a priori orientaient sa démarche « rationnelle » vers une imposition « dogmatique » de son savoir sur l'Autre.

Figure 12 : Le temple dominicain construit sur les fondations du Coricancha à Cuzco



Photos : (Payá G. et Araya F. 2008, <http://www.scielo.cl/fbpe/img/rci/v25n21/fig05-01a.jpg>), (Kass 2010).

De mon point de vue, il devient difficile de trancher et de départager ce qui relève du mythe et ce qui relève de faits historiques dans les représentations que Sarmiento fait des récits incas. C'est d'autant plus difficile que les normes sur lesquelles il s'appuie pour évoquer certains éléments comme des « faits » sont aujourd'hui définies comme des mythes

(exemple : l'Atlantide). Mais est-ce que cela veut dire que toutes ses explications sont fausses ? Ne suis-je pas en train de constater la même confusion entre le mythe et la réalité dans les histoires et le savoir de Sarmiento que ce dont il accusait les Incas ?

Après avoir fait un survol des histoires qui entourent les personnages et les références intellectuelles que Sarmiento cite, je ne peux partager l'impression de barbarisme qu'il tente de mettre de l'avant quant aux Incas, car l'histoire judéo-chrétienne et gréco-romaine que j'ai eu l'occasion d'explorer dans ce travail m'a plongée au cœur d'un monde fantastique qui est beaucoup plus proche des récits incas que je pouvais l'imaginer au départ. Selon quels critères Sarmiento a-t-il pu juger et condamner les récits incas ou ceux des autres nations, alors qu'il reconnaissait les équivalents véhiculés par les sources dont il a parlé ? S'il reste difficile, pour moi, de trancher sur ce qui relève de l'histoire et ce qui relève du mythe dans son histoire et dans celle qu'il rapporte sur les Incas, j'arrive du moins maintenant à voir que chacune des sociétés devait entretenir des « fables », la mythologie autochtone et la mythologie occidentale, et des récits historiques, dont il doit rester encore des traces dans chacune de nos civilisations respectives.

Finalement, il faut spécifier qu'à cette époque, le monde intellectuel n'est pas une institution indépendante de la royauté et de l'Église. Il existe bien des universités, mais la formation n'est pas sous contrôle autonome comme aujourd'hui. La royauté espagnole et son armée, l'Église catholique et les congrégations religieuses sont des institutions fortement hiérarchisées, facilitant l'émergence d'intellectuels parmi les fonctions essentielles à leur bon fonctionnement. Les intellectuels, à l'époque de Sarmiento, avaient généralement grandi à l'intérieur d'une ou l'autre des grandes institutions religieuses ou politiques et avaient fini par s'imposer par leurs habiletés et leur passion pour le livre (à lire ou à rédiger), mais il semble que chacun devait s'assurer le soutien financier de mécènes pour ses recherches et sa production littéraire. C'était d'ailleurs le cas de Sarmiento avec le vice-roi Toledo et son attachement à l'institution politique royale, qui se reflète dans son univers de sens politique, que je présente justement dans la section suivante.

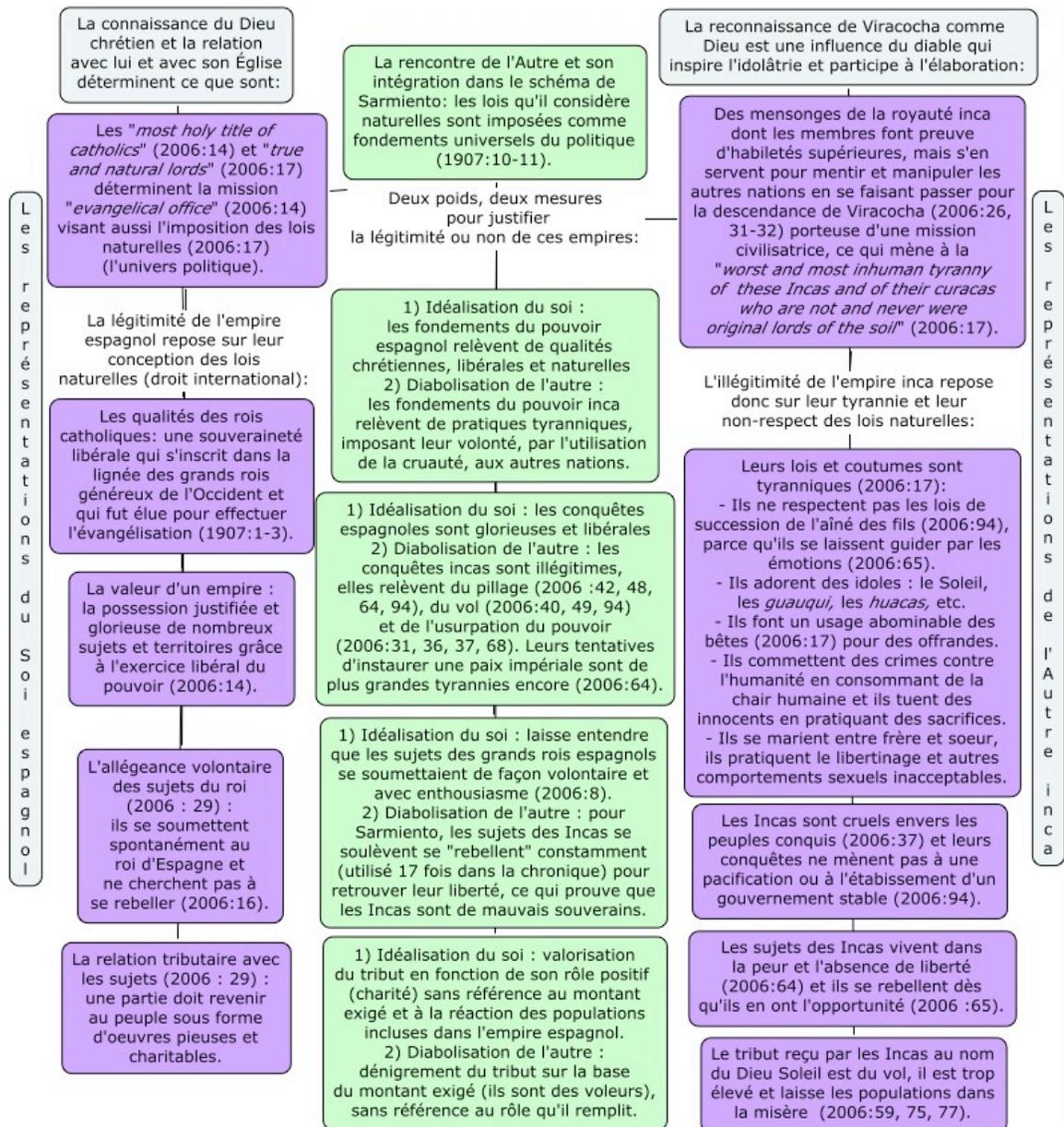
3.3. L'univers de sens du monde politique selon ses visées institutionnelles : la légitimité ou non du pouvoir

J'ai expliqué, jusqu'ici, combien la croyance de Sarmiento, selon laquelle Dieu est en relation privilégiée avec les rois d'Espagne qu'Il aurait choisis parmi les autres rois du monde pour effectuer le travail d'évangélisation auprès des nations barbares, sous-tend les univers de sens auxquels il réfère pour parler du Soi et de l'Autre. L'univers de sens du politique que construit Sarmiento n'échappe pas à la structure décrite jusqu'ici. La figure 13 de la page suivante présente justement de quelle manière, à partir des titres que Dieu accorde au roi d'Espagne, Sarmiento argumente que l'empire espagnol relève de la gouvernance naturelle⁵⁶, avec toutes les qualités s'y rattachant (en mauve, à gauche). De l'autre côté (en mauve, à droite), la figure résume les titres incas basés, selon Sarmiento, sur des relations avec le diable et sur les mensonges qui en découlent, posent les bases, pour lui, d'un empire tyrannique.

Ces définitions de « seigneur naturel » et de « tyran » comme dichotomie politique à la fois idéale et pratique me donnaient donc des clés intéressantes pour évaluer la rencontre de l'Autre dans le schéma de Sarmiento, où les lois divines et naturelles, ainsi que la raison humaine, sont des critères « universels » d'évaluation des autres empires. La partie verte de la figure 12 fait justement une synthèse de cette construction binaire du Soi et de l'Autre et de son impact sur leur représentation. Comment Sarmiento peut-il argumenter une telle dichotomie? C'est cette partie du schéma organisateur de Sarmiento que j'aborde ici.

⁵⁶ Le travail de Robert S. Chamberlain, historien américain ayant travaillé dans les archives espagnoles entre 1932 et 1934, étudiant, entre autres, la notion de « seigneur naturel » comme partie intégrale de la pensée politique castillane du Moyen-Âge et de la Renaissance, m'a beaucoup éclairée pour comprendre les références de Sarmiento. Selon ce que Chamberlain rapporte, il semble s'agir d'un concept commun en Espagne à l'époque et signifiant : « *a lord who, by inherent nature of superior qualities, goodness, and virtue, and by birth of superior station, attains power legitimately and exercises dominion over all within his lands justly and in accord with divine, natural, and human law and reason, being universally accepted, recognized, and obeyed by his vassals and subjects and acknowledged by other lords and their peoples as one who rightfully possesses his office and rightfully wields authority within his territory* » (Chamberlain 1939, 130). De plus, Chamberlain mentionne qu'il s'agit d'un concept clairement opposé à celui de tyran : « *A tyrant is the direct opposite of a señor natural, both with regard to the mode by which he acquires power and the methods by which he governs* » (p.134). Autrement dit, l'opposition dichotomique entre seigneur naturel et tyran était propre à la pensée politique castillane de l'époque de Sarmiento, elle relève d'un bagage collectif sur lequel s'appuie Sarmiento. Cependant, comme nous le verrons dans la section 3.3.3 en partie grâce au travail de Chamberlain, mais aussi après avoir examiné comment Sarmiento développe cette dichotomie, l'utilisation qu'en fait Sarmiento se distingue d'autres utilisations valides dans sa société à son époque.

Figure 13 : L'empire naturel espagnol et l'empire tyrannique des Incas dans l'univers de sens politique de Sarmiento



3.3.1. Seigneurs ou roi légitimes : les lois naturelles universelles

Sarmiento part donc de la prémisse suivante : la relation avec Dieu fonde le droit des Espagnols de diriger d'autres nations. Cet appui de Dieu leur est accordé parce qu'ils savent reconnaître raisonnablement les lois naturelles, habileté qui les rend aussi capables d'appliquer la loi naturelle. La responsabilité des rois naturels se résume ainsi :

For from each one God demands an account of his neighbour, and this duty specially appertains to princes, and above all to your Majesty. Only for this may war be made and prosecuted by the right to put a stop to the deeds of tyrants. Even if they had been true and natural lords of the soil, it would be lawful to remove them and introduce a new

government, because man may rightly be punished for these sins against nature, though the native community has not been opposed to such practices nor desires to be avenged, as innocent, by the Spaniards. For in this case they have no right to deliver themselves and their children over to death, and they should be forced to observe natural laws, as we are taught by the Archbishop of Florence, Innocent, supported by Fray, Francisco de Victoria in his work on the title to the Indies (2006, 17).

Les Espagnols héritent par conséquent du devoir de surveiller les autres nations et de leur imposer, si nécessaire, la bonne gouvernance correspondant aux lois naturelles, c'est-à-dire la mise en place de la raison et du respect de la justice dans les institutions :

He [le vice-roi] amended the errors of former times, and laid a sure foundation for the future in such a way that the fruits of his measures will be lasting, because they rest on solid and reasoned foundations [...] made them listen to reason and respect justice (1907, 7).

Cette mission divine menant à la justice et la raison et permettant de contrôler le comportement politique des autres nations est aux fondements mêmes de la légitimité de l'empire espagnol.

So that by this title alone, without counting many others, your Majesty has the most sufficient and legitimate right to the Indies, better than any other prince in the world has to any lordship whatever. For, whether more or less concealed or made known, in all the lands that have been discovered in the two seas of your Majesty, north and south, this general breaking of the law of nature has been found (1907, 11).

De plus, ces titres divins sont entérinés juridiquement par le pape Alexandre VI, qui concède la « moitié du monde » et ses richesses aux Espagnols.

As there are few who are not afflicted by the accursed hunger for gold, and as good successes are food for an enemy, the devil moved the bosoms of some powerful princes with the desire to take part in this great business. Alexander VI, the Vicar of Jesus Christ, considering that this might give rise to impediments in preaching the holy evangel to the barbarous idolaters, besides other evils which might be caused, desired of his own proper motion, without any petition from the catholic kings, by authority of Almighty God, to give, and he gave and conceded forever, the islands and main lands which were then discovered and which might hereafter be discovered within the limits and demarcation of 180° of longitude, which is half the world, with all the dominions, rights, jurisdictions and belongings, prohibiting the navigation and trading in those lands from whatever cause, to the other princes, kings, and emperors from the year 1493, to prevent many inconveniences (2006, 15).

Cette position juridique du pape signifie, pour Sarmiento, l'expression de la volonté divine qui confirme que ce sont les rois espagnols qui ont les qualités et les capacités nécessaires pour porter la mission divine des évangiles.

En plus de l'élection des rois espagnols par Dieu, entérinée par l'Église, Sarmiento souligne à plusieurs reprises les qualités des rois catholiques dans les termes d'une souveraineté qui s'inscrit dans la lignée des grands rois généreux de l'Occident. En fait, la

qualité qui englobe toutes les autres est la libéralité inhérente aux grands princes de ce monde.

Among the excellencies, O sovereign and catholic Philip, that are the glorious decorations of princes, placing them on the highest pinnacle of estimation, are according to the father of Latin eloquence, generosity, kindness, and liberality (1907, 1);

Most powerful gift in a Prince is liberality (1907, 1);

[K]ings who desired much to be held dear by their own people and to be feared by strangers, were incited to acquire the name of liberal (2006, 13).

Cette qualité, chez le roi d'Espagne, « *is so natural that you would be unable to live without it* » (1907, 1), ce qui lui donne le droit, voire l'obligation de régner sur un empire aux qualités matérielles supérieures et de posséder les richesses qui viennent des pays conquis : « *The Indies are also most abundant in all kinds of inestimable treasures, with which the heavy expenses were repaid to them, and yet remained the richest princes in the world, and thus continued to exercise their holy and Christian liberality until death* » (2006, 14).

Une autre dimension importante de l'univers de sens du politique, pour Sarmiento, est la relation aux sujets ou aux vassaux qui contribue à établir la légitimité du souverain naturel : « *the glory of a king consists in his possessing many vassals, and the abatement of his glory is caused by the diminution of the number of his subjects* » (2006, 14). En fait, si les titres du roi d'Espagne lui sont accordés par Dieu, pour être légitimes, le souverain doit aussi être reconnu par les sujets selon leur allégeance et le paiement d'un tribut. Or, selon Sarmiento, grâce au travail de Toledo, les Autochtones du Pérou avaient prêté allégeance, donc obéissance et paiement du tribut, au roi d'Espagne.

The work done by your Viceroy is such that the Indians are regenerated, and they call him loudly their protector and guardian, and your Majesty who sent him, they call their father. So widely has the news spread of the benefits he has conferred and is still conferring, that the wild warlike Indians in many contiguous provinces, holding themselves to be secure under his word and safe conduct, have come to see and communicate with him, and have promised obedience spontaneously to your Majesty. This has happened in the Andes of Xauxa, near Pilcocanti, and among the Mañaries and Chunchos to the east of Cuzco. These were sent back to their homes, grateful and attached to your royal service, with the presents he gave them and the memory of their reception (2006, 16).

Cette relation tributaire avec les sujets doit lui permettre de redonner au peuple « *with such holy magnanimity, on worthy and holy deeds* » des hôpitaux et des églises notamment (2006, 14). Sarmiento souligne ainsi la fonction publique et collective que servait le tribut (2006, 14) et il passe sous silence le montant exigé.

D'ailleurs, ce n'est pas le seul élément que Sarmiento passe sous silence dans sa chronique. Comme l'histoire des Espagnols en Amérique devait être le sujet d'une autre chronique, la présentation qu'il en fait ne laisse présager aucune mention des violences qu'a impliquées la conquête espagnole :

The Third and Last Part will treat of the times of the Spaniards, and of their notable deeds in the discovery and settlement of this kingdom and others adjoining it, with the captains, governors, and viceroys who have ruled here, down to the present year 1572 (2006, 18).

Ce silence de Sarmiento est particulièrement éloquent en ce qui concerne l'attaque de Vilcabamba, le lieu où le gouvernement inca en exil résistait encore aux Espagnols, sous Tupac Amaru. Il a pourtant participé à cette attaque, sous les ordres de Toledo, et elle mena à la capture et la mise à mort de Tupac Amaru par décapitation⁵⁷. On comprend donc que Sarmiento appartient à la dernière génération de conquête par les armes et les massacres de populations pour prendre le contrôle du territoire, et à la génération qui a effectué, avec Toledo, le tournant vers une conquête administrative « rationnelle » (imposition de mode de vie, de pensée et de croyance). Sarmiento construit donc une mémoire collective qui renvoie dans l'oubli toute la violence de la conquête pendant plus de trente années avant lui pour valoriser la mise en place d'une administration capable d'assumer une coordination générale et de restructurer totalement l'organisation sociale et territoriale de manière à s'assurer l'allégeance des peuples conquis. Mais pour justifier ce changement administratif et la gouvernance directe par les Espagnols, tout en justifiant les raisons qui ont poussé les Espagnols à éliminer les Incas⁵⁸, Sarmiento doit prouver que ces derniers étaient des souverains illégitimes, des tyrans.

⁵⁷ Markham mentionne, en introduction à la chronique de Sarmiento : « *The judicial murder took place in December, 1571. The history of the Incas was finished in March, 1572. Yet there is no mention of the death of Tupac Amaru. For all that appears he might have been still in Vilcabamba. Nevertheless the tidings reached Philip II, and the Viceroy's conduct was not approved. There was astonishing audacity on the part of Toledo, in basing arguments on the alleged cruelty and tyranny of the Incas, when the man was actually red-handed with the blood of an innocent youth, and engaged in the tyrannical persecution of his relations and the hideous torture of his followers* » (Sarmiento de Gamboa 2006, 12). Mais d'autres sources situent la déclaration de guerre de Toledo envers Vilcabamba en avril 1572, soit un mois après que Sarmiento ait terminé sa chronique. D'une façon ou d'une autre, cette attaque n'est qu'une des preuves de la persécution et la torture des Incas qui osaient résister au gouvernement espagnol.

⁵⁸ « *It is well established that it is a thing false and without reason, and which ought not to be said, that there is now, in these kingdoms, any person of the lineage of the Incas who can pretend to a right of succession to the Incaship of this kingdom of Peru, nor to be natural or legitimate lords. For no one is left who, in conformity with their laws, is able to say that he is the heir, in whole or in part of this land* » (Sarmiento de Gamboa 2006, 95).

3.3.2. Seigneurs ou roi illégitimes : les coutumes tyranniques des Incas

À l'inverse de ce qu'il défend pour les Espagnols, Sarmiento refuse d'entrée de jeu de reconnaître l'acquisition du pouvoir inca par droit divin, puisqu'il soutient que les Incas s'étaient servis de leur habileté pour mentir aux autres nations afin de les diriger et d'imposer leur « *worst and most inhuman tyranny of these Incas and of their curacas who are not and never were original lords of the soil* » (2006, 17).

En fait, si les Incas ne furent jamais, comme Sarmiento le prétend, les propriétaires naturels du territoire, c'est parce qu'avant eux il n'y avait pas de gouvernement régulier, pas de souverain naturel au Pérou.

But it may be assumed that, although the land was peopled and full of inhabitants before the Incas, it had no regular government, nor did it have natural lords elected by common consent to govern and rule, and who were respected by the people, so that they were obeyed and received tribute. On the contrary all the people were scattered and disorganized, living in complete liberty, and each man being sole lord of his house and estate (2006, 29).

Pour Sarmiento, les Incas viennent changer la situation, mais ils le font « *without the consent or election of the natives* », ce qui les rend, pour Sarmiento, d'entrée de jeu des souverains illégitimes par leur forme d'acquisition du pouvoir⁵⁹.

De plus, les Incas n'ont pas les qualités inhérentes aux souverains naturels, car ils instaurent une gouvernance qui se base sur des lois tyranniques, ce qui porte les peuples à se rebeller constamment.

Besides this, there are their tyrannical laws and customs. [It will be understood that your Majesty has a specially true and holy title to these kingdoms of Peru, because your Majesty and your most sacred ancestors stopped the sacrifices of innocent men, the eating of human flesh, the accursed sin, the promiscuous concubinage with sisters and mothers, the abominable use of beasts, and their wicked and accursed customs] (2006, 17).

Dans cette seule phrase, Sarmiento accuse les Incas de crimes contre l'humanité (consommation de chair humaine, sacrifices d'hommes innocents, une accusation qui revient en pages 56 et 66 de l'édition 2006), d'idolâtrie (les « usages abominables des

⁵⁹ En ne reconnaissant pas les titres divins des Incas, Sarmiento se place dans une situation où il exige que les Incas aient obtenu le consentement de la population pour être les souverains. Autrement dit, lorsqu'il est question des rois d'Espagne, Sarmiento insiste sur la valeur divine des titres de souverain (relation des rois avec Dieu qui les élit comme souverains), et même s'il y avait eu différents systèmes d'élection par une certaine élite politique au cours de l'histoire des royaumes d'Espagne, il n'explique pas son fonctionnement. Les droits divins sont-ils suffisant pour le roi d'Espagne, peu importe le mode humain d'élection ? Puis, s'il mentionne lui-même que le système d'élection du souverain inca relevait d'une classe « noble » de la population, les *orejones* (une institution proche de la chevalerie) qui conseillait, approuvait ou désapprouvait la succession par un ou l'autre des héritiers du trône (2006, 39 et 79), pourquoi ne leur reconnaît-il pas le statut de « seigneurs naturels » sur la base de la monarchie contractuelle où les sujets auraient légué le pouvoir politique au roi « *elected by common consent* » ?

bêtes » : 2006, 51, 67-68) et de comportements sexuels inacceptables (inceste, polygamie). Cet ensemble de comportements lui apparaît incompatible avec l'idée qu'il se fait de seigneurs naturels⁶⁰. En plus de ces « lois et coutumes » tyranniques, Sarmiento soutient qu'ils ne respectaient pas leurs propres règles de succession par le fils aîné, parce qu'ils agissaient sous le coup des sentiments ou des émotions, plutôt que guidés par la rationalité de Dieu.

