



HAL
open science

Les minorités, l'espace et le droit : Indiens et Morisques dans la configuration territoriale de l'Empire Ibérique

Natividad Ferri Carreres

► **To cite this version:**

Natividad Ferri Carreres. Les minorités, l'espace et le droit : Indiens et Morisques dans la configuration territoriale de l'Empire Ibérique. Linguistique. Normandie Université, 2017. Français. NNT : 2017NORMC022 . tel-01699320

HAL Id: tel-01699320

<https://theses.hal.science/tel-01699320>

Submitted on 2 Feb 2018

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.



Normandie Université

THESE

Pour obtenir le diplôme de doctorat

Spécialité Langues et littératures étrangères

Préparée au sein de l'Université de Caen Normandie

**Les minorités, l'espace et le droit : Indiens et Morisques
dans la configuration territoriale de l'Empire Ibérique**

Présentée et soutenue par
Natividad FERRI CARRERES

Thèse soutenue publiquement le 30 novembre 2017 devant le jury composé de

Monsieur Youssef EL ALAOUI	Maître de conférences, Université de Rouen Normandie	Examineur
Madame Michèle GUILLEMONT	Professeur des universités, Université de Lille 3	Rapporteur
Madame Alexandra MERLE	Professeur des universités, Université de Caen Normandie	Codirectrice de thèse
Monsieur Manfredi MERLUZZI	Professeur, Università di Roma Tre-Italie	Examineur
Monsieur Emilio Fernando ORIHUELA EGOAVIL	Professeur des universités émérite, Université de Caen Normandie	Directeur de thèse
Monsieur Juan Francisco PARDO MOLERO	Professeur Université de Valencia - Espagne	Rapporteur

Thèse dirigée par Emilio Fernando ORIHUELA EGOAVIL, Laboratoire ERLIS, **et codirigée par** Madame Alexandra MERLE, Laboratoire ERLIS.



ERLIS

Remerciements

El peor de todos los pasos es el primero... Después el camino mismo ayuda.

Paulo Coelho

Ce travail est l'aboutissement d'un rêve qui a été possible grâce à l'aide de plusieurs personnes que je tiens à remercier ici. J'aimerais tout d'abord remercier mes directeurs de thèse, Emilio Fernando Orihuela Egoavil et Alexandra Merle, de m'avoir fait confiance malgré les connaissances limitées que j'avais en 2010 sur les Indiens péruviens et les Morisques de Valence. Je voudrais leur exprimer ma sincère gratitude d'avoir été disponibles à tout moment pour répondre à mes questions et orienter mon travail avec beaucoup de patience et de sagesse, et pour m'avoir aidée à éclaircir mes doutes. C'est grâce à leurs conseils et à leurs critiques que j'ai pu mener à terme ce projet.

Ma reconnaissance va également au professeur Juan Francisco Pardo Molero de la Faculté d'Histoire de l'Université de Valence, pour le temps qu'il m'a consacré et pour la générosité de ses conseils, qui m'ont permis de mieux connaître les Morisques, aux professeurs Michèle Guillemont, de l'Université de Lille, Manfredi Merluzzi, de l'Université de Roma 3, et Youssef El Alaoui, de l'Université de Rouen, qui m'ont fait l'honneur d'être membres de mon jury et ont accepté de lire ce travail. Je suis par ailleurs redevable au professeur Germán Morong, de l'Université Bernardo O'Higgins de Santiago de Chile, qui m'a fait parvenir son ouvrage *Saberes Hegemónicos* et d'autres publications sur la gouvernance du Pérou, et au professeur Alain Hugon de l'Université de Caen, qui a bien voulu me dispenser d'utiles recommandations, notamment lors de la journée d'études des doctorants organisée à Caen en 2016.

Ce travail n'aurait pas été possible sans le soutien de l'équipe de recherche ERLIS, de l'Université de Caen, qui a aidé à financer mes séjours de recherche, et m'a permis de travailler dans un climat de sérénité. Que son directeur, Eric Leroy du Cardonnoy, en soit remercié. Ma gratitude va aussi à toute l'équipe de la Bibliothèque de Caen, particulièrement au service du

Prêt Entre Bibliothèques qui s'est montré toujours très accessible et attentionné. Enfin, j'ai contracté une dette envers nombre d'amis et de collègues, qui ont accepté de relire méthodiquement ce travail : je remercie Anne Orihuela et Rosana Orihuela, Corinne Villers et Gervais Clarebout, d'avoir consacré un peu de leur temps à la correction de mon français avec une abnégation louable, et mes collègues Antoine Widlochër, Nicolas Mollard, Emmanuelle de Pontevès, Valeria Allaire, Anouck Link, Bénédicte Coadou et Cindy Coignard d'avoir enrichi cette thèse de leurs commentaires.

Au terme de ce parcours, je remercie enfin celles et ceux qui me sont chers et qui, en quelque sort, ont participé à la construction de ce projet : mes amies Cathy, Cécile, Alexandra, Chrystel, Sophie, Françoise, Clotilde, Isabelle, Olivia, Odile et, bien sûr, mon mari et mes enfants qui m'ont supportée (dans tous les sens du mot !) et soutenue pendant ces longues années.

Table des matières

Introduction	10
--------------------	----

Première partie. De communautés à minorités : la formation d'un espace de domination chrétien	23
--	-----------

Chapitre I- Précédents à la formation d'un espace social chrétien	31
--	-----------

1. Les prémices juridiques à la formation de la minorité Morisque en Espagne : le statut mudéjar	33
— Des « Sarrasins » aux Mudéjares	33
— Le statut des Mudéjares	37
— Un espace de vie commun	39
— « Cohabitation » ou « coexistence » ? : l'appropriation de l'espace social chrétien par la minorité mudéjar	44
— Les Mudéjares dans l'espace de vie du Royaume de Valence : portrait	50
2. La civilisation inca et son espace de vie	54
— Les précédents à la formation de la minorité indienne péruvienne : les Incas, « les maîtres des quatre quartiers du monde »	54
— De quelques convergences entre les Incas et les Mudéjares	63
3. De Mudéjares à Morisques : l'acte de naissance des minorités morisques .	67
— Les premiers morisques péninsulaires	67
— La conversion des Musulmans de Valence : la <i>Germanía</i> et la fin du statut mudéjar	71
— L'idéologie <i>agermanada</i> contre les Mudéjares : « <i>tots los que no son crestians son anticrist</i> »	76
— Une décision sans retour : « <i>Que los bautizados eran y devian ser reputados cristianos</i> »	79
4. Des Incas aux Indiens	85
— « Premier contact »	86
— La conquête militaire de l'Empire : le chemin vers le Cuzco	93
— Le contexte idéologique de la conquête	96
— « <i>Corderos de Dios</i> »	100

Chapitre II- Morisques et Indiens. Deux « identités frontières » forgées au sein de la Monarchie Hispanique..... 106

1. L'indomptable Morisque..... 110
 - « *El hábito no hace al monge* » 110
 - Un contre tous 114
 - « *Perros descreídos* » 116
 - « *Que no vivan con la soltura y desvergüenza que biven en su secta* » 119
2. La jeune minorité indienne et son espace de vie chrétien 124
 - Le choc : « *los indios andavan perdidos de sus Dioses* » 125
 - « *Los mayores tiranos del mundo* » 133
 - L'Indien exclu..... 135
 - L'Indien : « *sustento de la sociedad colonial* » 138
 - L'Indien vu par lui- même 140
3. L'occupation de l'espace : le substrat démographique morisque 147
 - Les Morisques, « *entregadísimos sobremanera al vicio de la carne* » 147
 - « *Crecer y multiplicarse en número como las malas hierbas* » 152
 - « *La reserva morisca* » : répartition de la population morisque dans le royaume de Valence 155
4. La démographie indienne et sa distribution dans la vice-royauté du Pérou 157
 - « *Tierra de diversidad y definidos contrastes* » 158
 - La démographie, une affaire d'État pour les Incas 161
 - Oscillations démographiques : « *donde había más de 20 mil indios, se pueden hoy contar a dedo* » 166

Deuxième partie. Gérer l'occupation de l'espace dans deux territoires de frontière..... 173

Chapitre III- L'espace de la minorité morisque de Valence et le contrôle politique de la mobilité..... 176

1. *L'aljama* : instrument de pouvoir politique au service de la communauté morisque ? 177
 - L'héritage mudéjar de l'*aljama*..... 178

— La ruche et ses abeilles	181
— Une bombe à retardement	185
2. De la mobilité à l’immobilisme.....	190
— « <i>Les darán sus altezas pasaje libre y seguro</i> »	190
— « <i>De tierra impía escapar</i> »	199
— « <i>Ningun moro fuese atrevido a irse de su lugar</i> » : la législation concernant le contrôle de la mobilité.....	205
— « <i>La total y perpetua seguridad del reino</i> »	210
3. L’organisation du contrôle de la mobilité spatiale	222
— La défense du territoire	224
— « <i>Que los señores no tengan excusa</i> ».....	229

Chapitre IV- Le contrôle de la mobilité spatiale sur la minorité indienne du Pérou..... 236

1. Contrôle politique et déplacement de la population indienne au service de l’État inca	239
— L’ayllu ou la <i>ley de hermandad inca</i>	239
— <i>Los indios mandoncillos</i>	244
— « <i>Que sean traspuestos de un lugar a otro</i> »	251
— Les archipels verticaux.....	257
— Déplacer pour garantir la sécurité de l’État	260
2. La mobilisation humaine au printemps de la Conquête	262
— Les premiers groupements : « <i>Se dividió los señoríos originales hasta en cuatro encomiendas</i> »	263
— Mobilisations d’Indiens à des fins stratégiques et militaires : des alliances volontaires	266
— La mobilisation forcée d’Indiens pour les nouvelles conquêtes.....	271
3. « <i>Ley divina y policía humana</i> ». L’empreinte juridique de Francisco de Toledo	274
— La « suprême organisation » du Pérou : de Lope García de Castro à Francisco de Toledo	282
— Regrouper pour mieux contrôler : les « <i>reducciones de indios</i> » et le rôle majeur du <i>curaca</i> colonial	289
— De quelques convergences entre l’organisation des « <i>reducciones toledanas</i> » et <i>l’aljama</i> morisque	297

— Mobiliser pour mieux exploiter : les <i>mitas</i>	300
4. Le phénomène d'abandon des <i>reducciones</i>	305
— « <i>Los Indios han vuelto a sus tierras</i> ».....	305
— « <i>Huyen adonde estén libres</i> »	308

Troisième partie. Ruptures d'espaces : résistances immédiates à la pression culturelle, révoltes, dissimulations, trahisons, conspirations 316

Chapitre V- Résistances morisques à la pression culturelle et politique ... 322

1. Les résistances armées face au nouvel espace de contrôle chrétien :	323
— « <i>No donarien les armes ni tancarrien la mesquita fins tant aguesen vist la cara del Emperador</i> »	325
— « <i>Para dar principio a la guerra que movían por aborrecimiento de la religión Christiana</i> »	332
— Les dernières révoltes morisques	340
2. La résistance passive.....	346
— La <i>taqiyya</i> ou l'art de dissimuler l'islamisme « en milieu hostile »	347
— Refus du christianisme par l'affirmation ouverte de l'identité culturelle morisque..	355
3. L'espoir de la dernière chance : conspirations, soupçons de révoltes à grande échelle et millénarismes	359
— Les tentatives de soulèvements durant les années 1565-1570	359
— Tous les ennemis unis contre la Monarchie espagnole. La menace d'un soulèvement de grande ampleur (1574-1585)	367
— Les mouvements millénaristes morisques comme arme de résistance	377

