



Les mots, les morts et l'écriture

Thérèse Bouysse-Cassagne

► To cite this version:

Thérèse Bouysse-Cassagne. Les mots, les morts et l'écriture: arts de la mémoire et évangélisation dans les Andes. Cahiers des Amériques Latines, 2000, 33, pp.57-84. halshs-00658311

HAL Id: halshs-00658311

<https://shs.hal.science/halshs-00658311>

Submitted on 12 Jan 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

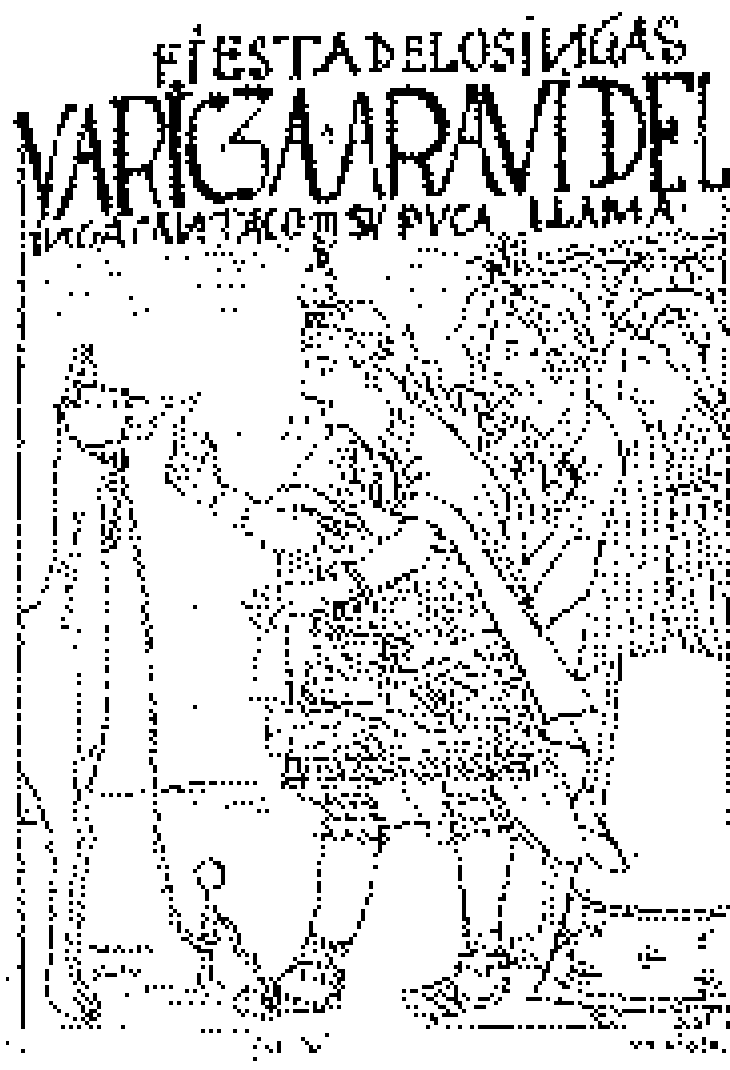


FIGURE N°1 : LE UARIZCA, D'APRÈS GUAMAN POMA DE AYALA

LES MOTS, LES MORTS ET L'ÉCRITURE : ARTS DE LA MÉMOIRE ET ÉVANGÉLISATION DANS LES ANDES

THÉRÈSE BOUYSSÉ-CASSAGNE *

MÉMOIRE « PERSISTANTE » ou « mutilée », mémoire « recomposée » ou « colonisée », la mémoire des Indiens des Andes a été appréciée de diverses manières et de nombreux travaux portent sur l'immense travail de réinterprétation symbolique fait par l'ensemble de la société andine à l'époque coloniale. Cependant, malgré l'effort soutenu des chercheurs, nous connaissons encore mal le fonctionnement d'une grande partie des « arts de la mémoire » autochtones, et l'ignorance où nous sommes du processus global de mémorisation préhispanique rend fragile bon nombre de nos interprétations ; en particulier lorsqu'il s'agit de comprendre comment se fit le passage à l'écriture et plus généralement la façon dont les Indiens s'approprièrent l'ensemble des arts de la mémoire occidentaux. On s'accorde généralement à considérer que de grands pans du savoir traditionnel étaient retransmis oralement et que l'une des fonctions des rituels collectifs (*taqui*) était de réactiver des souvenirs dont certains avaient été soigneusement codifiés par les Incas, quelque cinquante années avant la Conquête. Mais notre incertitude à l'égard des mécanismes de cette mémoire orale tient principalement au fait que nos connaissances passent par des documents écrits par les Espagnols, de sorte que nous ne la saisissons jamais qu'immobilisée par le travail de ceux dont l'office était précisément de la capturer pour s'en servir.

Toutefois, dans divers domaines, nos avancées récentes sont importantes : les travaux de Cereceda (1978) et de Desrosiers (1997) nous ont permis

*CNRS-CREDAL

d'approfondir nos connaissances en matière de techniques de tissage. L'étude du code des couleurs et la façon dont celui-ci fournissait à la mémoire des repérages visuels a été mieux connu grâce aux recherches entreprises sur les textiles (Paul, 1997) ; les plumes (Bouysse-Cassagne, 1997) et la taxinomie indigène des lamas (Flores-Ochoa 1978) ou des graines (Cereceda, 1987). Le rôle joué par l'organisation de l'espace dans une mise en ordre de la mémoire a fait l'objet d'un très grand nombre de travaux (Zuidema, 1995, et plus récemment Abercrombie, 1998). Mais on connaît moins la mémoire des choses dans la transmission des souvenirs collectifs, dans la construction de l'histoire, et dans l'organisation des rapports sociaux. Et bien que maintes fois cité en exemple depuis les travaux de Murra (1975), le rôle qu'ont joué les tissus dans ce domaine n'a inspiré en définitive que peu de recherches (Bubba, 1997).

Quant au *kipu*, qui a retenu l'attention de plusieurs chercheurs (Ascher et Ascher, 1988 ; Urton, 1998 ; Salomon, 1997 ; Pärssinen, 1992) les hypothèses les plus récentes rapprochent cet art singulier d'une forme d'écriture, sans que l'on parvienne toutefois à en déchiffrer les codes. Contrairement au Mexique, où il est possible de suivre la main indigène s'appropriant l'art du croquis espagnol et passer du glyphe à l'écriture (Gruzinski, 1988), nous ne sommes pas en mesure de savoir à quel point l'art des *kipu*, conceptuellement et formellement si différent de l'écriture occidentale et celui du dessin - dessin figuré (*quellca*) des poteries (*keru*) ou dessins géométriques des tissages (*tocapu*) - ont été en mesure de faciliter l'apprentissage de l'écriture occidentale.

LA MÉMOIRE DES AUTRES : VÉRITÉ ET NORME

Les Espagnols qui découvraient les Andes et recueillaient les traditions (au Cusco et ailleurs) auxquelles ils donnaient le nom de *fabulas*, s'étonnaient de leur nombre et des différences qu'ils percevaient entre les unes et les autres. Ils recevaient directement ces informations des Indiens ou par l'entremise des *kipucamayoc* chargés de tenir les registres impériaux ou locaux.

Pour les évangélistes c'était un moyen de connaître les réalités de l'idolâtrie et pour l'administration coloniale de s'assurer le recrutement de la main d'œuvre, en prenant connaissance de l'étendue des terres, du nombre des Indiens, du tribut versé à l'Inca, afin de gouverner. L'enjeu était par conséquent de taille. Mais lorsqu'ils entreprenaient d'écrire l'Histoire et recueillaient les multiples versions d'un seul récit mythique, l'attitude d'un Betanzos ou d'un Sarmiento de Gamboa se faisait prudente. Comme le fait remarquer, à juste titre, Abercrombie dans un ouvrage récent (Abercrombie, 1998 : 193), certains chroniqueurs, tels Sarmiento ou Cobo, se faisaient fort d'élaborer une synthèse de ces différents mythes, afin d'écrire la version qu'ils pensaient être

la « vraie ». Ignorants que cette diversité reflétait les divisions internes de la société qu'ils découvraient. Ne comprenant ni la plasticité des mythes ni la place des diverses traditions, ils raisonnaient en lettrés, en praticiens de l'écriture, et ne pouvaient imaginer que le problème de l'exactitude et de la vérité ne se posât pas pour les Indiens dans les mêmes termes que pour eux.

Le problème de la vérité de la mémoire autochtone était, en effet, d'une importance majeure puisque le système colonial reposait en grande partie sur le savoir indigène. Aussi, lors d'un procès retentissant fait en 1579 par la communauté de Sacaca (Province de Charcas, Bolivie) à son *encomendero*, Alonso de Montemayor, pour prélèvement excessif de tribut, le problème de la fiabilité des *quipu* fut posé. C'était la première fois, qu'un tribunal espagnol considérait le *quipu* comme une méthode d'enregistrement sûre et autorisait des *quipucamayoc* au sein d'une Cour de Justice, celle de la Plata. Mais une très vive polémique s'engagea, qui eut pour effet d'attirer les foudres du grand juriste Solorzano Pereira, estimant quant à lui, que les cordelettes à nœuds étaient des instruments de mémorisation trop peu fiables pour être digne de figurer dans un tribunal (Urton, 1998 : 430 ; Platt, Bouysse, Harris, à paraître). C'est également au nom du droit et de la justice que l'on brûla les poids et mesures qu'employaient les Indiens sous le prétexte qu'ils différaient selon les régions, et qu'ils ne pouvaient donc être appropriés à un commerce équitable (B. Alvarez, 1998 (1588) : 358).

Bien évidemment, l'absence d'exactitude des systèmes d'enregistrement autochtones et leur diversité n'avait rien de nouveau pour les Espagnols, mais elles étaient incompatibles avec l'effort de normalisation généralisé sur lequel ils avaient construit quelques années auparavant les instruments qui devaient leur servir à bâtir un empire. La normalisation du castillan en Espagne, tout particulièrement, avait correspondu à une volonté d'exaltation nationale et à l'élaboration d'un nouvel instrument de contrôle politique. Étrangers en raison de leur diversité et de l'absence de norme évidente qui les faisaient apparaître aléatoires, les arts de la mémoire demeuraient suspects aux yeux des Espagnols. L'absence d'écriture, au sens où ils l'entendaient, rendait également incertaines les informations dont ils prenaient connaissance. Ainsi le soldat Cieza de León, désireux de savoir par qui avaient été construits les monuments de Tiwanaku, et ne recevant pour toute réponse que quelques récits, s'avouait déçu et « louait l'invention de l'écriture, qui permet à la mémoire de durer plusieurs siècles, et de ne rien ignorer de ce que l'on veut savoir » (Cieza de León, 1986 (1553) : 284).