For, although the custom of these tyrants was that the eldest legitimate son should succeed, it was seldom observed, the Inca preferring the one he liked best, or whose mother he loved most, or he who was the ablest among the brothers (2006, 65).

Donc, il énumère des comportements qui sont contraires à l'exercice libéral du pouvoir et qui en font des tyrans, même entre eux. Cette tyrannie est d'autant plus flagrante, selon Sarmiento, que les Incas n'auraient pas su acquérir l'allégeance de leurs sujets, puisque ceux-ci se rebellent dès qu'ils en ont la possibilité :

their violent Incaship was established without the will and election of the natives who always rose with arms in their hands on each occasion that offered for rising against their Inca tyrants who oppressed them, to get back their liberty. Each one of the Incas not only followed the tyranny of his father, but also began afresh the same tyranny by force, with deaths, robberies and rapine. Hence none of them could pretend, in good faith, to give a beginning to time of prescription, nor did any of them hold in peaceful possession, there being always someone to dispute and take up arms against them and their tyranny (2006, 94).

Ainsi, la rébellion des nations que les Incas tentaient de soumettre prouve, selon Sarmiento, qu'ils ne reconnaissaient ni ne respectaient l'autorité des Incas qui ne savaient pas gouverner de façon libérale, dans l'intérêt des autres nations et de façon à mettre en place une gouvernance stable⁶¹. Pourtant, Sarmiento reconnaît que les peuples des différentes régions de l'empire payaient un tribut (« *each province was to contribute as well for the general tax as those for Huacas, and Houses of the Sun* », 2006 : 77), ce qu'il avait mentionné comme étant une reconnaissance de l'autorité chez les Espagnols. Mais la même pratique que Sarmiento reconnaît comme bonne pour les Espagnols devient tyrannique chez les Incas. Par exemple, lorsqu'il décrit les stratégies employées par l'Inca Tupac Inca

⁶⁰ Pourtant, dans les faits, combien de livres ont été écrits sur les intrigues et les aventures extraconjugales des rois d'Europe et combien d'innocent(e)s ont été brûlé(e)s sur les bûchers de l'Inquisition en Europe à la même époque, où Sarmiento accuse les Incas d'assassiner des innocents ?

⁶¹ Mais Sarmiento réfère lui-même aux groupes incas qui tentaient de résister au gouvernement espagnol, en ayant installé leur gouvernement à Vilcabamba sous Manco Inca en 1536 : « *Manco Inca had been a traitor to your Majesty and was a fugitive in the Andes* », lequel se maintenait encore à l'époque de Sarmiento près de trente ans plus tard « *he who is now in the Andes in rebellion, named Titu Cusi Yupanqui* » (Sarmiento de Gamboa 2006, 95). Cette rébellion ne devrait-elle pas remettre tout autant en question l'autorité espagnole que Sarmiento remet en question l'autorité inca sur la base des rébellions autochtones ?

Yupanqui pour assurer sa souveraineté sur son empire, Sarmiento argumente que le montant du tribut étant jugé trop élevé, voire du vol.

Besides, he [Tupac Inca Yupanqui] caused a general visitation to be made of all the land from Quito to Chile, registering the whole population for more than a thousand leagues; and imposed a tribute [so heavy that no one could be owner of a mazorca of maize, which is their bread for food, nor of a pair of usutas, which are their shoes, nor marry, nor do a single thing without special licence from Tupac Inca. Such was the tyranny and oppression to which he subjected them]. He placed over the tucuricos a class of officers called Michu to collect the taxes and tributes (2006, 75).

Ainsi, toujours selon Sarmiento, les Incas maintenaient les peuples dans la misère avec le tribut plutôt que d'être généreux et de redistribuer les richesses. Jamais il ne fait le lien entre le tribut qu'ils imposent et la grandeur de l'architecture publique, des infrastructures, des temples, etc. qu'il décrit pourtant dans les chapitres 30, 31, 32 et 36 sur la vie de Pachacuti (voir la section 3.4.5). En fait, à en croire le récit qu'il rapporte, plus les Incas prenaient des moyens variés pour stabiliser leur empire, plus ils augmentaient le nombre de sujets, plus ils construisaient des temples, des routes et des postes administratifs où s'entreposent les réserves matérielles. Mais, aux yeux de Sarmiento, la grandeur des Incas est synonyme de toujours plus de sévices. Même lorsque l'Inca Pachacuti imagine une stratégie de conquête très complexe qui vise la stabilité à long terme (« *settle once for all* »), ses initiatives (sa gestion interdépendante des ressources régionales, ses déplacements de populations pour faciliter l'assimilation, ses politiques linguistiques) sont définies par Sarmiento comme des comportements encore plus tyranniques :

Turning many things in his mind, and seeking for remedies, how he could settle once for all the numerous provinces he had conquered, at last he hit upon a plan which, although adapted to the object he sought to attain, and coloured with some appearance of generosity, was really the worst tyranny he perpetrated (2006, 64).

Ainsi, aux yeux de Sarmiento, les Incas sont incapables de faire preuve de générosité. Il considère qu'un tel comportement chez eux n'est qu'apparence, une ruse pour imposer leur tyrannie. Pourtant, ne pourrait-on pas en dire autant des Espagnols et de leur « générosité » lorsqu'ils évangélistent et « éduquent » les Autochtones, lorsqu'ils valorisent des grands conquérants occidentaux, ou lorsqu'ils imposent des tributs pour construire leurs institutions, tout en détruisant celles des communautés?

En fait, la structure dichotomique que Sarmiento met en place le pousse à construire des représentations qui célèbrent le Soi, ses croyances, ses savoirs et ses valeurs comme des universaux, en discourant sur les idéaux de sa nation, tout en ignorant les pratiques qui pourraient remettre en question cette perception du Soi. De plus, en rejetant

les croyances, savoirs et valeurs des Incas, il leur nie tout idéal respectable, et les pratiques de l'Autre apparaissent comme irrationnelles et mauvaises. Ce faisant, Sarmiento ne construit-il pas un discours reflétant une dualité de principes?

3.3.3. Définition des empires libéral et tyrannique : dualité de principes politiques

La figure 12 au début de cette section présentait la démarche d'intégration de l'Autre dans son schéma à partir d'une dualité de principes où le Soi était idéalisé sur la base des « lois naturelles » jugées universelles et l'Autre était diabolisé parce qu'il ne correspondait pas à cet idéaltype. Cette dualité, au cœur du schéma organisateur de Sarmiento, le conduit à évaluer les deux empires en conflit selon deux poids, deux mesures. Pour faire la « preuve » que l'un est un empire naturel et l'autre un empire tyrannique, il construit un argumentaire autour de cinq thèmes. Ainsi, Sarmiento défend le droit divin des souverains espagnols pour les titres sur les territoires et l'évangélisation des âmes en l'opposant au « mensonge » inca sur leur descendance divine liée à Viracocha. Il défend aussi les qualités libérales des souverains espagnols en les opposant aux comportements tyranniques, cruels et violents des Incas. Ces deux thématiques posent les bases pour mesurer les poids impériaux de façon différenciée. Les conquêtes espagnoles sont glorieuses et celles des Incas, illégitimes. Les sujets du roi espagnol sont décrits comme se soumettant spontanément, alors qu'il ne s'intéresse qu'aux sujets rebelles des Incas. Finalement, le tribut est considéré comme positif chez les Espagnols et comme un vol chez les Incas. Donc, Sarmiento découpe l'expérience espagnole et inca en créant une dichotomie qui me semble artificielle pour justifier la légitimité d'un empire, mais non de l'autre.

Ce qui m'a permis de mettre en doute son analyse, c'est le fait de relire les histoires de vie, réelles ou imaginaires, des personnages qu'il cite en les comparant à ce qu'il décrit des Incas. Il réfère aux autorités espagnoles avec énormément de déférence alors qu'il n'observe que les défauts des dirigeants incas ou la violence de leurs conquêtes. Pourtant, le glossaire nous montre bien qu'il serait possible de construire une image aussi négative de ce qui fut réalisé par les rois espagnols. La royauté européenne n'est-elle pas accusée par certains courants contemporains d'avoir instrumentalisé la religion pour justifier son pouvoir, tout comme Sarmiento accusait les Incas de le faire ? Mais Sarmiento reste incapable de toute critique envers les Espagnols et l'empire catholique. D'autres

chroniqueurs, comme Cieza de León, qui avaient été témoin des horreurs de la conquête, décrivaient un tableau beaucoup moins négatif des Incas et beaucoup moins positif des Espagnols. Par exemple, de León expliquait non seulement la destruction que les Espagnols apportaient dans les Andes, mais aussi la complexité des institutions du système politique inca, ce qui leur a permis de résister à la destruction pendant les premières décennies d'invasion :

The long wars, cruelties, robberies, and tyrannical treatment which these people have suffered from the Spaniards would have led to their complete destruction, if it had not been for the excellent order and concert of their regulations. But they, having been trained in the intelligent system of accounts which was established by their wise princes, made an agreement among themselves that if an army of Spaniards passed through any of the provinces, and did such damage as would be caused by the destruction of growing crops, sacking of houses, and other mischief of still worse kinds, all the accountants should make the best provision possible in the districts through which our people passed, in order that all might not be devastated. So it was arranged, and as soon as the Spaniards were gone, the chiefs assembled, the quipus were examined and checked, and if one province had lost more than another, that which had suffered less made up the difference: so that the burden was shared equally by all (Cieza de León 1883, 34-35).

Cieza de León confrontait d'ailleurs son idéal chrétien à la réalité et il comparait le comportement des Espagnols à celui des Incas :

Assuredly, it causes no small grief to reflect that these Incas, being gentiles and idolaters, should have established such good order in the government and maintenance of such vast provinces, while we, being Christians, have destroyed so many kingdoms. For wherever the Christians have passed, discovering and conquering, nothing appears but destruction (Cieza de León 1883, 71).

Mais Sarmiento, lui, renvoie tout le positif d'un côté et tout le négatif de l'autre. La grammaire sociale de Sarmiento montre ainsi des exemples favorisant une diversité de représentations positives du Soi espagnol alors que l'ennemi (22 fois), le barbare (10 fois), le sauvage (2 fois), *the wild beast* (4 fois), *the evil* (28 fois) *the slaughter* (11 fois), l'étranger (11 fois), le traître (7 fois) est déshumanisé par la répétition d'appellations, par la mise en scène de comportements ou de valeurs qui choquent la conception du « bien » des lecteurs. Donc, une autre stratégie mise de l'avant par Sarmiento pour construire les « deux poids, deux mesures » repose sur le vocabulaire utilisé pour décrire l'un ou l'autre.

Plus concrètement, l'expression « tyran » est utilisée 77 fois (avec ses dérivés « tyrannie », « tyranniser » et « tyrannique ») et seulement 3 de ces 77 fois concernent des chefs d'autres nations autochtones que les Incas. De ces 77 usages, certains sont faits dans un contexte qui reproche l'adhésion à une autre religion ou à d'autres lois et coutumes (2006, 16-17, 93). Pourtant, adhérer à une religion et à des coutumes qui soutiennent

l'empire, n'est-ce pas ce Sarmiento exige de la part des rois « catholiques » et des sujets espagnols ? Également, les accusations de tyrannie sont portées contre les Incas parce qu'ils exigeaient des signes de respect et de révérence de leurs sujets (2006, 67-68) et parce qu'ils étaient craints par leurs ennemis, alors que Sarmiento a affirmé l'importance pour le roi d'Espagne « *to be held dear by their own people and to be feared by strangers* » (2006, 13) et qu'il a comparé le Roi Phillippe II à des rois qui ont effectué des conquêtes dévastatrices pour d'autres peuples (voir Titus, Augustus, Charles V dans le glossaire).

Un autre contexte récurrent d'utilisation du terme « tyran » est lorsque Sarmiento parle des conquêtes incas et qu'il dénonce leurs stratégies pour étendre leur pouvoir sur de nouveaux peuples et pour le maintenir, un pouvoir qui revient selon lui à de l'oppression (2006, 17, 24-25, 30, 33, 38, 48, 50). Tout ce qu'il dénonce a été fait par ceux qu'il valorise, alors comment fait-il pour justifier que le même geste soit jugé positif ou oppressif selon qui le pose ? Par exemple, lorsqu'il s'agit des Romains et des Espagnols, Sarmiento soutient que « *in a vast empire there is great glory* », puisque « *nothing is so suitable for a prince as possessions and riches* » et que « *the glory of a king consists in his possessing many vassals, and the abatement of his glory is caused by the diminution of the number of his subjects* » (2006, 14). Comment peut-il traiter les Incas de tyrans alors qu'ils adoptent un comportement qu'il valorise chez les « seigneurs naturels » ?

D'ailleurs, les conquêtes incas sont décrites par Sarmiento comme étant cruelles (2006, 37, 48-49), parce que les tyrans conquièrent en volant, en se comportant violemment (2006, 31, 37, 94), en usurpant le pouvoir des autres nations et en imposant leur pouvoir sans le consentement des natifs (2006, 38-40, 75, 94). Sarmiento mentionne six fois l'horreur de soumettre les natifs par la terreur (n'a-t-il pas soutenu qu'un roi devait être craint par les étrangers ?), mais seulement une fois que certains peuples se seraient soumis devant la grandeur des Incas : « *As the provinces of the Chumpi-vilicas saw the power and greatness of Tupac Inca Yupanqui they came to submit with the rest of Cunti-suyu* » (2006, 75). Alors qu'il insiste sur le fait que d'autres nations comme les Chancas se rebellaient constamment et étaient des rivaux importants des Incas, Sarmiento tient sous silence les grands conflits avec les Salaciens, les Byzantins et les Arabes autour de la Méditerranée. D'ailleurs, la figure 6 de la section 1.2.2.2 et la section politique du glossaire montrent bien que les royaumes en Espagne ont fait le jeu de guerres de conquêtes où les légitimités

étaient sans cesse remises en question. De même, d'autres rois contestaient la légitimité des Espagnols.

De plus, près de 60 fois, Sarmiento soulève la question de la légitimité ou non des enfants de la famille royale inca alors qu'il ne le fait jamais pour la royauté espagnole. Tant d'insistance donne l'impression que c'était une grave transgression des lois naturelles. Pourtant, même les ancêtres romains tant valorisés par Sarmiento ne respectaient pas la règle de succession par le fils aîné (voir Titus dans le glossaire). Il me semble aussi qu'il ne pouvait pas être ignorant de ces problèmes rattachés au transfert de pouvoir dans un système politique monarchique, alors pourquoi utiliser cet argument ? En revanche, il choisit de construire une représentation idéalisée de la légitimité du roi d'Espagne en relation avec ses illustres ancêtres et en fonction de ses immenses qualités naturelles (2006, 14), pour mettre en valeur son habileté à entretenir une relation avec ses sujets naturels (2006, 17) ou à promouvoir des lois naturelles (2006, 17). Des termes comme « *eloquence, generosity, kindness* » (2006, 13), « *liberal* » et ses dérivés (12 fois), « *holy* » (16 fois) sont toujours utilisés pour décrire le roi, dont l'autorité est affirmée par la répétition (45 fois) du terme « *majesty* » dans la chronique, dont la première fois dans le titre de la lettre au roi, « *sacred caesarian majesty* » (2006, 13).

Donc, pour résumer, il apparaît de cette comparaison que le texte est une célébration de ce Sarmiento voit dans sa nation, une construction des événements qui exalte le Soi au dépens de l'Autre, où le système inca est simplement une tyrannie selon Sarmiento (2006, 38-39, 72, 77, 79, 90-96), un terme qui revient sans cesse, accompagné parfois d'autres adjectifs, mais qui n'apparaît pas fondé si on compare ce qui est valorisé comme comportement ou passé sous silence du côté espagnol. Ainsi, Sarmiento construit deux idéaux types, un positif, le « seigneur naturel » roi catholique espagnol et l'autre négatif, le tyran dans son « *blind heathenism* », afin de soutenir le pouvoir et la légitimité du roi espagnol. N'aurait-il pas pu, s'il valorise la grandeur impériale, construire une représentation où l'Autre est traité de façon équitable dans sa grandeur ? Pourquoi Sarmiento tient-il tant à construire une représentation du politique où existent deux poids, deux mesures pour former une image tyrannique des Incas ?

Robert S. Chamberlain, historien américain ayant travaillé sur le concept de seigneur naturel tel qu'utilisé en Castilles au Moyen-Âge et à la Renaissance, explique pourtant qu'à l'époque de Sarmiento, il était possible d'imbriquer les titres de souverains

naturels les uns dans les autres, donc de reconnaître des seigneurs naturels de plus bas niveau, qui reconnaîtraient le roi d'Espagne comme seigneur naturel supérieur⁶². Il aurait donc pu reconnaître les Incas comme seigneurs naturels du Pérou, devant allégeance au roi d'Espagne, et ce même si les Incas appartenaient à une autre religion⁶³. Chamberlain mentionne même que certains réseaux de l'époque avaient reconnu ce titre aux Incas sur leurs territoires, justement comme stratégie pour s'assurer leur allégeance au roi d'Espagne. En obtenant leur soumission sans la destruction de leur système politique, en leur reconnaissant le titre de souverain naturel, le roi d'Espagne devenait tout de même l'autorité suprême d'un territoire encore plus important :

The concept of the señor natural was applied in the Indies with reference to the dominion and position held by native rulers and lords and to the relation of these lords to the king of Castile. In its practical aspects it was employed as a means of assuring the subjection of the masses of the people through control of their already established señores, and in its theoretical, it was given application with respect to the juridical right of dominion possessed by the sovereign of Castile and his representatives and in assessing tributes and services. Hence Moctezuma was the señor natural of all within the Aztec Empire, while subject to him were lesser lords who were the señores naturales of the peoples of the lands over which they held sway. The Inca, likewise, was the senior natural of his realms [...] The king of Castile was, in turn, the señor natural of the native lords and of their subjects (Chamberlain 1939, 131-132).

Ainsi, en choisissant une alliance avec les Incas, il était possible, selon une autre stratégie de colonisation, de cumuler leur pouvoir politique (en laissant une certaine indépendance aux Incas et à leurs institutions) et celui des Espagnols, pour en faire des alliés dans la consolidation de l'empire espagnol. Donc, il était possible d'atteindre le même objectif sans utiliser les stratégies politiques de Toledo et Sarmiento, c'est-à-dire accroître l'autorité royale, ses territoires, ses sujets et ses revenus par « l'utilisation » d'intermédiaires locaux.

⁶² « Thus, the king of Castile is the señor natural of all within his realms, whether of high or low degree, while the dukes, condes, and other lords are in turn señores naturales of those within their lands » (Chamberlain 1939).

⁶³ « It is to be inferred, given the religious beliefs of Castile, that orthodoxy with respect to the doctrines of the Church of Rome would be essential to any señor natural of a Christian polity and that heresy would prevent any individual from achieving or maintaining that status. While orthodox beliefs may be taken to have been generally assumed until the Reformation, it would seem logical to suppose that henceforth rulers who adopted or followed heretical doctrines, with Elizabeth of England and Henry IV of France, before his conversion, as outstanding examples, forfeited or failed to acquire the title of señor natural. Whether Moorish rulers in the Iberian Peninsula and North Africa, certain of whom were vassals and tributaries of the kings of Castile, and with whom the latter upon occasion concluded alliances and other treaty arrangements, and other non-Christian rulers were excluded from, or came within, the concept is an interesting point of speculation. The fact that, despite early conversion, native lords in the Indies were recognized as señores naturales on the basis of the exercise of dominion before the arrival of the Castilians would seem to indicate a certain degree of latitude in the interpretation of the concept » (Chamberlain 1939, 134-135).

Mais dans la structure dichotomique de son schéma, Sarmiento adhère à une forme politique de confrontation où les comportements de l'étranger sont rejetés dans la « tyrannique » et qui justifie le choix de Toledo de mettre fin brutalement au règne des Incas et même de pourchasser ceux qui voulaient maintenir leur indépendance et s'étaient réfugiés à Vilcabamba. Ce choix ne semble pas avoir plu à la cour du Roi Philippe II, puisque, selon Markham, Toledo fut assez mal reçu à son retour en Espagne (et Sarmiento n'a pas non plus trouvé, dans la personne du roi, le mécène nécessaire pour la publication de son livre), le roi Philippe II s'insurgeant même contre la mise à mort de Tupac Amaru, le dernier prince inca :

The King even showed some favour to the children of Tupac Amaru by putting them in the succession to the Marquisate of Oropesa. In the Inca pedigrees Toledo is called "el execrable regicidio." When he presented himself on his return from Peru the King angrily exclaimed: "Go away to your house; for I sent you to serve kings; and you went to kill kings" (2006, 12).

Il semble que le comportement de Sarmiento et de Toledo était justement trop ouvertement tyrannique⁶⁴, en mettant à mort un souverain inca uniquement parce qu'il avait défendu son indépendance, pour justifier l'accusation qu'il faisait contre les Incas d'être violents, cruels et implacables dans l'imposition de leur pouvoir.

Rappelons-nous que, comme mentionné dans la section 2.2.2.2, l'élite intellectuelle et religieuse du réseau de Las Casas (sur la base du droit canonique) avait eu gain de cause contre l'élite intellectuelle et militaire du réseau de Sepúlveda qui faisait une interprétation différente des thèses de droit international de Victoria, auxquelles Sarmiento adhère (voir la section 2.2.2.2 sur les positions politiques dans la construction des données sociologiques). Les premiers auraient préféré faire oublier les violences espagnoles de la conquête, pour légitimer la colonisation par le biais de l'évangélisation et de l'alliance avec les élites converties, alors que Sarmiento articule encore un discours de guerre qui nécessite de défendre un point de vue dichotomique qui enferme l'Autre dans la tyrannie.