Chapitre VI – Rébellion dans les Andes 382

1. Manco Inca ou la première résistance armée contre la domination espagnole	384
— Le siège du Cuzco (1536-1537) : Manco Inca et la résistance armée contre l'imposition d'un nouvel espace politique	386
— L'affrontement	393
2. Vilcabamba : foyer de la résistance idéologique.....	399
— Les manœuvres d'un complot général	401
— Titu Cusi et le rêve de la restauration de l'ancien empire	408

— Vilcabamba ou le maintien de la flamme religieuse	414
— La fin du bastion de résistance	419
3. Le <i>Taki Onqoy</i> et la colère des dieux : un espoir messianique et un refuge culturel contre la domination	422
— Le <i>Taki Onqoy</i> : la forge de « <i>la seta y apostasia llamada Taquiongo</i> ».....	426
— La « maladie » se répand	431
— « Le choc des titans »	433
— <i>Taki</i> et <i>taqiyya</i> , drôle de coïncidence	441
4. Et si la menace de rupture venait de la mer ?	444
— « <i>El capitan inglés [...] venia para castigo por nuestros pecados</i> »	447
— La revanche des dépossédés de l'ordre colonial	448
Conclusions	455
Annexes	463
Bibliographie	498
Résumé et mots clés.....	534

Introduction

L'un des principes fondateurs de la Monarchie Hispanique, comme de toute autre monarchie chrétienne à l'époque moderne, était l'obligation pour le souverain d'assurer non seulement le salut de ses sujets mais aussi leur protection, de défendre ses possessions et de garantir la pérennité de son héritage. Bien sûr, la conservation de l'État – reconnue comme finalité du gouvernement surtout avec l'éclosion de la « Raison d'État » définie par Giovanni Botero¹ à la fin du XVI^e siècle et aussitôt diffusée dans la pensée européenne, parfois au prix de quelques aménagements² –, impliquait de s'assurer de l'obéissance des sujets, une préoccupation qui a toujours été essentielle dans la pensée politique et qui était d'autant plus vive dans le contexte d'expansion que connaissait la Monarchie Hispanique.

Or, dans l'ensemble des États qui formaient cette monarchie « composite »³, confédération de territoires péninsulaires, méditerranéens et atlantiques réunis autour de la personne du roi, qui, pour reprendre les termes de William S. Maltby, « ne partageaient ni langue, ni frontière, ni culture »⁴ et qui étaient gérés par des Conseils aux compétences territoriales ou techniques, l'application d'une politique royale unique s'avérait une tâche ardue. Comme Geoffrey Parker l'affirme, « c'était justement son caractère composé qui imposait des obligations multiples qui étaient souvent contradictoires entre elles et avec les intérêts de l'État »⁵. Aussi, pour faire triompher sa volonté dans les territoires annexés, la Monarchie avait-elle appris à conserver

¹ BOTERO, Giovanni, *La razón de estado*, ed. de Enrique Suárez Figaredo [Según la edición de Madrid, 1593 traducida por Antonio de Herrera] ; sur Botero, on consultera en priorité les travaux de Romain DESCENDRE, notamment : *L'état du monde. Giovanni Botero entre raison d'État et géopolitique*, Genève, Librairie Droz, 2009. Voir aussi BALDINI, Enzo (ed.), *Botero e la Ragion di Stato*, Florence, 1992. Sur la diffusion de la raison d'État dans la pensée européenne, les travaux sont innombrables. Voir par exemple, Friedrich MEINECKE, *L'idée de raison d'État dans l'histoire des temps modernes*, Genève, Droz, 1973 ; Christian LAZZERI et Dominique REYNIÉ (dir.), *Le pouvoir de la raison d'État*, Paris, PUF, 1992.

² Pour le jésuite espagnol Pedro de Ribadeneyra et ses nombreux émules, la Raison d'État ne pouvait être que chrétienne. Voir Pedro de RIBADENEYRA, *Tratado de la religión y Virtudes que deve tener el Príncipe Christiano. Contra lo que Nicolás Machiavelo y los Políticos deste tiempo enseñan*, Madrid, Pedro Madrigal, 1595.

³ L'expression de « Composite State » fut employée par G. Koenigsberge dans un cours magistral donné en 1975 au King's College de Londres. D'après lui, la majorité des États européens du XVI^e siècle étaient « composites » : « ... la mayoría de los estados del periodo moderno fueron estados compuestos, los cuales incluían más de un país bajo el dominio de un solo soberano [...] La Europa del siglo XVI era una Europa de estados compuestos, en coexistencia con una miríada de unidades territoriales y jurisdiccionales más pequeñas que guardaban celosamente su estatus independiente [...] », cité par John H. ELLIOTT dans *España, Europa y el mundo de ultramar*, Santillana Ediciones Generales 2010 [Yale University Press, 2009], p. 32-33. L'expression fut particulièrement employée par la suite dans le cas de la Monarchie Hispanique.

⁴ MALTBY, William S, *Auge y caída del Imperio español*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2011, p. 15.

⁵ PARKER Geoffrey, *La gran estrategia de Felipe II*, Madrid, Alianza, 1998, p. 201-202, cité par Juan Francisco PARDO MOLERO, « Defender la monarquía de Felipe II. Valores, instituciones y estrategias en la construcción de un imperio mundial », dans *Felipe II y Almazarrón. La construcción local de un imperio. 1 Vivir, defender y sentir la frontera global*, María MARTÍNEZ ALCALDE y José Javier RUIZ IBÁÑEZ (éd.), Murcia, 2014, p. 161-188, p. 163.

l'ordre juridique des territoires qu'elle incorporait, à pactiser avec les groupes dirigeants de ces territoires et à tenir compte de leurs intérêts politiques⁶, moyennant la reconnaissance d'un certain pouvoir des élites locales.

Dans cette mosaïque qu'était la Monarchie Hispanique, l'État devait donc faire preuve tout à la fois de flexibilité et de fermeté : de flexibilité, en montrant une capacité d'adaptation aux réalités locales (l'une de ses réussites fut d'avoir respecté dans la quasi-totalité de ses territoires un réseau d'élites locales proches de l'autorité royale pour mieux imposer son pouvoir sans créer de frictions) et de fermeté, en faisant appliquer dans ses possessions le monopole légal de certains principes politiques. Par ailleurs, les craintes des autorités et les ambitions des autres nations pouvaient à tout moment, comme le souligne William S. Maltby, raviver l'obsession de la Monarchie de « protéger sa réputation »⁷ et la pousser à agir pour éviter ce que l'on a appelé la « théorie domino »⁸, qui aurait entraîné une suite de conflits inévitables.

Pour conserver et accroître sa puissance, le monarque devait donc tenir compte de l'éclatement géographique de ses différentes possessions, en un temps où la présence du roi⁹ était considérée comme indispensable au bon gouvernement, mais aussi du mode d'acquisition de ces possessions, la conquête par les armes impliquant des dispositions particulières. Les écrits politiques du XVI^e siècle offrent des réflexions sur ces problèmes, qu'elles soient adaptées au cas précis de la Monarchie Hispanique ou plus générales. Ainsi, dès le début du siècle Machiavel avait attiré l'attention sur les difficultés que les souverains doivent surmonter

⁶ Ces idées sont à l'origine du concept d'État Moderne qui a fait l'objet d'un intense débat, notamment pendant les années 1980-1990. Certains historiens ont souligné le besoin de réviser ce concept, celui-ci ne représentant selon eux qu'une fantaisie qui n'existait pleinement ni dans les esprits ni dans les Institutions de l'époque où il était né. Voir par exemple Bartolomé CLAVERO, « Institución política y derecho : acerca del concepto historiográfico de 'Estado Moderno' », *Revista de estudios políticos*, 19 (1981), p. 43-58. On a largement conclu à la nécessité de construire le concept de l'État Moderne à partir d'une approche historico-politique de l'époque concernée, en laissant de côté des conceptions trop actuelles. José Antonio Maravall pour sa part avait défini l'État Moderne comme « *una creación del Renacimiento* » impliquant « *una organización jurídicamente establecida, objetiva y duradera, con un poder supremo independiente en su esfera de cualquier otro, ejerciéndose sobre un grupo humano determinado y diferenciado de los demás, para la consecución de unos fines de orden "natural"* », J. Antonio MARAVALL, *Teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, 1944, cité par Bartolomé CLAVERO, art. cité, p. 48. En 1973, Joseph R. STRAYER l'avait défini comme celui qui « *sobre un territorio continuo constituye instituciones impersonales y duraderas en grado de imponer su autoridad y derecho, aun sin monopolizar por ello el poder, por encima particularmente de vínculos o de lealtades familiares, comunitarias o religiosas anteriores* » (*On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton, 1973, p. 5-10, cité par Bartolomé CLAVERO, art. cité, p. 45).

⁷ MALTBY, William S, *Auge y caída del Imperio español ...*, op. cit., p. 136.

⁸ *Ibid.*, p. 136.

⁹ Cette question, rapportée au cas de la monarchie espagnole des XVI^e-XVII^e siècles, a été évoquée par Alexandra MERLE dans un article, « Le roi dans l'espace. Considérations sur la présence du monarque dans la pensée politique de l'Espagne classique », dans *Construire l'espace au XVI^e siècle*, coll. « Institut Claude Longeon. Renaissance et âge classique », Presses de l'Université de Saint-Étienne, 2008, p. 111-128.

lorsqu'ils conquièrent une Principauté : elles naissent « en partie des nouvelles ordonnances et coutumes qu'ils sont contraints d'introduire pour bien fonder leur État et y assurer leur pouvoir »¹⁰. Il mettait en garde contre les risques inhérents à cette initiative, car « il n'y a chose à traiter plus pénible, à réussir plus douteuse, ni à manier plus dangereuse que de s'aventurer à introduire des nouvelles institutions »¹¹. La pensée espagnole, tout en se caractérisant généralement par un anti-machiavélisme exacerbé, n'ignorait pas ces enseignements. Même le jésuite Pedro de Ribadeneyra était conduit à nuancer les moyens qu'un Prince devait employer pour conserver ses conquêtes et mettait en garde les monarques qui, se montrant trop rigoureux et sévères, « *se hacen odiosos y aborrecibles y tirando mucho la cuerda la rompen, y ponen en gran peligro sus Estados, y muchas veces los pierden* »¹².

Enfin, outre les dangers liés au mode d'acquisition de ses possessions et à l'absence de continuité entre elles¹³, la monarchie devait faire face au problème particulier que posait l'incorporation de territoires dont la population n'était pas chrétienne – les territoires péninsulaires repris aux Musulmans et les Indes occidentales. La propagation de la foi et son pendant, la persécution de toutes les formes d'hérésie, furent des facteurs de cohésion au sein de la monarchie et tout particulièrement dans ces possessions où se trouvaient des « minorités » issues d'autres religions.

Morisques et Indiens partageaient la caractéristique d'être des populations « acquises » incorporées sous la couleur sémantique d'étrangers¹⁴, et qui, tout en étant sujets du roi, ne

¹⁰ MACHIAVEL, Nicolas, *Le Prince*, La Flèche, 1986 [1532], chap. VI, p. 42.

¹¹ *Ibid.*, p. 42.

¹² RIBADENEYRA Pedro de, *Tratado de la religión y virtudes que deve tener el príncipe christiano para gobernar y conservar sus estados (1595)*. Nous citons d'après l'édition de Madrid, Oficina de Pantaleón Aznar, 1788, Livre 2, chap. XIX, p. 378.