Mais comme la plupart des chroniqueurs, Cobo remarquait, de son côté, que ce défaut-là n'interdisait pas aux Indiens de posséder une mémoire hors du commun. C'était comme si « la tradition était inscrite dans leurs os », s'écriait-il en constatant l'existence de spécialistes de la mémoire dûment formés dont il évalue le

nombre à un millier pour le Cusco (Cobo, 1964 (1653), LXIII : 148). Cette mémoire rivée au corps, difficile à déloger, perdurera en empruntant bien souvent, comme on le verra, des formes nouvelles exacerbées.

LA PAROLE

Plus généralement, les sources du XVI^e siècle mettent l'accent sur cette extraordinaire capacité de mémorisation qu'elles attribuent à des techniques de conservation de la mémoire orale, sans pour autant être en mesure de comprendre qu'une mémoire du mot pour mot n'avait de chance de se développer que s'il existait un système d'écriture qui autorise l'apprentissage par cœur, grâce à un texte « écrit », servant de référence pour l'apprentissage et la correction.

Aussi, lorsque Sarmiento se réfère à une *memoria fija*, une mémoire précise à propos de l'ensemble de la société indigène, son avis doit-il être nuancé car il existait dans les Andes comme en Afrique, des spécialistes de la mémoire. L'anthropologie ne fournit que peu d'exemples concernant la répétition mot pour mot de longues énonciations orales à l'exception des sociétés qui délèguent la mémorisation à des spécialistes. En règle générale, on le sait, les cultures à tradition orale insistent peu sur l'apprentissage répétitif en raison de la difficulté qu'elles éprouvent à transmettre une copie exacte, mais elles l'associent à d'autres techniques. L'Afrique fournit en la matière de nombreux exemples : les Akan chez qui des spécialistes de la récitation tambourinaient les textes des maisons royales mossi et qui jouaient un rôle important au sein d'un système centralisé ou les Yorubas pour qui la mémorisation des textes divinatoires faisait partie du métier de devin (Goody, 1993 : 99). Le souvenir des récits qu'évoque Gamboa peut évidemment avoir été amélioré par la répétition, mais il est vraisemblable que, comme dans les cas précédents, d'autres techniques (telles que chant, la musique, la danse), utilisées pour faciliter la mémorisation, jouèrent un rôle important.

Selon toute vraisemblance les arts de la mémoire étaient pratiqués par plusieurs spécialistes et il faut distinguer les *taquikamayok*, spécialistes des chants rituels, des *kipukamayoc* spécialistes des cordelettes à nœuds. Santillan affirme en effet que « los que tienen memoria de las cosas antiguas, es por algunos cantares en que se relatan los hechos pasados, y han venido aprendiéndolo de unos en otros; y también tienen su memoria por sus quipos » (Santillan, 1968 (1563) : 103). Et Acosta, qui décrit comment circulaient les *taqui* traditionnels, suggère l'existence d'un mode de transmission fixe basé sur une structure immuable :

« *lo mas ordinario es en voz, cantar todos, yendo uno o dos diciendo sus poesías y acudiendo los demás a responder con el pie de la copla. Algunos de estos romances eran muy artificiosos y contenían historia otros eran llenos de superstición, otros eran puros disparates...* » (1979 (1588-1590) : 317).

L'ordre strict de la composition, le rythme, les instruments de musique qui scandaient le chant facilitaient la transmission et c'est sans doute un dessin de Guaman Poma de Ayala qui nous permet le mieux de comprendre l'importance qu'acquerrait le son dans le rituel. Lorsqu'il entonnait le *uaricza*, l'Inca qui faisait face à un lama chantait d'abord en l'imitant « y-y » ; « au bout d'une demi-heure, nous dit l'auteur, le cri se transformait et devenait un « yn », jusqu'à ce que dans le prolongement de cette vocalise animale le chant s'épanouisse. Aux couplets chantés par l'Inca répondaient alors les voix des reines et des princesses (*coyas y nusta*) qui prolongeaient la note aiguë « yyy... » celle-ci était enfin reprise par le chœur des femmes » (Guaman Poma de Ayala, 1989 (1615) : 318 ; figure n°1). Ce mode de composition fit preuve d'une certaine résistance au temps et les *taqui* s'intégrèrent, au début de la colonisation, aux rites catholiques.

Le 25 mai 1570, pendant le Corpus Christi qui coïncidait avec la fête solaire de l'Inti Raimi, les nobles incas de la mission jésuite de Juli, sur le lac Titicaca, firent un *taqui* qui avait tout l'air dans sa forme stéréotypée, de n'avoir subi aucune modification :

« *hicieron un baile con canto cuya letra era de cuatro sílabas cada verso muy sentida y de repente dio a los padres y españoles que allí estaban, porque en la letra dezian epítetos muy buenos a Nuestro Señor y preguntando de donde lo sacaban, dezian que los mismos que antiguamente daban al sol y a su rey, esos convertían en loor de Jesucristo tomando materia de lo que oían predicar* ».

Jadis, cette mémoire auditive s'inscrivait dans une situation rituelle englobante. Non seulement les *taqui* étaient chantés lors de rites périodiques, mais l'ordre cérémoniel lui-même pouvait faciliter le surgissement des souvenirs puisqu'il mettait en scène des informations tant auditives que visuelles (plumes, vêtements, parures...). En étant décontextualisé, cet ensemble courait toutefois le risque de se désarticuler.

Lors de la cérémonie qui eut lieu au Cusco en l'honneur de la béatification de saint Ignace, les Incas de la paroisse de saint Jérôme chantèrent en l'honneur du général des Jésuites un chant qui relatait la grande bataille qu'ils avaient gagnée contre les Chancas. Puis, un autre groupe d'Incas entonna en guise de louange au saint homme, un hymne en l'honneur de l'oiseau *coriquenque*, au plumage noir et blanc, que seuls les membres de la caste portaient comme insigne (Bouysse-Cassagne, 1997 : 515). Cette fois-ci, ce n'était plus des coïncidences calendaires qui déterminaient le choix de la mélodie (comme à Juli) mais des informations visuelles, d'ordre sémiotique, les couleurs noire et blanche

étant en effet à la fois celles de l'oiseau sacré inca et celles de l'ordre de saint Ignace.

Une partie des codes de la mémoire des *taqui* sur lesquels venait s'accrocher cette mémoire chantée et qui étaient transposables demeura donc. Tous les mécanismes de la mémoire ancienne ne furent pas perdus, mais tous ne pouvaient plus fonctionner à l'unisson dès que l'un d'entre eux (fût-il d'ordre visuel ou auditif) était privilégié, pour s'adapter à la nouvelle logique rituelle.

Parallèlement à ce travail de recomposition effectué par les Andins eux-mêmes, l'Église tenta de substituer aux formes codifiées de la mémoire chantée andine une autre tradition musicale. S'apercevant du goût et de l'habileté des Indiens pour le chant, le franciscain Fray Geronimo de Oré composa sept longs cantiques inspirés des symboles apostoliques d'Athanase de Nicée (un pour chaque jour de la semaine), afin qu'ils remplacent les 116 questions et réponses du Petit Catéchisme du III^e Concile de Lima. Et dans son *Symbolo catholico* (1598), il explique que ces hymnes (pour une bonne part en latin) étaient basés sur les techniques de plain-chant avec accompagnement à l'orgue.

Deux des chanteurs les plus jeunes et les plus habiles entonnaient le premier motif. Leur répondaient ensuite les autres, puis c'était le tour de l'assemblée tout entière (chapitre IX). Cette technique des répons exécutée par des solistes puis reprise par des chœurs avait d'indéniables similitudes avec les chants décrits par Acosta et Guaman Pomma auxquels il a été fait référence. Mais, même si l'air était encore là, la chanson n'y était plus. Une exception à cette règle mérite cependant d'être signalée : il s'agit de l'hymne processionnaire *Hamacpachap cussi cuinin* qui figure dans le *Ritual formulario e instrucción de curas* du curé d'Andahuaylillas, Perez Bocanegra. Cette pièce, aujourd'hui connue grâce à de multiples enregistrements discographiques, condense dans une œuvre polyphonique un texte quechua en vers saphiques, sur laquelle vient se superposer une ligne mélodique pentatonique propre aux compositions indigènes (Seoane et Eichmann, 1993 : 24). Mais ces adaptations musicales furent moins nombreuses qu'on pourrait le penser, aussi les *taqui* poursuivirent-ils deux carrières parallèles, différentes de la musique d'église : l'une, officielle, au sein des fêtes chrétiennes auxquelles ils donneront un cachet exotique et spectaculaire, et l'autre, moins voyante mais liée à l'ensemble des rites et des pratiques quotidiens qui allaient être réprimés par les extirpateurs d'idolâtries.

L'archevêque de la Plata, Cardenas, qui interrogea un des spécialistes de cette mémoire chantée nous rapporte un petit mythe d'origine que lui confia l'un d'entre eux et qui a pour mérite de nous faire comprendre le lien que continuèrent à établir les Andins entre leurs arts de la mémoire, leurs pratiques rituelles et leurs divinités. Ce mythe attribue l'origine du chant au souffle du vent dans la montagne :

« he averiguado que en las mismas juntas que hacen quando beben suelen tener en medio los ídolos y los bailes y cantares que hacen en sus borracheras son invenciones de sus ídolos y como el demonio porque me confeso un indio gran idolatra que el componía aquellos cantares pero que el demonio se los ensegan en un cerro al oído en un recio viento que venía, por lo cual voy procurando que se destierran aquellos sus cantares y que en su lugar canten coplas de los misterios de nuestra fe y nuestra señora » (Cárdenas, BNM : ms 3198).

Le vent était à l'origine de certains chants et c'est près des sources, des rivières et des cours d'eau que l'on déposait les instruments de musique afin qu'ils rendent un son juste - et il en est ainsi aujourd'hui encore. Il y avait donc plus qu'une relation d'empathie sonore et de mimétisme entre les sons émis par la nature et ceux qui étaient produits par les hommes. Et c'est sans doute parce que la ligne mélodique, le rythme, qui mettaient en jeu des impressions sensorielles fortes, constituaient une ossature essentielle de la mémoire des mots qu'elle pu perdurer avec autant de facilité jusqu'à nos jours.