⁶⁴ Markham, dans l'introduction à la chronique de Sarmiento et au récit de Ocampo sur la mise à mort de Tupac Amaru, écrit : « *The events, connected with the Inca family, which followed on the arrival of the Viceroy Toledo at Cuzco, will be found fully described in this volume. It need only be stated here that the inexorable tyrant, having got the innocent young prince Tupac Amaru into his power, resolved to put him to death. The native population was overwhelmed with grief. The Spaniards were horrified. They entreated that the lad might be sent to Spain* » (Sarmiento de Gamboa 2006, 12). Markham ajoute d'ailleurs que le roi n'approuva pas cette conduite et il ajoute : « *There was astonishing audacity on the part of Toledo, in basing arguments on the alleged cruelty and tyranny of the Incas, when the man was actually red-handed with the blood of an innocent youth, and engaged in the tyrannical persecution of his relations and the hideous torture of his followers. His arguments made no impression on the mind of Philip II* » (Sarmiento de Gamboa 2006, 12).

Transformer l'autre en ennemi, en tyran, le déshumaniser, tout en survalorisant sa propre nation et la supériorité de ses institutions et de leur administration, n'est-ce pas une façon encore bien contemporaine de justifier l'intervention armée pour prendre le contrôle politique de l'Autre⁶⁵ ? Le conflit de Sarmiento et du vice-roi Toledo par rapport aux positions de Las Casas et du roi Phillippe II ne rappelle-t-il pas des stratégies bien contemporaines d'argumenter l'obligation des autres nations de reproduire un système démocratique tel que nous le définissons, et les débats quant à l'intervention militaire ou l'intervention « humanitaire » ou « de développement » ?

3.4. Conclusion : célébration du Soi et déshumanisation de l'Autre

Suite à l'exploration de ces trois univers de sens, il devient donc possible de voir que la structure dichotomique est au cœur du schéma organisateur de Sarmiento. D'entrée de jeu, dans un contexte de recherche sur les conceptions du monde, le langage exprimant ses relations au monde et à l'Autre en termes de Dieu et diable a ouvert sur la dichotomie entre le bien et le mal par deux mots dont la valeur symbolique significative a permis d'identifier le religieux comme porteur de cette tension. Les termes « *Almighty God* », « *holy* », « *worthy* », « *salvation* », « magnanimité », « évangélisation », « pouvoir » et « force de l'Église » forment le cœur des représentations du Soi dans son univers religieux. Et cette idéalisation du Soi se construit au détriment de l'Autre : leur Dieu Viracocha est associé au diable, leurs rituels à l'idolâtrie, Sarmiento accuse les Incas d'hérésie et de paganisme, de vénérer et d'adorer des démons, d'être « *evils* », de pratiquer une religion bâtie par des fondateurs aux mauvaises intentions et poursuivant leurs intérêts personnels.

D'ailleurs, chez Sarmiento, les fondations, dans le religieux, d'une structure dichotomique d'idéalisation du Soi au détriment de l'Autre, menant jusqu'à sa déshumanisation, n'auraient pas toute leur puissance si elles ne se répercutaient pas dans les deux autres univers de sens. Ainsi, dans l'univers de sens du monde intellectuel, Sarmiento construit la même dualité de représentation du Soi et de l'Autre. Le Soi est rationnel, il

⁶⁵ Ce qui serait cohérent avec ce que Christopher Hedges appelle la narration mythique sur la guerre, qui consiste en une célébration du soi au cœur actuellement du maintien du pouvoir américain au niveau international :

« *War as myth begins with blind patriotism, which is always thinly veiled self-glorification. We exalt ourselves, our goodness, our decency, our humanity, and in that self-exaltation we denigrate the other. The flip side of nationalism is racism – look at the jokes we tell about the French. It feels great. War as myth allows us to suspend judgment and personal morality for the contagion of the crowd* » (Hedges 2003).

appartient à une communauté d'autorités intellectuelles, de « *learned men* », « *men of letters* », « *men of reason* » qui détiennent l'intelligence d'un mode d'écriture (*true scriptures*) permettant d'établir la vérité historique et des chronologies précises, corroborées par des preuves, observations et stratégies argumentatives jugées efficaces. D'ailleurs, en se définissant comme historien, Sarmiento choisit l'écriture comme moyen de défendre les titres du roi d'Espagne et de l'Église. Mais en valorisant cette forme d'expression symbolique, Sarmiento néglige toutes les autres formes de codification incas qui traduisent également des connaissances accumulées depuis des millénaires. Leurs langues, écritures, systèmes comptables, peintures, sculptures, architecture, tissages, etc. qui formaient les supports de leurs savoirs et constituaient les annales de leur empire ne représentent pas des sources valables à ses yeux. Car l'Autre est aveugle, naïf, il entretient des fables, des récits extravagants, absurdes, remplis d'illusions et de mensonges.

Puis, en considérant que l'idéal politique de l'empire espagnol vient s'ajouter aux compétences espagnoles et au discrédit des Incas, Sarmiento construit un « deux poids, deux mesures » dans l'univers politique qui vient clore la boucle de la célébration du Soi et de la déshumanisation de l'Autre. En fait, si l'objet de mes recherches avait été autour des institutions politiques incas et espagnoles, j'aurais identifié, dans l'univers de sens du politique, cette même polarisation où le Soi est célébré comme sauveur de l'Autre, grâce à ses qualités libérales, à la valeur de ses seigneurs naturels qui protègent la téléologie divine d'évangélisation et l'établissement d'institutions basées sur la raison, le respect et la justice. Cette célébration lui permet aussi de justifier les droits et titres légitimes de la couronne espagnole, même en Amérique, de s'appropriier les richesses et les biens de l'Autre, notamment par l'imposition d'un tribut, pour mettre en place des institutions charitables et justes et pour maîtriser la sauvagerie, le barbarisme, etc. Même lorsqu'il adopte des comportements politiques semblables aux Espagnols, l'Autre est décrit comme un tyran inhumain et illégitime, dont l'exercice du pouvoir relève de l'oppression, de la cruauté, du vol, de la violence. Bref, les Incas ont des coutumes tyranniques qui entretiennent la trahison même entre eux, ce qui justifie l'intervention espagnole pour sauver les populations autochtones.

La grammaire de Sarmiento le mène donc à la célébration du Soi par une polarisation entre le Soi idéalisé et l'Autre déshumanisé, une déshumanisation qui n'a d'efficacité que si les trois univers de sens s'articulent dans la même polarité pour remplir

la même fonction, soit la destruction de l'Autre. Dans ces conditions, comment peut-on saisir la logique des conceptions du monde de l'Autre, si la visée du discours est de le détruire ? Il me semble tout de même que l'articulation de cette dichotomie dans trois grands univers de sens (le religieux, l'intellectuel et le politique) valide les explications d'Ikenga-Metuh sur la logique qui maintient une cohérence entre les différentes dimensions d'un système de pensée (*worldview*) et d'une organisation sociale. Cette dernière affirmation soulève une nouvelle énigme à résoudre dans les recherches à venir : cette dichotomie que Sarmiento construit entre l'existence du Soi et de l'Autre est-elle un signe de la logique civilisationnelle occidentale ou une représentation sociale bien localisée, dans un réseau particulier, à une époque donnée ? Le Soi et l'Autre doivent-ils forcément s'opposer, dans un contexte où les processus de conquête et de colonisation sont supposément terminés ? Jusqu'à quel point peut-on généraliser ? La conclusion du mémoire amorce des pistes de réponse en faisant l'analyse de la démarche générale.

Conclusion sur la démarche de recherche : célébration de Soi ou célébration de l'Autre

Cycles, intercycles, crises structurelles cachent ici les régularités, les permanences de systèmes, certains ont dit de civilisations – c'est-à-dire de vieilles habitudes de penser et d'agir, de cadres résistants, durs à mourir, parfois contre toute logique
(Braudel 1985 :54).

Généraliser ou non la structure du schéma organisateur de Sarmiento à des faits de civilisation est une question particulièrement pertinente à examiner dans un contexte où l'objectif général que je m'étais fixé visait une meilleure compréhension de mes enracinements et de ceux des communautés andines que je côtoie depuis des années. J'espérais pouvoir relier le contenu observé dans le récit à des caractéristiques spécifiques des conceptions du monde andines et occidentales, processus qui aurait été facilité par le choix d'un observatoire situé à une époque où les deux civilisations entraient en relation et « négociaient » leur cohabitation.

Dans un premier temps, l'analyse du discours polarisant de Sarmiento, caractérisé par sa célébration du Soi et la déshumanisation de l'Autre, relève d'un processus d'élaboration de représentations sociales dichotomiques qui simplifie la réalité tout en généralisant ses catégories, coupant ainsi l'accès aux logiques complexes des civilisations andines et occidentales. Mais dans un deuxième temps, mes recherches sur la construction des données sociologiques pour bien comprendre la localisation sociale de Sarmiento m'ont permis d'ouvrir sur des savoirs qui semblent relever d'un enracinement civilisationnel dans des traditions qui vont bien au-delà du XVI^e siècle et qui me semblent toujours valides aujourd'hui. Les positions qu'il adopte dans le débat des droits humains et internationaux entre Las Casas et Sepúlveda, le type de lecture historiciste qu'il fait de la Bible, le croisement de sources et de mythes judéo-chrétiens et gréco-romains auquel il procède pour expliquer le passé, ses conceptions de ce qui est « naturel », « universel » et légitime du point de vue politique et sa façon de défendre la conquête « physique » espagnole (et pas uniquement celle des âmes, comme le proposait Las Casas), sont autant d'éléments qui mettent à jour la possibilité d'un bagage collectif occidental qui pourrait entrer encore en jeu aujourd'hui dans la définition du Soi, de l'Autre et des relations entre les deux.

De plus, si j'avais auparavant une vision folklorique et exotique des Incas, consolidée par des visites touristiques de ruines et lieux de pèlerinage de leur ancienne capitale, le travail de réduction pour choisir un observatoire signifiant de la relation entre les civilisations andines et occidentales (1.2) m'a permis de développer une meilleure compréhension de leurs enracinements historiques et de réaliser à quel point ils étaient complexes et profonds. Par exemple, jamais je n'aurais cru, avant de faire cette recherche, que les religions andines s'inscrivaient dans des traditions vieilles de 4000 ans et qu'elles comportaient leurs propres textes sacrés. D'ailleurs, pas plus que Sarmiento, je n'aurais pu imaginer que les civilisations andines avaient développé des systèmes distincts d'écriture et d'encodage de leur histoire, ni que leurs savants, historiens, philosophes, mathématiciens, etc. équivalaient ceux auxquels je référais moi-même dans mon éducation (Platon, Aristote, Pythagore, etc.).

L'analyse du schéma organisateur de Sarmiento, dans cette étude, m'a amenée à comprendre que la polarisation, telle que construite dans les rapports coloniaux entre le Soi et l'Autre, produit plus d'ignorance que de savoir, tant sur le Soi que sur l'Autre. J'ai bien montré comment les positions de Sarmiento laissent de grands trous qui nuisent à la connaissance non seulement de l'Autre inca, mais aussi de ses propres références. La construction du glossaire en annexes fut donc une stratégie pour combler le vide laissé par les silences de Sarmiento dans ses explications du Soi espagnol, notamment en ce qui concerne les débats théologiques, les sources historiques et les pratiques politiques. Autrement dit, l'idéalisation du Soi et la diabolisation de l'Autre servent toutes deux à camoufler les nuances et la complexité des sociétés en relations. Ce que j'ai également réalisé au cours de cette démarche de recherche, c'est à quel point je portais moi-même cette tendance dichotomique entre le Soi et l'Autre. Ainsi, au cours de cette recherche, si je pouvais facilement décrire comment Sarmiento célèbre le Soi, ma propre tendance était de valoriser d'abord l'Autre, à partir d'autant, sinon plus, d'ignorance que celle de Sarmiento (qui exprimait au moins en partie son appartenance à de grandes traditions occidentales). Or, l'analyse du discours de Sarmiento dans ce mémoire m'a montré qu'une telle approche dichotomique semble propre à la pensée coloniale occidentale. Il semblerait donc que j'ai moi aussi intégré la structure de cette pensée, qu'il me faut désapprendre pour l'étude de la complexité sociale des deux empires étudiés. Pour me décentrer de cette position coloniale et éviter de construire l'image d'un empire fondamentalement bon et de

l'autre fondamentalement mauvais, suivant le même genre de dichotomie que construit Sarmiento, la démarche de recherche et la méthode retenue m'ont été d'une grande utilité. Elles m'ont permis de prendre du recul quant à mes a priori et d'entrevoir peu à peu que le développement d'un empire peut se réaliser selon différentes modalités qui impliquent toujours de sérieux débats entre différents réseaux sociaux quant à la façon de faire pour entretenir les institutions en place et pour établir des relations avec les nations voisines ou conquises.

Cet apprentissage m'a été possible en partie grâce à l'établissement d'un réseau notionnel (1.1) permettant de clarifier les dimensions à observer dans les deux civilisations. Il me semble donc que d'avoir articulé la notion de conception du monde (Ikenga-Metuh 1987), comme dimension collective, avec la notion de représentation sociale accessible par le biais du discours d'un individu localisé dans une civilisation donnée (Mauss 1929) m'a justement aidée à sortir de la polarisation entre le Soi et l'Autre pour formuler des questions et identifier des points d'observation s'appliquant également aux deux empires, inca et espagnol.

Les définitions de chaque notion étaient autant de repères stables pour questionner les représentations du Soi espagnol et de l'Autre inca chez Sarmiento et permettre d'établir un certain ordre pour cumuler de l'information selon les mêmes dimensions pour différents contextes, de façon à faire la part des choses entre ce qui m'appartenait, ce qui appartenait à l'auteur lu et ce que je pouvais comprendre des réalités décrites.

Mais pour que l'analyse permette de faire le pont entre le schéma organisateur révélé par le discours de Sarmiento et des faits sociaux de son époque tout en prenant en compte les dynamiques de reproduction et de changement (Watzlawick *et al.* 1975) au sein de civilisations qui existent encore aujourd'hui, il me faudrait réaliser d'autres étapes. Il me semble que c'est en analysant d'autres localisations sociales, d'autres schémas organisateurs, qu'il me serait possible d'identifier des faits sociaux, des processus civilisationnels de différenciation (synchronique ou diachronique). De plus, l'analyse de ce genre de phénomène (les a priori civilisationnels) devrait être réalisée à l'intérieur d'une théorie pour pouvoir donner une explication générale du phénomène, applicable à différents contextes. Le cadre de mes recherches de maîtrise ne m'a pas permis d'atteindre ce niveau de généralisation.

Donc, si au départ, je soulevais « l'énigme cognitive » (Berthelot 2008) d'une tension entre l'existence d'a priori civilisationnelles fondant différents rapports au monde et mon incapacité à les reconnaître, la recherche m'a permis de comprendre que tant que je reste dans la polarisation entre le Soi et l'Autre, je ne fais qu'entretenir de l'ignorance. Par exemple, le questionnement de départ me venait de mon désir de m'engager pour le changement social pour plus de justice pour « l'Autre », le « marginalisé », « l'opprimé », etc. contre les oppresseurs (ma conception droite-gauche et tiers-mondiste dont j'ai parlé dans l'introduction, une position qui, finalement, n'était pas si loin de celle de « sauveteur » de Sarmiento). Mais comment prétendre prendre en compte l'Autre dans cette dichotomie où je n'arrivais même pas à imaginer son passé civilisationnel comportant également de grands empires ? Il ne s'agit pas non plus de tomber dans l'autre extrême pour expliquer le passé andin à partir des modèles impériaux occidentaux, car la présente recherche m'a montré que la réalité est beaucoup plus complexe et que c'est l'articulation de différents univers (religieux, intellectuel, politique, auxquels je pourrais ajouter sociaux et culturels) dans un environnement (physique et humain) donné qui permet à une société de se construire dans sa spécificité. Il me semble donc important de ne pas réduire la réalité complexe à des idéaltypes qui réduisent le Soi ou l'Autre à des victimes ou des oppresseurs.

En fait, cette recherche m'a permis de passer d'une perspective de confrontation (ou de « lutte ») à une perspective plus dialogique, où l'étude de l'Autre questionne le Soi et vice-versa. Par exemple, plutôt que de simplement discréditer Sarmiento pour sa façon de valoriser la mission divine qu'il se donne, j'ai dû questionner quelle mission se donnaient les Incas et comprendre qu'en général les institutions d'une société entretiennent toujours des téléologies à la fois fondées et discutables. Ou encore, en m'interrogeant sur la profondeur de l'enracinement des sources de Sarmiento (qui remontent jusqu'aux chaldéens, égyptiens, grecs, hébreux et romains), je comprends mieux maintenant comment les réseaux et organisations sociales s'enracinent dans des communautés savantes ou des courants de pensée qui influencent leur compréhension de la réalité. Ainsi, devant l'affirmation de vérités par des individus ou des organisations sociales, je peux maintenant me questionner quant à la localisation de ces vérités tout comme des miennes, de façon à mieux situer les fondements et les limites de mes connaissances, croyances, idéaux, etc., et de laisser un espace pour ceux des autres.

Bibliographie

- A DICTIONARY OF WORLD HISTORY (2000), « Spanish Inquisition », page hébergée sur le site de Oxford University Press, accessible en ligne à <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t48.e3451> (page consultée le 08/12/2010).
- ACEVEDO Z., RICARDO (2003), « El dios más antiguo de América también fue adorado en Chile precolombino », *La Tercera* (19 avril), p. 26; accessible en ligne à <http://www.fieldmuseum.org/PANC/publications.htm> (page consultée le 12/12/2010).
- ADORNO, ROLENA (2001), *Guaman Poma and His Illustrated Chronicle from Colonial Peru / Guaman Poma y su crónica ilustrada del Perú colonial*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 88 p.
- ALBÓ, XAVIER (1998), *Quechuas y Aymaras*, La Paz, Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios, Programa Indígena - PNUD, 83 p.
- (2010), « Sobre Xavier Albó », *La Bitácora de Xavier Albó*, page hébergée sur le site de Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), accessible en ligne à <http://albo.pieb.com.bo/albo.htm> (page consultée le 05/12/2010).
- ARNOLD, DENISE Y. *et al.* (1992), *Hacia un orden andino de las cosas, tres pistas de los Andes meridionales*, La Paz, Hisbol, ILCA, 274 p.
- ARRELLANO, CARMEN (1999), « Quipu y tocapu : Sistemas de comunicación incas », dans FRANKLIN PEASE, *Los Incas : Arte y simbolos*, Lima, Banco de Credito del Peru, p. 215-261.
- BAUER, BRIAN S. et JEAN-JACQUES DECOSTER (2007), « Introduction », dans BRIAN S. BAUER et VANIA SMITH, *The History of the Incas*, Austin, University of Texas Press, p. 1-33.
- BEATRIZ LOZA, CARMEN (2002), « "Tyrannie" des Incas et "naturalisation" des Indiens. La politique de Francisco de Toledo, vice-roi du Pérou (1571-1628) », *Annales. Histoire, sciences sociales*, vol. 2, p. 375-405; accessible en ligne à http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=ANNA_572_0375 (page consultée le 20/11/2010).
- BERG, HANS VAN DEN (1990), *La tierra no da así nomas, Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*, La Paz, HISBOL, UCB/ISET, 345 p.
- BERG, HANS VAN DEN et NORBERT SCHIFFERS (1992), *Cosmovisión Aymará*, La Paz, Hisbol, 383 p.
- BERTHELOT, JEAN-MICHEL (2008), *L'empire du vrai. Connaissance et modernité*, Paris, Presses Universitaires de France, 225 p.
- BILL UZGALIS PHILOSOPHY DEPARTMENT (2010), « Bartolome de Las Casas (1484-1566) », *Phl 302, Great Voyages: the history of philosophy from the 16th through the 18th century, philosophers*, page hébergée sur le site de Oregon State University, accessible en ligne à http://oregonstate.edu/instruct/phl302/philosophers/las_casas.html (page consultée le 14/12/2010).
- BRAUDEL, FERNAND (1985), *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 315 p.
- CAPDEVILA, NESTOR (2007), « Impérialisme, empire et destruction », *La controverse entre Las Casas et Sepulveda*, Paris, Vrin, p. 7-201.
- CARILLO ESPEJO, FRANCISCO (1989), *Cronistas del Perú Antiguo*, Lima, Horizonte, 216 p.