¹³ Álamos de Barrientos affirmait ainsi que : « *Los reynos de S.M se dividen en heredados y conquistados; unos y otros juntos y unidos, o apartados y divididos [...] y sabemos que los conquistados siempre desean la restitución del primer Estado [...] De estos Estados ya se sabe claro, que los unidos son los que están en los términos de España y los apartados serán los estados de Flandes, de Italia y de las Indias, y de estos, los de Italia y Flandes están cercados de enemigos, o amigos poco seguros y codiciosos [...] entre ellos y los de las Indias están divididos por un gran espacio de mar, que en cierta manera parece estar desmembrados de los otros [...]* », Baltasar ÁLAMOS DE BARRIENTOS, *Discurso político al Rey Felipe III al comienzo de su reinado* [Manuscrito], Barcelona, Anthropos, 1990, fol. 2r-2v. On retrouve dans ce texte l'influence de Botero, qui écrivait : « *Los estados desunidos, o están divididos de tal manera que no se pueden socorrer uno a otro, porque están en medio dellos príncipes poderosos o enemigos o sospechosos, o se pueden socorrer, lo cual se puede hacer en tres maneras: o con dineros, lo cual será dificultoso, o con la buena inteligencia de los príncipes por cuyas tierras es necesario pasar, o porque, estando todas las partes deste estado junto a la mar, se pueden fácilmente mantener con fuerzas marítimas [...] es más débil el estado dividido, contra los extranjeros, que el unido, porque la división de suyo enflaquece, y si sus partes serán tan enfermas que cada una de por sí sea impotente contra los acometimientos de los vecinos* », BOTERO, Giovanni, *La razón de estado...*, op. cit., p. 990.

¹⁴ DESCENDRE, Romain, *L'État du monde*, op. cit., p. 218. Tamar HERZOG a réalisé une très intéressante étude sur la notion d'étranger et de « national » à l'Époque Moderne. HERZOG, Tamar, *Vecinos y extranjeros, Hacerse*

jouissaient pas des mêmes droits que les sujets « vieux-chrétiens ». Pour ces minorités le roi avait le pouvoir de créer (ou d'exporter) un appareil de coercition destiné à faire triompher sa volonté. L'image du monarque comme la représentation suprême de la loi fut incarnée de manière plus manifeste par Philippe II, d'autant plus qu'il se dota d'une seule et unique capitale pour gouverner depuis un centre de pouvoir bien établi¹⁵. Une tendance qui allait vers une centralisation¹⁶ et un unitarisme politique matérialisés dans l'affirmation d'une seule religion et l'hégémonie de la violence¹⁷, notamment dans les territoires habités par des minorités, dont les relations avec la Couronne étaient marquées par une tension perpétuelle.

C'est à ces minorités que nous nous intéresserons ici, en les abordant du point de vue de leur histoire sociale et juridique, c'est-à-dire en les étudiant dans leur propre environnement social et dans leurs rapports avec les autorités politiques. Plus précisément, nous traiterons des mécanismes par lesquels les Morisques du royaume de Valence d'une part, et les populations de l'empire Inca, d'autre part, ont été incorporés dans l'espace de domination de la Monarchie Hispanique, en analysant plus spécifiquement le contrôle de la mobilité spatiale auquel ils ont été soumis au cours du XVI^e siècle. Nous nous intéresserons aussi aux différentes réactions des minorités face à l'injonction des autorités.

Notre travail s'articule selon un cadre conceptuel pluridisciplinaire qui relève des sciences sociales, particulièrement de l'histoire et de la sociologie du droit. La sociologie du droit part du principe que le droit se manifeste dans un espace social et géographique. Elle s'interroge sur la place et la fonction du droit, des institutions et des règles juridiques dans la société et étudie la réponse sociale face aux différentes régulations juridiques¹⁸. Sur la base de ces prémisses

español en la edad Moderna, traducción de Miguel Ángel Coll, Madrid, Alianza editorial 2006 [orig. Yale University, 2003].

¹⁵ PAGDEN Anthony, *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (En los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona, Ediciones Península, 1997 (Titre original : *Lords of all the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, 1500-1800*, Yale University Press 1995), p. 65.

¹⁶ Toutefois un certain nombre d'historiens, rejetant l'image ancienne de la Monarchie Hispanique établie selon la dichotomie « centre / périphérie », ont mis à l'honneur ces dernières années l'expression de « monarchie polycentrique » : « *In order to present this polyhedral vision of the Iberian Monarchies [...] it is impossible to understand the whole without analyzing the specifics of place and time, no region of the monarchy can be studied without considering the other regions [...] Polycentric monarchies... represents a proposal to interpret the past differently [...] It proposes a post-national history that rejects both a center-periphery analyses. It suggests instead that if we wish to understand the expansion and success... of Iberian Monarchies, we must inquire on the relations between local and global dynamics by constructing a truly internalized historiography [...]* », Pedro CARDIM, T. HERZOG, José RUIZ IBÁÑEZ, Gaetano SABATINI, *Polycentric Monarchies. How did Early Modern Spain and Portugal achieve and Maintain a Global Hegemony?*, Portland (Oregon), Sussex Academy Press, 2012, p. 4-8.

¹⁷ MAZÍN Oscar y RUIZ IBÁÑEZ, José Javier, *Las Indias occidentales: procesos de incorporación territorial a las monarquías ibéricas (siglos XVI a XVIII)*, 1^a edición, México DF, El Colegio de México: Centro de estudios históricos, España: Red Columnaria, 2012, p. 8 (estudio introductorio).

¹⁸ André-Jean ARNAUD & María José FARIÑAS DULCE, *Introduction à l'analyse sociologique des systèmes*

théoriques, il nous semble important de considérer l'espace dans sa dimension politique de territoire, c'est-à-dire un espace modelé par une organisation sociale¹⁹ où interviennent « le sujet, la réalité spatiale terrestre et ses représentations »²⁰ et où se profilent les rapports sociaux pouvant entraîner des phénomènes de société divers. Dans cette notion d'espace comme territoire²¹, on retrouve le sens de domination²² propre à l'exercice d'un pouvoir, ce qui, selon Max Weber, justifierait la présence d'un État et d'un solide appareil bureaucratique créés pour mettre en place des moyens de coercition dans le but de faire prévaloir un ordre juridique²³. Cet espace forme des lieux d'interrelation où les minorités n'échappent pas aux phénomènes de soumission, ce qui peut provoquer des tensions, des révoltes et des violences. Des « espaces frontières » (qu'ils soient visibles ou invisibles, au centre ou dans la périphérie) qui sont des lieux de coercition et de négociation où l'entente et le conflit cohabitent simultanément²⁴.

Ce cadre théorique nous permettra d'étudier, du point de vue comparatif, la relation entre le pouvoir, représenté par l'État, l'espace, peuplé par les communautés morisque et indienne, et l'application du droit. L'objectif central de cette thèse sera donc d'analyser concrètement l'impact de l'exercice du pouvoir monarchique sur deux minorités situées dans deux zones géographiques éloignées, mais, en même temps ancrées dans le même espace politique.

Si ces communautés ont été amplement étudiées par l'historiographie de manière individuelle, les études comparatives sont encore peu nombreuses, notamment en ce qui concerne le contrôle politique et juridique exercé dans l'espace par le pouvoir royal sur ces deux minorités, qui toutes deux connurent une forme de conquête.

juridiques, Bruxelles, E. Bruylant, 1998, p. 1-2.

¹⁹ DURKHEIM Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1925, p. 15-16.

²⁰ DI MEO Guy, *L'homme, la société, l'espace*, Paris, édition Economica, 1991, p. 122. Les notions d'appropriation de l'espace, d'espace social et d'exercice du pouvoir entre les sociétés qui occupent l'espace ont été étudiées par Émile DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1925 ; Guy DI MÉO, *L'homme, la société, l'espace*, op. cit. ; id., *Les territoires du quotidien*, Paris, L'Harmattan, 1996 ; Id., *Géographie sociale et territoire*, Paris, Editions Nathan, 1998 ; Id., *Introduction à la géographie sociale*, Armand Colin, 2014 ; Anne GILBERT, « L'idéologie spatiale : conceptualisation, mise en forme et portée pour la géographie », *L'Espace Géographique*, vol. 15, n° 1, 1986 ; Paul CLAVAL, « Le territoire dans la transition à la postmodernité » (Introduction), dans *Le territoire, lien ou frontière ? Identités, conflits ethniques, enjeux et recompositions territoriales*, Paris-Sorbonne, Editions de l'Orstom, 1997.

²¹ Sur le territoire voir les travaux de M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard – le Seuil, collection, "Hautes études", 2004 ; Yvon PESQUEUX, « La notion de territoire », *Colloque Propedia - Observatoire économique des banlieues*, Dec 2009, Paris.

²² L'idée de la domination qui prévalait traditionnellement dans la pensée politique héritière d'Aristote la liait à un pouvoir tyrannique : le tyran domine alors que le bon roi gouverne. La notion que nous employons ici s'éloigne de cette vision aristotélicienne.

²³ WEBER, Max, *Économie et Société*, II, Paris, éditions Pocket, 1995, p. 13-15.

²⁴ BERTRAND Michel et PLANAS Natividad (éd.), *Les sociétés de frontière. De la Méditerranée à l'Atlantique (XVII-XVIII^e siècle)*, Madrid, Collection de la Casa de Velázquez (122), 2011, p. 3.

Parmi les travaux comparatifs qui existent sur les Morisques et les Indiens, il convient de citer d'abord celui de Robert Ricard qui, en 1926, fut le premier à relever des similitudes entre ces deux minorités, notamment en ce qui concerne les méthodes d'évangélisation²⁵. Puis, Pierre Duviols a révélé, en 1971, des coïncidences idéologiques entre la politique d'extirpation des idolâtries appliquée aux Indiens du Pérou et la décision d'expulser les Morisques²⁶. Quelques années plus tard, Louis Cardaillac, auteur de plusieurs travaux sur la communauté morisque, a étudié les efforts de la Couronne espagnole pour empêcher que les Morisques n'émigrent vers les Indes dans le but de préserver la « pureté de sang » des nouveaux convertis²⁷. En 1980, Antonio Garrido Aranda a montré la portée de l'expérience hispanique dans l'évangélisation des Indiens de la Nouvelle Espagne²⁸. Plus d'une décennie plus tard, en 1992, Mercedes García Arenal a comparé les méthodes de conquête et d'évangélisation des Morisques de Grenade et des Indiens de la Nouvelle Espagne, en insistant sur les coïncidences idéologiques entre la conquête de Grenade et celle du Mexique²⁹. En 1998, Youssef El Alaoui a comparé dans sa thèse les méthodes d'évangélisation utilisées par les jésuites pour les Morisques du royaume de Grenade et les Indiens du Pérou³⁰. En 2006, Rommel Plasencia Soto³¹ a publié un article qui constitue une brève approche des précédents idéologiques hispaniques dans l'expérience coloniale américaine, en comparant les Morisques et les Indiens péruviens. Plus récemment, en 2012, Louis Cardaillac a présenté les moyens mis en œuvre pour obtenir l'acculturation des Morisques et celle des Indiens, ainsi que les effets provoqués sur ces populations par ces mécanismes³². Notre étude, quant à elle, entend privilégier une approche juridique et politique et s'assigne un champ d'observation précis : elle portera en effet sur le contrôle juridique de la mobilité spatiale exercé par le pouvoir royal sur la minorité morisque du royaume de Valence et sur les Indiens de la vice-royauté du Pérou.

²⁵ RICARD, Robert « Indiens et Morisques », *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 18, 1926, p. 350-357.

²⁶ DUVIOLS, Pierre, « La represión del paganismo andino y la expulsión de los moriscos », *Anuario de estudios americanos*, 1971, 28, p. 201-207.

²⁷ CARDAILLAC, Louis, « Le problème morisque en Amérique », *Mélanges de la Casa Velázquez*, tome 12, 1976, p. 283-306.

²⁸ GARRIDO ARANDA, Antonio, *Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

²⁹ GARCÍA-ARENAL, Mercedes « Moriscos e Indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización », *Chronica Nova*, 1992, vol. 20, p. 153-175.

³⁰ EL ALAOU, Youssef, *Jésuites, morisques et indiens : étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*, Paris, Honoré Champion, 2006.