MÉMOIRE DES CORPS, MÉMOIRE DES MORTS

L'Occident, au travers de l'hermétisme, a hérité de l'Antiquité classique un art dont les principes généraux consistaient à imprimer dans la mémoire « une série de lieux » et « un système d'images » (Yates, 1966 : 14-23). Avec le Moyen Age et l'influence de la mémoire artificielle de la scolastique, les grands thèmes de la doctrine chrétienne étaient devenus complexes, les Vertus et les Vices avaient été habillés de formes corporelles et la prédication qui s'efforçait d'inculquer les articles de la Foi se servait de ces images que l'art avait extériorisées. Les traités sur la mémoire comprenaient l'habitude de se souvenir du Paradis et de l'Enfer comme des lieux peuplés d'images grotesques et bizarres (Yates, 1996 : 116) appartenant à la mémoire artificielle.

Les utilisations dévotes de cet art produisirent dans les Andes des œuvres picturales remarquables qui eurent des qualités édifiantes certaines. L'Enfer tout particulièrement fournira à la mémoire indienne un lieu qu'elle utilisera pour remplacer une partie de la mémoire qui jadis s'exprimait autour du culte des morts. On ne peut en effet comprendre la dimension sacrée de la parole dans les Andes que si on relie la tradition aux tombeaux des ancêtres, à leur culte et à l'ensemble des croyances chamaniques. Il est vraisemblable, comme on l'envisagera plus loin, que l'interaction entre les pratiques chamaniques et le savoir sacré enregistré par les *kipu* et les *quelqa* ait engendré un ensemble extrêmement complexe et riche de rites que les Espagnols avaient de grandes difficultés à saisir.

Les momies des ancêtres, désignées sous le nom de *camaquen* (ou *waka*), étaient détentrices d'une force animante (*camay*). En possédant le corps des chamanes cette force faisait d'eux des *camasca*, des êtres animés, susceptibles de délivrer une parole oraculaire (Taylor, 1974-76 : 234). Il est attesté qu'à l'époque préhispanique, les principaux maîtres du culte étaient choisis par les *waka* elles-mêmes et que le signe de cette investiture résidait dans la perte des sens¹. Les prêtres de la religion autochtone se devaient donc d'avoir fait l'expérience d'une mort symbolique avant d'être en condition de délivrer des oracles². Dans un ouvrage dirigé par T. Saignes, intitulé *Borrachera y memoria* (1993), Salazar-Soler relie cette privation de la conscience à la prise d'hallucinogènes et Saignes, Randall et Heath à l'absorption de boisson. Tous voient dans ces pratiques un moyen de libérer la parole.

Le terme qui désigne la tradition *nayra aru* signifie « parole des ancêtres » ou « parole de ceux qui sont devant nous » puisque *aru* veut dire « parole » et « *nayra* » « autrefois et devant, donc visible » par opposition à *cchina* qui désigne « futur et derrière » (ce que l'on ne peut pas voir). La conception du temps et de la parole comme vecteur du temps était non seulement opposée à celle de l'Occident et *a fortiori* à celle des évangélisateurs, mais les implications qui en découlaient avaient une dimension inacceptable pour des chrétiens. La coupure entre présent, passé et futur n'était pas la même dans les deux cultures, et de surcroît les morts andins avaient la vie étonnement dure. De nos jours encore, les Aymara bien que dûment évangélisés depuis cinq siècles, considèrent toujours que ce n'est que dix ans après leur mort que les hommes parviennent à l'accomplissement de leur cycle de vie et qu'ils deviennent « poussière » (*nayra laq'a achachila*; Carter in Miracle et Yapita : 1968).

Cette proximité du présent et du passé affectait également la construction des récits. En comparant le récit épique de la guerre des Incas contre les Alcahuiza et celui des Incas contre les Chanca, (Duviols, 1997 : 279-305), Duviols a démontré que ces narrations mettaient en œuvre « une conception du temps cyclique, discontinu, alternatif et réversible ». Ce mode de composition du discours qui n'organisait pas le savoir selon le principe d'une chronologie rigoureuse n'avait, bien entendu, rien à voir avec la logique formelle du discours européen que les Andins allaient devoir assimiler et encore moins avec l'eschatologie catholique.

Liée à des notions de mort et de vivant, cette vision du monde indienne avait des incidences sur la construction de l'espace social, mais aussi sur celle de l'espace subjectif, celui qui intéresse la constitution même de la personne. On entretenait les momies des ancêtres comme des archives vivantes. Et contrairement aux sociétés à écriture, « où l'on classe et archive aussi bien pour oublier que parce qu'il est impossible de se souvenir de tout le passé » (Goody, 1994 : 180), la conservation de ces corps était la condition même de la survie de la société.

té. Les tombeaux et les *waka* liés à un ordre social existant déterminaient des relations entre *ayllu*. Les généalogies de ces groupes de parenté n'étaient pas le fruit d'un apprentissage délibéré de la mémoire, d'une répétition mécanique d'informations, mais d'une acquisition directe sur le terrain. Il s'agissait, me semble-t-il, en premier lieu, de mémoriser des informations visuelles (celles qui servent à se repérer dans l'espace) dans un territoire balisé, mis en ordre et exploré par ses habitants. Les *waka* les plus importantes se trouvaient sur les plus hauts sommets, chaque *ayllu* plaçait les siennes sur les montagnes environnantes et lorsque l'Inca déplaçait des colons (*mitmakuna*), ces derniers transportaient avec eux leurs divinités « afin qu'ils n'oublient pas le nom de leur descendance et qu'ils continuent à vénérer et à rendre un culte au dieu de leur origine » (Albornoz, 1989 (1585) : 171). L'ordre hiérarchique des *waka* dictait l'ordre de la mémorisation.

Pour savoir s'ils étaient parents ou non, pour connaître les rapports sociaux qui les unissaient, il suffisait aux gens de se référer aux localisations spatiales des *waka*. On comprend mieux pour quelles raisons on refusait d'enterrer les morts dans les cimetières près des églises, ou pourquoi on les rendait à la terre où ils reposaient autrefois. Comme les extirpateurs purent, en effet, le constater à Cajatambo, tandis qu'ils brûlaient les momies, les Indiens ramassaient pieusement leurs cendres éparées : « fueron descubriendo otro que tenia escondido y con todo cuidado los llevaron al pueblo para quemarlos no fiando esta diligencia de los mismos indios porque si pueden recogerlos aunque sea medio quemados a sus cenizas se los vuelven a llevar como por reliquia » (A.H.S.I, Carta Annua Cajatambo, 1661), ou conservaient par devers eux quelques reliques. Et c'est pour des raisons similaires que l'on cachait les vieillards, source de savoir et de fécondité : « porque los principales y gente moza tienen a estos en veneracion como a padres cultores y maestro de aquel bien que tienen por bueno » (Alvarez, 1998 (1588) : 114).

Il est fort probable que ce système spatial, dont on saisit le rôle qu'il joua au plan de la mémoire, ait permis de pallier l'absence d'un très grand savoir temporel. Il est saisissant, en effet, de constater que les généalogies que nous sommes en mesure de reconstituer pour le XVI^e siècle ne remontent au mieux qu'à quatre générations (Platt, Bouysse-Cassagne, Harris, à paraître). Aussi lorsque les *waka* furent détruites pendant les campagnes d'extirpation et que les derniers vieillards qui avaient connu le temps des Incas moururent, ce sont non seulement de multiples lieux de mémoire qui disparurent mais avec eux un ensemble de liens sociaux liés à une singulière appréhension de l'espace.

De plus, une même mémoire habitait le corps des morts et des vivants. Et les rites pratiqués lors du mouvement du *Taqui Oncoy* (1569-1602) qui embrasa les Andes après que les campagnes d'extirpations d'idolâtries eurent fait taire la voix des grandes *waka* et que les prêtres à leur service eurent abjuré leur

foi, fournissent un bon exemple de reconstitution des liens entre morts et vivants afin de récupérer la mémoire.

Au moment où la tradition détenue par les grands prêtres se taisait, la parole sacrée des ancêtres s'emparait du corps de nouveaux élus pour vivre en eux. La perte de conscience qui permettait à l'individu de faire l'expérience d'une dissociation entre le moi corporel et le moi psychique, en lui donnant l'illusion d'une existence séparée de l'âme et du corps, était le moment choisi. Les transes extatiques du *Taqui Oncoy* ont été décrites par les sources classiques péruviennes et étudiées par de nombreux chercheurs (Stern, 1982 ; Millones, 1990 ; Varon, 1990) mais ce sont celles qui sont évoquées par Alvarez pour la région du Carangas que je prendrais ici pour exemple, car elles nous fournissent, de mon point de vue, des explications plus claires sur le contenu et la fonction même des rites.

Le possédé, grâce à l'accélération de la cadence du chant, se dirigeait lui-même vers un épuisement musculaire et une désorientation spatiale extrême. Les techniques du corps évoquées par Alvarez étaient les mêmes que celles que Zempléni a observées pendant le *ndöp wolof* (Zempléni, 1966 : 294-439), mouvements effrénés des bras et des jambes provoquant un ébranlement généralisé du corps, mobilisation convulsive de la tête, accélération du rythme du souffle jusqu'à l'effondrement final :

« La fiesta que, juntos dellos la cantidad que se conciertan - y a veces uno o dos solos que quieren hacer la ceremonia-, comienzan a cantar un cantar que no es palabras ni razones ni sentencias ni cosa que se pueda entender que dicen algo. Solo suena « u, u, u, u » : es menester oirlo y verlo para entenderlo, que es tal que no se puede escribir. Y con este canto muy alto estan de pie, dando de pie y mano, alzando un pie y abajando otro, y asimismo haciendo con las manos, los punos cerrados, meneando la cabeza a un lado y a otro, de suerte que con todo el cuerpo trabaja, Y paran en este canto tres o cuatro dias con sus noches, y màs : lo que las fuerzas les duran, que no cesan si no es que les venga necesidad de hacer camara o de orinar, que a esto salen y luego vuelven a la tahona del demonio » (Alvarez, 1998 (1588) : 124).

Ces séances duraient plusieurs jours, pendant lesquels les participants buvaient abondamment et mâchaient de la coca. Ceux qui échappaient vivants de l'épreuve étaient considérés comme « les plus courageux » (Alvarez, *ibid.* : 127). Aussi, des offrandes rituelles, sous forme de vases cérémoniels, que l'on dissimulait dans les murs de la « maison communautaire » où se déroulait la cérémonie, étaient-elles faites en leur honneur. Il est vraisemblable que ces rescapés, tenus pour les prêtres élus des *waka*, recevaient ainsi le traitement que l'on réservait aux défunts. Leur nouveau statut les rapprochait des morts et les dotait des mêmes savoirs.