- CENTRE FOR IBERIAN AND LATIN AMERICAN VISUAL STUDIES (CILAVS) (2010), « Visiting Professors and Fellows », page hébergée sur le site de Birkbeck University of London, Department of Iberian and Latin American Studies, accessible en ligne à http://www.bbk.ac.uk/cilavs/people/Associate_Fellows.
- CENTRO DE ENCUENTRO CULTURAL (2010), « Ruwanasofia o Iruañsofia: ética andina », page hébergée sur le site de La Casa del Corregidor, accessible en ligne à http://www.casadelcorregidor.pe/colaboraciones/_biblio_Josef_Estermann.php (page consultée le 05/12/2010).
- CHACAMA R., JUAN et GUSTAVO ESPINOSA (1999), « La ruta de Tarapacá : Análisis de un mito y una imagen rupestre en el Norte de Chile », Boletín-e AZETA, no. juillet; accessible en ligne à <http://rupestreweb2.tripod.com/tarapaca.html> (page consultée le 20/11/2010).
- CHAMBERLAIN, ROBERT S. (1939), « The concept of the Señor Natural as revealed by Castilian Law and Administrative Documents », *The Hispanic American Historical Review*, vol. 19, no. 2, p. 130-137; accessible en ligne à <http://www.jstor.org/stable/2507437> (page consultée le 12/12/2010).
- CIEZA DE LEÓN, PEDRO (1883) [espagnol 1555], *Second Part of the Chronicle of Peru* / CLEMENTS R. MARKHAM, Londres, The Hakluyt Society, 247 p.
- COLLAPINA *et al.* (1974), *Relación de los quipucamayos a Vaca de Castro* / JUAN JOSE VEGA, Lima, Editorial Juridica, 86 p.
- COLLIOT-THÉLÈNE, CATHERINE (2003), « Weltanschauung », *Grand dictionnaire de la philosophie*, dirigé par MICHEL BLAY, Paris, Larousse, CNRS, p. 1085-1086.
- COX, ROBERT W. (2001), « Civilizations and the Twenty-First Century: Some Theoretical Considerations », *International Relations of the Asia-Pacific*, vol. 1, p. 105-130.
- D'ALTROY, TERENCE (2002), *The Incas*, Malden, Wiley-Blackwell, 408 p.
- DE MOLINA, CRISTOBAL (1873), *Narratives of the Rites and Laws of the Yncas* / CLEMENTS R. MARKHAM, Cambridge, The Hakluyt Society, 3-64 p.
- DEMAREST, ARTHUR A. (1981), *Viracocha, The Nature and Antiquity of Andean High God*, Cambridge, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, 88 p.
- « Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine » (1965), Paris, Larousse.
- EBERHARD, CHRISTOPH (1996), *De l'universalisme à l'universalité des droits de l'homme par le dialogue interculturel – un défi à la sortie de modernité*, Paris, Université de Paris I – Panthéon Sorbonne, D.E.A. en études africaines option anthropologie juridique et politique, 95 p.
- EMONGO, LOMOMBA (1998), « La tradition et son questionnement : Vers un lieu de fondation épistémologique », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 22, no. 1, p. 137-151.
- ENCYCLOPAEDIA BRITANICA (2010), « Adam and Eve », page hébergée sur le site de Encyclopaedia Britannica, accessible en ligne à <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/4992/Adam-and-Eve>.
- ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA (2010), « Berosus », page hébergée sur le site de Encyclopædia Britannica, accessible en ligne à <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/62669/Berosus>.
- (2011a), « James Ussher », page hébergée sur le site de Encyclopædia Britannica Online, accessible en ligne à <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/620397/James-Ussher> (page consultée le 29 mai 2011).
- (2011b), « Saracen », page hébergée sur le site de Encyclopædia Britannica Online, accessible en ligne à

- <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/523863/Saracen> (page consultée le 29 mai 2011).
- ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS (2010), « Encomienda », page hébergée sur le site de Encyclopaedia Universalis, accessible en ligne à <http://www.universalis.fr/encyclopedie/encomienda/> (page consultée le 13/12/2010).
- ESTERMANN, JOSEF (2005), « Andean Philosophy as a Questioning Alterity, an Intercultural Criticism of Western Andro- and Ethocentrism », page hébergée sur le site de Stichting Chakana. Ontwikkelingsprojecten in the Andes, accessible en ligne à <http://www.chakana.nl/index.php?module=11&item=151> (page consultée le 20/11/2010).
- (2006) [2e], *Filosofía andina : sabiduría indígena para un mundo nuevo*, La Paz, Instituto superior ecuménico andino de teología, 413 p.
- (2010), « Pesquisadores », page hébergée sur le site de Associação Sul Americana de Filosofia e Teologia Interculturais (ASAFTI), accessible en ligne à http://www.asafti.org/site/_index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=2&Itemid=4 (page consultée le 05/12/2010).
- ESTERMANN, JOSEF (1998), « Apu Taytayku, Theological Implications of Andean Thought », *Studies in World Christianity*, vol. 4, no. 1, p. 1-20.
- FLANNERY, KENT V. (1972), « The Cultural Evolution of Civilizations », *Annual Review of Ecology and systematics*, no. 3, p. 399-429.
- GARCILASO DE LA VEGA, INCA (1869) [espagnol, 1609], *The Royal Commentaries of the Incas* / CLEMENTS R. MARKHAM, Londres, The Hakluyt Society, 2 vol., 359 p.
- (1985) [espagnol, 1609], *Comentarios Reales de los Incas* / AURELIO MIRÓ QUESADA, Lima, Biblioteca Clásicos del Perú, Ediciones del Centenario del Banco de Crédito del Perú, 515 p.
- GASCOIGNE, MIKE (2010), « Lost Works of Berosus », *Anno Mundi Books*; accessible en ligne à <http://www.annomundi.com/history/berosus.htm> (page consultée le 27/11/2010).
- GEREST, CLAUDE (1983), « Inquisiteur de consciences au nouveau monde », *Échanges*, no. 173.
- GUAMAN POMA DE AYALA, FELIPE (2010), « The Guaman Poma Website », *Digital Research Center of the Royal Library, Copenhagen, Denmark*, page hébergée sur le site de Det Kongelige Bibliotek, accessible en ligne à <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm> (page consultée le 23/11/2010).
- HARRIS, OLIVIA (1978), « De l'assymétrie au triangle. Transformations symboliques au Nord du Pérou », *Annales*, vol. 33, no. 5, p. 1108-1125.
- (1985), « Complementariedad y conflicto. Una visión andina del hombre y de la mujer », *Allpanchis*, no. 25, p. 17-42.
- HEDGES, CHRISTOPHER (2003), « The Press and the Myths of War », *The Nation Magazine*, page hébergée sur le site de Third World Traveler accessible en ligne à http://www.thirdworldtraveler.com/Chris%20Hedges/Press_Myths_War.html (page consultée le 30/12/2010).
- HOULE, GILLES (1979), « L'idéologie, un mode de connaissance », *Sociologie et sociétés*, vol. 11, no. 1, p. 123-145.
- IKENGA-METUH, EMEFIE (1987), *Comparative Studies of African Traditional Religions*, Onisha, IMICO, 288 p.

- JÉSUITES : SERVITEURS DE LA MISSION DU CHRIST (2010), « Les Missions Jésuites Guaranis, Chiquitos, Mojos... », *Jésuites Province de France, Histoire*, page hébergée sur le site de Compagnie de Jésus, accessible en ligne à <http://www.jesuites.com/histoire/baroque/index.html> (page consultée le 15/12/2010).
- JODELET, DENISE (1997) [5e], « Représentations sociales : un domaine en expansion », dans DENISE JODELET, *Les représentations sociales*, Paris, PUF, p. 47-78.
- JORDÁ DE ARIAS, ENRIQUE (2003), *Teología desde el Titikaka: Cosmovisión aymara en diálogo con la fe*, Cochabamba, Verbo Divino, Universidad Católica Boliviana, Compañía de Jesús Provincia de Bolivia, 471 p.
- JOUSSET, DAVID (2007), « Weltanschauung », *Dictionnaire de philosophie*, dirigé par JEAN-PIERRE ZARADEL, Paris, Ellipses, p. 620 - 621.
- KASS, BARRY D. (2010), « Inca civilization of Peru, South America page 1 », *Photographs*, page hébergée sur le site de Images of Anthropology Photography of Contemporary and Ancient World Cultures, accessible en ligne à http://www.imagesofanthropology.com/Inca_civilization_of_Peru_South_America.html (page consultée le 17/12/2010).
- KAULICKE, PETER (2004), « Identidad, etnicidad e imperios : algunas reflexiones finales », *Boletín de Arqueología PUCP*, vol. 8, p. 325-357.
- KESSEL, JUAN VAN (1992), *Cuando arde el tiempo sagrado*, La Paz, HISBOL, 189 p.
- KESSLER, MATHIEU (2003), « Vision du monde », *Grand dictionnaire de la philosophie*, dirigé par MICHEL BLAY, Paris, Larousse, CNRS, p. 685.
- KLAUER, ALFONSO (2000a) [édition électronique], *El mundo pre-inka: Los abismos del cóndor*, Lima, Nueva historia, 2 vol.; accessible en ligne à www.eumed.net/libros/2005/ak1/.
- (2000b), *Tahuantinsuyu : el cóndor herido de muerte*, Lima, Nueva historia, edición electrónica a texto completo en www.eumed.net/libros/2005/ak1/, 201 p.
- KOPRA, ABBE ROSE (2010a), « Courting La Paz, Part 1 », page hébergée sur le site de Anthropology Now, accessible en ligne à <http://anthronow.com/fieldnotes/part-1-courting-la-paz> (page consultée le 09/12/2010).
- (2010b), « The End of Summer, Part 2 », page hébergée sur le site de Anthropology Now, accessible en ligne à <http://anthronow.com/fieldnotes/the-end-of-summer-part-2> (page consultée le 09/12/2010).
- L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES (EHESS) (2010), « Carmen Beatriz Loza », *Histoire & Mesure*, page hébergée sur le site de Éditions de l'EHESS, accessible en ligne à <http://histoiremesure.revues.org/index153.html> (page consultée le 05/12/2010).
- LOZADA PEREIRA, BLITZ (2006), *Cosmovisión, historia y política en los Andes*, La Paz, Producciones CIMA, 322 p.
- MACCORMACK, SABINE (1991), *Religion in the Andes : Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press, 516 p.
- MAKOWSKI, KRYSZTOF (2000), « La arqueología y el estudio de las religiones andinas », dans KRYSZTOF MAKOWSKI, *Los Dioses del Antiguo Perú*, Lima, Fondo del Banco de Crédito, p. xix-xxiii.
- MARKHAM, CLEMENTS R. (1907), « Introduction », dans CLEMENTS R. MARKHAM, *Works issued by The Hakluyt Society. History of the Incas and The Execution of the Incas Tupac Amaru*, Cambridge, The Hakluyt Society, p. ix-xxii.
- (1911), *The Incas of Peru*, Londres, Smith, Elder and co., 443 p.

- MAUSS, MARCEL (1929), *Les civilisations. Éléments et formes*, Paris, La Renaissance du livre, p. 81-106.
- MINNERATH, ROLAND (2010), « 1555-1559 - Bartolomeo de Las Casas : Apologetica historica de las Indias », *Les textes fondateurs, le Saint-Siège, 1537-1555*, page hébergée sur le site de Bibliothèque Jeanne Hersch des droits de l'Homme, accessible en ligne à <http://www.droitshumains.org/Biblio/emergence/41.htm> (page consultée le 15/12/2010).
- MIRANDA LUIZAGA, JORGE et VIVIANA DEL CARPIO NATCHEFF (2006), « Fundamentos de las espiritualidades panandinas », dans JOSEF ESTERMANN, *Teología andina, el tejido de la fe indígena*, La Paz, Instituto superior ecuménico andino de teología, 1, p. 21-36.
- MORGAN, LEWIS (1877), *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Londres, MacMillan & Company, 570 p.
- NAUGLE, DAVID K. (2002), *Worldview : The history of a Concept*, Grand Rapids, Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 379 p.
- NOTE, NICOLE (2006), « Reflections about Worldviews, the Western Worldview and Intercultural Polylogue », dans COEN REIJNTJES et BERTUS HAVERKORT, *Moving Worldviews. Reshaping Sciences, Policies and Practices for Endogenous Sustainable Development*, Leusden, ETC, COMPAS, p. 83-94.
- PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, JOAN DE SANTA CRUZ (1993) [espagnol, circa 1620], *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*, Cuzco, Institut Français d'Études Andines, 269 p.
- PACHACUTI-YAMQUI SALCAMAYHUA, JUAN DE SANTA CRUZ (1873) [espagnol, circa 1620], « An account of antiquities of Peru », *Narratives of the Rites and Laws of the Yncas*, London, Hakluyt Society, p. 67 – 120.
- PÄRSSINEN, MARTTI (2002), « Confederaciones interprovinciales y grandes señores interétnicos en el Tawantinsuyu », *Boletín de Arqueología PUCP*, no. 6, p. 23-41.
- PAYÁ G., ERNESTO et FRANCISCA ARAYA F. (2008), « Monumentos de la cultura americana: El Koricancha », *Revista chilena de infectología*, vol. 25, no. 1; accessible en ligne à http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-10182008000100005&script=sci_arttext (page consultée le 17/12/2010).
- PEASE, FRANKLIN, G.Y (1988), « Las crónicas y los Andes », *Revista de critica literaria latinoamericana*, vol. 14, no. 28, p. 117 – 158.
- PEOPLES, JAMES et GARRICK BAILEY (2006), *Humanity: An Introduction to Cultural Anthropology*, Belmont, Wadsworth, Thomson Learning, 444 p.
- PLATT, TRISTAN (1976), « Espejos y maíz, temas de la estructura simbólica andina », *Cuadernos de investigacion CIPCA*, no. 10, p. 1-56.
- RIAÑO, JUAN FACUNDO (2010), « "Historia del reino de los incas", por Pedro Sarmiento de Gamboa, existente en la Biblioteca de Göttingen », *Historia/Personajes históricos/Cristobal Colon/Catálogo*, page hébergée sur le site de Biblioteca virtual Miguel D. Cervantes, accessible en ligne à <http://www.cervantesvirtual.com/> (page consultée le 13/12/2010).
- ROWE, JOHN H. (2003), *Los Incas del Cuzco, siglos XVI-XVII-XVIII*, Cuzco, Instituto nacional de cultura, región Cusco, 418 p.
- SABOURIN, PAUL (1997), « Perspective sur la mémoire sociale de Maurice Halbwachs », *Sociologie et sociétés*, vol. 29, no. 2, p. 139-161.

- (2009), « L'analyse de contenu », dans BENOÎT GAUTHIER, *Recherche sociale : de la problématique à la collecte de données*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 413-444.
- SALOMON, FRANK (1982), « Chronicles of the Impossible: Notes on Three Peruvian Indigenous Historians », dans ROLENA ADORNO, *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*, Syracuse, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, p. 9-39.
- (1994), « La textualización de la memoria en la América andina : una perspectiva etnográfica comparada », *América Indígena*, vol. 44, no. 4, p. 229 – 262.
- SALOMON, FRANK et GEORGE L. URIOSTE (1991), *The Huarochiri Manuscript*, Austin, University of Texas Press, 288 p.
- SARMIENTO DE GAMBOA, PEDRO (1906) [Espagnol, 1572], *Geschichte des Inkareiches* / RICHARD PIETSCHMANN, Berlin, Weidmann.
- (2006) [espagnol, 1572, anglais, 1907], *History of the Incas*, Project Gutenberg eBook; accessible en ligne à <http://www.gutenberg.org/ebooks/20218>.
- (2007) [espagnol, 1572], *The History of the Incas* / BRIAN S. BAUER et VANIA SMITH, Austin, University of Texas Press, 284 p.
- SARMIENTO DE GAMBOA, PEDRO (1907) [espagnol, 1572], *History of the Incas* / CLEMENTS R. MARKHAM, Cambridge, The Hakluyt Society, 1-201 p.
- SILVERMAN, GAIL (2005), « Los Tocapus Incas », *Lecturas identidades*, p. 10-11.
- SZEMIŃSKI, JAN (2003), « Acerca de las posibilidades de encontrar huellas de una larga tradición histórica en las fuentes del siglo XVI y XVII », dans ANA MARIA LORANDI, CARMEN SALAZAR-SOLER et NATHAN WACHTEL, *Los Andes : cincuenta años después (1953-2003). Homenaje a John Murra*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 317-337.
- THE DIVISION FOR DEVELOPMENT AND PUBLIC RELATIONS (2010), « Yonanan (Jan) Bar-Yafe Szemiński », *The Authority for research & Development*, page hébergée sur le site de Hebrew University of Jerusalem, accessible en ligne à https://www.huji.ac.il/dataj/controller/ihoker/MOP-STAFF_LINK?sno=95156108&Save_t (page consultée le 10/12/2010).
- THIBAUX, ELYANE et JEAN-MICHEL THIBAUX (2010), « L'Antiquité pas à pas », accessible en ligne à http://www.peuplesantiques.com/accueil_045.htm (page consultée le 08/12/2010).
- TYLOR, EDWARD B. (1873), *Primitive Culture*, Londres, Murray, 932 p.
- URTON, GARY (1990), *The History of a Myth. Pacariqtambo and the Origin of the Inkas*, Austin, University of Texas Press, 172 p.
- (1999), *Inca Myths*, Austin, University of Texas Press, 80 p.
- (2003), *Signs of the Inka Khipu Binary Coding in the Andean Knotted-String Records*, Austin, University of Texas Press, 216 p.
- USSHER, JAMES (1658), *The Annals of the World*, Londres, E. Tyler, for F. Crook, and G. Bedell, 1248 p.; accessible en ligne à <http://ia700301.us.archive.org/30/items/AnnalsOfTheWorld/Annals.pdf> (page consultée le 08/01/2011).
- VERGÈS, PIERRE (1997), « Représentations sociales de l'économie », dans DENISE JODELET, *Les représentations sociales*, Paris, PUF, p. 407-428.
- VOGELS, WALTER (2000), *Nos origines : Genèse 1-11*, Montréal, Bellarmin, 224 p.
- WATZLAWICK, PAUL et al. (1975), *Changements: Paradoxes et psychothérapie*, Paris, Seuil, 181 p.

- WILSON, DAVID J. (1999), *Indigenous South Americans of the Past and Present. An Ecological Perspective*, Oxford, Westview Press, 502 p.
- YUPANQUI, TITU CUSI (2005) [espagnol, 1570], *An Inca account of the conquest of Peru* / RALPH BAUER, Boulder, University Press of Colorado, 188 p.
- ZAMBRANA VARGAS, JAIME (2005), *Dimensiones socioculturales andinas en las transformaciones del sistema educativo boliviano: Persistencia del arraigo cultural en las comunidades campesinas quechuas en el desarrollo de la gestión educativa municipal de Bolivia*, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, doctorat, 232 p.
- ZUIDEMA, TOM R. (1964), *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca*, Leiden, E. J. Brill, 265 p.

Annexes

Sommaire

<i>Sommaire</i>	<i>ix</i>
<i>Les statuts sociaux et religieux et leur structure hiérarchique</i>	<i>x</i>
<i>Glossaire des sources et noms judéo-chrétiens et gréco-romains mentionnés par Sarmiento.</i>	<i>xi</i>

Univers religieux judéo-chrétien que Sarmiento articule avec les mythes gréco-romains ... xi

Adam et Ève ou Gaïa et Ouranos	xi
Alcides (voir aussi Hercules, Héraclès), nom de jeunesse d'Héraclès	xi
Atlantis, fils du dieu romain Neptune	xi
Atlas, titan selon la mythologie grecque et petit-fils de Noé selon Sarmiento	xi
Deucalion, fils du titan Prométhée et de Pronoia, humain sauvé du déluge avec sa femme Pyrrha	xii
Hercules (Herakles ou Héraclès), héros grec, fils du dieu Zeus et de la déesse Alcmène	xii
Isidore (Isidore de Séville, père de l'Église et compilateur du VII ^e siècle)	xiii
Moïses (Mose), patriarche biblique reconnu par les juifs, les chrétiens et les musulmans	xiii
Nembrot (Nimrod, Nemrod), roi de Babel, descendant de Noé	xiv
Neptune, dieu romain des mers	xiv
Terra ou Vesta, épouse de Noé	xiv
Ulysse, le plus célèbre héros grec de l'Antiquité	xv

Univers politique idéalisé de Sarmiento qui ne résiste pas à l'histoire factuelle..... xv

Alexander VI, pape (1 January 1431 – 18 August 1503)	xv
Aod (Ahod ou Ehud ou Ajoth), juge d'Israël	xvi
Augustus Gaius Julius Octavius (63 av. J.C. – 14 apr. J.C.)	xvi
Charles V (Charles Quint), duc de Brabant, roi d'Espagne et de l'Amérique espagnole, roi de Sicile et empereur du Saint-Empire romain germanique du XVI ^e siècle	xvii
Dante, Aligheri	xvii
Jean III, pape du VI ^e siècle	xvii
Josiah (Josias), roi d'Israël ou de Juda du VII ^e siècle av. J.-C.	xviii
Justin II, empereur byzantin du VI ^e siècle	xviii
Léon IV (Leo IV), pape du VIII ^e siècle	xix
Paul III ou Clément VII, papes du XVI ^e siècle.....	xix
Solon, homme d'État et législateur des VII ^e et VI ^e siècles av. J.-C.	xx
Titus (Titus Flavius Sabinus Vespasianus, 39-81), empereur romain	xxi
Wamba, roi des Wisigoths d'Espagne du VII ^e siècle	xxi

Univers intellectuelxxii

Beuter, Pero Anton, historien espagnol devenu chrétien en 1094 (XI ^e siècle) ayant traduit des textes arabes (Valencian intellectuals)	xxii
Berosus (Bérose), prêtre chaldéen, astronome et historien du III ^e siècle av. J.-C.	xxii
Esdras, rabbin et scribe juif du V ^e siècle av. J.-C.	xxii
Filon (Philon d'Alexandrie), philosophe juif hellénisé du I ^{er} siècle	xxii
Godefridus (Godefroi de Viterbe), chroniqueur catholique italien du XII ^e siècle.....	xxiii
Ogyges Atticus (Ogygès), roi de l'Attique au moment d'un grand déluge	xxiii
Pomponius, géographe romain du I ^{er} siècle	xxiii
Ptolémée (Ptolemy), géographe et astronome grec du II ^e siècle	xxiv
Solinus, grammairien et compilateur d'expression latine du IV ^e siècle av. J.-C.	xxiv
Strabon (Strabo), géographe et historien grec au tournant du I ^{er} siècle ap. J.-C.	xxv
Volaterranus (Raffaello Maffei ou Raphaël de Volterra), historien et théologien italien des XV ^e -XVI ^e siècles	xxv
Xénophon, historien et mercenaire grec du IV ^e siècle av. J.-C., chroniqueur de l'Antiquité.....	xxvi