³¹ PLASENCIA SOTO, Rommel, « Indios y moriscos », *Investigaciones Sociales*, vol. 10, n° 16, p. 435-446.

³² CARDAILLAC, Louis, *Dos destinos trágicos en paralelo. Los moriscos de España y los Indios de América*, México, El colegio de Jalisco, 2012.

Les raisons qui expliquent la restriction de notre champ géographique à ces deux territoires sont de plusieurs ordres et tiennent notamment au poids démographique des deux communautés. En effet, dans le royaume de Valence, la population mudéjare puis morisque comptait parmi la plus nombreuse de la péninsule Ibérique. Sa densité démographique était également singulière : les Morisques du royaume de Valence se concentraient surtout dans l'arrière-pays, dans des noyaux de population formés presque uniquement par des musulmans, vassaux des seigneurs qui étaient garants de leurs traditions. Cette communauté était par ailleurs accoutumée à réaliser des déplacements fréquents à l'intérieur ou à l'extérieur du royaume à l'époque mudéjare, même si pour cela une autorisation était nécessaire. Le Pérou était également un territoire fortement peuplé avant l'arrivée des Espagnols. Les Indiens se concentraient, eux aussi, surtout dans l'arrière-pays, notamment sur le versant oriental et occidental des Andes. Comme les Mudéjares, les Incas réalisaient de nombreux déplacements dans le cadre des obligations rendues à l'État. Aussi bien dans le royaume de Valence qu'au Pérou, la politique de contrôle de la mobilité instaurée par la Monarchie visait des objectifs communs, comme par exemple, celui de maintenir ces populations éloignées des côtes. Indéniablement, les villes situées près du littoral, aussi bien dans le royaume de Valence qu'au Pérou, représentaient une possibilité d'échapper à la situation de soumission que vivaient ces minorités.

Notre cadre chronologique s'étend, pour des raisons d'ordre politique et juridique, sur la période comprise entre les années 1525 et 1600. Dans ce cadre chronologique, nous avons voulu étudier les moyens juridiques mis en place par la Monarchie Hispanique pour gérer l'espace habité par ces deux minorités et conserver l'exercice de son pouvoir, la stabilité politique et la prospérité économique dans deux environnements conflictuels. Nous avons mené cette réflexion en trois temps : de l'incorporation de ces minorités à la Monarchie Hispanique à l'étude du contrôle spatial exercé sur elles et, enfin, à celle des réactions de ces communautés face à ce contrôle.

La première partie a été consacrée à l'étude des deux communautés dans leur espace social car « il faut connaître la nature des sujets et des lieux pour gouverner »³³. Pour mieux comprendre comment ces deux communautés sont devenues des minorités juridiques chrétiennes, nous avons consacré notre premier chapitre à l'étude de ces identités dans leur espace de vie avant l'incorporation à la société chrétienne. Sur cette base, nous avons pu comparer les deux identités qui, n'ayant à priori rien en commun, présentaient pourtant bien des parallèles. Ainsi, alors qu'au début du XVI^e siècle, l'identité des Mudéjares du royaume de Valence était le résultat,

³³ DESCENDRE, Romain, *L'État du monde...*, *op. cit.*, p. 215.

dans la plupart des cas, d'une longue période de coexistence difficile avec les Chrétiens (l'application de lois de plus en plus restrictives à leur égard et le développement d'une image négative n'ayant pas empêché le maintien de leur appartenance à l'islam), les Indiens incas faisaient partie d'une civilisation souveraine et dominante, qui avait réussi à mettre un place un empire et à soumettre d'autres ethnies, et qui se trouvait en pleine expansion au moment où les Espagnols arrivèrent. Alors que les Mudéjares subissaient les effets de tentatives d'acculturation sociale et religieuse, les Incas imposaient leur culture, leur langue et leur religion aux ethnies qu'ils conquéraient. Ces précédents identitaires nous ont été d'une aide indispensable pour mieux comprendre certaines réactions de la part de ces minorités pendant le processus d'incorporation à la Monarchie Hispanique, mais ils nous ont aussi permis de comprendre les différences dans la façon dont la Couronne agissait à leur égard.

Dans le royaume de Valence, les années 1525-1526 représentent le point de départ des campagnes de conversions forcées et, par conséquent, de l'incorporation des Mudéjares à la couronne avec le statut de Chrétiens, désignés comme la minorité de *nuevos convertidos de moros* ou *christianos nuevos*, et plus tard *Morisques*. Les premières années de cette période, correspondant à une situation de tension et de révoltes, furent prolifiques en lois et en interdictions de se déplacer.

Presque dix ans plus tard, en 1532, Francisco Pizarro et ses hommes arrivaient au Pérou avec des projets de conquête. Il n'y eut pas alors de conversions en masse, car le Pérou est un territoire au moins cinquante fois plus vaste que le royaume de Valence³⁴ et les Espagnols mirent plus de 35 ans à en achever la conquête. Ils étaient d'ailleurs peu nombreux et les « *doctrineros* » manquaient cruellement. Puis, au fur et à mesure que la conquête progressait, les *encomiendas* s'installèrent et le baptême des Indiens commença. Cette période fut particulièrement agitée : la révolte de Manco Inca, en 1536, puis le bastion rebelle de *Vilcabamba*, qui résista jusqu'à la capture et l'exécution de Tupac Amaru en 1572 sous le gouvernement de Francisco de Toledo, faillirent mettre en échec la conquête. Dans l'espace péruvien, cette phase correspond donc à un contexte d'instabilité, où la situation d'anomie était la note dominante.

De même nous nous sommes interrogée dans le chapitre II sur les facteurs démographiques et géographiques, considérés comme des éléments décisifs pour modeler une identité spécifique. Cette étude nous a permis d'envisager l'espace non seulement à partir d'un point de vue

³⁴ Le royaume de Valence représente environ 23.300 km², contre plus d'un million deux cent mille km² pour le Pérou.

géographique, mais aussi social et politique, en tenant compte de la relation, souvent tendue, avec le pouvoir.

La deuxième partie de notre thèse, qui représente le cœur de notre recherche, a été consacrée à l'étude approfondie de la politique de contrôle de la mobilité spatiale imposée par la monarchie, conditionnée à la fois par le contexte local et international. Plus concrètement, nous nous sommes penchée sur les mesures juridiques émanant de la couronne, sur les circonstances et les motivations qui présidèrent à leur élaboration et sur leurs objectifs. Les chapitres III et IV, respectivement consacrés au contrôle de la mobilité spatiale chez les Morisques du royaume de Valence et au Pérou, s'attachent à distinguer des points d'articulation dans la période chronologique considérée. Ainsi, dans le cas des Morisques, il s'agissait de prévenir le risque de fuites vers les terres de l'Islam ou les contacts avec les corsaires barbaresques. La période qui suivit les baptêmes forcés, entre 1525 et 1527, fut marquée par l'abondance de nouvelles dispositions juridiques interdisant les déplacements. Après une période de trente années où la production de lois nouvelles déclina, la période correspondant au tournant de la politique morisque de Philippe II, entre 1560 et 1570, vit un renforcement des interdictions à l'encontre de la mobilité morisque et une intensification de la surveillance des côtes, jusqu'à un état d'alerte permanente à partir des années 1580. La politique royale s'orienta alors vers un contrôle plus strict des Morisques de Valence, visant à isoler cette communauté et à la priver de ses éventuels contacts avec des puissances ennemies de la Monarchie, et à obtenir une acculturation définitive.

En ce qui concerne les Indiens, au Pérou, les villes côtières furent réservées à la population espagnole, responsable du bon fonctionnement des échanges économiques et du progrès ; les Indiens furent donc circonscrits à l'espace rural de la « *sierra* », et destinés aux travaux dans les mines. Cette division du pays créa, comme le signale l'anthropologue péruvien José Matos Mar, « une fissure dans la conscience nationale »³⁵ qui persiste encore de nos jours. Le contrôle de la mobilité connut une « phase initiale », celle de la mise en place du système colonial, dans laquelle prévalait une situation d'instabilité et d'anomie juridique de la part de la Couronne. Pendant cette période, les Indiens ne furent pas séparés de leur habitat, où ils réalisaient le plus souvent des travaux agricoles pour *l'encomendero*. Les années 1570, comme dans le cas des

³⁵ MATOS MAR, José, *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*, Lima, IEP, 1986 (3^e édition), p. 26 : « *La conquista desplazó a la alta cultura indígena y andina hacia el polo subordinado de la nueva formación social, en tanto que lo hispano y europeo adquirió carácter dominante [...] Desde entonces la oposición entre lo indígena y lo alienígena, entre lo andino y lo hispano, entre lo nativo y lo europeo, abrieron una grieta en la conciencia nacional. Se gestó, así, una persistente discriminación entre serrano y costeño, indio y criollo, entre lo rural y lo urbano* ».

Morisques, présentent un grand intérêt pour notre étude : en effet, l'exploitation massive des mines, depuis les années 1550, parallèlement aux signes d'épuisement montrés par le système des *encomiendas*, avait mené à un état de désorganisation totale. La désignation comme gouverneur du président de l'Audiencia de Lima, Lope García de Castro, et surtout celle de Francisco de Toledo comme vice-roi, mirent fin à la confusion et coïncidèrent avec l'instauration d'une série de mesures qui avaient pour but de sauver la colonie, dont la création des *reducciones*. Cette nouvelle organisation spatiale, qui ne respectait plus l'emplacement des anciennes communautés d'Indiens, eut de lourdes conséquences. Ainsi, l'interdiction faite aux Morisques et aux Indiens d'habiter et de circuler près des côtes obéissait à des raisons différentes.

Notre troisième et dernière partie aborde les réactions des minorités face au contrôle exercé sur elles. L'espace habité par les minorités morisque et indienne était le fruit d'interactions permanentes avec les pouvoirs politiques et de rapports de force menant à des situations de coexistence, mais aussi d'isolement et de ségrégation. Ces phénomènes sont à l'origine des « espaces frontières », où la monarchie exerçait, selon les termes de Natividad Planas, « sa volonté de contrôle de manière souvent forte et conflictuelle »³⁶.

Les chapitres V et VI traitent donc des phénomènes de révoltes, de complots et de conspirations provoqués chez les Morisques et chez les Indiens par la mise en place du contrôle politique, et permettent de relever des coïncidences significatives.

La structure de notre étude est donc justifiée par des raisons d'ordre thématique (la recherche des enjeux politiques ou économiques, par exemple), et n'adopte pas un ordre chronologique strictement linéaire. Par conséquent, nous avons été amenée à réaliser des sauts temporels dans chaque partie.

Les sources auxquelles nous avons eu recours sont de deux types. D'une part, les textes à caractère juridique et politique (lois et mémoires) contemporains de la période étudiée, ainsi que les chroniques. Pour les Morisques, nous avons concentré notre attention sur les pragmatiques, édits, « cédulas », « crides », ainsi que sur plusieurs écrits et traités comme celui de Pedro de Valencia, Bernardo de Bolea ou encore Juan Ribera qui ont pu influencer la décision de promulguer certaines lois. Pour le Pérou, notre recherche juridique s'est basée fondamentalement sur les textes de Lopez García de Castro et les *ordenanzas* de Francisco de

³⁶ PLANAS, Natividad, « Conflits de compétence aux frontières. Le contrôle de la circulation des hommes et des marchandises dans le royaume de Majorque au XVII^e siècle », *Cromohs*, 8, 2003, p. 1-14. Disponible sur : [URL:http://www.cromohs.unifi.it/8_2003/planas.html](http://www.cromohs.unifi.it/8_2003/planas.html), consulté le 14 mars 2016.

Toledo, ainsi que les « *visitas* » réalisées par Garci Díez de San Miguel à Chucuito et Ortiz de Zárate à Huánuco ou les « *instrucciones* » de Cristóbal de Albornoz.