Rien n'interdisait que les tombeaux des ancêtres prestigieux n'aient été réutilisés pendant le *Taqui Oncoy*. Les « maisons communautaires » décrites par Alvarez leur ressemblent d'ailleurs à s'y méprendre. Guaman Poma de Ayala décrit, en effet, des vases rituels (*keru*) que les Colla cimentaient sur les murs des tours funéraires, semblables à ceux que l'on a découverts dans de nombreuses chullpas en terre Pacaj, Lupaca et Carangas (Gisbert, 1999 : 17) Ceux qui mouraient après avoir accompli le rite étaient tenus pour des « dieux » et ceignaient à leur cou le collier de *mullu* (*Spondylus*), nous dit Alvarez. Ce collier qui était l'insigne des *wak*, a été également porté par ceux que la mort avait épargnés et qui étaient devenus des chamans.

Le *mullu*, qui était la nourriture favorite des *waka* (*Dioses y Hombres de Huarochiri*, 198,147,149,151) semble avoir symbolisé la perte de « l'âme », entendue comme mort symbolique (Alvarez, *ibid.* : 126). Car lorsque les évangélistes interrogeaient les Indiens au sujet de l'existence de l'âme, ceux-ci leur répondaient :

«... dicen que lo que llaman mullo en lengua aimara que es una cosa que en el hombre vive y se les pierde, no del todo sino cuando mas espavorido de un temor se queda casi sin sentido, como muerto o atonito, dicen que aquello les falta, o se les muere, de aquel temor. `Y así dicen « mullo apa » que quiere decir el mullo me falta » (Alvarez, *ibid.* : 145).

Si une partie de l'âme pouvait être anéantie et sans doute consommée par les *waka* perpétuellement affamées, une autre survivait malgré tout. Elle portait le nom de *yque* « Aquella manera de decir que lo que llaman yque no se muere ni se pierde en el hombre y por este vocablo nos quieren dar a entender que entienden el alma » - (Alvarez, *ibid.* : 146). Lorsque les évangélistes qui croyaient en l'immortalité de l'âme insistaient pour connaître le destin de ce *yque*, le dialogue qui s'engageait avec les Indiens s'apparentait à un dialogue de sourds :

« cuando el hombre muere, si es que no muere ni se acaba qué se hace, donde se va, o donde queda qué parte del hombre es la que va como lo entendéis? Porque el cuerpo siempre lo veis en la sepultura yque decis... qué parte del hombre va donde estan sus padres? » (Alvarez, *ibid.* : 146).

En réalité le terme *yque* attesté en pukina par Oré et Perez Bocanegra, signifie « père » et correspond à l'aymara *auqui*. Et c'est Bernardino de Cardenas (1632) qui nous permet de mieux comprendre ce que les Indiens entendaient par là. Racontant une cérémonie chamannique à laquelle il avait assisté à Potosí, il dit les avoir entendus donner au Cerro le nom de *Capac yque* et ajoute « ce terme » signifie « rico Señor y que el Cerro de Potosí era su hijo »

(Cardenas P.R.M., ms. 2849). L'ancêtre ne mourrait pas, en effet, il devenait montagne : *waka*.

La générosité des *waka* se manifestait par les dons ininterrompus qu'elles faisaient à leurs descendants et les richesses de Potosi semblaient à cet égard inépuisables. Et c'est pour cette même raison, sans doute, que l'on surnommait l'Illimani, la montagne aurifère qui surplombe Chuquiabo (l'actuelle la Paz) : *Illimani colquechata*, « le Seigneur de l'or qui ne tarit pas ». Ainsi s'exprimait de manière constante le pouvoir génésique des *waka*. La partie de l'âme des vivants qui ne mourrait pas (*yque*) dépendait de la force vitale (*camay*) que lui insufflaient les morts et les *waka* et le savoir des chamans procédait à son tour directement de la mémoire des morts.

L'ÉCRITURE : KHIPU ET QUELLCA

Sarmiento de Gamboa, attribue à l'Inca Pachacuti le fait d'avoir fixé la mémoire orale par une sorte de mise en forme des traditions régionales en se servant de deux instruments : les *khipu* et les représentations figurées ou *quellca* :

« después que Pachacuti Inga Yupanqui tuvo bien averiguado todo lo mas notable de las antigüedades de sus historias, hizolo todo pintar por su orden en tablonas grandes y depuso en las Casa del Sol, una gran sala, adonde las tales tablas, que guarnecidas de oro estaban, estuviesen como en nuestras librerías » (Sarmiento de Gamboa, 1965 (1572) : 212).

Le lieu où de telles « archives » étaient entreposées (la maison du Soleil) et l'usage qui était fait des *quellqa* pendant les grands rituels (celui de l'Intiraymi notamment) permettent de penser que ces arts de la mémoire avaient un statut sacré³. Il existait par ailleurs une carte des lieux sacrés dans ce lieu même.

Il ne peut être exclu que certaines des peintures figurant sur les *quellca* aient été transportées, lors des célébrations catholiques, avant que les extirpateurs d'idolâtries ne s'aperçoivent que les messages qu'elles véhiculaient pérennisaient les anciens cultes. Beaucoup furent sans doute détruites pour les mêmes raisons que les *khipu* qui furent déclarés objets idolâtres en 1580 (Ascher & Ascher, 1981 : cité par Urton, 1998). Jusqu'alors, ces derniers avaient constitué de précieuses sources d'informations. Sarmiento, Cabello, Murua en avaient retranscrits plus d'un dans leurs chroniques respectives et les documents des *Visitats* reposaient sur eux. Si les transcriptions qui en furent faites permettent de comprendre quelques-unes des logiques classificatoires qui présidaient à leur enregistrement, les données qui s'en dégagent ne correspondent pas tou-

jours à un ordre chronologique (Pärssinen, 1992 : 99). Aussi est-il possible que la construction logique particulière des formes discursives étudiées par Duviols ait non seulement correspondu à une volonté historique, comme le prétend cet auteur, mais aussi à une logique structurelle de transcription et de lecture des *kipu*.

Loin de considérer les *kipu* comme une forme d'écriture imparfaite à l'instar de Goody (1993 : 94), les dernières recherches effectuées à partir de sources coloniales ou de sources contemporaines (Pärssinen, Salomon, Urton) lui attribuent un statut proche de l'écriture. Pour Salomon (Salomon, 1997 : 241-259), qui a effectué une étude dans la région de Huarochiri (Pérou), où les *kipu* sont encore des objets sacrés que l'on exhibe chaque année à la fête de la Huairona, ceux-ci constituent des instruments comptables permettant d'enregistrer des chiffres. Selon cet auteur, ils ne devraient leur statut de documents historiques qu'à leur capacité (en tant que livres de compte) d'enregistrer les activités humaines à divers niveaux de la société et dans la diachronie. Cette connaissance arithmétique serait, toujours selon ce chercheur, exportée vers d'autres sphères de la logique et s'adapterait probablement à d'autres moyens mnémotechniques. Les positions de Pärssinen et de Urton sont plus radicales. Les sources coloniales nous permettent, selon eux, de considérer cet art andin de la mémoire comme une technique proche de l'écriture, qui enregistrerait directement des données numériques et des données historiques. Tous deux plaident en faveur de transcriptions de mots, et Urton pense même qu'il serait possible de déceler des constructions grammaticales andines dans les transcriptions des *kipu* faites par les Espagnols (Urton, 1998 : 427).

On continue à ignorer à peu près tout des *quellqa* et de la façon dont était appréhendé le dessin à l'époque préhispanique. En 1572, Toledo fit peindre les portraits des Incas sur des tissus. Il y avait là quatre grands panneaux représentant les généalogies des Incas, qu'il comptait envoyer à la Cour, mais ceux-ci furent perdus lors du voyage qui les amenait en Espagne. En aymara, *quellcatha* signifie « colorier, peindre, graver ou dessiner comme le font les Indiens qui peignent des poteries ou des vases » (Bertonio, 1984 (1612) : 286) ; « *llimphitha*, *ccosccotha* : enluminer ou nuancer avec diverses couleurs, orner les poteries en versant de l'étain dans des entailles » (Bertonio, *ibid.* : 104). Les peintures des vases manifestaient une spécificité intuitive immédiatement perceptible, très différente de l'écriture et sans doute beaucoup plus proche du mythe. L'art des *quellca* servait à représenter des faits moyennant une structure, tandis que les mythes en sens inverse utilisaient une structure pour conter une histoire. En changeant de support, avec l'écriture, les enfants des Andes rompaient radicalement avec la matérialité de l'objet peint et instauraient un autre type de relation, beaucoup plus neutre avec le support (Bouysse-Cassagne, 1997 : 536).

Cependant, les Indiens, qui ne distinguaient dans l'écriture que le dessin, rapprochèrent l'art du trait indigène de l'écriture espagnole : « *Quellcatha pin-*

tar losa, o hazer rayas y no otra cosa » (Bertonio, 1984 (1612) : 63). Les *quellqa* s'adressaient directement à la vue et transmettaient vraisemblablement une idée ou un enregistrement par des moyens graphiques, sans se servir de mots ni de lettres. Le chroniqueur indigène Pachacuti Yamqui Salcamaygua mentionne bien une *quellca*, donnée par l'Inca à un fonctionnaire impérial, mais rien n'indique s'il s'agissait d'une écriture pictographique ou d'un simple aide-mémoire :

« *en este tiempo el dicho Inga despacha a Caçir Capac por vessitador general de las tierras y pastos, dándole su comisión en rayas de palo pintado* » (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1968 (1613) : 238).

Deux sources, Polo de Ondegardo et Betanzos, précisent que la répartition du territoire avait été réalisée conformément à un modèle préétabli que l'Inca Pachacuti avait mis au point au Cuzco, en utilisant conjointement des *kipu* et des *quellqa* comme deux moyens complémentaires d'enregistrement :

« *aunque en ninguna parte fueron tantos los adoratorios como en el Cuzco, pero es la orden una misma y vista la carta de las huacas del Cuzco en cada pueblo por pequeño que sea la pintaran de aquella misma manera y mostraran los cheques y huacas y adoratorios (...) qué yo la tengo ensayada en cien mil pueblos, y el señor obispo de las Charcas el si aquello fuese tan universal, [...] sé lo mostré en Pocona y los mismos indios le pintaron allí la misma carta* » (Polo de Ondegardo, 1917 (1511) 47).