Les statuts sociaux et religieux et leur structure hiérarchique

<p>Uillac Uma (Grand prêtre) Uilca Prêtre responsable de chaque province Huacap Uillac Prêtre en charge d'une huaca Huacap Rimachi Prêtre superviseur des oracles du temple</p>	<p>Huatuc (Diviners or soothsayers) : « They were dressed in grey, were celibate while holding office, living on herbs and roots, and were almost always to be found in the vestibule of the temples. » (Markham: 107) « Those who divined by the flight of birds and by the intestines of animals sacrificed were called Hamurpa. » (Markham: 107) « The Lllaychunac divined by odds and evens, the Pacchacuc by the legs of a great hairy spider, the Socycac by maize heaps, the Hualla, Achacuc Canchu, Canahuisa, Layca, and Yarcacaes in other ways. The Macsa cured by enchantment. » (Markham107-108)</p>
<p>Orejones (warriors)</p> <p>Institution qui offre la formation aux jeunes hommes de l'élite et qui favorise la mobilité sociale des autres garçons, un titre qui semble aussi pouvoir être acquis au cours de batailles et aussi accessible par des gens de d'autres cultures (Markham : 67, 71, 75, 84, 89, 90, 110, 112, 120, 123, 134)</p>	<p>Aclla (servantes de la déité du Soleil ou <i>Intip Chinan</i> ou <i>Punchau Chinan</i>) Institution qui offre la formation des femmes de hauts rangs et qui favorise la mobilité sociale des autres jeunes filles, Le noviciat : « All the sun temples had virgins, those at Cuzco coming chiefly from the neighbourhood of the city, from Huanuco and Chachapoyas. 1. After examination they were placed under the government of matrons, called <i>Mama Cuna</i>, and had to serve a novitiate. There were over 3000 virgins at Cuzco, with a matron for every ten. Each virgin had a servant. 2. The novitiate lasted for three years, during which time the girls were taught to sew, weave, make fine bread and cakes, sweep and clean the temple, and keep alive the sacred fire which was always burning, called <i>Nina Uilca</i>. Many princesses and daughters of nobles were sent to be educated with the novices, although they were not going to be <i>Aclla</i>. 3. When the novices had served their three years they were called <i>Huamac</i>. They were brought before the <i>Inca</i> and the <i>Uillac Uma</i>. Those who did not feel a vocation received husbands. Those who wished to remain as virgins of the sun were dressed in white, and garlands of gold (<i>Curi Uincha</i>) were placed on their heads. 4. They were dedicated to the sun for the rest of their lives, employed in the service of the temple, and weaving very fine cloth for the deities, the <i>Inca</i> and his family, and the <i>Uillac Uma</i>. 5. They never went abroad without an armed escort, and were treated with profound respect. When the Spanish destruction came, many of these virgins became nuns and were protected, others married baptized Indians, and the rest fled in various directions » (Markham 1911, 106-107).</p>
<p>Les écoles d'Amautas ou historien, de Quipucamayocs ou comptable et de Harahuacs ou musiciens « There were Yacha Huasi, or schools, at Cuzco, said to have been founded by Inca Rocca, where youths were trained and instructed as Amautas and Quipucamayocs. The former were in close touch with the hierarchy, and were usually either priest or councillors of the sovereign. The Harahuacs, or bards, were also trained at these institutions. » (Markham: 142)</p> <ol style="list-style-type: none"> Le comptable ou Quipucamayocs «The Peruvians had a complete system of numeration. The colours of the strings explained the subjects to which the numbers referred. The accounts were in charge of trained officials called Quipucamayoc, and by this method the complicated business of a great empire was conducted. » (Markham: 139) L'historien ou Amautas: «These were the Amautas, or learner men and councillors. For them the quipus formed a system of reminders, giving accuracy to knowledge derived from other methods of recording events and traditions. (...) This was done by handing the histories in the form of narratives and songs which the Amautas of each ayllu, specially trained for the duty, learnt by heart from generation to generation. They had help by means of the quipus, and also by the use of pictures painted on boards (...) the most notable historical events were painted on great boards and deposited in the hall of the temple of the sun. » (Markham: 140-141) « The Amautas composed both tragedies and comedies, which were represented before the Inca and his court on solemn occasions. The subject matter of the tragedy related to military deeds and the victories of former times; while the arguments of the comedies were on agricultural and familiar household subjects. They understood the composition of long and short verses, with the right number of syllables in each. They did not use rhymes in the verses. » Salcamayhua also bears witness to the existence of the ancient drama, and gives the names for four different kinds of plays called Anay Sauca, a joyous representation, Hayachuca, Llama-llama, a farce, and Hanamsi, a tragedy. There is a clear proof that the memory of the old dramatic lore was preserved, and that the dramas were handed down by memory after the Spanish conquest. » (Markham: 147) «The Amautas also had an extensive knowledge of the use of medical herbs and roots, and their advances in surgery are attested by the discovery of skulls at Yucay and elsewhere on which the trepanning operation has been performed. » (Markham : 157) <p>Markham mentionne les « cosmographers » qui étudient la géographie et fabriquent des maquettes reproduisant les caractéristiques de l'environnement (relief maps), mais il ne dit rien de leur formation et de leur rôle. (Markham : 142)</p>	

Glossaire des sources et noms judéo-chrétiens et gréco-romains mentionnés par Sarmiento

Univers religieux judéo-chrétien que Sarmiento articule avec les mythes gréco-romains

Adam et Ève ou Gaia et Ouranos

Sarmiento tisse sans cesse des liens entre la mythologie biblique et les mythes gréco-romains, sans que je n'aie réussi à comprendre, jusqu'à maintenant, la logique de ces liens. Par exemple, il soutient qu'Atlas est le fils de Japhet, ce qui est confirmé dans le *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Mais dans ce dictionnaire, Atlas est fils de Japhet et Clyméné (non pas Asia comme le prétend Sarmiento), mais dans ce dictionnaire Japhet n'est pas présenté comme le fils de Noé (selon Sarmiento), mais celui de Gaia et d'Ouranos, des personnages à l'origine de la création du monde selon la cosmogonie hésiodique. Dans cette cosmogonie, « Gaia personnifie la Terre en voie de formation. Tout de suite après Chaos, elle émergea un jour du néant et donna naissance à un fils, Ouranos. Elle forma avec lui le premier couple divin mettant au monde une génération de dieux et de monstres » (*Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine* 1965, 130), ce qui justifie la colère de Zeus, lequel provoque la destruction de l'humanité par un grand déluge (p.95). En fait, dans l'article de ce dictionnaire décrivant Decalion (p.95), il est affirmé que toutes les religions de l'Antiquité font référence à un déluge. Or, Sarmiento reconnaît cinq autres déluges, en plus de celui de Noé, dont celui que rapporte Platon concernant l'Atlantide. Les autres déluges semblent tirés de différentes traditions grecques et égyptiennes (Sarmiento de Gamboa 2006, 23).

Alcides (voir aussi Hercules, Héraclès), nom de jeunesse d'Héraclès

Selon l'*Encyclopaedia Universalis*, Héraclès est un

« Héros-Dieu », héros théos (*Pindare, Néméennes*, III, 22), auquel une vie d'exploits et de souffrances valut, après la vie, l'immortalité (*L'Odyssee*, XI, 602), [...] symbole, dira Épictète (*Entretiens*), de la double filiation, humaine mais divine par-delà l'humaine, de l'homme, dont Héraclès exprime la nature et l'idéal⁶⁶.

Atlantis, fils du dieu romain Neptune

Il y a lieu de s'interroger sur la valeur fondamentale des propos de Platon sur lesquels plusieurs chroniqueurs, dont Sarmiento, s'appuient. En effet, selon l'*Encyclopædia Britannica*,

Atlantis is probably a mere legend, but medieval European writers who received the tale from Arab geographers believed it to be true, and later writers tried to identify it with an actual country. After the Renaissance, for example, attempts were made to identify Atlantis with America, Scandinavia, and the Canary Islands. The story of Atlantis, if Plato did not invent it, may in fact reflect ancient Egyptian records of a volcanic eruption on the island of Thera about 1500 bc. This eruption, one of the most stupendous of historical times, was accompanied by a series of earthquakes and tsunamis that shattered civilization on Crete, thereby perhaps giving rise to the legend of Atlantis⁶⁷.

Atlas, titan selon la mythologie grecque et petit-fils de Noé selon Sarmiento

Sarmiento explique à propos d'Atlas qu'il était « *the giant and very wise astrologer who first settled Mauritania now called Barbary, as Godefridus and all the chronicles teach us. This Atlas was the son of Japhet by the nymph Asia, and Grandson of Noah* » (Sarmiento 2006, 22). Par exemple, j'ai eu de la difficulté à situer à qui réfère Sarmiento lorsqu'il parle d'Atlas qu'il mentionne comme le premier à peupler l'Atlantide (qui tiendrait son nom de là, d'ailleurs) (Sarmiento de Gamboa 2006, 22). Le *Dictionnaire des mythologies* mentionne qu'il peut exister deux Atlas, un demi dieu, puisque la mère d'Atlas, Clito aurait enfanté des suites de son alliance avec le dieu Poséidon. Dans cette dernière référence, Atlas serait l'oncle du couple (Deucalion et Pyrrha) qui aurait été sauvé d'un grand déluge. Dans ce cas, Atlas appartiendrait au premier âge de Sarmiento, ce qui ne cadre pas avec ce récit. Mais la synthèse du *Dictionnaire des peuples antiques* présente Atlas comme le « [f]ils de Japet et de Clymène. Frère de Ménætius, de Prométhée et d'Épiméthée ; ou fils de l'Éther et de Gaïa, ou fils d'Ouranos et d'Asie, ou fils de Poséidon et de Clito » (Thibaux et Thibaux 2010). Dans ce dictionnaire, on retrouve donc des liens avec la version de Platon à laquelle Sarmiento réfère.

⁶⁶ DAVREU, Robert, « Héraclès », dans *Encyclopædia Universalis*, [en ligne], <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/heracles> (page consultée 26 novembre 2010).

⁶⁷ « Atlantis », dans *Encyclopædia Britannica* [en ligne], <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/41264/Atlantis> (page consultée le 8 décembre 2010).

Cependant, si on recoupe l'information avec celle d'un dictionnaire en ligne sur la mythologie, on découvre que

||les Égyptiens disent qu'Atlas était le fils de Poséidon qui avait donné naissance, par Clito, cinq fois de suite, à des jumeaux; ceux-ci avaient prêté serment de fidélité à leur frère sur le sang d'un taureau sacrifié au sommet d'une colonne; et au début c'étaient des hommes extrêmement vertueux, portant avec sérénité le fardeau de leurs immenses richesses en or et en argent. Mais un jour la cupidité et la méchanceté envahirent leur cœur et, avec la permission de Zeus, les Athéniens seuls et sans aide les vainquirent et abattirent leur puissance. Au même moment les dieux envoyèrent un déluge, qui, en un jour et une nuit, **engloutit l'Atlantide tout entière; les ports et les temples furent recouverts d'une boue épaisse et il devint impossible de naviguer sur la mer** (<http://mythologica.fr/grec/atlas.htm>).

Deucalion, fils du titan Prométhée et de Pronoia, humain sauvé du déluge avec sa femme Pyrrha

Selon l'*Encyclopædia Britannica*

Deucalion, in Greek legend, [is] the Greek equivalent of Noah, the son of Prometheus (the creator of humankind), king of Phthia in Thessaly, and husband of Pyrrha; he was also the father of Hellen, the mythical ancestor of the Hellenic race. When Zeus, the king of the gods, resolved to destroy all humanity by a flood, Deucalion constructed an ark in which, according to one version, he and his wife rode out the flood and landed on Mount Parnassus. According to a story found first in the Roman poet Ovid's Metamorphoses, Book I, upon offering a sacrifice and inquiring how to renew the human race, they were ordered to cast behind them the bones of their mother. The couple correctly interpreted this to mean they should throw behind them the stones of the hillside ("mother earth"), and they did so. Those stones thrown by Deucalion became men, while those thrown by Pyrrha became women. In early Greek versions Hermes told the couple directly to cast stones behind them⁶⁸.

Un site compilant une diversité de mythes abonde dans le même sens, en ajoutant quelques détails supplémentaires :

Deucalion, fils du titan Prométhée et de Pronoia, était roi de Phthie, en Thessalie. Zeus, à cause de la méchanceté des hommes et tout spécialement des Arcadiens et de leur roi Lycaon qui lui avait offert une soupe aux tripes d'un jeune enfant, décida de les détruire en leur envoyant le déluge. Pendant neuf jours et neuf nuits, la terre fut inondée par des torrents de pluie. Seuls Deucalion et sa femme Pyrrha fille d'Epiméthée et de Pandore furent trouvés assez justes pour échapper au châtement. Prévenu par son père, Prométhée, du désastre imminent, Deucalion sur ses conseils, construisit une arche qui l'emporta avec Pyrrha au sommet du mont Parnasse. Ils se rendirent au sanctuaire de Thémis au bord du Céphise où ils firent des offrandes à Zeus; puis Hermès leur ordonna de jeter les os de leur mère par-dessus leurs épaules pour repeupler la terre. Ayant compris que cela voulait dire les pierres de la terre, ils obéirent, les pierres jetées par Deucalion devinrent des hommes, celles jetées par Pyrrha devinrent des femmes⁶⁹.

Cela dit, qui rapporte aussi ses déluges (Sarmiento 2006,23), il est étonnant que Sarmiento puisse faire cohabiter un déluge ordonné par le dieu judéochrétien (YHWH, celui dont Noé est le héros) et un déluge ordonné par le dieu grec (Zeus, dont Deucalion est le héros), et ce d'autant plus que son auteur de référence – Annius (voir l'entrée à son sujet) – est considéré par plusieurs comme un falsificateur.

Hercules (Herakles ou Héraclès), héros grec, fils du dieu Zeus et de la déesse Alcène

Selon *The Oxford Companion to the Body*

Hercules (Greek: 'Heracles') was the greatest hero of the Greek world, known for his feats of strength. His mother Alcene was mortal, his father was the god Zeus. Even as a child, Heracles strangled serpents in his cradle. As an adult, after murdering his own children in a fit of madness caused by the goddess Hera, he was punished by having to carry out twelve labours, which included cleaning the stables of Augeas, capturing the man-eating mares of Diomedes, taking the belt of the queen of the Amazons, stealing the golden apples of the Hesperides, and chaining up Cerberus, the many-headed hound of Hades, who wags his tail when the newly deceased arrive but attacks and eats those who try to leave. These labours took him to the limits of the known world and, in the case of Cerberus, to the world of the dead. In art, he is represented with a lion-skin cape and hood (courtesy of the object of another labour, the Nemean lion), and carries a club and a bow and arrows. He was finally defeated only by trickery. In the version given in Sophocles' play, The Women of Trachis, his wife Deianira gave him what she thought was a love potion, but was in fact poison given to her by the centaur who had previously tried to rape her. The poison was used to impregnate Hercules' robe, but it ate away his flesh, causing him unbearable pain. A number of Greek rulers claimed descent from Heracles as a symbol of their power; these included the Macedonian royal family, whose most notable member was Alexander the Great. The cult of Heracles may have been the first foreign cult to be introduced to Rome; he was particularly popular with

⁶⁸ « Deucalion », dans *Encyclopædia Britannica* [en ligne], <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/159650/Deucalion> (page consultée le 8 décembre 2010).

⁶⁹ « Deucalion et Pyrrha », dans *Le grenier de Clio* [en ligne], <http://mythologica.fr/grec/deucalion.htm> (page consultée le 8 décembre 2010).

*merchants, because of the amount of travel involved in his labours. Dogs were excluded from his sanctuary at Rome; maybe he had seen enough of them with Cerberus.*⁷⁰

En somme, comme dans le cas de Neptune, il est surprenant que Sarmiento cite les périple d'Héraclès comme s'il s'agissait d'un personnage historique alors que dès les débuts du christianisme, le panthéon gréco-romain avait été déclaré de l'ordre de l'idolâtrie. Selon Jean-Michel Hornus⁷¹, durant l'ère préchrétienne refuser le culte des dieux romains (et plus tardivement, de l'empereur lui-même) impliquait, pour les chrétiens, une marginalisation sociale plus ou moins grande pouvant aller jusqu'au martyre. Par exemple, ceux qui refusaient de sacrifier aux dieux romains ne pouvaient accéder à la fonction publique, ni commercer avec leurs concitoyens puisque les ventes étaient scellées par un sacrifice rituel, ni compléter leur service militaire. Conséquemment, des intellectuels romains tels Pline le Jeune, Tacite, Épictète et Celse taxèrent les chrétiens d'athées, d'ennemis de l'Empire, de cannibales ou d'ennemis du genre humain, ce qui suscita l'émergence d'apologues comme Justin de Samarie, Tertullien et Origène.

Isidore (Isidore de Séville, père de l'Église et compilateur du VIII^e siècle)

Sarmiento réfère à Isidore pour décrire deux des cinq déluges qui auraient innodé la terre (Sarmiento 2006, 23). Comme les « Isidore » qui commentent l'histoire biblique ne manquent pas, il est difficile de savoir à qui fait référence Sarmiento – par exemple, réfère-t-il à Isidore de Charax (géographe grec du I^{er} siècle), à Isidore de Péluse (théologien égyptien du V^e siècle) ou à Isidore de Séville (évêque et encyclopédiste espagnol du VII^e siècle)? Vue son influence en matière géographique jusqu'au XIX^e siècle, il semble possible qu'il réfère à Isidore de Séville. Selon *The Oxford Companion to World Exploration*:

Born and educated in Visigothic Spain, Isidore became a prominent churchman and a prolific writer. His legacy includes biblical exegesis, historiography, a treatise on natural philosophy (De natura rerum; On the nature of things), and an encyclopedia, Etymologiae (Etymologies) or Origines (Origins), which is by far the best known and most influential of his works. The Etymologies treated geographical subjects in detail, and Isidore's other works, such as biblical commentaries and De natura rerum, also included information related to geography. In his Etymologies Isidore made a fundamental contribution to the creation of a Christian corpus of knowledge. He collected information that went back to classical antiquity and placed it in a Christian context. [...] Isidore believed that, in order to understand the nature of things, it was necessary to explain the origin and meaning of their names, or their etymologies. Isidore approached the world as a grammarian approaches a text: He studied names and through their meaning arrived at the essence of things. Because explaining names was Isidore's ultimate goal, in his description of the world he chose the logical arrangement of subjects by categories. Abandoning the traditional order of classical geographical descriptions that followed an imaginary journey along the coastal line, Isidore chose to follow the order of the four elements (fire, air, water, and earth) which, according to classical and medieval ideas, comprised the universe⁷².

Cela dit, Isidore de Séville fut aussi un homme politique espagnol fortement antibyzantin selon *The Oxford Dictionary of Byzantium* :

Isidore cites the burden of Byz. taxation as a cause of loyalty to the barbarians (ch.15). His chronicle draws largely on Victor Tonnensis but implicitly develops an anti-Byz. theme (M. Reydellet, MEFRA 82 [1970] 363–400); its final section notes Byz. events from Justin II to Herakleios, including Avar attacks, strife between factions, and the loss of "Greece" to the Slavs (P. Charanis, BZ 64 [1971] 22–25)⁷³.

Moïse (Mose), patriarche biblique reconnu par les juifs, les chrétiens et les musulmans

Sarmiento réfère à Moïse, le patriarche de la Bible à qui le Dieu juif aurait confié la tâche de libérer le peuple hébreu de l'esclave en Égypte ancienne, comme s'il était un personnage historique et un chroniqueur. Or, peut-on réellement considérer Moïse ainsi? Les interprétations divergent. Si, jusqu'à maintenant, la tradition judéo-chrétienne tend à considérer Moïse comme une figure historique du XIII^e siècle avant l'ère chrétienne et comme l'auteur du Pentateuque (les cinq premiers livres de la Bible, dont la Genèse et l'Exode), à partir du XVIII^e siècle, cette idée fut fortement remise en cause par certains exégètes, philologues et historiens. Selon

⁷⁰ Helen KING, « Hercules », dans Colin BLAKEMORE et Sheila JENNETT, *The Oxford Companion to the Body*[en ligne], Oxford University Press, 2001, <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t128.e480> (page consultée le 8 décembre 2010).

⁷¹ Jean-Michel HORNUS (1960), *Évangile et labarum. Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'État, de la guerre et de la violence*, Genève, Labor et Fides (Nouvelle série théologique).

⁷² LOZOVSKY, Natalia (2007), « Isidore of Seville », dans David Buisseret, *The Oxford Companion to World Exploration*, Oxford University Press, <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t230.e0344> (page consultée le 6 décembre 2010).

⁷³ MCCORMICK, Michael (1991), « Isidore of Seville », dans Alexander P. KAZHDAN, dir., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t174.e25262> (page consultée de 6 décembre 2010).

les archéologues israéliens Finkelstein et Silberman, les critiques bibliques du XVIII^e et plus encore du XIX^e siècle

en donnaient pour preuve les versions différentes de la même histoire trouvées dans le Pentateuque, qui suggèrent que le texte biblique serait dû à plusieurs auteurs dont on peut distinguer les styles. La lecture attentive de la Genèse, par exemple, révélait deux versions différentes de la création (Gn 1,1-2,3 et Gn 2,4-25), deux généalogies fort dissemblables de la descendance d'Adam (Gn 4,17-26; 5,1-28), et deux descriptions du Déluge, découpées et raccordées différemment (Gn 6,5-9,17). Certains épisodes, comme l'errance des patriarches, la sortie d'Égypte, la réception de la Loi, contenaient quantité de doublets, voire à l'occasion de triplets⁷⁴.

De plus, les fouilles archéologiques des 40 dernières années ont conduit à remettre en question l'existence de Moïse, la sortie d'Égypte du peuple hébreu et ses 40 ans de pérégrination dans le désert du Sinaï. En effet, selon Finkelstein et Silberman, il n'existe aucune preuve extrabiblique que de tels événements aient eu lieu sous le pharaon Ramsès II : ni mention d'Israël dans l'abondante documentation égyptienne, ni artefact dans le désert témoignant que 600 000 israélites y auraient habité au XIII^e siècle avant l'ère chrétienne (voir Finkelstein et Silberman 2004 : chap. 2). Qui donc est Moïse? Entre l'historicité et la mythologie, les débats autour de cette figure fondatrice des religions abrahamiques continuent.

Nembrot (Nimrod, Nemrod), roi de Babel, descendant de Noé

Selon Sarmiento, après que Noé se soit installé en Mésopotamie (suite au déluge), « *Nembrot was raised up for king, of the descendants of Cam. This Nembrot, says Berosus, built Babylon 130 years after the flood* » (Sarmiento 2006, 22). Selon la Bible, Nemrod est le fils de Kush, lui-même fils de Cham. Il est écrit à son propos qu'il « fut le premier potentat de la terre. C'était un vaillant chasseur devant Yahvé, et c'est pourquoi l'on dit : "Comme Nemrod, vaillant chasseur devant Yahvé." Selon le *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, Nemrod est « à rapprocher du dieu babylonien *Ninurta*, dieu de la chasse et de la guerre »⁷⁵.

Neptune, dieu romain des mers

Après avoir indiqué que les premiers habitants de l'Atlantide furent les premiers vassaux espagnols et mauritaniens du roi Atlas, Sarmiento explique que, selon ce qu'écrivit Platon, dans *Critias*, Neptune partagea l'île-continent entre ses 10 fils (Sarmiento 2006, 22). Selon *The Oxford Companion to Ships and the Sea*,

Neptune, a Roman god of unknown origin but thought have been associated with Salacia, the goddess of salt water. Later, in 399 BC, he was identified with the Greek god of the sea, Poseidon. Up to that time sacrifices for naval victories had been made in Rome to Fortunus. But the Emperor Augustus' right-hand man Marcus Vipsanius Agrippa changed that by dedicating a temple in the Campus Martius to Neptune in honour of the naval victory of Actium.