Les chroniques, qu'elles aient été écrites par les chroniqueurs officiels, par des religieux ou par des témoins directs des événements, ont été d'une aide précieuse car elles constituent des témoignages souvent de première main. Nous les considérons comme des sources indispensables à l'étude des faits que nous analysons. Si pour aborder les événements relatifs au royaume de Valence, nous nous sommes appuyée sur les écrits de Gaspar de Escolano, Jaime Bleda, Pedro Aznar de Cárdena, Marcos de Guadalajara y Javier, tous hommes de lettres réputés³⁷, pour ce qui est des chroniques sur la conquête du Pérou, très nombreuses³⁸, nous avons favorisé celles qui furent écrites par les *conquistadores*, ou par des religieux qui participèrent à la conquête ou à la *pacificación* du territoire.

Parmi ces relations écrites au XVI^e siècle, nous avons privilégié celles qui ont été composées par les témoins des événements qui nous intéressent, ou par des chroniqueurs appartenant à une période postérieure mais peu distante. Ainsi, pour traiter de la résistance armée indienne, nous avons utilisé les chroniques de Pedro Pizarro, Juan de Mena, Cristóbal de Molina (« *el almagrista* »), Miguel de Estete, Gonzalo Fernández de Oviedo, Francisco de Jerez, Pedro Sancho, et Martín Murúa. Au sujet du *Taki onqoy*, nous avons également privilégié les chroniques écrites par les principaux extirpateurs des idolâtries, comme Cristóbal de Molina (« *el cuzqueño* »), Cristóbal de Albornoz et par le *doctrinero* Bartolomé Álvarez.

Nous estimons opportun, également, d'analyser les récits des auteurs indigènes, à travers le prisme de la vision des vaincus. Parmi les chroniqueurs indigènes qui ont relaté les conflits depuis l'arrivée des Espagnols se distinguent Titu Cusi Yupanqui et Felipe Guamán Poma de Ayala, chez lesquels nous trouvons la vision que les Indiens avaient de ces mouvements de rupture, particulièrement en ce qui concerne la révolte de Manco Inca. De ces deux textes, c'est la chronique de Titu Cusi, par son étendue, sa proximité chronologique avec les faits et par la relation consanguine qui unissait l'auteur à Manco (il était son fils), qui nous fournit

³⁷ Nous tenons à préciser que ces chroniqueurs faisaient tous partie du courant dit « polémiste » car ils faisaient l'apologie de la monarchie et de sa politique. Le manque de sources morisques de première main a en quelque sorte influencé notre choix.

³⁸ D'après l'historien péruvien Raúl PORRAS BARRENECHEA, les chroniqueurs étaient « *los ojos y el corazón de la historia [...] Dentro de los cauces de presencialidad, pasión, objetividad, inmediatez, tradición popular, podemos hallar a los cronistas del Perú. En realidad caben dentro de esta denominación todos los que recogieron un testimonio directo de la tierra o de los hechos de la conquista* », *Los cronistas del Perú (1528-1650)*, Lima, Grace y Compañía, 1962, p. 15.

l'information la plus précieuse sur la confrontation historique et religieuse dont les Indiens firent l'expérience lors de la conquête et de l'évangélisation.

D'autre part, nous avons exploité les études réalisées par les chercheurs contemporains, notamment celles qui ont été menées à partir des années 1970 jusqu'à nos jours. Ces travaux nous ont apporté un précieux contenu et les pistes nécessaires pour pouvoir aborder de manière bien documentée notre étude comparative.

PREMIERE PARTIE

De communautés à minorités : la formation d'un espace de domination chrétien

L'historiographie de l'époque moderne reconnaît unanimement que la péninsule ibérique connut un moment unique à la fin du XV^e siècle, avec la conquête du royaume nasride de Grenade en 1491, et la découverte du Nouveau Monde en octobre 1492. La conquête de Grenade avait été animée par l'ambition de mener à bien l'unification religieuse¹, elle fut donc envisagée par Ferdinand et Isabelle comme l'aboutissement de la restauration du christianisme tant attendue dans la Péninsule, les Rois Catholiques se considérant eux-mêmes comme les restaurateurs de l'unité perdue des rois Wisigoths.

Il s'agissait là d'une guerre légitime à plus d'un titre. Elle était tout d'abord en pleine conformité avec les théories sur la « guerre juste » élaborées depuis le temps de saint Augustin – ce dernier estimait que la « guerre juste » avait pour fonction la réparation d'une injustice², et qu'il était licite de repousser la force par la force – puis appliquées par le pape Innocent IV à la guerre contre les Sarrasins : « les chrétiens ne doivent pas être incités à leur faire la guerre, mais si les Sarrasins envahissent les terres des Chrétiens ou les occupent ou bien s'ils traitent les Chrétiens en ennemis, alors il est possible de leur faire juste guerre [...] »³. Ces conceptions servirent de référence jusqu'au XVI^e siècle et furent largement employées pour justifier la Reconquête, présentée comme une forme de croisade contre l'infidèle – depuis la concession d'indulgences par le Pape au XIII^e siècle – et comme une guerre défensive. Ainsi, vers 1475 Diego de Valera, conseiller de Ferdinand le Catholique, écrivait :

On doit faire la guerre aux musulmans, parce que selon leur multitude et leur grand pouvoir, si on ne leur faisait pas la guerre ils pourraient s'accroître encore et soumettre la chrétienté [...] Ainsi nous devons faire la guerre aux musulmans pour qu'ils ne puissent pas faire tort aux chrétiens [...] [Nous devons] supprimer tous leurs revenus et leurs biens, qui doivent nous revenir⁴.

¹ En dépit de l'importance symbolique que la conquête du royaume de Grenade eut pour l'idée d'unité religieuse, nous sommes consciente que, en théorie, l'unité religieuse existe à partir du moment où l'ensemble des juifs et des Musulmans sont devenus des nouveaux chrétiens, donc un peu plus tard au cours du XVI^e siècle. On peut aussi considérer qu'elle ne fut vraiment réalisée qu'en 1609, après l'expulsion des morisques, étant donné l'importance des cas d'apostasie parmi ces nouveaux convertis.

² POUTRIN, Isabelle, *Convertir les musulmans, Espagne 1491-1609*, Paris, PUF, 2012, p. 18. Sur la « guerre juste » et la croisade, nous renvoyons aux travaux de Jean FLORI, *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'Islam*, Editions du Seuil, 2012 [1^{re} édition 2002], et *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris, Aubier, 2001.

³ *Ibid.*, p. 18-19.

⁴ *Ibid.*, p. 19.

Les Rois Catholiques comme leurs prédécesseurs se présentaient de surcroît comme les descendants des monarques Wisigoths, et donc comme les souverains légitimes des royaumes envahis par « l'infidèle musulman ». Cette conscience idéologique de la restauration wisigothique s'était forgée chez les rois chrétiens *astures* à partir du IX^e siècle. À l'origine, le processus de récupération des territoires occupés par les Musulmans entrepris par les rois astur-léonais ne répondait pas à des idéaux politiques et religieux, et encore moins à un principe de restauration de l'ancienne monarchie des Goths. Bien au contraire, cette résistance déclarée par les royaumes du nord aux Musulmans était révélatrice de la continuité du vieux processus d'insoumission que ces royaumes avaient maintenu traditionnellement contre les Romains et les Goths.

Enfin, tout en étant l'aboutissement de la Reconquête et en s'inscrivant « dans la mission de la défense de la foi chrétienne qui était celle des rois » et qui conduirait les infidèles de la Péninsule à rentrer dans l'Église⁵, la guerre de Grenade apparaissait aussi comme une nécessité pour faire face à la menace des Ottomans⁶ et protéger les côtes les plus occidentales de la Méditerranée.

Si le but de la Reconquête était l'unification religieuse, l'idée de conquête et d'expansion territoriale n'était guère étrangère aux royaumes ibériques médiévaux. Ceux-ci possédaient une large expérience des luttes militaires, ainsi que de déplacements de contingents humains mobilisés pour repeupler les territoires repris aux Musulmans. Des Ibères aux invasions musulmanes à partir de 711, en passant par les Celtes, les Celtibères, les Phéniciens, les Grecs, les Wisigoths et les Romains, des vagues successives de peuples se sont juxtaposées les unes aux autres, sans jamais détruire complètement les fondations bâties par les cultures précédentes⁷. L'invasion Musulmane, en 711, marque la rupture avec cette tendance car en dépit du fait que l'Islam contribua à l'essor économique, social et culturel de la Péninsule la plus méridionale, l'Espagne chrétienne ne succomba pas pleinement à son influence⁸.

Le triomphe sur l'infidèle confirmait toutefois une altérité bientôt irréconciliable avec le « je » chrétien, ce qui, par la suite, aura de lourdes conséquences politiques, religieuses et sociales.

⁵ *Ibid.*, p. 14-16.

⁶ La prise de Constantinople par les Turcs en 1453 ouvrit la porte des territoires de la Méditerranée et de la chrétienté occidentale à l'empire Ottoman. Voir Alexandra MERLE, *Le Miroir ottoman. Une image politique des hommes dans la littérature géographique espagnole et française (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, coll. « Iberica Essais », 2003.

⁷ FUENTES, Carlos, *Le miroir enterré : réflexions sur l'Espagne et le Nouveau Monde*, Paris, Gallimard, 1994, p. 33-35.

⁸ *Ibid.*, p. 60.

Ce processus d'altérité irréconciliable commence en 1501, lorsque les Rois Catholiques imposent le baptême à tous les Musulmans du royaume nasride sous la menace d'être expulsés de la Péninsule.

Nombre de ces Musulmans l'acceptèrent, mais une bonne partie d'entre eux, dont des membres de l'élite, choisirent de gagner la Berbérie⁹. Comme Henry C. Lea le souligne, « ... *se proveyó lo necesario para trasladar a Berbería a cuantos moros quisieran marchar, y así lo hicieron muchos, incluyendo a la mayor parte de los notables* »¹⁰. Parmi les familles musulmanes riches qui restèrent au moment des conversions, certaines étaient étroitement liées à la monarchie chrétienne. C'était le cas, par exemple, des Granada Venegas, une famille liée au prince nasride Cidi Yahya Alnayar, qui pendant la guerre de Grenade avait collaboré avec la monarchie castillane en livrant la forteresse de Baza dont il était le gouverneur. Après les capitulations, comme d'autres familles de notables musulmans, les Alnayar décidèrent de rester dans le royaume et s'adaptèrent parfaitement aux structures des vainqueurs, en s'assimilant à l'oligarchie chrétienne qui allait gouverner les villes de Grenade¹¹.

Le triomphe des Rois Catholiques sur le royaume de Grenade ne se pense pas uniquement en tant que nouvelle victoire militaire sur les Musulmans, mais aussi comme la récupération pour la chrétienté du dernier bastion infidèle qui existait encore dans la Péninsule. Cette victoire lance les monarques catholiques dans un processus irréversible de conquête spirituelle universelle. En effet, pour les Rois Catholiques la restauration religieuse engendrée par la conquête de Grenade devait se mettre au service d'une unité supérieure et universelle réalisable au moyen d'une série de conquêtes pour anéantir l'Islam : celles de l'Égypte, de la Grèce, de Constantinople et finalement de Jérusalem. Dans ce sens, les Rois Catholiques apparaissaient

⁹ Berbérie (ou en espagnol *Berbería*) était le nom que l'on utilisait à l'époque pour parler des régions situées dans le nord de l'Afrique.

¹⁰ LEA, Henry Charles, *Los moriscos españoles, su conversión y expulsión. Estudio preliminar y notas Rafael Benítez Sánchez Blanco*, Alicante, Instituto de cultura Juan Gil-Albert, 1990, p. 89.