Zuidema qui parvint le premier à mettre en évidence le système des *ceque* du Cuzco a démontré que ces lignes de mire, que les chroniqueurs désignent du nom de *raya* (du même terme que celui qui servait à désigner les *quellqa* par conséquent), reliaient entre elles des lieux sacrés et que cet ensemble articulait des groupes de parenté et des mythes. Mais cette étude fondamentale pour la compréhension des techniques et de la mémoire de l'espace ne s'intéresse malheureusement pas à la façon dont fut réalisé ce modèle.

Dans un premier temps, l'Inca Yupanqui attribua des terres aux gens du Cuzco qui tous vinrent dans la maison du Soleil où se trouvaient les quellca : « cierto sitio de las tales tierras estaban pintadas donde como allí fuese dio e repartio las dichas tierras ».

Il dépêcha alors sur le terrain trois seigneurs qui établirent un recensement des habitants à l'aide des *kipu* (Betanzos, 1987 (1551) : 56). Une fois en possession des données démographiques, il fit établir une maquette de la ville à partir du plan qui avait été peint et réparti les terres (Betanzos, *ibid.* : 77). Cette méthode fut utilisée lors de la conquête de nouvelles provinces.

Sarmiento de Gamboa précise comment les visiteurs s'y prenaient pour réaliser les visites. Ils mesuraient d'abord les terres avec une corde, puis ils fabriquaient une maquette en terre moulée (*al natural*). L'Inca modifiait cette maquette en fonction des changements qu'il souhaitait apporter : déplacements des groupes de *mitmakuna*, nouvelle division des terres, forteresses. Les visiteurs repartaient ensuite sur le terrain afin d'exécuter ces ordres. Comme preuve du travail effectué, ils rapportaient, à leur retour au Cusco, des tissus qui décrivaient le nouvel état dans lequel ils avaient laissé les provinces visitées :

« fue señalado personas que fuesen por todas las provincias que tenían sujetas y las tanteasen y marcasen y se las trajesen figurados en modelos de barro al natural. Y así se hizo. Y puesto los modelos y descripciones delante del inca, tanteolos y considerado los llanos y fortalezas, mando a los visitadores que mirasen bien lo que el hacía. Y luego empezó a derribar las fortalezas que le parecía, y a aquellos pobladores mudables a sitio llano, y a los llanos pasábamos a las cuchillas y sierras. Y luego mando que fuesen los visitadores que hiciesen de los pueblos lo que le habían visto hacer en las descripciones de ellos » (Sarmiento de Gamboa 1966 (1572) : 244).

Rien ne nous permet de considérer les *quellca* comme une écriture embryonnaire, un système séquentiel de pictogrammes par exemple. Ce que décrivent les sources ressemble plus à des dessins et à des maquettes, à un système d'orientation qu'à une écriture véritable qui aurait permis d'une façon ou d'une autre l'appropriation de l'écriture alphabétique occidentale.

Divers chercheurs (Barnes, 1992 ; Salomon, 1991) supposent cependant que faute de parler correctement les langues indiennes, les religieux auraient utilisé du matériel graphique pour enseigner le catéchisme et la Bible comme le donne à penser Acosta qui dit avoir vu un Indien apporter à son confesseur un dessin sur lequel il avait « écrit » ses péchés (Acosta, 1962 (1590) : 290). Le dessin aurait donc été utilisé dans la cathéchèse antérieurement à l'écriture. Le Mexique a fourni plusieurs exemples de catéchismes pictographiques (catéchismes Testeriens), et la récente étude de Mitchell et Jaye (1996) portant sur un catéchisme péruvien du XIX^e siècle conservé à la Huntington Library démontre que l'on aurait affaire dans ce cas à un aide-mémoire (à la manière de l'écriture des Ojibwa) plutôt qu'à un texte écrit reproduisant des mots. L'écriture pictographique implique, en effet, un rapport systématique reliant des motifs les uns aux autres, même si le degré de systématisation peut être faible. Cependant, en l'état actuel de nos recherches, ni les *quellca* ni les catéchismes dessinés des Andes ne nous permettent de comprendre comment s'effectua pour les Andins le passage à l'écriture.

LA NOUVELLE DIVISION DU TRAVAIL DE LA MÉMOIRE

Profitant des analogies formelles qui existaient entre les rosaires, le cordon de saint François porté par les religieux de l'ordre et les *kipu*, l'Eglise introduisit de nouveaux objets de piété auprès des Indiens et ceux-ci non seulement les acceptèrent mais ils vinrent s'ajouter aux multiples amulettes qu'ils conservaient sur eux comme pu le remarquer Cardenas :

« le tienen gran devoción y se ha conseguido otro bien y es que los indios e indias que solían traer en el seno y en su chuspa que es un zurruncillo o bolsa que traen colgada debajo del brazo derecho en esta, y las mujeres en el seno suelen traer mil supersticiones e idolillos y dioses penates y piedrecillas, cabezas de víbora, y otras cosas para tener buenos sucesos creyendo así. Y no traen nada de eso por que ha entrado el cordon y rosario en de lugar y las imagencitas y christos de latón que les doy a todos y cuentas benditas » (Cardenas P. R. M., ms 2849).

Cette même Église qui distribuait les rosaires et brûlait les *kipu*, entachés d'idolâtrie, leur trouvait cependant un intérêt didactique lorsqu'ils permettaient de propager la foi. Mais bien que ces arts vernaculaires aient servi à l'évangélisation, leur fonction, et le rôle qu'on leur fit jouer dans la catéchèse fut fondamentalement différent de celui qui était le leur à l'époque préhispanique. Quelques innovations techniques eurent même lieu. Le programme d'enseignement intensif du collège de Juli, qui servit de modèle expérimental aux Jésuites, offre un bon exemple de la façon dont les techniques de mémorisation autochtones furent réutilisées. Il permet d'entrevoir également comment une division nouvelle des arts de la mémoire allait être introduite entre *kipu*, oralité et écriture, et comment cette dernière allait conduire à un clivage entre le monde des enfants et celui des adultes :

- Le matin : apprentissage de la prière par les adultes à l'aide de *kipu* ;
- Prêche en aymara à 9 ou 10 000 personnes ;
- Messe chantée avec musique ;
- Catéchèse aux vieillards et aux pauvres avec distribution de nourriture et de chicha ;
- L'après-midi, procession des 80 *ayllu*, chacun avec sa croix. Avec pour chaque groupe de 15 ou 20 adultes, deux enfants, chargés de dire les questions de la doctrine en aymara tandis que les adultes répondent ;
- Chant des enfants en aymara sur la place de l'église ;

- Apprentissage du catéchisme avec demande et réponse par groupe de douze (Acosta, 1962 (1590) : 286-287).

Afin de surveiller l'orthodoxie des jeunes communautés catholiques, l'Église avait créé lors du deuxième Concile de Lima (Constitution 118) une sorte de milice religieuse indigène, en la personne des *fiscales* chargés de poursuivre les idolâtres, de signaler les beuveries rituelles et les *taqui*. Ils étaient avec les membres des confréries bien plus que des intermédiaires, des prosélytes zélés. Mais en instruisant les enfants, en faisant d'eux des catéchistes pour adultes, l'ordre des Jésuites franchissait un pas décisif dans la transformation religieuse de la société, ils inversaient l'ordre du savoir : assignant la tâche de transmission à ceux qui jadis étaient destinés à recevoir et faisant des adultes et des vieillards, autrefois détenteurs du sacré, des néophytes.

À Juli, les enfants apprenaient de nouvelles langues comme le castillan ou le latin. Non seulement cet apprentissage des langues étrangères passait par l'écriture, mais leur langue maternelle, l'aymara, devenait également pour eux une langue écrite. Ils l'étudiaient dans la traduction qu'avait faite Bertonio du *Flos Sanctorum* d'Alonso de Villegas. Cet idiome-là n'avait pas grand-chose à voir avec celui que parlaient leurs parents. Ainsi naquit ce qu'Hardmann a appelé, à juste titre, une « tradition de traduction » qui figea, pour ne citer qu'un exemple parmi bien d'autres, l'emploi des temps des verbes de manière incorrecte. Comme on le sait, le temps simple en aymara pouvait représenter pour un Espagnol le présent ou le passé. De plus, là où on utilise le présent en castillan, il faut parfois employer le futur en aymara puisque la coupure entre présent et passé, et présent et futur ne se fait pas au même niveau dans les deux langues. La « tradition de traduction » considéra le temps simple comme un présent ce qui laissa non seulement croire que l'Aymara confondait présent et passé mais rendait totalement incompréhensibles les croyances andines en la mort (Hardmann, 1988 : 180).

Les exercices scolaires, qui consistaient essentiellement à recopier, permettaient de cultiver une mémoire mécanique vérifiable, fort différente de la mémoire orale traditionnelle. Ceux qui savaient lire étaient en effet amenés, pour apprendre leurs leçons, à les reproduire à voix haute ou à en faire la lecture à d'autres enfants chargés de vérifier l'exactitude de ce qui avait été appris sur des écrits. Aussi est-il impossible que l'écriture n'ait pas affecté l'ensemble des formes orales et que le mode oral de transmission n'ait pas été gravement perturbé.

Or, ce sont les enfants ou les membres des confréries qui étaient chargés de transmettre aux adultes des prières qu'ils avaient apprises par cœur et que ceux-ci inscrivaient sur leur *kipu* :

« ayudanse aquí los obreros de los indios cofrades y principalmente de los ciegos, que saben bien la doctrina y siendo instruidos particularmente para este efectué, andan en el pueblo enseñando cada uno la doctrina cristiana, lo que han de rezar cada día, como han de confesar y disponer para la comunión y al fin despertando a todos los demás por los medios que su capacidad les dicta para que se confiesen y dispongan para servir a Nuestro Señor. Instruyen estos indios a los demás a que se confiesen generalmente por sus quipos » (Carta Anua de Cabredo a Aquaviva, Lima, 28 avril 1603 : Monumenta Peruana, vol. XLV).

C'est par petits groupes que les adultes transcrivaient les prières dans le langage des cordelettes à nœuds pour se les remémorer :

« por la mañana venían los indios a una plazuela grande que hay delante la iglesia y allí repartidos por coros de doce en doce o de quince en quince, los hombres aparte y las mujeres aparte decían las oraciones y doctrina, teniendo uno como maestro que les enseña, y ellos van pasando unos quipos o registros que tienen, hechos de cordeles con nudos, por donde se acuerdan de lo que aprenden, como nosotros por escrito » (Carta Anua de Cabredo a Acquaviva, Lima 28 avril 1603 : *ibid.*).