Pourtant, dans la version française consultée⁷⁶, Platon ne mentionne pas Neptune, mais bien Poséidon qui aurait eu Atlas comme premier fils, non pas Atlantis. Cette confusion s'expliquerait par le fait que, selon l'*Encyclopædia Universalis*, « [d]ans le panthéon classique, la littérature aussi bien que l'art, Neptune est entièrement confondu avec Poséidon (un groupe de Scopas représentant Poséidon, Thétis et d'autres divinités marines était placé dans son temple) », puis que Poséidon aient été le dieu des mers chez les Grecs et Neptune « le dieu de l'humidité et des eaux douces⁷⁷ » chez les Romains. Il est pour le moins surprenant qu'un chroniqueur comme Sarmiento ait recours à la mythologie grecque comme à des faits historiques pour soutenir l'existence de l'Atlantide.

Terra ou Vesta, épouse de Noé

Sarmiento mentionne que huit personnes ont été sauvées du déluge, parmi lesquelles « *Noah and his wife Terra or Vesta, named from the first fire lighted by crystal for the first sacrifice as Berosus would have* » (Sarmiento 2006, 21). Puisqu'aucune Vesta n'est mentionnée dans la Bible, il faut se tourner vers d'autres sources. Selon *The Concise Oxford Companion to Classical Literature*,

Vesta, in Roman religion, [was] the ancient Roman goddess of the hearth, the etymological and religious equivalent of the Greek goddess Hestia (but unaffected by Greek influence). She was worshipped at the hearth in every Roman household, and since the state cult was based on family cult the sacred fire on the symbolic hearth of the state was kept burning, in a small round temple in the Forum. This fire was rekindled every year on 1 March (the ancient New Year's Day), by rubbing two sticks together, and was looked after for the rest of the year by the

⁷⁴ Israël Finkelstein et Neil Asher Silberman (2004). *La Bible dévoilée : les nouvelles révélations de l'archéologie*, trad. Patrice Ghirardi, Paris: Gallimard, p. 30.

⁷⁵ Olivier Odelain et Raymond Séguineau (1978). *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, Paris: Editions du Cerf, Desclée de Brouwer, p. 273.

⁷⁶ Platon, « Critias ou l'Atlantide », traduction, notice et notes par Émile Chambry, dans La Bibliothèque électronique du Québec, Collection Philosophie Volume 9 : version 1.01 [en ligne], beq.ebooksgratuits.com/Philosophie/Platon-Critias.pdf (page consultée le 1^{er} juin 2011).

⁷⁷ SALLES, Catherine, « Neptune, religion romaine », dans *Encyclopædia Universalis*, [en ligne], <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/neptune-religion-romaine/#> (page consultée le 8 décembre 2010).

*Vestal Virgins. The round temple of Vesta was thought to have represented the original round house and hearth of the king of Rome in ancient times, and the Vestals his daughters. In the temple was the storehouse, penus, of the state*⁷⁸.

Ulysse, le plus célèbre héros grec de l'Antiquité

Sarmiento mentionne Ulysse à deux reprises. La première fois, il cherche à faire l'éloge de la libéralité et de la générosité du roi Philippe II à qui il s'adresse. Il écrit: « *As this was a quality [la générosité] much valued among the Greeks, the wise Ulysses, conversing with Antinous, King of the Phœaciens, said – "You are something like a king, for you know how to give, better than others." Hence it is certain that liberality is a good and necessary quality of kings* » (Sarmiento 2006, 13). La seconde fois, il recourt à Ulysse pour prouver qu'a bel et bien existé un continent nommé Atlantide. Donc, Sarmiento réfère ici à Ulysse comme à un personnage historique et considère même les habitants de Yucatan et Campeachy comme les descendants de ce héros grec. Évidemment, un tel apriori n'est pas sans causer problème. Selon l'*Encyclopédie Britannica*, Ulysse, en latin, ou Odysseus, en grec, est le héros de l'*Odyssée* de Homer, poète grec du XIX^e ou VIII^e siècle av. J.-C.⁷⁹.

Univers politique idéalisé de Sarmiento qui ne résiste pas à l'histoire factuelle

Alexander VI, pape (1 January 1431 – 18 August 1503)

L'Encyclopédie catholique le présente sous son meilleur angle :

Rodrigo Borgia, born at Xativa, near Valencia, in Spain, 1 January, 1431; died in Rome, 18 August, 1503. [...] In 1456, at the age of twenty-five, he was made Cardinal Deacon of St. Nicolo in Carcere, and held that title until 1471, when he became Cardinal-Bishop of Albano; in 1476 he was made Cardinal-Bishop of Porto and Dean of the Sacred College (Eubel, Hierarchia Catholica, II, 12). His official position in the Curia after 1457 was that of Vice-Chancellor of the Roman Church, and though many envied him this lucrative office he seems in his long administration of the Papal Chancery to have given general satisfaction. Even Guicciardini admits that "in him were combined rare prudence and vigilance mature reflection, marvellous power of persuasion, skill and capacity for the conduct of the most difficult affairs". [...] [N]otwithstanding the magnificence of his household and his passion for card-playing, he was strictly abstemious in eating and drinking, and a careful administrator, he became one of the wealthiest men of his time. [...] Borgia, by a bare two-thirds majority secured by his own vote, was proclaimed Pope on the morning of 11 Aug., 1492, and took the name of Alexander VI. [...] He divided the city into four districts, placing over each a magistrate with plenary powers for the maintenance of order; in addition, he reserved the Tuesday of each week as a day on which any man or woman could lay his or her grievances before himself personally; "and", says the diarist, "he set about dispensing justice in an admirable manner." This vigorous method of administering justice soon changed the face of the city, and was ascribed by the grateful populace to "the interposition of God." [...] Alexander earned the enmity of Spain, the obloquy of many narrow minded contemporaries, and the gratitude of posterity, by his tolerant policy towards the Jews, whom he could not be coerced into banishing or molesting. The concourse of pilgrims to Rome in the Jubilee year, 1500, was a magnificent demonstration of the depth and universality of the popular faith. [...] One of the first of his public acts was to prevent a collision between Spain and Portugal over their newly-discovered territories, by drawing his line of demarcation, an act of truly peaceful import, and not of usurpation and ambition [Civiltà Cattolica (1865), I, 665-680]⁸⁰.

Mais les professeurs du Collège théologique de Lille donnaient, à la fin du 19^e siècle, une description qui soulevait mieux l'ambiguïté du personnage et sa relation au népotisme dans l'Église catholique :

Le népotisme! Combien ne l'a-t-on pas reproché à Alexandre VI? Qui de lui en a fait un crime? Qui n'y a vu une honte et une ruine pour l'Église? Il a fallu des plumes protestantes pour rendre à la vérité longtemps obscurcie ses droits sacrés, et pour démontrer que le népotisme des papes de la fin du XV^e et du commencement du XVI^e siècle fut moins pernicieux à l'Église qu'on ne l'affirme communément, qu'au contraire il ne lui fut pas sans utilité.

Avant de parler de la famille d'Alexandre VI et de la part qu'elle prit aux affaires de l'Église, il est bon d'étudier cette question générale qui nous permettra de juger sainement la conduite du pontife.

On distingue deux espèces de népotisme chez les papes. Les uns ont fait de leurs neveux ou de leurs proches parents des princes temporels, puissants par leurs richesses et les villes qu'ils leur confiaient, et ils s'en servaient comme de capitaines pour la conduite des troupes pontificales. Les autres, les élevant à la dignité cardinalice, les comblaient d'honneurs et leur laissaient une large part dans le gouvernement de l'Église. Commencé à Eugène IV,

⁷⁸ « Vesta », dans M.C. HOWATSON et Ian CHILVERS, dir., *The Concise Oxford Companion to Classical Literature* [en ligne], Oxford University Press, 1996, <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t9.e2971> (page consultée le 8 décembre 2010).

⁷⁹ « Odysseus », dans *Encyclopædia Britannica* [en ligne], <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/425301/Odysseus> (page consultée le 7 décembre 2010).

⁸⁰ The Catholic Encyclopedia, « Pope Alexander VI », dans *New Advent*, [en ligne], <http://www.newadvent.org/cathen/01289a.htm> (page consultée le 16 décembre 2010).

continué dans les siècles suivant, le népotisme, d'abord mal compris, fut réduit en un système de gouvernement par Alexandre VI. Il a pu y avoir, il y a même eu certainement des abus, surtout au XVI^e siècle; mais il n'en reste pas moins vrai qu'à son origine et tel qu'il fut pratiqué par Alexandre VI, le népotisme fut très utile, sinon nécessaire à l'Église. C'est sous ce rapport que, d'accord avec les historiens protestants, nous essaieront de vnger la mémoire de ce pape du reproche qu'on lui a fait tant de fois d'aimer trop sa famille⁸¹.

Aod (Ahod ou Ehud ou Ajoth), juge d'Israël

Dans le Dictionnaire de la Bible Révérend Père Dom Augustin Calmet (1672-1757) :

Eglon, roi des Moabites, ayant opprimé les Israélites pendant dix-huit ans, Dieu leur suscita un libérateur en la personne d'Aod, ou Ehud, comme le prononcent les Juifs, ou Ajoth, comme lisent quelques exemplaires des Septante, on Judé, comme lit Josèphe. Aod était fils de Géra, de la tribu. de Benjamin [Voyez Ahod] ; et il était ambidextre, se servant de la main gauche comme de la main droite (Jug 3 :15,16). Les Israélites le choisirent pour envoyer des présents, ou pour porter les tributs qu'ils devaient à Eglon ; car dans l'Écriture, on entend souvent les tributs sous le nom de présents. Aod [plein d'audace et d'adresse], avait jugé l'occasion favorable pour délivrer sa patrie; car comprenant bien que, « contre un vainqueur vigilant et habile, une guerre régulière était impossible, il conçut un de ces projets que notre admiration est accoutumée à louer dans les héros païens, et qui trouve ici sa raison dans l'injuste violence de la tyrannie et dans la volonté de Dieu. » En conséquence, il s'était fait faire une dague à deux tranchants, qui avait une garde de la longueur de la paume de la main, et il la mit sous sa casaque à son côté droit. Il vint donc ainsi offrir ses présents à Eglon. Or, ce prince était extrêmement gras ; et quand Aod eut fait sa commission, il renvoya ceux qui l'avaient accompagné. Et comme il venait de Galgal, où il y avait des figures superstitieuses, apparemment à l'usage des Moabites, il feignit d'avoir reçu en cet endroit quelques oracles importants, et il dit au roi qu'il avait un mot à lui dire en secret. Aussitôt le roi fit retirer tous ceux qui étaient dans sa chambre; et Aod s'étant approché, lui dit : J'ai une parole à vous dire de la part de Dieu. Alors le roi se leva de son trône par respect, et Aod ayant porté la main gauche à la dague qu'il avait à son côté droit, la tira et la lui enfonça si avant dans le ventre, qu'elle y demeura enfoncée tout entière. [...] Aod s'avança jusqu'à Sarath, vers le canton d'Ephraïm ; et ayant sonné de la trompette, il amassa une grosse armée, avec laquelle il se saisit des gués du Jourdain. Les Hébreux ne laissèrent passer aucun Moabite, mais ils en tuèrent environ dix mille. En ce jour-là Moab fut humilié sous la main d'Israël, et le pays demeura en paix pendant quatre-vingts ans, depuis l'an du monde 2619, jusqu'en 2759 avant J.-C. 1241, avant l'ère vulgaire 1245⁸².

Augustus Gaius Julius Octavius (63 av. J.C. – 14 apr. J.C.)

Selon *Illustrated History of the Roman Empire*:

The future emperor Augustus was born into an equestrian family as Gaius Octavius at Rome on 23 September 63 BC. [...] It was his mother who had the more distinguished connection. She was the daughter of Julia, sister to Julius Caesar. [...] As for his character it is said that he was cruel when young, but became mild later on. This, however, might just be because, as his position became more secure, the need for brutality lessened. He was still prepared to be ruthless when necessary. He was tolerant of criticism, possessed a good sense of humour, and had a particular fondness for playing dice, but often provided his guests with money to place bets. Although unfaithful to his wife Livia Drusilla, he remained deeply devoted to her. His public moral attitudes were strict (he had been appointed pontifex (priest) at the age of fifteen or sixteen) and he exiled his daughter and his grand-daughter, both named Julia, for offending against these principles⁸³.

Dans *Online Encyclopedia of Roman Rulers*:

Augustus is arguably the single most important figure in Roman history. In the course of his long and spectacular career, he put an end to the advancing decay of the Republic and established a new basis for Roman government that was to stand for three centuries. This system, termed the "Principate," was far from flawless, but it provided the Roman Empire with a series of rulers who presided over the longest period of unity, peace, and prosperity that Western Europe, the Middle East and the North African seaboard have known in their entire recorded history. Even if the rulers themselves on occasion left much to be desired, the scale of Augustus's achievement in establishing the system cannot be overstated. Aside from the immense importance of Augustus's reign from the broad historical perspective, he himself is an intriguing figure: at once tolerant and implacable, ruthless and forgiving, brazen and tactful⁸⁴.

⁸¹ Collège théologique de Lille (1882), *Revue des sciences ecclésiastiques*, no.272, cinquième série, Tome VI, Paris, Amiens V^e Rousseau-Leroy, p.129-130.

⁸² BibleOnline, « Aod », dans 456-Bible.com, bibliothèque numérique, *123-Bible.com*, [en ligne], <http://456-bible.123-bible.com/calmet/A/aod.htm> (page consultée le 8 décembre 2010).

⁸³ *Illustrated History of the Roman Empire*, « Augustus Gaius Julius Octavius (63 BC - AD 14) », dans *Illustrated History of the Roman Empire, Emperors, Leaders, famous Romans, 'Early Emperors' Chronology*, [en ligne], <http://www.roman-empire.net/emperors/augustus-index.html> (page consultée le 16 décembre 2010).

⁸⁴ Garrett G. Fagan, Pennsylvania State University, « Augustus (31 B.C. - 14 A.D.) », dans *Online Encyclopedia of Roman Rulers, De Imperialus Roman*, [en ligne], http://ancienthistory.about.com/gi/o.htm?zi=1/XJ&zTi=1&sdn=ancienthistory&cdn=education&tm=87&f=00&su=p897.10.336.ip_&tt=2&bt=1&bts=1&zu=http%3A/www.roman-emperors.org/auggie.htm (page consultée le 16 décembre 2010).

Charles V (Charles Quint), duc de Brabant, roi d'Espagne et de l'Amérique espagnole, roi de Sicile et empereur du Saint-Empire romain germanique du XVI^e siècle

Selon Sarmiento, l'Inca « *Huayna Ccapac died in the year 1524 of the nativity of our Lord Jesus Christ, the invincible Emperor Charles V of glorious memory being King of Spain, father of your Majesty, and the Pope was Paul III* » (Sarmiento 2006, 85). Sarmiento réfère donc ici à Charles Quint (1500-58), de la dynastie Habsbourg, empereur du Saint-Empire romain germanique et père de Philippe II (1527-1598), roi d'Espagne, de Naples et du Portugal à qui Sarmiento destine sa chronique. *The Oxford Companion to Military History* dit, à propos de Charles Quint :

*For a man with no military leanings, it is ironic that Charles V's life was dominated by war. Crowned by the pope in 1519, he fought his first battle in 1535 at Tunis against the Turks, and much of his energy was devoted to preventing Turkish expansion westward into the Mediterranean and eastern Europe [...]. Charles's lands were vast and bewildering in their complexity: they included the Netherlands, Burgundy, Spain, and various German fiefdoms, and his responsibilities included the nominal leadership of the Christian West*⁸⁵.

Selon *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*,

*He is arguably the most significant political figure of the age of the Reformation [Luther, Calvin, Zwingli 1517-1648]. His proclaimed goals were to uphold the Roman Catholic faith, oppose the spread of Protestantism, and defend the borders of Western Christendom against the expansion of the Ottoman Empire. Whatever side of national or religious issues historians take, they tend to find him an attractive personality. Charles was born in Ghent on 24 February 1500. He was the son of Philip I the Handsome, duke of Burgundy and sovereign of the Netherlands and of Joan [...]. Philip was heir to the Austrian Habsburg possessions of his father, Holy Roman Emperor Maximilian I. Charles's inheritance was the most extraordinary in European history and excited the awe and envy of contemporaries. [...] On the death of Ferdinand I in 1516, he was proclaimed king of Castile and its Indies, Aragon, Navarre, Sicily, Sardinia, and Naples*⁸⁶.

Dante, Alighieri

Dans *The Catholic encyclopedia*, on le présente de la façon suivante :

*Italian poet, born at Florence, 1265; died at Ravenna, Italy, 14 September, 1321. His own statement in the "Paradiso" (xxii, 112-117) that he was born when the sun was in Gemini, fixes his birthday between 18 May and 17 June. He was the son of Alighiero di Bellincione Alighieri, a notary belonging to an ancient but decadent Guelph family, by his first wife, Bella, who was possibly a daughter of Durante di Scolaio Abati, a Ghibelline noble. A few months after the poet's birth, the victory of Charles of Anjou over King Manfred at Benevento (26 February, 1266) ended the power of the empire in Italy, placed a French dynasty upon the throne of Naples, and secured the predominance of the Guelphs in Tuscany. Dante thus grew up amidst the triumphs of the Florentine democracy, in which he took some share fighting in the front rank of the Guelph cavalry at the battle of Campaldino (11 June, 1289), when the Tuscan Ghibellines were defeated by the forces of the Guelph league, of which Florence was the head. This victory was followed by a reformation of the Florentine constitution, associated with the name of Giano della Bella, a great-hearted noble who had joined the people. By the Ordinances of Justice (1293) all nobles and magnates were more strictly excluded from the government, and subjected to severe penalties for offences against plebeians. To take any part in public life, it was necessary to be enrolled in one or other of the "Arts" (the guilds in which the burghers and artisans were banded together), and accordingly Dante matriculated in the guild of physicians and apothecaries. On 6 July, 1295, he spoke in the General Council of the Commune in favour of some modification in the Ordinances of Justice after which his name is frequently found recorded as speaking or voting in the various councils of the republic*⁸⁷.

Jean III, pape du VI^e siècle

Sarmiento utilise le pape Jean III comme un repère temporel: « *The terrible and inveterate tyranny of the Incas Ccapac of Peru, which had its seat in the city of Cuzco, commenced in the year 565 of our Christian redemption, Justin II being Emperor, Loyva son of Athanagild the Goth being King of Spain, and John III Supreme Pontiff* » (Sarmiento 2006, 95). Ce pape régna de 561 à 574, il fut un protégé de l'empereur byzantin, il ne laissa pas d'héritage religieux majeur et il suscita la colère des habitants de Rome (il passa une bonne part de la fin de sa vie caché dans des catacombes). Selon *The Oxford Dictionary of Popes*

John's reign, about which hardly anything is known, saw the invasion (568) of large parts of Italy by the Lombards under King Alboin (565-72); they met with little resistance since Justinian's successor Justin II (565-

⁸⁵ McLEOD, Toby, « Charles V, Holy Roman Emperor », dans Richard HOLMES, dir., *The Oxford Companion to Military History*, Oxford University Press, 2001, [en ligne], <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t139.e267> (page consultée le 7 décembre 2010).

⁸⁶ O'M. PIERSON, Peter, « Charles V », dans Hans J. HILLERBRAND, dir., *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Oxford University Press, 1996, <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t172.e0270> (page consultée le 7 décembre 2010).

⁸⁷ The Catholic encyclopedia, « Dante Alighieri », dans **New Advent**, Lettre D, [en ligne], <http://www.newadvent.org/cathen/04628a.htm> (page consultée le 6 décembre 2010).

78) had dismissed Narses in response to popular demand. The invasion assisted the ending of the schism between Rome and the great churches of the west caused by the endorsement by Pelagius I of the condemnation of the Three Chapters. Relations with north Africa became easier after Justinian's death in 565, and in 573 the new bishop of Milan, Laurentius II, elected in Genoa because of the occupation of his city in 569, deemed it prudent to renew communion with Rome and signed a document (countersigned by the future Gregory I, then prefect of Rome) acquiescing in the condemnation of the Three Chapters [suite de la condamnation du nestorianisme]. Aquileia, however, continued obdurate. But John had more than church affairs to worry about. As the Lombards poured south, he went in desperation to Naples, where Narses had settled, and persuaded him to return (571) to Rome, reside in the imperial palace, and take charge of the crisis. In spite of the help he was providing, this created such disturbances among the populace and made John so unpopular that he judged it wise, so as to escape being involved in the quarrel, to withdraw from the city and take up residence at the cemetery of SS Tiburtius and Valerian two miles outside on the Via Appia. There he carried out all his duties, including the consecration of bishops, until Narses' death in Rome in 573/4⁸⁸.

Josiah (Josias), roi d'Israël ou de Juda du VII^e siècle av. J.-C.

Sarmiento se sert du roi Josias comme d'un marqueur historique. Il écrit que, « *according to all the chronicles, Solon lived in the time of Tarquinius Priscus the King of Rome, Josiah being King of Israel at Jerusalem, before Christ 610 years* » (Sarmiento 2006, 23). Selon le *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, Josias aurait régné de 640 à 609 av. J.-C. sur le royaume de Juda (la partie sud du royaume qu'aurait fondé le roi Salomon au X^e siècle, la partie nord ayant été conquise par l'Assyrie en 722 av. J.-C.). Selon les archéologues Finkelstein et Silberman,

durant tout son règne sur le royaume de Juda, Josias semble avoir été reconnu par nombre de ses sujets comme un espoir tangible de rédemption nationale, comme un véritable messie, chargé de restaurer les splendeurs passées de la maison d'Israël. Se fondant sur la doctrine contenue dans le "livre de la Loi", miraculeusement "découvert" dans le Temple de Jérusalem, il se lance dans une campagne d'éradication de toute trace de culte étranger ou syncrétiste, y compris les hauts lieux ancestraux des campagnes. Secondé par ses milices puritaines, il ne limite pas son épuration religieuse aux frontières traditionnelles de son royaume; il l'étend jusqu'à Béthel, où le très détesté [roi] Jéroboam I avait jadis bâti un temple rival de celui de Jérusalem – sur l'autel duquel (selon 1 R 13,2) il avait été prédit qu'un beau jour, un héritier de David nommé Josias brûlerait les ossements des prêtres idolâtres du Nord⁸⁹.