¹¹ SORIA MESA, Enrique, « Don Alonso de Granada Venegas y la rebelión de los moriscos. Correspondencia y mercedes de Don Juan de Austria », *Chronica Nova*, 21, 1993-1994, p. 547-560, p. 549. Cet auteur a consacré plusieurs travaux à l'étude de cette famille, parmi lesquels : « Una gran familia. Las élites moriscas del reino de Granada », *Estudis*, 35, 2009, p. 9-35 ; « De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV-XVI », *Areas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 1992, n° 14, p. 51-64. Pour une vision plus large sur l'assimilation des élites morisques de Grenade dans la société chrétienne voir également : Enrique SORIA MESA, « Los moriscos que se quedaron. La permanencia de la población de origen islámico en la España Moderna (Reino de Granada, siglos XVII-XVIII) », *Vínculos de Historia. Revista del Departamento de Historia de la Universidad de Castilla-La Mancha*, 2012, n° 1, p. 205-230 ; Bernard VINCENT, « La famille morisque », *Historia, Instituciones, Documentos*, 5, 1978, p. 469-483. Plus récemment, Frédéric ALCHALABI a consacré l'ouvrage inédit de son dossier d'habilitation au *Tractado de el origen de los Reies de Granada*, œuvre apocryphe attribuée au chroniqueur Pulgar, certainement rédigée pour servir les intérêts de la famille Granada Venegas.

comme des annonciateurs de la « *reunión del mundo en un solo rebaño y bajo la autoridad de un solo pastor* »¹².

La conquête du Nouveau Monde, tout en étant aussi motivée par des intérêts économiques, s'insérait dans ce projet d'expansion universelle du Christianisme. Tzevan Todorov parle à juste titre de l'année 1492 comme d'un moment marquant où « l'autre intérieur » (le Musulman) sera répudié, alors que « l'autre extérieur » (l'Indien), qui vient d'être découvert en Amérique, sera intégré. L'année 1492 symbolise donc un « double mouvement où l'altérité humaine est révélée et niée à la fois »¹³.

La « découverte » du Nouveau Monde était perçue comme un prolongement de la Reconquête, et il est fort probable que nombre de conquistadores de la Nouvelle Espagne étaient des anciens soldats de la guerre de Grenade et qu'ils appartenaient aux dernières générations d'Espagnols imprégnés de cohabitation mudéjar¹⁴. Christophe Colomb, quant à lui, présentait son entreprise dans les premières lignes de son journal de bord comme une mission universelle de christianisation, en insistant sur le fait que son voyage commençait dans le temps et dans l'espace à Grenade¹⁵ :

*Este presente año de 1492, después de Vuestras Altezas haber dado fin a la guerra de los moros que reinaban en Europa y haber acabado la guerra en la muy grande ciudad de Granada, adonde este presente año a dos días del mes de enero por fuerza de armas vi poner las banderas reales de Vuestras Altezas en las torres de la Alhambra [...]. Vuestras Altezas, como católicos cristianos y Príncipes amadores de la santa fe cristiana y acrecentadores de ella, y enemigos de la secta de Mahoma y de todas idolatrías y herejías, pensaron de enviarme a mí, Cristóbal Colón, a las dichas partidas de India para ver a los dichos príncipes, y los pueblos y tierras y la disposición de ellas y de todo, y la manera que se pudiera tener para la conversión de ellas a nuestra santa fe*¹⁶.

Plus d'un demi-siècle plus tard, le chroniqueur López de Gómara s'adresse ainsi à

¹² MILHOU, Alain, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Casa-museo de Colón, Cuadernos colombinos, 11, 1983, p. 171.

¹³ TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 1987, p. 57. Titre original : *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Editions du Seuil, 1982.

¹⁴ GARCÍA-ARENAL, Mercedes, « Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización », *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, n° 20, 1992, p. 153-176, p. 154.

¹⁵ *Ibid.*, p. 159.

¹⁶ *Diario de a bordo de Cristóbal Colon*, disponible sur : http://www.elhistoriador.com.ar/documentos/conquista_y_colonia/diario_de_a_bordo_de_cristobal_colon.php (consulté le 3 octobre 2015.)

Charles Quint dans la préface de sa chronique :

*Quiso Dios descubrir las Indias en vuestro tiempo y a vuestros vasallos, para que las convirtiédeses a su santa ley [...]. Comenzaron las conquistas de indios acabada la de moros, porque siempre guerreasen españoles contra infieles; otorgó la conquista y conversión el Papa; tomaste por letra Plus ultra, dando a entender el señorío del Nuevo Mundo. Justo es pues que vuestra majestad favorezca la conquista y los conquistadores, mirando mucho por los conquistados*¹⁷.

L'Amérique s'érige donc comme le nouveau territoire de croisade et d'évangélisation. La conquête de ce nouveau territoire trouvait sa justification juridique dans la Bulle papale *Inter Cætera* de 1493, par laquelle l'Église accordait « el dominio y jurisdicción » général et absolu des terres découvertes et à découvrir aux Rois Catholiques¹⁸, à la condition expresse qu'ils y propageraient la religion chrétienne :

*En todas las obras que se ha dignado crear la Divina Majestad [...] figura como primordial la exaltación de la fe católica y de la religión cristiana [...] y su difusión y propagación [...] En efecto hemos sabido que vosotros habíais concebido el designio de buscar y encontrar algunas islas y tierras firmes distantes y desconocidas [...] para reducir a sus habitantes a rendir culto a nuestro Redentor y profesar la fe católica [...] y hay esperanza de que si se instruyesen reconocerían el nombre de nuestro salvador señor Jesucristo [...]*¹⁹.

Isabelle et Ferdinand, dans leurs « Instructions » pour Colomb, rédigées en 1493, présentaient eux aussi la « Découverte » comme une affaire qui relevait de la volonté divine, dont ils étaient par ailleurs garants :

*Pues a Dios nuestro Señor plugo por su santa misericordia descubrir las dichas islas y tierra firme [...] de lo cual ha placido y place a Sus Altezas, porque en todo es razón que se haga principalmente respecto al servicio de Dios... y ensalzamiento de nuestra santa fe católica*²⁰.

¹⁷ LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, « De la Historia General de las Indias [1552] », *Historiadores de Indias*, Tomo I, Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Tomo XXII, 1946, p. 155-455, p. 156.

¹⁸ *Bulla Inter Cætera*. Publiée par Thomas Gómez et Itamar Olivares dans *La formation de l'Amérique Hispanique, XVI^e-XVII^e siècle*, Armand Colin, 1993, p. 122 : « Concedemos y asignamos a perpetuidad a vosotros y a vuestros herederos y sucesores [...] todas aquellas islas y tierras firmes encontradas y que se encuentren, descubiertas y que se descubran [...]. Y os hacemos, constituimos y consagramos señores de todas ellas [...] con plena, libre y omnímoda potestad, autoridad y jurisdicción ».

¹⁹ *Ibid.*, p. 121.

²⁰ KONETZKE, Richard, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953, p. 1.

Dans ces instructions, Christophe Colomb est chargé de répandre la foi et de convertir les infidèles « par tous les moyens possibles » :

Sus Altezas, deseando que nuestra santa fe católica sea aumentada y crecida mandan y encargan al dicho Almirante, Visorrey y Gobernador, que por todas las vías y maneras que pudiere, procure y trabaje a traer a los moradores de las dichas indias y tierra firme a que se conviertan a nuestra santa fe católica [...]»²¹ .

Du reste, Juan de Solorzano, dans son travail monumental publié en 1647, *Política indiana*, insistait sur l'obligation de propager l'Évangile dont les Espagnols avaient été investis :

Según la obligación y cargo con que somos Señor de las Indias, ninguna cosa deseamos más que la publicación y ampliación de la ley evangélica, y la conversion de los indios a nuestra Santa Fé Católica. Y porque a esto [...] mandamos y ... encargamos que...tengan por principal cuidado las cosas de la conversión y doctrina [...]»²².

Plus tard, dans une disposition royale du 9 juillet 1520, Charles Quint rendait la Couronne propriétaire absolue en mettant l'accent sur le caractère inaliénable de ces terres : « Que de agora e acá adelante en ningún tiempo del mundo, *las indias, islas e tierra firme del mar océano, descubiertas o por descubrir, ni parte alguna, ni pueblos della, no sean enajenados ni apartaremos de la nuestra corona... sino que estaban... como cosa incorporada en ella* »²³.

Par la suite, les Nouvelles Lois, promulguées en 1542 afin de contenir le pouvoir des *encomenderos*, insistent toujours sur le fait que la Couronne est propriétaire des indiens du continent découvert :

[...] Hordenamos y mandamos que de aqui adelante ningun visorey, governador, abdiencia, descubridor ni otra persona alguna no pueda encomendar yndios por nueva provision ni por renunciacion ni donacion venta ni otra cualquiera forma [...] sino que sean puestos en nuestra real corona [...]»²⁴.

Mises à part les nouvelles dispositions décrétées pour gouverner l'Amérique, l'appareil administratif du royaume de Castille fut également transféré dans l'esprit de prolongement de l'Espagne dans le Nouveau Monde et, avec lui, « *la dicotomía de la sociedad española que fue*

²¹ TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América...*, op. cit., p. 1.

²² SOLORZANO Y PEREYRA, Juan de, *Política Indiana (1647)*, vol. I, livre 1, chap. VIII, Madrid, Biblioteca Castro, 1996, p. 106.

²³ LUCENA SALMORAL, Manuel, *El Descubrimiento y los reinos ultramarinos hasta fines del siglo XVI*, t. VII, Madrid, Ediciones Ryalp S.A, 1982, p. 240.

²⁴ *Leyes Nuevas de 1542-1543 para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios*, Sevilla, Publicaciones de la Escuela de estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1961, ley 30, p. 15.

trasladada era la distinción entre la nobleza y los comunes [...] La distinción entre aquéllos que servían a otros y aquéllos que eran servidos... dividió a la sociedad en vasallos y súbditos »²⁵.

La fin du XV^e siècle allait apporter une nouvelle notion de domination territoriale à la Monarchie espagnole en construction, conditionnée par l'idée de l'unification chrétienne à l'intérieur de la Péninsule et de l'expansion religieuse dans le Nouveau Monde. C'est l'origine de la Monarchie Universelle, une monarchie qui se fonde sur l'idée d'une territorialité universelle, aussi bien sur le terrain politique que spirituel²⁶, donnant lieu à une domination sans frontières. Cette nouvelle vision aurait des conséquences directes sur la gestion et le contrôle des populations soumises, dites minoritaires.

Dans cette première partie, nous nous proposons d'analyser tout d'abord comment les Musulmans, d'une part et les Incas, d'autre part, après avoir été vaincus par les conquérants chrétiens, furent incorporés politiquement à la Couronne de Castille et devinrent des minorités sous le contrôle de la monarchie espagnole. Puis, nous examinerons comment un nouvel espace politique de domination s'installa au cours du XVI^e siècle dans deux zones géographiques très éloignées l'une de l'autre, le royaume de Valence et le Pérou.

²⁵ SPALDING, Karen, *De indio a campesino*, Lima, IEP, 1974, p. 151.

²⁶ GERBIER, Laurent, « L'idée d'empire à l'épreuve de la territorialité », *Astérion* [En ligne], 10 | 2012, mis en ligne le 28 septembre 2012, consulté le 08 avril 2017, Disponible sur: URL : <http://asterion.revues.org/2223>, paragr. 8.

Chapitre I

Précédents à la formation d'un espace social chrétien

Les communautés musulmanes placées sous domination chrétienne pendant la Reconquête furent appelées « Mudéjares ». Les habitants autochtones de l'empire Inca, après la conquête espagnole, « *fuieron transformados en indios* »¹. Les Mudéjares et les autochtones incas sont considérés comme les prédécesseurs directs des Morisques et des Indiens péruviens de l'époque coloniale, les deux communautés étant perçues par les autorités espagnoles comme des minorités chrétiennes.