Et les khipu étaient utilisés pour les prières comme pour les confessions. Dans leur effort didactique, les Jésuites utilisèrent d'autres méthodes. Dans les Andes, parallèlement aux *khipu*, les pierres servaient à compter : noires elles représentaient ce qui était dû, blanches les avoirs (Platt, 1987 : 86) ⁴ - figure n°2. Au séminaire de Lima, où l'on instruisait aussi des Amazoniens, ces derniers utilisaient ces pierres en guise de système mnémotechnique, mais on ne peut affirmer qu'il s'agissait là de l'extension des pratiques andines par les Jésuites - qui n'en étaient plus à une modification près.

Nous ignorons quelle place donnaient les sociétés andines, à ceux qui, dépourvus de toute mémoire visuelle, ne pouvaient participer activement aux rites dans lesquels celle-ci jouait un si grand rôle. L'évangélisation mit à contribution les aveugles qui, comme en Espagne, allaient passer leur vie à réciter des prières en chantant. Faute de voir les couleurs des cordelettes à nœuds, ceux-ci les transformèrent ingénieusement en remplaçant les couleurs par des plumes, des os et des pierres :

« Era cosa maravillosa ver el quipo que (un indio ciego) hizo para confessarse. Llaman estos indios quipo muchos cordones juntos atados por una cabeça y sueltos por otra en forma de ramales de disciplina. En cada uno destos atan sus nudos según la quênta que cada uno tiene, de suerte que en un quipo de estos tendrá un indio armada quênta con ciento, sin que se pueda jamas olvidar de lo que una vez señalo en su quipo. Hizolo este indio de seis varas de

cordel torcido y de trecho en trecho un hilo que lo atravesava y algunas senales de piedras o guesos o plumas, conforme a la materia del pecado que avía de confessar, sin que en quatro dias que gasto en confessarse, dudase en cosa alguna y por el tiento del quipo y de las senales puestas en el, se confesso con tanta distinción y puntualidad como si tuviera ojos y muy grande entendimiento » (Carta Anua de Cabredo a Acquaviva, Lima 28 avril 1603 : Monumenta Peruana, vol. XLV).

POLITIQUE LINGUISTIQUE ET NORMALISATION DES LANGUES INDIGÈNES

La diffusion du message chrétien en Amérique ne peut se comprendre que si l'on envisage les techniques normatives qui viennent d'être décrites concurremment à la politique linguistique. Les unes et les autres relèvent de l'histoire longue, des expériences que l'Espagne avait connues sur son territoire. En Amérique, le castillan allait se trouver, comme naguère en Espagne, en situation de contact. À l'inverse de la Mère-Patrie cependant, il s'agissait d'une position conquérante mais minoritaire. Dans le *Diálogo de la Lengua*, Juan de Valdés constatait en Espagne que l'adoption de termes arabes par le castillan témoignait de l'acceptation de réalités culturelles nouvelles, sans équivalent avant l'invasion des Maures, tandis que sur le terrain, dans les Andes, les religieux (à leur grand dam) se rendaient compte que le message de l'évangélisation n'était ni compris ni véritablement adopté.

Après un siècle d'évangélisation, nombreux furent ceux qui se livrèrent à une vive critique de ses résultats. La plupart des Indiens, dans la deuxième moitié du XVII^e siècle ignoraient pour la plupart les rudiments de la foi et, fort de ce constat, l'archevêque de la Plata, Bernardino de Cárdenas, écrivait en 1632 au Roi d'Espagne que « sur mille indiens il ne s'en trouvait pas dix qui soient capables de réciter les prières et les dix Commandements ». Dans plusieurs régions, à Huarochiri, à Cajatambo, les Visites d'extirpation d'idolâtries se succédaient sans que l'on ait jamais l'impression que le culte aux idoles ou aux morts (*mallquis*) ne cesse. Pour une momie détruite, dix autres ou plus faisaient l'objet d'un culte et n'étaient découvertes qu'à la Visite suivante, voire jamais. À telle enseigne que ce même Cárdenas allait jusqu'à mettre en doute l'efficacité de ces extirpations, pourtant impitoyables :

« que el Rey castigue a los ministros siendo señalados y pagados para la extirpación de las idolatrías y demás pecados no atienden a esto sino a sus propios intereses » (Cárdenas P.R., ms. 2849).

Certes, les curés étaient peu nombreux, leur zèle sujet à caution et la tâche à accomplir, immense. On pensa bien, un temps, qu'il serait possible de forcer les Indiens à apprendre l'espagnol, mais leur nombre, comme le souligne Acosta, rendait la tâche impossible (Acosta, 1954 (1575) : 516). Aussi, le vice-roi Toledo, dans le prolongement de l'œuvre de Nebrija, allait-il doter sa politique d'un instrument linguistique nouveau et décréter, en 1575, une normalisation des langues indigènes : « el quechua, el pukina y el aymara eran las tres lenguas generalmente habladas por los indios de estos reynos y provincias ». Cette normalisation allait permettre de les faire passer du statut de langues orales à celui de langues écrites avec l'alphabet romain. Ces « langues générales » nées de la volonté politique de la Couronne allaient être promues à un bel avenir puisque ce sont elles, aujourd'hui encore, que prennent en compte les multiples réformes éducatives qui ont cours dans les Andes et dont on connaît les succès inégaux.

Toledo avait été précédé et influencé dans ses intentions par les Jésuites qui avaient délibérément choisi la région de Juli sur le Titicaca pour étudier ces trois langues afin d'élaborer dictionnaires et grammaires (Carta Anua de Diego Martinez Al P. Plaza, 1578, Monumenta Peruana Vol. XIII). Ce sont ces langues normalisées et codifiées, en théorie compréhensibles par tous les Indiens, au-delà des multiples différences linguistiques régionales qui auraient dû occuper la place qu'avait le castillan en Espagne. Dans la pratique, cette politique eut les effets escomptés au plan administratif, lorsqu'il s'agissait de lever le tribut ou d'enrôler les Indiens pour la *mita* minière. Mais ces nouveaux langages, bourrés de néologismes, d'approximations et de contresens donnaient la preuve de leurs limites lorsqu'il fallait traduire de nouveaux concepts.

Dans les faits, les parlers locaux étaient si nombreux que, pour la seule région aymara, Ludovico Bertonio, auteur du premier dictionnaire d'aymara (1612), le seul utilisé aujourd'hui encore, considérait que « hay provincia que tienen mas de cincuenta lenguas diversas ». Les strates de l'histoire et le morcellement politique des chefferies de l'altiplano avaient installé là une véritable tour de Babel que le vice-roi, avec l'aide des Jésuites, comptait bien réduire à une plus simple expression. Or, ce sont ces idiomes parlés au quotidien qui seuls permettaient aux individus d'exprimer leur vécu, leurs émotions, leurs pensées. Sans compter que, dans certaines régions, comme le Collao, le multilinguisme (quechua, aymara, pukina) était la règle dans la plupart des bourgs (Bouysse-Cassagne : 1974 ; 1990). On cru d'abord que le quechua, langue de la caste inca, pouvait servir de langue d'évangélisation, mais on s'aperçut très vite que seuls les chefs la parlaient et que le reste de la population l'ignorait (Acosta, 1954 : 517). Sur le terrain, les curés de village ne parvenaient dans le meilleur des cas qu'à apprendre une seule langue et c'est à grand peine qu'ils réussissaient à balbutier quelques prières (Acosta, *ibid.* : 518). L'une de ces

langues d'ailleurs, le pukina, en raison de sa difficulté, mais aussi il faut le dire de l'extrême pauvreté de ceux qui la pratiquait, intéressa peu les missionnaires et ne fut apprise que par l'auteur de son dictionnaire : le jésuite Barzana, un linguiste hors du commun. Comme j'ai eu l'occasion de le démontrer dans un article précédent, les gens de langue pukina furent donc évangélisés en aymara (dans un autre idiome que le leur), ce qui ne devait guère faciliter la compréhension (Bouysse-Cassagne, 1990 : 230). Ce ne fut pas la seule fois, loin s'en faut, que l'évangélisation introduisit d'importantes transformations dans la carte linguistique, puisqu'au séminaire de Lima, les jésuites firent apprendre le quechua à des Amazoniens qui n'en avaient cure (Acquaviva, Lima 28 avril 1603, vol. XLV).

Ces quelques exemples apporteront sans doute un démenti à ceux qui persistent à croire que la carte linguistique et ethnique des Andes préhispaniques a pu perdurer sans profonds changements. On pourrait penser, effectivement, que l'une des premières qualités requises pour devenir curé d'Indiens était la connaissance de la langue. Dans les faits, il n'en était rien, et la première ordonnance royale obligeant les curés à parler l'une des langues indiennes date de 1584, un an après le troisième Concile de Lima (Meiklejohn, 1988 : 159). Les trois premiers conciles de Lima ne parvinrent pas à en instituer l'obligation. Le concile de 1533 (constitution 22) envisageait même que certains curés ignorent les langues indiennes, bien que les constitutions 33 et 34 reconnaissent l'importance de ce savoir pour prêcher l'Évangile et administrer les sacrements, et la constitution 17 prévoyait qu'il était possible d'enseigner en castillan.

Les actes du deuxième concile de 1567 (constitution 48) ordonnaient aux Indiens de prier dans leur propre langue et le chapitre LIII établissait que les curés devaient comprendre et savoir la langue des natifs pour les écouter en confession. Le troisième concile de Lima 1583 prenait acte (chapitre XV) du fait que bon nombre d'Indiens ne s'étaient jamais confessés, parce qu'ils n'avaient jamais trouvé de curé capable de les comprendre. Enfin, au chapitre VI, il était écrit que désormais les Indiens devaient prier en latin. Les différentes langues ne pesèrent pas d'un poids identique, on l'a dit. Si l'on se réfère à la seule mission jésuite de Juli, on constate que dans la mission établie, celle du village, où se trouvaient le collège et les églises et où les Indiens embrigadés étaient soumis à un rituel quotidien didactique et répétitif, on eut recours à l'aymara. Dans les petits villages lacustres du Titicaca tout proches, où les missionnaires ne passaient que quelques jours, ils se servaient d'interprètes de langue pukina. Ces derniers, souvent des enfants ou des membres de confréries, étaient loin de comprendre ce qu'ils devaient traduire et, comme le dit Bartolomé Alvarez, « ils n'étaient pas plus chrétiens que ceux qu'ils venaient évangéliser ». Aussi racontaient-ils fréquemment le contraire de ce qu'ils devaient dire, et il leur arrivait même de prêcher « l'idolâtrie » qui leur était plus familière (Alvarez, 1998 (1588) : 27).