Toujours selon ces deux archéologues, c'est sous son règne que se mettent en place les fondements monothéistes à l'origine du judaïsme et du christianisme actuels, notamment le culte d'un Dieu unique, dans un lieu unique, selon un calendrier précis. Pour légitimer les actions réformatrices de Josias et son zèle sanguinaire contre tous cultes polythéistes alors fortement présents dans son royaume et dans l'ancienne partie nord du royaume d'Israël, le « livre de la Loi », vraisemblablement à l'origine de la version actuelle du Pentateuque, aurait joué un rôle important. Évidemment, cette interprétation est discutable et discutée. Qu'on y adhère ou non, de tous les personnages bibliques cités par Sarmiento, le règne de Josias constitue le premier cas où il y a convergence de la Bible et de l'archéologie contemporaine. La violence à laquelle a eu recours ce roi pour imposer le monothéisme soulève d'ailleurs la question des critères de Sarmiento pour distinguer un saint d'un tyran.

Justin II, empereur byzantin du VI^e siècle

Sarmiento utilise Justin II comme un repère temporel. Il écrit : « *The terrible and inveterate tyranny of the Incas Ccapac of Peru, which had its seat in the city of Cuzco, commenced in the year 565 of our Christian redemption, Justin II being Emperor* » (Sarmiento 2006, 95). Selon *The Oxford Dictionary of Byzantium* affirme que Justin II était

emperor (from 15 Nov. 565); nephew of Justinian I; died Constantinople 4/5 Oct. 578. [...] Justin's elevation (described in detail by Corippus) was achieved by a narrow group of functionaries within the palace. After the election he probably authorized the execution of his rival Justin, son of Germanos. Justin's international policy was unsuccessful: he attempted to surround Persia with his allies (Turks, Ethiopians), refused to pay the stipulated tribute (H. Turtledove, BZ 76 [1983] 292–301), and waged a war against Chosroes II in 572 that led to territorial losses. In the West the victory of the Avars and Lombards over the Gepids opened the Lombard way to Italy in 568; the Avars under Baian invaded the territory south of the Danube; in Spain the Visigoths seized some cities. Domestically, Justin tried to emulate Justinian, but his legislation was on a small scale; his most important law was the reinstatement of divorce by consent. His artistic patronage suggests the coalescence of Christian

⁸⁸ « John III », dans J. N. D. KELLY, dir., *The Oxford Dictionary of Popes*, Oxford University Press, [en ligne], <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t99.e68> (page consultée 7 décembre 2010).

⁸⁹ Israël Finkelstein et Neil Asher Silberman (2004). *La Bible dévoilée : les nouvelles révélations de l'archéologie*, trad. Patrice Ghirardi, Paris: Gallimard, p. 409.

ideology and the traditional imperial cult, a synthesis expressed in the much-restored silver cross that he sent to Rome, bearing portraits of the augusti flanking the Lamb (Rice, Art of Byz., pl.71)⁹⁰.

Compte tenu que Justin II accéda au trône via un complot synchronisé par sa nièce et des fonctionnaires impériaux, impliquant l'assassinat de son principal rival; que son règne fut une succession de guerres avec les Perses, les Avars, les Lombards et les Wisigoths, et qu'il était atteint d'attaques de démence à la fin de sa vie, il est étrange que Sarmiento ne considère que les Incas comme des gouvernants tyranniques.

Léon IV (Leo IV), pape du VIII^e siècle

Sarmiento utilise ce pape comme une référence historique, puisque l'Inca Lloqui Yupanqui « *died in 786, Alfonso el Casto being King of Spain and Leo IV Supreme Pontiff* » (Sarmiento 2006, 41). Il semble y avoir un problème chronologique dans les dates offertes par Sarmiento puisque le pontificat de saint Léon IV s'étendit de 847 à 855. La biographie de ce pape offre cependant un bon observatoire de la duperie et la falsification sont monnaie courante pour arriver à des fins beaucoup plus politico-militaires que spirituelles. Par exemple, selon le *Dictionnaire chronologique des papes*,

[p]our répliquer aux menaces arabes [les Sarazins], Léon IV, élu à l'unanimité, fait construire la grande "muraille léonine" qui protège la basilique Saint-Pierre et ses alentours. Sous son pontificat sont rédigées les *Fausses Décrétales*, recueil falsifié de décrets pontificaux censés dater les premiers temps de l'Église, dont le but est d'affirmer la suprématie des clercs, des évêques et surtout du pape, sur le pouvoir temporel. L'une d'elles, la *Donation de Constantin*, prétend que cet empereur aurait donné Rome et son territoire au pape Sylvestre Ier et à ses successeurs. À partir de l'an mil, les papes utiliseront ce document pour affirmer leurs droits sur les souverains⁹¹.

Cela dit, à partir des dates mentionnées par Sarmiento et des chronologies que j'ai consultées, le pape régnant à cette époque serait plutôt Adrien I^{er} (772-795), un grand ami de l'empereur Charlemagne et un chef militaire qui régna sur une large part de l'Italie (les états pontificaux). Simultanément, Adrien supporta le second concile de Nicée qui permit de dénouer, pour un moment, la querelle des icônes⁹² qui divisait la chrétienté orientale et occidentale. Selon *The Oxford Dictionary of Popes* :

Profiting by the peaceful conditions ensured by Charlemagne, Hadrian not only built, restored, or beautified an extraordinary number of Roman churches, but renewed the city's walls, strengthened the embankments of the Tiber, and completely reconstructed four great aqueducts. He devoted care to the diaconiae, monastic foundations for the relief of the poor, and greatly developed the domus cultae, church-run farms near the city providing income for charitable objects or the support of churches. One of his great agricultural colonies was able to feed one hundred poor people daily. On the other hand, his tendency to advance his own relatives (e.g. his nephew Paschalis, whom he promoted chief notary) helped to sow the troubles which plagued his successor Leo III. Despite occasional tensions in their relationship, Charlemagne grieved at his death 'as if he had lost a brother or a child', caused masses to be said throughout his realms for his soul, and had a magnificent marble slab inscribed with memorial verses full of affection and respect sent to Rome; a masterpiece of Carolingian art, it can be seen in the portico of St Peter's⁹³.

Paul III ou Clément VII, papes du XVI^e siècle

Sarmiento écrit que l'Inca « *Huayna Ccapac died in the year 1524 of the nativity of our Lord Jesus Christ, the invincible Emperor Charles V of glorious memory being King of Spain, father of your Majesty, and the Pope was Paul III* » (Sarmiento 2006, 85). Vu les dates qu'il mentionne, il est difficile de déterminer si Sarmiento parle de Clément VII (pontife de 1523-1534) ou de Paul III (pontife de 1534 à 1549). Charles V règne de son côté de 1519 à 1558. S'il s'agit de Paul III, l'on sait que, il a été baptisé sous le nom de

Alexandre Farnèse, descendant d'une famille de condottiere, né en 1468, [il] a une jeunesse tumultueuse et frivole (plusieurs de ses enfants seront légitimés par Jules II et Léon X; il fera de l'un de ses fils un duc de Parme, et l'un de ses petits-fils épousera la fille naturelle de Charles Quint). Cardinal à 25 ans, diplomate puis doyen du Sacré-

⁹⁰ KAEGI, Walter Emil, Alexander KAZHDAN et Anthony CUTLER (1991), « Justin II », dans Alexander P. KAZHDAN, dir., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t174.e2688> (page consultée le 2 décembre 2010).

⁹¹ Pierre Norma (2003). *Dictionnaire chronologique des papes*, La Flèche : Maxi-Livres, p. 54.

⁹² La querelle des icônes opposa les théologiens iconoclastes qui soutenaient qu'on ne pouvait pas vénérer des icônes (des représentations sacrées de personnages religieux) à ceux qui défendaient un tel culte. « Ces luttes s'étendirent sur deux périodes : l'une de 726 à 787, terminée par le II^e concile œcuménique de Nicée qui condamna l'iconoclasme [comme une hérésie] ; l'autre de 814 à 843, qui se termina par l'institution de la Fête de l'Orthodoxie [une fête des icônes] » (LA BROUSSE, Olivier de, Philippe ROUILLARD et Antonin-Marie HENRY (1989). *Dictionnaire des mots de la foi chrétienne*, 2^e éd., Paris, Éditions du Cerf, p. 360).

⁹³ « Hadrian I », dans J. N. D. KELLY, *The Oxford Dictionary of Popes* [en ligne], Oxford University Press, <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t99.e10> (page consultée le 7 décembre 2010).

Collège, il devient pape en 1534, à 67 ans. Il s'attelle alors sérieusement à sa tâche de réformateur. Il est l'instigateur du grand concile de Trente qui s'ouvrira en 1545, après bien des difficultés, dont les séances se prolongeront pendant dix-huit ans. Sous son pontificat naît la Compagnie de Jésus (Jésuites), nouvel ordre fondé par saint Ignace de Loyola, qui deviendra bientôt l'organe le plus puissant et le mieux adapté de la Contre-Réforme. Ce pape, poète et fervent astrologue, qui n'entreprend rien sans avoir consulté le ciel⁹⁴.

Il est à noter que ce pape, bien qu'affairé à consulter les astres, est aussi l'instigateur de la Congrégation pour l'inquisition romaine (l'ancien saint office) afin de lutter contre les hérésies. Selon *The Oxford Dictionary of the Renaissance*,

Pope Paul was a flagrant nepotist who used his papacy as a means of advancing the Farnese family; he alienated huge tracts of land in the Papal State to his illegitimate children. Soon after his election he appointed his son Pierluigi Farnese as captain-general of the Church, and passed to him the duchy of Castro (in the Maremma) and a clutch of fiefdoms, including Frascati, Nepi, and Montaldo. In 1545 he created Pierluigi duke of Parma and Piacenza. He also made generous provision for Pierluigi's sons Alessandro (whom he made a cardinal at the age of 14), Ottavio, and Orazio; for details see Farnese family⁹⁵.

Le pontificat de Clément VII le prédécesseur de Paul III n'est pas plus resplendissant. Si Paul III privilégie les réformes théologiques pour lutter contre le protestantisme (recours aux jésuites et mise sur pied d'un des plus importants conciles du second millénaire), son prédécesseur Clément VII (1523-1534) mise plutôt sur les alliances politico-militaires avec les rois et empereurs. Le *Dictionnaire chronologique des papes* le décrit en ces termes :

Fils bâtard de Giuliano de Médicis, né en 1479 peu après l'assassinat de son père, Giulio est élevé par Laurent le Magnifique, son oncle. Son cousin [le pape] Léon X le nomme archevêque puis cardinal. Son élection est bien accueillie, mais il s'avère rapidement que si Clément VII est certes travailleur et cultivé, il est également indécis, velléitaire et influençable. Il conçoit le projet d'unir les forces des pays catholiques autour de Charles Quint de manière à circonscrire, puis à arrêter l'expansion du luthéranisme, mais les événements en décideront autrement. En octobre 1524, [le roi de France] François I^{er} occupe Milan. Clément conclut alors une alliance avec lui. En février 1525, c'est la défaite de Pavie ; le roi de France est fait prisonnier. Le pape se tourne alors vers Charles Quint. Mais après la libération de François I^{er} (1526), on assiste à un troisième renversement des alliances : Clément adhère à la Sainte Ligue de Cognac [coalition de la France, du pape Clément VII, de la République de Venise, de l'Angleterre, du duché de Milan et de Florence contre l'Espagne et le Saint-Empire romain germanique]... En 1527, c'est le sac de Rome par les lansquenets de Charles Quint. Le pape est capturé et enfermé pendant sept mois : nouveau rapprochement avec l'empereur, scellé par la paix de Barcelone (1529) et suivi, l'année suivante, du couronnement impérial (en contrepartie duquel Charles Quint rend Florence aux Médicis)⁹⁶.

Solon, homme d'État et législateur des VII^e et VI^e siècles av. J.-C.

Sarmiento réfère à Platon et à Solon pour soutenir que l'Atlantide a réellement existé avant d'être englouti sous les mers (Sarmiento 2006, 19-20,23). Selon *Oxford Dictionary of the Classical World*,

*Solon [was an] Athenian politician and poet, was of noble descent but came to sympathize with the poor. He was prominent in the war against Megara for the possession of the Island of Salamis, urging the Athenians to renewed effort when they despaired of success (c.600 BC). In 594/3 he was archon [...], and the link between his archonship and his reforms is probably to be accepted. He is said to have spent the ten years after his reforms in overseas travel [...], during which his measures were not to be altered: if he continued to travel after that, he may have met [the pharaoh] Amasis of Egypt, but if he died c.560/59, he is unlikely to have met [the king] Croesus of Lydia (though that tradition is as old as Herodotus). [...] He compiled a new code of laws, superseding the more severe laws of Draco except in the area of homicide, and probably extending written laws into areas not touched by Draco. He created a category of public lawsuits, in which any citizen might prosecute, in contrast to the private lawsuits in which only the injured party or his family could prosecute; and he provided for appeals against the verdicts of magistrates to the *ēliaia* (possibly a judicial meeting of the assembly). Solon shows in his poems that he was trying to achieve a compromise between the demands of the rich and privileged and of the poor and unprivileged, and that he satisfied neither: the *hektemoroi* were not given the total redistribution of land which some had wanted, but their liberation angered the deprived overlords; the nobles were reluctant to share political power with the many, and there was trouble over appointments to the archonship in the years that followed; tension continued until the three seizures of power by Pisistratus, between c.561/0 and c.546/5. Nevertheless, in the creation of a free peasantry, the weakening of the Aristocracy and the strengthening of the assembly and the judicial system, Solon laid the foundations for the successful and stable society of Classical Athens⁹⁷.*

⁹⁴ NORMA, Pierre (2003), *Dictionnaire chronologique des papes*, La Flèche, Maxi-Livres, pp. 132-133.

⁹⁵ « Paul III », dans Gordon CAMPBELL, *The Oxford Dictionary of the Renaissance* [en ligne], Oxford University Press, 2003, <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t175.e2755> (page consultée le 7 décembre 2010).

⁹⁶ NORMA, Pierre (2003), *Dictionnaire chronologique des papes*, La Flèche, Maxi-Livres, pp. 131-132.

⁹⁷ « Solon », dans John ROBERTS, dir., *Oxford Dictionary of the Classical World* [en ligne], Oxford University Press, 2007, <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t180.e2065> (page consultée le 7 décembre 2010).

Titus (Titus Flavius Sabinus Vespasianus, 39-81), empereur romain

Fils aîné de Vespasien, Titus termina victorieusement la guerre de Judée en prenant la ville sainte de Jérusalem et en détruisant le Temple qui venait tout juste d'être achevé. Rentré à Rome, il y célébra son triomphe et son père l'associa à l'Empire. Il monta sur le trône à la mort de Vespasien (79). C'était la première fois depuis le coup d'état légal d'Auguste qu'une succession de type dynastique, de père en fils, avait lieu... Et il n'y en aura plus d'autre avant un siècle !⁹⁸

Il accéda à la pourpre le 23 juin 79 [...] et il agit en tout avec prodigalité. Mais, pour montrer son sens de la mesure et apaiser le Sénat, il fit poursuivre les délateurs et refusa les procès de majesté. Son règne fut marqué par des catastrophes : en 79, une éruption du Vésuve détruisit Pompéi et Herculanium ; en 80, Rome dut supporter l'incendie et la peste. Dans tous les cas, l'empereur se montra secourable⁹⁹

Wamba, roi des Wisigoths d'Espagne du VII^e siècle

Sarmiento situe la mort de l'Inca Sinchi Rocca « *in the year of the nativity of our Lord Jesus Christ 675, Wamba being King of Spain* » (Sarmiento 2006, 40). À propos de Wamba, L'encyclopédie *Imago Mundi* nous apprend que

Receswinth mourut près de Palencia en 672. Wamba, son successeur, est peut-être le plus remarquable des princes goths; il refusa longtemps la couronne et ce ne fut que par la violence qu'on l'amena à accepter, et, dès son avènement, il eut à soutenir deux guerres difficiles que, malgré son grand âge, il mena avec vigueur. La première fut contre les Vascons; ces montagnards, à chaque nouveau règne, tentaient de recouvrer l'indépendance. Wamba les poursuivit de retraite en retraite et les força à payer tribut. Pendant ce temps, quelques ambitieux, à Nîmes, avaient levé l'étendard de la révolte, et le comte Paul, envoyé contre eux, avait séduit ou forcé les gens de la Narbonaise à le reconnaître lui-même pour roi, au lieu de Wamba qu'il déclarait vieux, sans force et mécontent d'être roi. Wamba soumit les villes soulevées de Catalogne, passa les Pyrénées avec trois corps d'armée, enleva d'assaut Narbonne, Béziers, Agde, Nîmes où le comte Paul fut pris dans les arènes, répara les maux causés par la guerre, remédia aux vices de l'administration et revint faire une entrée triomphale à Tolède. Il avait pardonné à tous les rebelles, sauf à vingt-neuf des plus coupables qu'il fit comparaître devant leurs pairs, mais il commua leur condamnation à mort en une détention perpétuelle. Après cette brillante campagne de six mois, le principal souci de Wamba fut de bien administrer. Tolède fut embellie, les voies romaines et les ponts ou aqueducs réparés; l'agriculture, le commerce, l'industrie encouragés; l'Espagne fut divisée en six archevêchés et six provinces; l'évêché de Tolède eut la primatie. Ce règne heureux prit fin d'une façon bizarre; un ambitieux, officier de Wamba, donna à celui-ci un breuvage qui le fit tomber en léthargie, et, pendant son sommeil, le rasa et lui mit une robe de moine. Au réveil, Wamba comprit qu'il ne pouvait plus être roi, selon la loi wisigothique, et, pour ne pas amener une guerre civile, désignant l'ambitieux qui l'avait si maltraité, Erwich, pour son successeur, il entra dans un couvent en 680¹⁰⁰.

Ce successeur fut d'ailleurs d'un antisémitisme impitoyable, comme la grande majorité des rois wisigoths qui considéraient les juifs comme des êtres de seconde classe, des êtres à convertir au christianisme pour qu'ils deviennent véritablement humains. Selon Bernard Lazare,

Until the sixth century the Spanish Jews lived in perfect happiness. They were as happy as in Babylonia, and they found a new mother country in Spain. [...] With the conversion of King Reccared everything changed; the triumphant clergy heaped persecution and vexation upon the Jews, and from that hour (589 A. D.) their existence became precarious. They were gradually brought under severe and meddling laws which were drafted by numerous councils, held during that period in Spain, and were enacted by the Visigoth kings. These successive laws we are all combined in the edict promulgated, in 652, by Receswinth [voir l'entrée au sujet de Loyba le Goth]; they were re-enacted and aggravated by Erwig, who had them approved by the twelfth council of Toledo (680). The Jews were prohibited from performing the right of circumcision and observing the dietary laws, from marrying relatives until the sixth generation, from reading books condemned by the Christian religion. They were not allowed to testify against Christians or to maintain an action in court against them, or to hold public office. These laws which had been enacted one by one, were not always enforced by the Visigoth lords, who were independent, in a way, but the clergy double their efforts to procure their strict enforcement. The object of the bishops and the dignitaries of the church was to bring about the conversion of the Jews and to kill the spirit of Judaism in Spain and the secular authority lent them its support. From time to time the Jews were put to choice between banishment and baptism; from that epoch dates the origin of the class of Marranos, those Judaizing Christians who were later dispersed by the Inquisition. Until the eighth century the Spanish Jews lived in that state of uncertainty and distress, relying only upon the transitory good will of some kings like Swintila and Wamba. They were liberated only, by Tarin, the Mohammedan conqueror, who destroyed the Visigothic empire

⁹⁸ Empereurs Romains, « 79 – 81 Titus (Titus Flavius Sabinus Vespasianus) », dans Empereurs Romains, *Ordre alphabétique/Notices Bibliographiques sur tous les Empereurs romains*, [en ligne], <http://www.empereurs-romains.net/emp11.htm#notice> (page consultée le 6 décembre 2010).

⁹⁹ Yann Le Bohec (professeur à l'université de Grenoble), « **Titus Flavius Vespasianus (39-81) empereur romain (79-81)** », dans Encyclopaedia Universalis, [en ligne], <http://www.universalis.fr/encyclopedie/flavius-vespasianus-titus/> (page consultée le 6 décembre 2010).

¹⁰⁰ « L'histoire de l'Espagne. L'Espagne sous les rois goths », dans Serge JODRA, *Imago Mundi*, 2006, <http://www.cosmovisions.com/ChronoEspagneWisigothique.htm> (page consultée le 7 décembre 2010).

with the aid of the exiled Jews joining his army and with the support of the Jews remaining in Spain. After the battle of Xeres and the defeat of Roderick (711), the Jews breathed again¹⁰¹.

Univers intellectuel

Beuter, Pero Anton, historien espagnol devenu chrétien en 1094 (XI^e siècle) ayant traduit des textes arabes (Valencian intellectuals)

*Spanish author; flourished in the eleventh century. Nothing is known of his life except that he embraced Christianity in 1094 and filled the position of "official" under the famous hero Cid Campeador (Rodrigo, or Ruy Diaz de Vivar), who died at Valencia in 1099. Ibn Alfrange wrote in Arabic a biography of his master. Spanish translations of which were made by the Spanish historian Pero Anton Beuter and by the Spanish poets.*¹⁰²

Berosus (Bérose), prêtre chaldéen, astronome et historien du III^e siècle av. J.-C.

Selon l'*Encyclopaedia Britannica*,

*Berosus, also spelled Berossus, Berossos, or Berosos, Akkadian Belre'ušu (flourished c. 290 bc), Chaldean priest of Bel who wrote a work in three books (in Greek) on the history and culture of Babylonia dedicated to (c. 324–261 bc). It was widely used by later Greek compilers, whose versions in turn were quoted by religious historians. Thus Berosus, though his work survives only in fragmentary citations, is remembered for his passing on knowledge of the origins of Babylon to the ancient Greeks. In his first book Berosus described the land of Babylonia, to which the half-man-half fish Oannes and other divinities coming out of the sea brought civilization, and told the story of the creation according to the native legend, which led to his account of Chaldean astrology*¹⁰³.

Esdras, rabbin et scribe juif du V^e siècle av. J.-C.