Les Mudéjares avaient la spécificité de vivre au sein de la société chrétienne dominante dans une situation tolérée, étant autorisés à conserver leurs lois et leur religion. C'était un statut assimilable à celui des *dhimmi*, les Juifs et Chrétiens qui vivaient sous l'autorité musulmane². Les Mudéjares ne faisaient pas partie d'une communauté avec de pleins droits, même si, au sein de la communauté chrétienne, ils gardaient un degré d'autonomie assez élevé, comme nous le verrons plus tard. En revanche, les Incas, inconnus des Occidentaux jusqu'à 1532, constituaient un peuple complètement souverain qui, au moment de la conquête espagnole, se trouvait en pleine expansion et avait réussi à fonder un empire aussi grand que l'Europe grâce à une organisation étatique très policée.

Les Musulmans et les Incas, après leur défaite respective, furent soumis au pouvoir chrétien, qui intégra les deux communautés moyennant un appareil juridique *ad hoc* composé de capitulations et de justes titres. En vertu de ces capitulations³, les Musulmans restés sur le territoire chrétien gardèrent leur religion et leur culture, au fil du temps, ils étaient porteurs d'un al-Andalus en déclin. Cette situation donna lieu à une coexistence tolérée, marquée par le signe d'une profonde aversion mutuelle⁴ entre la minorité musulmane et les vainqueurs chrétiens. Par la suite se produisit une dégradation progressive du statut juridique mudéjar qui conduisit à l'imposition des baptêmes forcés à partir du XVI^e siècle. En effet, après la prise de Grenade, en 1501, les Rois Catholiques amorcèrent les premières campagnes de baptêmes forcés⁵ qui, en

¹ LIENHARD, Martín, *La voz y su huella*, La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas, 2011, p. 11.

² Concernant le statut des *dhimmi* voir : RUCQUOI, Adeline, *Histoire médiévale de la péninsule ibérique*, Paris, Editions du Seuil, 1993, p. 112-113, paragraphe intitulé « Les non-musulmans d'Al-Andalus ».

³ Concernant ces pactes voir : José HINOJOSA MONTALVO, *Los mudéjares. La voz del islam en la España cristiana*, vol. II, Teruel, Centro de estudios Mudéjares, 2002, p. 33 ; Ana Isabel CARRASCO MANCHADO, *De la convivencia a la exclusión, Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos XIII–XVII*, Sílex ediciones, 2012 ; Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA, *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales*, Ed. Sarriá, 2004 ; Miguel Ángel LADERO QUESADA, *Los mudéjares de Castilla cuarenta años después*, *En la España Medieval*, 33 (2010), p. 383-424.

⁴ HINOJOSA MONTALVO, José R., *Los mudéjares. La voz del islam en la España cristiana*, I, Teruel, Centro de estudios Mudéjares, 2002, p. 25.

⁵ À ce propos, voir JANER, Florencio, *Condición social de los moriscos de España*, Ediciones Espuela de Plata,

dépit du caractère bienveillant des capitulations, imposèrent aux Musulmans le choix entre la conversion ou l'expulsion. Ceux qui décidèrent de se faire baptiser furent incorporés « de droit » dans la communauté chrétienne en tant que nouveaux chrétiens (ils étaient souvent désignés par le terme de « Morisques »). Les campagnes de conversions forcées dans la Péninsule se sont étalées sur une période de vingt-cinq ans. Les dernières furent celles du royaume de Valence en 1525 et d'Aragon en 1526.

1. Les prémices juridiques à la formation de la minorité Morisque en Espagne : le statut mudéjar

— Des « Sarrasins » aux Mudéjares

La plupart des chroniques médiévales tâchèrent d'expliquer les invasions musulmanes à partir de la philosophie traditionnelle judéo-chrétienne, c'est-à-dire en considérant les envahisseurs comme un fléau envoyé par Dieu pour châtier les mauvais chrétiens⁶. Il ne pouvait être question de reconnaître que la monarchie wisigothique, dominée par la corruption et le désordre, était dans son crépuscule et faisait faillite⁷, le but de ces écrits étant de raviver l'espoir et de convaincre leurs lecteurs de la supériorité du christianisme.

Les Musulmans qui firent irruption dans la Péninsule en 711 étaient déterminés à s'y établir et à affirmer leur pouvoir, même si l'essor culturel de l'Islam ne se manifesta qu'à partir le IX^e siècle. Les premières chroniques chrétiennes écrites furent d'une importance extrême dans la formation du processus de restauration de l'« identité nationale » et de la supériorité politique des royaumes qui se considéraient héritiers des Wisigoths déchus. Comme José Antonio Maravall le souligne, les chroniques ont exercé un rôle de « restauration historique » en légitimant l'entreprise de reconquête par la présence d'un ennemi historique perpétuel. Ces chroniques ont aidé à transmettre tout un enchaînement de notions symboliques de l'Espagne comme « un espace sacré de lutte contre l'ennemi musulman »⁸.

2006, p. 275-279 ; POUTRIN, Isabelle, *op. cit.*, p. 40-55 ; LEA, Henry Charles, *Los moriscos españoles, su conversión y su expulsión*, Alicante, Instituto de cultura Juan Gil-Albert, 1990, p. 92.

⁶ TOLAN, John, *Les Sarrasins*, Paris, *L'Islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, traduit de l'anglais par P.-E. Dauzat, Paris, Flammarion, 2003, p. 78.

⁷ MITRE, Emilio, *La España medieval*, Istmo, 2008, p. 61.

⁸ MARAVALL, José Antonio, *El concepto de España en la Edad Media*, Centro de estudios constitucionales, 1981, p. 262, cité par Javier Domínguez García, *De apóstol matamoros a Yllapa mataindios. Dogmas e ideologías medievales en el descubrimiento de América*, Ediciones Universidad Salamanca, 2008, p. 56.

Les chroniques chrétiennes fondatrices, écrites au VIII^e siècle, offraient les premiers témoignages sur l'identification de la communauté musulmane dans la péninsule ibérique, mais elles ne donnent pas à penser le sentiment d'une punition divine contre les monarques chrétiens wisigoths. Ainsi, la *Chronica* de 741 et la *Chronica* de 754 reflètent l'idée des machinations perverses des envahisseurs arabes, décrivant les Musulmans comme des êtres hypocrites qui n'inspiraient pas confiance et relatant une succession de mauvais choix chez les Goths⁹. C'est la *Crónica mozárabe* (754) composée à Cordoue, qui présente l'invasion arabe comme un châtement divin. C'est dans ce texte qu'apparaît pour la première fois l'idée de la « perte de l'Espagne », mais elle était interprétée comme une sorte de lamentation écrite pour pleurer la « dévastation et la ruine causée par la conquête musulmane », comme l'attestent ces vers :

¡¿Quién podrá, pues, narrar tan grandes peligros?!
¡¿Quién podrá enumerar desastres tan lamentables?!
Pues aunque todos sus miembros se convirtiesen en lengua,
no podría de ninguna manera la naturaleza humana
*referir la ruina de España ni tantos y tan grandes males como esta soportó [...]*¹⁰.

Pendant le IX^e siècle circulaient dans plusieurs pays de l'Europe des courants millénaristes¹¹ chrétiens annonçant des punitions apocalyptiques. En effet, l'Apocalypse prophétisait qu'un ange descendrait du ciel pour enchaîner le dragon, c'est-à-dire, le mal, et que le Christ règnerait pendant mille ans. A la fin de cette période, Satan sortirait de sa prison et il tromperait toutes les nations. Alors, la dernière bataille de Dieu contre le mal aurait lieu, et viendrait le Jugement Final. C'était donc un millénarisme qui annonçait l'existence d'une période intermédiaire où règnerait un temps de paix et de félicité terrestre¹².

Les chroniques chrétiennes hispaniques écrites dans cette période développaient un schéma classique de destruction (incarnée par le châtement) et de restauration de la Péninsule. Elles recueillaient l'idée de châtement de Dieu, associé aux victoires musulmanes et illustré par la « perte de la patrie » en raison des péchés commis par les derniers gouvernants wisigoths. Ces prophéties de tradition hispanique médiévale s'inspiraient notamment du mythe de saint Isidore de Séville qui avait prédit la perte du royaume des Goths aux mains des Arabes¹³. Elles

⁹ TOLAN, John, *Les Sarrasins...op. cit.* p. 128.

¹⁰ Cité par Alejandro GARCÍA SANJUÁN, « Las causas de la conquista islámica de la península Ibérica según las crónicas medievales », *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam* 53 (2004), p. 101-127, p. 105.

¹¹ Le millénarisme annonce la fin apocalyptique d'une époque et la restauration d'une nouvelle ère.

¹² DELUMEAU, Jean, « Historia del milenarismo en occidente », *Historia Crítica*, 2003, p. 7-20, p. 9.

¹³ Les premières allusions à Isidore dans un contexte prophétique apparaissent dans la *Crónica Profética* de la période d'Alphonse III des Asturies (IX^e siècle). Il semble que cette Chronique ait été attribuée à un moine

contenaient aussi l'idée de restauration apparue dans les royaumes du nord et ayant pour but de montrer la victoire imminente des Chrétiens sur les Musulmans et l'installation du règne d'Alphonse III dans toute la Péninsule.

Dans la *Crónica profética* (883), l'invasion traduit aussi la volonté de punir les rois Goths qui sont associés à une puissance mystérieuse nommée Gog¹⁴. Voici un extrait de cette chronique :

Gog en réalité c'est le peuple des Goths [...]. La terre de Gog désigne en vérité l'Espagne sous la domination des Goths, qu'ont envahie les fils d'Ismaël à cause des fautes des peuples Goths [...]. Mais ce même prophète [Ézechiel] dit à nouveau à Ismaël ces paroles ; ' Parce que tu as abandonné le seigneur ton Dieu, moi aussi je t'abandonnerai et je te livrerai entre les mains de Gog, et tu t'écrouleras, toi et toutes tes armées, par son glaive. Après que tu les auras affligés pendant 170 ans, Gog te rendra la rétribution que tu lui auras donnée '¹⁵.

La *Crónica Profética* (883) représentait ceux qu'on appelait alors les Sarrasins comme des « ennemis de la Sainte foi », et vaticinait enfin que « dans un court délai, notre glorieux roi Alphonse III règnera sur toute l'Espagne »¹⁶. Comme John Tolan le souligne, c'est à partir du IX^e siècle que les Chrétiens commencent à considérer l'Islam comme « un ennemi religieux sérieux et à le définir en des termes chrétiens »¹⁷. Les écrits de cette époque diffusent une idée très négative des Musulmans. Ron Barkai affirme que la Reconquête fut une période où les différences entre les Chrétiens et les Musulmans devinrent « irréconciliables ». Chrétiens et Musulmans créèrent l'image de l'autre, de « l'ennemi religieux ». Selon Ron Barkai, il existait entre Musulmans et Chrétiens une symétrie absolue, les uns étant considérés comme le miroir des autres : le chrétien voyait le Musulman comme son alter ego mauvais, et vice-versa¹⁸.

L'Islam commença alors à être assimilé à une religion du démon, associé à l'Antéchrist. Mahomet apparaît comme un être repoussant, hérétique, pervers et cupide ; il est de plus considéré comme une figure maléfique et démoniaque qui dominera le monde à la fin des

mozárabe qui, en s'inspirant des références bibliques, attribua au prophète Ezéquier la prédiction qu'Ismaël viendrait dans le pays de Gog et qu'il le dominerait pendant cent soixante-dix ans, temps après lequel Ezéquier imposerait à Ismaël une identique servitude. Dans cette Chronique, le royaume de Gog représente celui des Goths et Ismaël incarne les Musulmans. La prophétie devait se réaliser au cours de l'année 883, date à laquelle les Musulmans seraient expulsés et Alphonse III règnerait de nouveau. Voir Juan Luis CARMAZO RUBIO, « Isidoro de Sevilla, spiritu prophetiae clarus », *En la España Medieval*, 2003, vol. 26, p. 5-34, p. 7.