Pour les jésuites, force était donc de constater, dès 1578, que lorsque les Indiens assistent à la messe, « certains ne comprennent rien à ce qu'on leur dit, et les autres ne prêtent aucune attention ». Quant aux Indiens, conscients de la situation qui leur était faite, ils s'en tiraient souvent avec humour. Lorsqu'ils devaient réciter le Credo, par exemple, au lieu d'employer la formule consacrée « la communion des saints » ce qui se dit en quechua *hucllachacuininta*, il leur arrivait de dire *Pucllachacuininta* : « la farce des saints » (Arriaga, 1968 (1621) : 219). Un problème linguistique majeur demeurait donc, qui n'avait pu être surmonté et qui constituait l'une des raisons les plus évidentes du constat d'échec : l'inadéquation des concepts chrétiens aux langues indigènes qui rendait presque toujours le discours des missionnaires incompréhensible et inopérant. Dans son mémorial à Philippe II, écrit en 1588 depuis une bourgade perdue du Carangas, le curé Bartolomé Alvarez résumait la situation de façon lapidaire :

« A los indios les faltan vocablos y maneras de hablar mas necesarios a la confabulación de las cosas de nuestra santa fe católica. Son los que se siguen, en lo que me acordare : creo, fe, esperanza, esencia, sustancia, naturaleza, transustanciacion, razón, accidente, espíritu, inmortalidad, infierno, purgatorio, limbo, artículos gracia, castidad ingrato, agradecido, diablo mundo, y otros que no me acuerdo » (Bartolomé Alvarez, 1998 (1588) : 144).

L'incompréhension du message chrétien était telle que la plupart de ceux que les religieux avaient baptisés ou auxquels ils avaient donné la confession se révélaient aussi idolâtres qu'au premier jour.

L'AVENIR D'UNE ILLUSION

Les Jésuites avaient attiré dans leurs collèges des fils de caciques qui constituèrent une nouvelle classe d'Indiens, les *ladinos*. Pratiquant le castillan, le latin et langues indiennes, ils étaient sensés servir d'intermédiaires entre la République des Espagnols et celle des Indiens et collaborer à l'évangélisation. Mais, pour un Joan Ayaviri faisant partie d'une noblesse indigène reconnue les Espagnols, qui extirpait les idolâtries des mineurs de Potosi, ce sont des centaines de petits chefs plus obscurs et moins policés, qui bien que convertis et sachant lire tant bien que mal, continuaient à pratiquer leur religion.

Depuis la Conquête, où leur ancêtre Coisara s'était converti au catholicisme, chez les Ayaviri, la religion était devenue une affaire de famille. Il faut dire que, s'étant alliés à Pizarro dès la conquête du Charcas, ils avaient obtenu en reconnaissance de leurs services la *capitania de la mita* de Potosi, et c'était eux qui recrutaient les mineurs du Cerro Rico. Fernando Ayaviri recevait à sa table

l'establishment de la grande ville : l'extirpateur d'idolâtrie Avendano, Domingo de Santo Tomas, ou Nicolas de Benino, ce florentin conseiller du vice-roi Toledo pour l'exploitation de Potosi (Platt, Bouysse, Harris, sous-presse). Le fils de Fernando, Joan, et son petit-fils Carlos étudièrent dans les écoles des jésuites, mais l'ambition inavouée de Fernando était que son fils aille à l'Université de Salamanque et devienne juriste (Alvarez, 1998 (1588) : 269). Les Ayaviri n'étaient-ils pas « aussi nobles que les comtes, ducs et marquis des Royaumes d'Espagne » comme ils n'avaient cessé de l'affirmer dans leur *Probanza de Servicios y Meritos* ?

À l'intérieur de cette nouvelle classe, *ladinas*, dont les Ayaviri constituaient à n'en pas douter la fine fleur de l'élite, il existait de grandes différences. Ayant appris à lire et à écrire chez les curés, vivant pour la plupart dans les campagnes, à l'écart des Espagnols, bon nombre de caciques ayant mal assimilé le message chrétien ne faisaient la preuve d'aucun prosélytisme. Le livre, loin d'être le symbole d'une adhésion aux valeurs de la société espagnole (à celle de la religion notamment), leur servit d'abord à engager des procès. Et bien qu'ayant appris à lire et à écrire dans les vies de saints, les *ladinos* n'en délaissaient pas moins la littérature religieuse puisque les deux livres les plus lus de l'Altiplano bolivien au XVII^e siècle étaient le traité juridique de Monteroso et les *Siete Partidas del Rey Alfonso X*, ouvrage inspiré d'un code de loi basé sur le droit romain composé pour l'empereur Justinien.

Aussi quelques voix s'élevèrent contre l'éducation trop poussée de l'ordre des jésuites. Non seulement, selon ces détracteurs, les *ladinos* servaient aux *curacas* pour espionner les Espagnols (Alvarez, 1998, (1588) : 267), mais leur foi était si sujette à caution qu'ils pouvaient d'un jour à l'autre changer de camp et pactiser avec les hérétiques, à l'instar de ces caciques Pacajes du Titicaca qui, en 1579, alors que le pirate Drake écumait la mer du Sud, avaient eu l'audace d'écrire une lettre adressée « *A los Muy Magnificos Senores Luteranos* » (Alvarez, *ibid.* 268). Si écrire servait surtout aux nobles indigènes ou à ceux qui prétendaient l'être à demander des prébendes, beaucoup d'Indiens, parmi ceux qui réclamaient la baisse du tribut ou engageaient des procès à l'encontre des communautés voisines, ne rédigeaient ces documents que grâce à l'entremise des *tinterillos* et des *escribanos*. L'immense majorité se contentait de parafer ces documents d'une croix, précédée de la mention « *no sabe escribir* ». À la fin du XVII^e siècle, rares devaient être ceux qui n'avaient jamais vu de livre, mais celui-ci n'en demeurerait pas moins un objet étranger à leur culture.

Si les villages ne recevaient la visite des curés que quelques fois par an, ce qui laissait tout loisir pour pratiquer l'idolâtrie, ils recueillaient fréquemment, par contre, celles des vendeurs de bulles de la Sainte Croisade dont l'argent venait grossir la *Real Hacienda*. Les Indiens détestaient ces ventes forcées à tel point qu'ils donnaient le nom de *tassa chica* (le petit tribut) à ces bouts de

papiers qu'on les obligeait à acheter. Bernardino de Cardenas suggérait d'ailleurs en 1632 « qu'on abrégât le texte de ces Bulles et qu'on glissât entre ses feuilles une Image du Christ ou de la Passion afin d'en faciliter la vente car les Indiens dépensent volontiers un ou deux pesos pour une image qu'ils gardent chez eux » (Cárdenas P.R., ms. 2849). Il racontait qu'au cours de l'une de ses Visites, il lui était arrivé de pénétrer dans la demeure d'un sorcier qui avait jeté un sort à une de ces Bulles afin que plus personne n'en achetât. Les feuilles, encore toutes maculées du sang des sacrifices, étaient bien la preuve que *l'hechizero* pensait pouvoir agir sur l'écrit.

Le regard que la majeure partie des Andins portait sur le livre n'était en effet ni celui de lettrés, ni celui de chrétiens. En découvrant les premiers livres, ils leur avaient attribué la parole, c'est-à-dire l'une des propriétés des seuls objets sacrés qu'ils connaissaient : les leurs. Observant les Espagnols lors de la conquête, l'Inca Atahualpa constatait en effet à son grand étonnement que les Conquistadors espagnols « ne dormaient pas. Ils disaient qu'ils veillaient [...] que c'étaient parce qu'ils se nourrissaient d'or et d'argent ainsi que leurs chevaux [...] et que jour et nuit tous parlaient à leurs papiers *quilca* » (Guaman Poma de Ayala, 1980 (1615) : 353).

Mais les Indiens comprirent vite que les livres se taisaient et, dans son dernier et pathétique message de 1570, l'Inca Titu Cusi stigmatisant les arts espagnols de la mémoire considérait que l'absence de crédibilité de la religion chrétienne était due à l'invisibilité de son Dieu et au mutisme de ses « idoles » :

« lo que mas aveis de hazer es que por ventura estos os dirán que adoréis a lo que - ellos adoran que son unos panos pintados, los quales dizen que es Viracochan, y que le adoréis como a guaca, el qual no es sino pano, no lo hagáis sino lo que nosotros tenemos eso tened, porque como beis las vilcas hablan con nosotros y al sol ya la luna bemoslos por nuestros ojos y lo quesos dizen no lo vemos bien » (Titu Cusi, (1570), 1985 : 26).

Mais nul n'est prophète en son pays ! Lorsque les images baroques des églises se mirent à parler, à saigner, à pleurer les Indiens crurent en elles. Elles réussirent là où les mots et l'écriture n'avaient pu le faire.

Notes

1 « Suelen los ministros mayores, quando ven algun indio o india que le da algun mal repentino y se priva del juicio y queda como loco, decir que aquel accidente le sobreviene porque las huacas quieren que sea su Villac y sacerdote, y en volviendo en si le hacen que ayune y aprenda el oficio » (Arriaga, 1968 : 207).

2 Après l'épreuve initiatique, leur voix se calquait sur celle de la waka, aussi quelle ne fut pas leur surprise lorsque les extirpateurs, pénétrant à San Damian (Huarochiri) entendirent du fin fond d'une grotte s'élever une voix de femme. C'était la soeur de Pariacaca, qui parlait depuis ce lieu obscur : entrabase en un aposento oscuro y poniase en un rincon o entre algunas ollas

y hablaba clara y distintamente con el idolo llamado Chaupinamoc y luego fingiendo que el idolo le respondia hablaba el mismo idolo en tono alto, fingiendo una voz delicada della y flautada de mujer sin articular palabra (ACJ. Carta Anua Huarochiri 1619).

3 Garcilazo de la Vega fait référence à des prêtres qui pendant le rites de l'Intiraymi « traian pintadas las hazanas que al servicio del Sol y de los Incas habian hecho » et Frank Salomon dans une récente étude sur les khipu de la région de Huarochiri observe l'usage patrimonial lié à des cérémonies civiques (Homenaje a Maria Rostworowski, 1997 : 241-259).