Sarmiento réfère à Esdras pour parler des origines de l'Atlantide. Il écrit que « *Esdras recounts that those nations which went from Persia by the river Euphrates came to a land never before inhabited by the human race* » (Sarmiento 2006: 24). Bien qu'il n'aille pas de soi de déterminer qui est le Esdras dont il est question, on peut poser l'hypothèse qu'il s'agit d'un prêtre et scribe juif du V^e siècle avant l'ère chrétienne qui fut secrétaire pour les affaires juives à la cour du roi de perse Artaxerxès¹⁰⁴. Cela dit, dans le contexte où la chute de Jérusalem aux mains de Nabuchodonosor (587 av. J.-C.), lequel avait provoqué l'exil de ses habitants à Babylone, Esdras est connu comme celui qui préside au rapatriement d'un groupe de 5000 notables juifs et restaure la communauté juive de Jérusalem en 458 av. J.-C. suite au renversement de l'Empire babylonien par l'Empire perse. Sa préoccupation de la pureté d'Israël (la séparation absolue de ses voisins, de leur foi et de leurs pratiques religieuses) semble d'ailleurs dans la même lignée que les réformes proposées par le roi Josias (voir l'entrée à ce sujet). Or, Sarmiento met ici l'accent sur des nations qui partirent de la Perse pour arriver à une terre inconnue, selon lui l'Atlantide.

Filon (Philon d'Alexandrie), philosophe juif hellénisé du I^{er} siècle

Selon l'*Encyclopaedia Universalis*,

Philon naquit à Alexandrie [autour de 20 ans av. J.-C.], dans une riche famille juive. Un de ses frères, Caius Julius Alexander, possesseur d'une immense fortune, prêta des sommes importantes à la famille des Hérodes. Membre d'une aristocratie juive privilégiée, Philon, son œuvre le montre, reçut une éducation complète, juive et hellénistique. Il était un notable de la communauté israélite d'Alexandrie, comme en témoigne l'événement le plus marquant de sa vie : en 39-40, il fut envoyé par ses coreligionnaires auprès de Caligula à la tête d'une délégation ; il s'agissait d'intervenir auprès de l'empereur sur la question irritante des effigies impériales dans les synagogues et de négocier un statut politique des Juifs. Pendant cette mission mouvementée, où éclata la nouvelle que Caligula voulait faire élever sa statue au temple de Jérusalem, Philon fit preuve de courage et de fidélité au judaïsme. On ignore tout de ses dernières années [il meurt en 45 ap. J.-C.]¹⁰⁵.

Toujours selon cette encyclopédie, Philon d'Alexandrie a fortement influencé les Pères de l'Église par ses travaux, notamment Clément d'Alexandrie (voir l'entrée à son sujet) et Origène. Son originalité repose sur le fait qu'il a tenté de réinterpréter la Bible juive à partir de la philosophie grecque.

¹⁰¹ LAZARE, Bernard (2005 [1894]), *Anti-Semitism: Its History and Causes* [en ligne], New York, Cosimo, pp. 85-87, <http://books.google.ca/books?id=VP81v2Y24HUC&printsec=frontcover> (livre consulté le 7 décembre 2010).

¹⁰² Delitzsch, *Zur Gesch. der Jüdischen Poesie*, dans Wolf, *Bibl. Hebr.* i., No. 34, p. 65, Steinschneider, *Die Arabische Literatur der Juden*, § 90b, [en ligne], <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=5&letter=I#ixzz17YtVwWNt> (page consultée le 16 décembre 2010).

¹⁰³ « Berosus », dans *Encyclopædia Britannica* [en ligne], <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/62669/Berosus> (page consultée le 26 novembre 2010).

¹⁰⁴ ODELAINE, Olivier et Raymond SEGUINEAU (1978), *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, Paris, Éditions du Cerf, Desclée de Brouwer, pp. 132-133.

¹⁰⁵ JAUBERT, Annie, « Philon d'Alexandrie (~20 env.-45) », dans *Encyclopædia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/philon-d-alexandrie/> (page consultée le 6 décembre 2010).

Godefridus (Godefroi de Viterbe), chroniqueur catholique italien du XII^e siècle

Sarmiento décrit l'Atlantide en ces termes: « *Hence it was called the Atlantic Island from having been peopled by Atlas, the giant and very wise astrologer who first settled Mauritania now called Barbary, as Godefridus and all the chronicles teach us* » (Sarmiento 2006, 22). Or, qui est ce Godefridus? Il est difficile de savoir de qui, exactement, parle Sarmiento comme il ne cite aucune référence. Cependant, il est possible de poser l'hypothèse qu'il réfère à Godefroi de Viterbe, un chroniqueur catholique italien célèbre au Moyen-Âge. Le professeur Christopher Kleinhenz soutient :

The poet-historian Godfrey of Viterbo (c. 1125-after 1202) was Italian by birth but of recent German ancestry. He was taken to Germany at an early age and was educated in the cathedral school of Ramberg. Returning to Italy, probably shortly after 1140, he entered the papal chancery; but within a decade he was back in Germany as a member of the royal chapel under Conrad III (d. 1151). Godfrey served the emperors Frederick I Barbarossa and Henry VI as court chaplain and notary, taking part in their Italian expeditions until at least 1186, when he witnessed a document for Henry during the siege of Orvieto. His official travels also took him to France many times and less often to Provence, Sicily, and Spain. After he had retired to his native Viterbo, he revised and in 1191 completed his selective world history in Latin verse and prose, Pantheon¹⁰⁶.

Kleinhenz mentionne que ce livre, tout en se voulant une histoire universelle des temps bibliques jusqu'au XII^e siècle (d'où son titre grec *pan-theon*, littéralement « tout-divin »),

[e]ntertains as well as instrusts and presents as facts, or at least neutrally, a significant amount of popular, legendary, or otherwise fictional material in fulfilment of its political objectives. Especially notable are an influential account of the Trojan origins of various European peoples and versions of the medieval Prophecy of the Tiburtine Sibyl and of Latin romance of Appolonius of Tyre¹⁰⁷.

Ogyges Atticus (Ogygès), roi de l'Attique au moment d'un grand déluge

Sarmiento rapporte qu'il y aurait eu cinq grandes inondations dans l'histoire humaine « [...] *the third flood [being] in Achaia of Greece in the time of Ogyges Atticus, described by Isidore as happening in the days of Jacob* » (Sarmiento 2006, 23). Selon le dictionnaire *Imago Mundi*, Ogygès fut un « [...] souverain légendaire de Béotie [Grèce centrale], roi des Hectènes. La région thébaine aurait porté d'abord le nom d'Ogygia. Le souvenir d'Ogygès est lié à celui d'un déluge qu'on a parfois expliqué par une crue du lac Copais inondant la plaine de Béotie. Ce nom fut aussi porté par le dernier roi d'Achaïe¹⁰⁸ ». Le règne d'Ogygès, de même que le déluge qui le marqua, sont présentes dans un certains nombres de sources antiques. Par exemple, l'historien grec Hérodote (484 à 425 av. J.-C.) écrit à ce propos :

Déluge d'Ogygès. Première année de Cécrops [roi mythique d'Athènes]. Les Marbres de Paros (1) mettent la première année de Cécrops l'an 1,318 de l'ère Attique, qui répond à l'an 3,132 de la période julienne, 1,582 ans avant notre ère; Eusèbe l'an 3,158 de la période julienne, 1,556 ans avant l'ère vulgaire, et le Syncelle (2) l'an du monde 3,945, qui revient à l'an 3,159 de la période julienne, 1,555 ans avant notre ère; ce qui fait entre Eusèbe et la Chronique de Paros, une différence de 26 ans¹⁰⁹.

En fait, bien que ce roi semble plus un mythe que réel, il n'y a pas encore si longtemps, on le considérait comme un fait historique. Par exemple, Walter Raleigh, William Oldys et Thomas Birch écrivent dans leur histoire du monde publiée en 1829 :

A fourth flood chanced about Pharus in Egypt, where Alexander Macedon built Alexandria, as Annius conceiveth out of his Xenophon, who in this brief sort wrieth of all these inundations: Inundationes plures fuere: prima novimestris inundatio terrarum sub prisco Ogyges: secunda Niliaca, &c. "There were many inundations," saith the same Xenophon; "the first, which was universal, of nine months, and this happened under the first Ogyges: the second was Niliaca, and of one month's continuance, in the time of Hercules and Prometheus, Egyptians: a third, of two months, under Ogyges Atticus; the fourth, of three months, in Thessalia, under Deucalion; and a fifth, of the like continuance, (called Pharonica,) under Proteus of Egypt, about the time of Helen's rape"¹¹⁰.

Pomponius, géographe romain du I^{er} siècle

¹⁰⁶ KLEINHENZ, Christopher (2004), *Medieval Italy: An Encyclopedia*, New York, Routledge (The Routledge encyclopedias of the Middle Ages), vol. 1, p. 439.

KLEINHENZ, Christopher (2004), *Medieval Italy: An Encyclopedia*, New York, Routledge (The Routledge encyclopedias of the Middle Ages), vol. 1, p. 440.

¹⁰⁸ « Ogygès », dans Serge JODRA, *Imago Mundi* [en ligne], 2004, [http://www.cosmovisions.com/\\$Ogyges.htm](http://www.cosmovisions.com/$Ogyges.htm) (page consultée le 8 décembre 2010).

¹⁰⁹ Hérodote, (1802), *Histoire d'Hérodote* / trad. par Ctesias HERODOTUS [en ligne], nouvelle édition, Paris, C. Crapelet, vol. 7 de 9, pp. 281-282, <http://books.google.com/books?id=URwWAAAAYAAJ&printsec=frontcover> (page consulté le 5 décembre 2010).

¹¹⁰ RALEIGH, Walter, William OLDYS et Thomas BIRCH (1829), *The History of the World* [en ligne], Oxford: Oxford University Press, vol. 2 de 8, pp. 200-201, <http://books.google.ca/books?id=yMrOwOp1vHwC&printsec=frontcover&hl=fr> (livre consulté le 5 décembre 2010).

Sarmiento réfère à Pomponius pour rappeler la façon qu'avaient les Romains de désigner la mer Méditerranée. Il écrit :

The land, which we read of as having existed in the first and second age of the world, was divided into five parts. The three continents, of which geographers usually write, Asia, Africa, and Europe, are divided by the river Tanais, the river Nile, and the Mediterranean Sea, which Pomponius calls "our" sea. Asia is divided from Europe by the river Tanais, now called Silin, and from Africa by the Nile, though Ptolemy divides it by the Red Sea and isthmus of the desert of Arabia Deserta (Sarmiento 2006, 19, je souligne).

Il semble plus généralement partager la conception géographique du monde de cet auteur. Selon *The Oxford Companion to World Exploration*, Pomponius Mela était un

Roman geographer of the earlier part of the first century C.E., born in Tingentera, near Gibraltar. His three-book De chorographia is the first geographical work in Latin; it was written at exactly the time of the conquest of Britain by the emperor Claudius in 43/44. Pomponius Mela starts with a summa, a summary, of general knowledge about the world: that it is a globe and that it has five zones—cold, temperate, hot/equatorial, temperate, cold—of which one is known as the "inhabited world." The inhabited world is surrounded by an ocean that penetrates inland in the Mediterranean, the Caspian, and the Arab Gulf, and is composed of the three continents of Europa, Asia, and Africa, which are divided by the Nile, the Don, and the Mediterranean, respectively. This inhabited world is then described in detail using the traditional format of the periplus (description of a coastal voyage), starting at the Pillars of Hercules (Mela's home) and describing first the Mediterranean coast of Africa, then that of Asia, and finally that of Europe; a description of the islands in the Mediterranean (which includes the Sea of Azov) follows, because islands cannot be integrated into the periplus mode of description. Finally, the inhabited world is described again by tracing its coastline toward the surrounding ocean, starting again at the Pillars of Hercules in Europe and Europe's islands (including Britain), then Asia and Africa, and finally arriving once more at the Pillars of Hercules. [...] It served as the text for schoolbooks on geography long before geography became a school subject, and was even expanded to include inland places (such as Germany) that were unknown to, or not described by, the periplus. And even the schematic first chapter, with its summary of the globe and its zones, became influential: a copy of the Latin text's first printed edition (Salamanca, 1498) was among the books that Pedro Alvares Cabral had with him when he discovered, in the other temperate zone south of the Equator, Brazil¹¹¹.

Ptolémée (Ptolemy), géographe et astronome grec du II^e siècle

Pour expliquer la division du monde en cinq parties, Sarmiento recourt à 2 géographes romains de l'Antiquité : Pomponius et Ptolémée. Pourtant ce dernier ne semble pas mentionner l'Atlantide. Selon *The Oxford Companion to World Exploration*,

Klaudios Ptolemaios—long known in English as "Ptolemy"—wrote a Guide to Drawing Maps of the World that was the most detailed and influential work on cartography to survive from classical antiquity. Known to Renaissance Europe as the Cosmographia and to us as the Geography, Ptolemy's book set out principles by which a map of the known world should be constructed, and provided an enormous table of more than eight thousand localities as the data for drawing such a map. Ptolemy lived in Alexandria, and was active as an astronomer in as early as 125 C.E., but most of his writings, including the Geography, date from after 146. [...] Like most Greek scientists since Plato's time, Ptolemy believed that the earth was a sphere, and that astronomical observations were the most accurate means of measuring the size of the globe and locating any place on it. [...] Ptolemy based his map on the writings of Marinus of Tyre, a cartographer who was active about 110 C.E. Ptolemy's description of the Roman Empire and its immediate surroundings is essentially taken over from Marinus, but he expanded and updated the sections covering east Africa and south Asia. The map extended from the Shetland Islands ("Thule") in the north to near Zanzibar in the south, and from the Canaries (the "Islands of the Blessed") in the west to southeast Asia and central China in the east. [...] Ptolemy's map was not ringed by ocean, as were many Greek and medieval world maps. Ptolemy reckoned that his map extended approximately halfway around the globe in the east-west direction (which is a considerable overestimate) and from just south of the Arctic Circle to somewhere between the Equator and the Tropic of Capricorn¹¹².

Solinus, grammairien et compilateur d'expression latine du IV^e siècle av. J-C.

Sarmiento utilise Solinus comme une source historique. « *Strabo and Solinus say that Ulysses, after the fall of Troy, navigated westward to Lusitania, founded Lisbon, and, after it had been built, desired to try his fortune on the Atlantic Ocean by the way we now go to the Indies* » (Sarmiento 2006, 23). Selon le *Dictionnaire géographique*,

¹¹¹ BRODERSEN, Kai (2007), « Mela, Pomponius », dans David BUISSERET, dir., *The Oxford Companion to World Exploration* [en ligne], Oxford University Press, <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t230.e0531> (page consultée le 6 décembre 2010).

¹¹² JONES, Alexander, « Ptolemy », dans David BUISSERET, dir., *The Oxford Companion to World Exploration* [en ligne]. Oxford University Press, 2007, <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t230.e0541> (page consultée le 7 décembre 2010).

Solinus ou Solin (Caius-Julius), [était un] écrivain romain de la seconde moitié du III^e siècle ap. J.-C., probablement contemporain de Firmicus, qui rédigea en style maniéré une compilation en 51 chapitres, extraite principalement de l'histoire naturelle de Pline, où il classe par ordre géographique des notes et anecdotes sur chaque région, ses produits, les moeurs des habitants, etc. Publiée tantôt sous le titre de *Collectanea rerum mirabilium*, tantôt sous le titre de *Polyhistor*, d'après une version retouchée au VI^e siècle, l'oeuvre de Solin jouit d'une grande vogue au Moyen âge¹¹³.

Selon le *New Dictionary of Eponyms*, Solon « [...] is known as "one of the wise men of Greece," [and he] was one of the most famous lawgivers of all times¹¹⁴ ». Sarmiento réfère à Platon et à Solon pour asseoir sa thèse de l'Atlantide, une thèse qui n'allait pas de soi, à l'époque, aux dires de Sarmiento lui-même.

Strabon (Strabo), géographe et historien grec au tournant du I^{er} siècle ap. J.-C.

Sarmiento rapporte que « *Strabo and Solinus say that Ulysses, after the fall of Troy, navigated westward to Lusitania, founded Lisbon, and, after it had been built, desired to try his fortune on the Atlantic Ocean by the way we now go to the Indies* » (Sarmiento 2006, 23). Selon *The Oxford Dictionary of the Classical World*,

Strabo of Amaseia, author of a Geography in seventeen books, [is] the most important source for ancient geography, a priceless document of the Augustan age, and a compendium of important material derived from lost authors. Born c.64 BC, he studied in Rome. He knew Posidonius, whose work he used, and from whom he may have drawn his idea of a conjoint interest in history (with its ethical implications) and geography. The empires of Romans and Parthians allowed him to do for the Augustan empire what Eratosthenes had been able to do in the aftermath of Alexander the Great. In the debate over how to do geography, however, he is very critical of Eratosthenes (and many other experts); but, compared with them, he is inclined to be amateurish about mathematics and cosmology, preferring the practical to the theoretical and the particular to the general, which leads him to call his work 'chorography'. He therefore lays little stress on geographical wonders, and in searching for detailed information retails long passages of by then out-of-date description, which can make the interpretation of his evidence hazardous. [...] Strabo emphasizes the usefulness of geography for statesmen and generals, those 'who bring together cities and peoples into a single empire and political management'. He speaks from knowledge of the central concerns of Roman government and is a precious witness to them (as on the lack of profit to be had from lands on the fringes of the inhabited world such as Britain). He is speaking from and about the centre of imperial power. The work is an extraordinary achievement—he likens it himself, apologetically, to a colossal statue whose detailing is less significant than the overall effect—and justifies his more ambitious claim to have fused the disciplines to produce out of a historical and chorographical framework a philosophy of geography¹¹⁵.

Volaterraninus (Raffaello Maffei ou Raphaël de Volterra), historien et théologien italien des XV^e-XVI^e siècles

The Catholic Encyclopedia affirme à propos de Raffaello Maffei (1451-1522) :

He was a native of Volterra, Italy, and therefore is called Raphael Volaterranus. From earliest youth he devoted himself to the study of letters, and in 1466 was called to Rome, with his brothers, by their father Gherardo Maffei, whom Pius II had appointed professor of law at the University of Rome, and had taken later for his secretary, which position he held also under Paul II and Sixtus IV. At Rome Raffaello held himself aloof from the court, devoting his time to the practice of piety and to the study of philosophy of theology and of the Greek language, the latter under George of Trebizond. In 1477, he went to Hungary with Cardinal Louis of Aragon, on the latter's mission to Matthias Corvinus. Upon his return, Raffaello was persuaded by the Blessed Gaspare da Firenze not to become a Minor Observant, as Raffaello intended to do; whereupon he married, and established his residence at Volterra. The remainder of his life was spent in study, in the practice of piety and of penance, and in the exercise of works of charity; in his own house, he established an accademia, in which he gave lectures on philosophy and on theology, while he founded the Clarisse monastery of Volterra. He died in the odour of sanctity [...]. Among the works of Maffei are "Commentariorum rerum urbanarum libri XXXVIII" (Rome, 1506; Paris, 1516), all encyclopedia of all subjects known at that time, prepared with great care, but not always with the best judgment. It consists of three parts; in the first, "Geography", he writes extensively of the Spaniards and of the Portuguese; the second part, "Anthropology", is devoted, more especially, to the contemporaneous history of that time; the third part is devoted to "Philology"¹¹⁶.

¹¹³ JODRA, Serge. « Solinus ». In *Dictionnaire biographique* [En ligne]. <http://www.cosmovisions.com/Solinus.htm> (Page consultée le 5 décembre 2010).

¹¹⁴ « Solon », dans Morton S. FREEMAN, *A New Dictionary of Eponyms* [en ligne], Oxford University Press, 1997, <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t31.e351> (page consultée le 8 décembre 2010).

¹¹⁵ « Strabo », dans John ROBERTS, dir., *Oxford Dictionary of the Classical World* [en ligne], Oxford University Press, 2007, <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t180.e2098> (page consultée le 7 décembre 2010).

¹¹⁶ Benigni, UMBERTO, « Raffaello Maffei », dans *The Catholic Encyclopedia, New Advent* [en ligne], vol. 9., New York, Robert Appleton Company, 1910, <http://www.newadvent.org/cathen/09522c.htm> (page consultée le 8 décembre 2010).

Xénophon, historien et mercenaire grec du IV^e siècle av. J.-C., chroniqueur de l'Antiquité

On peut lire, dans le Oxford Dictionary of the Classical World, que

Xenophon (c.428–c.354 BC), son of Gryllus, from the Athenian deme of Erchia, came from a rich but politically inactive family. He presumably served in the cavalry [...] and certainly (like other rich young men) associated with Socrates. This background did not encourage enthusiasm for democracy [...]. He apparently stayed in Athens under the Thirty Tyrants and fought the democratic insurgents in the civil war (404–403). The amnesty of 403/2 theoretically protected him, and material in Hellenica and Socratic Recollections shows that (like Plato) he was critical of the Thirty, but insecurity was surely one reason why he accepted the suggestion of a friend to enrol as a mercenary with Cyrus. He was thus among the 10,000 Greeks involved in Cyrus' rebellion and defeat at Cunaxa (401). When Tissaphernes murdered the Greek generals, Xenophon emerged as a replacement and led the survivors through Mesopotamia, Armenia, and northern Anatolia to Byzantium and then into service with the Thracian Seuthes. He alleges a wish to go home at this stage but for various reasons neither did so nor availed himself of Seuthes' offers of land and marriage-alliance. So, when the Spartans under Thibron arrived in Anatolia for a war of 'liberation' (399) and took over Cyrus' veterans, he became a Spartan mercenary. Nothing is known of his role in ensuing campaigns except that he self-defensively endorsed criticisms which led to Thibron's dismissal. Subsequent Spartan commanders, Dercylidas and Agesilaus, were more to his taste and he forged close associations with them. In 394 Agesilaus returned home to confront rebellion amongst Sparta's allies, and Xenophon fought for the Spartan cause at Coronea against, among others, his fellow Athenians. Exiled as a result of this (if not, as some think, earlier, as part of an Athenian attempt to win Persian goodwill) he was settled by the Spartans at Scillus, near Olympia. As a Spartan protégé (he was their proxenos at Olympia and his children were allegedly educated in Sparta) he became vulnerable during the disturbances which followed Leuctra, was expelled, and spent the rest of his life in Corinth. There was, however, a reconciliation with Athens. Works such as Cavalry Commander and Revenues disclose a sympathetic interest in the city; and in 362 his son Gryllus was killed fighting in the Athenian cavalry at Mantinea. The posthumous eulogies this earned were in part a tribute to his father.¹¹⁷

¹¹⁷ « Xenophon », dans John ROBERTS, dir., *Oxford Dictionary of the Classical World*, 2007, [en ligne], <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t180.e2373> (page consultée le 6 décembre 2010).