4 Estan todo el dia aprendiendo, haziendo con unas piedresitas memoria bocal de lo que se les dize y luego con unos punteros senalando las piedras y repitiendolo, como si estuvieran leyendo en un libro (Carta Anua de Cabredo a Acquaviva, Lima 28 avril 1603).

Bibliographie

Archives de la Compagnie de Jésus, Rome : A.H.S.I. Carta Anua, Cajatambo 166.

Archives de la Bibliothèque Nationale, Madrid : Cárdenas, BNM ms 3198.

Abercrombie, Tomas, 1998, *Pathways of Memory and Power*. University of Wisconsin Press.

Acosta, José 1954 (1590), *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, T. LXXIII.

Alvarez, Bartolomé 1998 (1588), *De las costumbres y conversión de los indios del Perú, Memorial a Felipe II*. Ed. María del Carmen Martín Rubio, Madrid, Polífono, coll. Crónicas y Memorias.

Albornoz, Cristóbal de, 1989 (1585), *Fábulas y mitos de los incas*, Ed. Urbano y Duviols. Madrid, Historia 16, col. Crónicas de América 48.

Arriaga, Pablo José de, 1968 (1621), *Extirpación de la idolatría en el Piru*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, T. CCIX, pp.188-277.

Ascher, Marcia, ASCHER Robert, 1981, *Code of quipu Databook*. University of Michigan Press, Ann Arbor.

Bertonio, Ludovico, 1984 (1612), *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba (Bolivie), CERES-IFEA.

Betanzos, Juan de, 1987 (1551), *Suma y narración de los Incas*. Madrid, Ed. María del Carmen Martín Rubio, Ediciones Atlas.

Bouysse- Cassagne, Thérèse, 1974, « Pertenencia Etnica, Status Económico y Lenguas en Charcas a fines del Siglo XVI ». Lima, dans : *Tasa de la Visita general de Francisco de Toledo (1570-1575)* 1975, pp. 312-327.

Bouysse- Cassagne, Thérèse, 1989, « Hablar cristiano : tácticas lingüísticas españolas en el Collasuyu del siglo XVI », Cordoba, *Actas del Coloquio : El mundo bajo-medieval, renacentista castellano y el mundo andino*, pp. 25.

Bouysse- Cassagne, Thérèse, 1997, « Si votre plumage... Signes d'identité, signes de pouvoir chez les Incas », dans : *Des Indes Occidentales à l'Amérique Latine*, sous la direction d'Alain Musset et Thomas Calvo, Paris, ENS-IHEAL-CEMCA, p.515-542.

Bubba, Cristina, 1997, « Los rituales a los vestidos de María Titiqhawa, Juana Palla y otros fundadores de los ayllu de Coroma », dans : *Saberes y memorias en los Andes*, Lima, Ed. Th. Bouysse-Cassagne, CREDAL-IFEA, pp.377-400.

- Carta Anua de Cabredo al P.C. Aquaviva, Lima 28 avril 1603, dans : *Monumenta Peruana*, vol. VIII, Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, pp 304-358.
- Carta Anua de Diego Martinez al P.C. Plaza, Juli 1° de agosto 1578, dans : *Monumenta Peruana*, vol II, Romae, Monumenta Historica Societatis Iesu, pp. 356-395.
- Cereceda, Verónica, 1978, « Aproximaciones a una estética andina : de la belleza al tinku », dans : *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz, Hisbol, pp.133-226.
- Cieza de León, Pedro, 1986 (1553), *Crónica del Perú*. Pr imera parte. Segunda edición corregida. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cobo, Bernabé, 1964, *Obras*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, T. XCII.
- Desrosiers, Sophie, 1997, « Textes techniques, savoir-faire et messages codés dans les textiles des Andes », Paris, *Techniques et cultures*, 29, pp.114-155.
- Duviols, Pierre, 1997, « Del discurso escrito al discurso prehispánico : hacia el sistema sociocsmológico inca de oposición y complementaridad », Lima, *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, T. 26 (3), pp. 279-305.
- Flores Ochoa Jorge, 1978, « Clasificación et dénomination des camélidés sud-américains », Paris, *Annales E.S.C.*, (5-6), pp.1006-1016.
- Goody, Jack, 1994, *Entre l'oralité et l'écriture*. Paris, PUF, (coll. ethnologies).
- Gruzinski, Serge, 1988, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIII^e siècle*. Paris, Gallimard.
- Hardman Martha, 1988, Jaqi Aru : la lengua humana, dans : *Raíces de América*, Madrid, Alianza Editorial, pp.155-216.
- Guaman Poma de Ayala, 1989, *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Paris, Institut d'Ethnologie.
- Meiklejohn, Norman, 1988, *La Iglesia y los Lupaqs durante la Colonia*. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos « Bartolomé de las Casas ».
- Miracle, Andrew, Yapita, Juan de Dios, 1981, « Time and Space in Aymara », dans : *The Aymara Language in its social and Cultural Context*. Gainesville, University of Florida.
- Mitchell William & Jaye Barbara, « Pictographs in the Andes : The Huntington Free Library quechua catechism », dans : *Latin American Indian Literatures Journal*, Pennsylvania State University, pp.1-42.
- Millones, Luis, 1990, *El retorno de las Huacas*. Lima, IEP-SPP.
- Murra, John V., 1975, « La función del tejido en varios contextos sociales y políticos », dans : Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, IEP, pp.144-170.
- Ondegardo Polo de, 1990 (1571), *Notables Daños de no guardar a los indios sus fueros*, ed. Laura González. Madrid, Historia 16, Col. Crónicas de América 58.
- Ore, Fray Luis Jerónimo de, 1992 (1598), *Symbolo Catholico Indiano*, Ed. fac simil. A. Tibesar, Australis, Lima.
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Juan de Santacruz, 1993, (1610), *Relaciones de Antigüedades deste Reyno del Piru*, ed. Duviols et Itier. Travaux de l'Institut français d'études andines, Lima.
- Parssinen, Martti, 1992, Tawantinsuyu, *The Inca State and its Political Organization*, Helsinki,

- Societas Historica Finlandiae.
- Paul, Ann (1997), « Color patterns on Paracas Necropolis weavings : a combinatorial language on ancient cloth », dans : *Techniques et cultures* (29), pp. 113-153.
- Platt, Tristan, 1987, « Entre Ch'axwa y Muxsa, Para una Historia del Pensamiento Político aymara », dans : *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento andino*, La Paz, Hisbol, pp. 61-132.
- Platt T., Bouysse-Cassagne T., Harris O., *Qaraqara-Charka*. La Paz, Plural ed. (à paraître).
- Pizarro, Pedro 1963 (1571) *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Lima, Ed. Lohmann Villena, Pontifica Universidad Católica del Perú.
- « Relación de las fiestas que en la Ciudad del Cuzco se hicieron por la beatificación del Bienaventurado Padre Ignacio de Loyola, fundador de la Compania de Jesús », dans : *Revista Histórica*, Lima, XIII, pp. 255-263.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro 1965 (1572) *Historia Indica*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, T. CXXXV.
- Salazar C, Randall R. Harney P., 1993, *Borrachera y Memoria, La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz, Hisbol-IFEA, ed. Saignes.
- Salomon, Frank, 1997, « Los quipus y libros de la Tupicocha de hoy : un informe preliminar », dans : *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes, Homenaje a María Rostworowski*, Lima, IEP, ed. R. Varon, pp. 241-258.
- Santillan, Hernando de, 1968 (1563), *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, T. CCIX.
- Seoane Carlos y Eichmann Andrés, 1993, *Lírica colonial boliviana*. La Paz, Ed. Quipus.
- Stern Steve, 1982, « El Taki Onqoy y la sociedad andina (Huamanga, Siglo XVI) », dans : *Allpanchis*, Cusco, Instituto de Pastoral Andina, 19, pp.49-77.
- Taylor Gerald, 1974, « Camay, Camac, Camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri », dans : *Journal de la société des Américanistes*, Paris, T. LXIII, pp. 231-262.
- Titu Cusi, Diego de Castro, 1585, *Instrucción para el muy illustre señor el Licenciado Lope García de Castro, Governador que fue destes reynos del Piru, Tocante a los negocios que con su Magestad, en su nonbre, por su poder a de tratar : la cuál es esta que se sigue*. Lima, ediciones el Virrey.
- Urton Gary, 1998, « From knots to Narratives : Reconstructing the Art of Historical record keeping in the Andes from Spanish Transcriptions of Inka khipus », dans : *Ethnohistory*, American Society for Ethnohistory, 45 : 3, pp. 409-813.
- Varon Rafael, 1990, « El Taki Onqoy : las raíces andinas de un fenómeno colonial », dans : *El retorno de las Huacas*, Lima, IEP-SPP.
- Zempleni Andras, 1966, « La dimension thérapeutique du culte des rab. ndöp, tuuru et samp ; rites de possession chez les Lebou et les Wolof », dans : *Psychopathologie africaine*, II.3., pp. 95-439.
- Zuidema Tom, 1995, *El sistema de ceques del Cuzco, La organización social de la capital de los incas*. Lima, Pontifica Universidad Católica del Perú.

RÉSUMÉ - RESUMEN

L'apprentissage de l'écriture a exigé de la part des Andins une réadaptation de l'ensemble de leurs « arts de la mémoire ». Nous envisageons dans cet article comment les traditions orales, les kipu et les quellca (dessins) mais aussi le culte des morts qui jouait un rôle important pour l'ensemble de la société ont été l'objet d'un effort de normatif qui accompagnait l'évangélisation. Cet effort était assorti d'une politique linguistique nouvelle et l'ensemble concourait à l'évangélisation. Cet article envisage la façon dont les Indiens ont accepté et compris les nouvelles techniques qui leur étaient imposées.

El aprendizaje de la escritura exigió de parte de los Andinos una readaptación del conjunto de los « artes de la memoria ». Observaremos de que manera las tradiciones orales, los kipus y las quellcas(dibujos) pero también el culto a los muertos - que desempeñaba un papel importante para el conjunto de la sociedad - fueron el objeto de un intento normativo a raíz de la evangelización. Este esfuerzo iba al par con una novedosa política lingüística en vista de favorecer la evangelización. Este artículo estudia como los Indios aceptaron y entendieron las nuevas técnicas de memorización impuestas.



FIGURE N°2 : KHIPU ET PIERRES COMPTABLES,
D'APRÈS GUAMAN POMA DE AYALA