¹⁴ FLORI, Jean, *Guerre sainte...*, *op. cit.*, p. 128.

¹⁵ *Chronique Prophétique*, cité par Jean FLORI, *Ibid.*, p. 290.

¹⁶ Cité par Emilio MITRE, *La España medieval*, Istmo, 2008, p. 103.

¹⁷ TOLAN, John, *Les Sarrasins...*, *op. cit.*, p. 79.

¹⁸ BARKAI, Ron, *El enemigo en el espejo. Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Ediciones Rialp, 2007, p. 277.

temps¹⁹. Par ailleurs, les Musulmans apparaissent toujours comme des personnes qui n'inspirent pas confiance. Dans le *Chronicon Mundi*, on lit : « *Jamás los sarracenos firmaron un acuerdo con los cristianos y lo respetaron* »²⁰. L'Islam était considéré comme une religion peccamineuse et perverse, devant être radiée de la terre²¹. Ce sentiment de mépris cohabitait simultanément avec la peur que la communauté musulmane universelle inspirait aux Chrétiens de la Péninsule, notamment en raison de la connivence qu'elle entretenait avec les Musulmans du royaume de Grenade. Cette collaboration entraîna une peur séculaire que les autorités locales avaient toujours du mal à cacher. En guise d'exemple, un officier du royaume de Valence disait en 1451 :

*Vemos señor y sentimos manifestamente, que los moros de este reino, viendo tan a menudo entradas de los moros de Granada con tanta audacia... se atreven y presumen, y tienen las orejas altas y lanzan muchas bravuconerías [...] Son nuestros enemigos públicos por naturaleza, y según sus profecías... creen firmemente estar ya en el tiempo en el cual ellos se apoderaran de este reino [...]*²².

La crainte d'un châtement divin survécut longtemps après les victoires des rois Catholiques et de leurs successeurs. Cette crainte était d'abord incarnée par les Maures, puis par les Morisques, les Barbaresques et les Turcs²³. Le schéma prophétique de destruction/ restauration continua à exister dans la société chrétienne jusqu'à l'expulsion définitive des Morisques en 1609.

Les traditions prophétiques-millénaristes perdurèrent jusqu'au XIII^e siècle, époque à partir de laquelle pénétrèrent dans la Péninsule, particulièrement en Catalogne, les idées prophétiques très inspirées de l'idéologie franciscaine joachimite qui circulaient dans toute l'Europe²⁴.

¹⁹ FLORI, Jean, *Guerre sainte...*, *op. cit.*, p. 123-124.

²⁰ *Chronicon Mundi*, p. 104, cité par Ron BARKAI, *El enemigo...* *op. cit.*, p. 216.

²¹ *Chronicon Mundi*, *Ibid.*, p. 212, 213.

²² RUBIO VELA, Agustín, *Epistolari de la Valencia medieval* (II), Valencia-Barcelone, 1998, p. 279-280, cité par José Ramón HINOJOSA MONTALVO, « Cristianos contra musulmanes: la situación de los mudéjares », dans *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV: XIV Semana de Estudios Medievales*, Nájera, del 4 al 8 de agosto de 2003. Instituto de Estudios Riojanos, 2004, p. 335-392, p. 353-354.

²³ MILHOU, Alain, *Pouvoir royal et absolutisme dans l'Espagne du XVI^e siècle*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2009, p. 88.

²⁴ Le joachimisme est un mouvement à tendance millénariste fondé par le moine franciscain Joaquín de Fiore (Calabre, 1130-1202). De Fiore annonçait l'arrivée du temps du saint Esprit où l'humanité vivrait dans un état de paix, de pauvreté et de piété. Pour lui, l'histoire était divisée en trois temps : le temps d'avant la grâce, celui de la grâce et, finalement, le temps d'après la grâce, le temps d'une grâce encore plus grande. Symboliquement, ces trois temps correspondaient aux temps d'avant le Christ, c'est-à-dire, l'ère du Père ; le temps du Christ, c'est-à-dire, l'ère du Fils ; enfin, le temps où triompherait l'intelligence spirituelle, l'ère du Saint-Esprit. Voir Jean Delumeau, « Historia del milenarismo en occidente », *Historia Crítica*, 2003, p. 7-20, p. 11. Le principal représentant du joachimisme hispanique était Arnaldo de Villanova. Ses chroniques prônaient l'impérialisme de la dynastie d'Aragon face à celle de la Castille et elles montraient une idéologie hostile à l'Eglise officielle, d'après Alain MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español...*, *op. cit.*, p. 302.

Il est donc facile de comprendre que les Mudéjares, héritiers des envahisseurs musulmans, aient conservé dans leur nouveau statut juridique ces traits négatifs si bien installés dans les consciences chrétiennes. Les Mudéjares ont toujours gardé l'image d'ennemis, même si cette image fut atténuée grâce à la protection des rois chrétiens qui leur accordaient également le droit de rester sur leur territoire. Cela dit, les capitulations ont donné lieu à un nouveau statut juridique, marqué aussi bien par la continuité avec la société musulmane que par la rupture avec celle-ci.

— Le statut des mudéjares

Au sein de la société chrétienne, les Mudéjares devinrent une sorte de microcosme, un État « étranger » à l'intérieur d'une nation chrétienne en formation, inégale et hiérarchisée²⁵ qui n'accordait pas la même condition juridique à tous ses membres. Ainsi, selon les interprétations développées par Hinojosa Montalvo, les Mudéjares n'ont pas existé par eux-mêmes ; bien au contraire, leur identité s'est construite à partir des rapports de soumission qu'ils ont entretenus avec les Chrétiens de leur époque²⁶. Vers la fin du XV^e siècle, les Musulmans péninsulaires correspondent à la minorité religieuse la plus nombreuse dans la péninsule ibérique. Cette minorité, comme Manuel Ruzafa l'indique, présentait des traits identitaires très précis ; elle était circonscrite à l'espace ibérique, et elle avait des racines hispaniques, même si elle adhérait à une aire de civilisation beaucoup plus vaste, celle de l'Islam extérieur. Cette minorité était, par ailleurs, considérée comme étant complètement opposée à la Chrétienté, même s'il existait une forme de « dialogue » entre elles²⁷, concrétisé par les contacts fréquents entre les deux communautés.

Au XIII^e siècle, dans la Péninsule, les Musulmans étaient désignés par différents termes, à savoir : « moros », « sarracenos », « sarrains » (en catalan), ou bien « moros de paz » en référence aux Musulmans libres²⁸. Le mot « mudéjar » n'existait donc pas à cette époque, et fut employé pour la première fois au cours du XV^e siècle. D'après Maria Florencia Mendizábal, ce terme provient de l'arabe *mudayyan*, employé pour désigner celui qui était soumis, asservi ou

²⁵ CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel, *De la convivencia...*, op. cit., p. 30.

²⁶ HINOJOSA MONTALVO, José R., *Los mudéjares. La voz del islam*, op. cit., vol. I, p. 35.

²⁷ RUZafa GARCÍA, Manuel, « En torno al término "mudéjar". Concepto y realidad de una exclusión social y cultural en la Baja Edad Media », dans [IX] *Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales. Teruel, 12-14 de septiembre de 2002*, p. 19-25, p. 22.

²⁸ CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel, *De la convivencia a la exclusión. Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos XIII-XVII*, Sílex ediciones, 2012, p. 26-27.

bien celui à qui l'on a accordé le droit de rester²⁹. Il est important de comprendre cette condition juridique aussi bien depuis le versant musulman que chrétien. En effet, pour les Chrétiens, le nouveau statut mudéjar représentait une faveur, une « grâce » octroyée par les rois chrétiens aux vaincus ; pour les Musulmans, en revanche, leur nouveau statut traduisait la nécessité de s'adapter à une forme de vie nouvelle dans un territoire où ils étaient devenus une minorité juridique et qui désormais était peuplé d'infidèles à leurs yeux.

Par ailleurs, la Reconquête entraîna une nouvelle organisation du territoire et de nouveaux besoins de peuplement ainsi que des adéquations politiques inédites. Ces exigences devaient permettre l'établissement d'un contingent de Chrétiens afin d'assurer la stabilité militaire et politique dans les territoires de frontière. D'importants déplacements de Musulmans et de Chrétiens modifièrent la géographie humaine de la péninsule ibérique pendant le Bas Moyen Âge. L'installation d'une population de chrétiens dans les villes reconquises entraîna souvent la fuite des Musulmans aussi bien vers les zones rurales de la périphérie des aires urbaines que vers les autres régions de la Péninsule, voire de l'extérieur, encore sous le contrôle de l'Islam. C'est pourquoi il est légitime de dire que la grande majorité des communautés mudéjares ne furent pas porteuses d'un Islam résiduel³⁰, puisqu'elles furent dépouillées de leurs racines, disloquées géographiquement, et déplacées vers d'autres régions. Dans ce sens, Miguel Ángel Ladero Quesada estime que cette population mudéjar ne fut pas le résultat des restes d'un passé Andalou, mais qu'elle est née plus tard, dès la deuxième moitié du XII^e siècle dans certains cas, ou entre le dernier tiers du XII^e siècle et le début du XIV^e siècle³¹.

La population musulmane devint alors minoritaire dans quelques régions où auparavant elle était fort représentée, malgré les efforts des seigneurs pour garder leurs vassaux musulmans. En effet, étant donné les avantages économiques inhérents à la présence d'un nombre important de Musulmans pour assurer les tâches agricoles, les autorités décidèrent de tolérer leur présence en favorisant leur assimilation³². Cependant, ceci n'empêcha pas de continuer à les considérer

²⁹ MENDIZÁBAL María Florencia, « Restricciones, privilegios y violencias: algunos aspectos sobre los mudéjares hispánicos (ss. XII-XV) », *Estudios de Historia de España*, XI, 2009, p. 85-108, p. 88.

³⁰ LADERO QUESADA, Miguel Ángel, « Los mudéjares de Castilla cuarenta años después », *En la España Medieval*, 33 (2010), p. 385.

³¹ *Ibid.*, p. 390.

³² ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales*, Málaga, Ed. Sarriá, 2004, p. 18.

comme minorité religieuse et sociale car pour la société chrétienne ils restaient les ennemis de la foi catholique³³.

— Un espace de vie commun

Face au nouveau contexte de domination chrétienne, il était indispensable de mettre en place les bases juridiques pour réglementer la vie de la communauté musulmane. Cela fut possible grâce au système de capitulations qui constituaient des pactes signés entre vainqueurs et vaincus, établissant les nouvelles conditions de vie de ces derniers. Dès les premières capitulations, fut fixé le nouveau statut des Mudéjares, transformés en minorité démographique puis religieuse. Ces capitulations donnaient ainsi naissance à un nouveau statut caractérisé par la continuité des lois et des traditions islamiques³⁴ : la culture, la pratique de leur religion, l'utilisation de leur langue, l'administration de la communauté par ses propres *aljamas* et l'endogamie.

Les premières capitulations furent signées en 1085 par Alphonse VI après la conquête de Tolède. Cet épisode représente le début du statut mudéjar hispanique, mais ce n'est qu'aux XII^e et XIII^e siècles que ce phénomène atteint son apogée qui se prolongera jusqu'au début de l'époque moderne, au XVI^e siècle³⁵. Les capitulations accordaient aux Musulmans un nouveau statut qui leur conférait une position d'infériorité au sein de la communauté chrétienne. Dès lors, les Musulmans jouissaient, d'une part, de la protection des autorités chrétiennes, mais, d'autre part, ils subissaient de plus lourdes charges fiscales, ainsi qu'une exclusion sociale. Ces deux aspects octroyaient aux Mudéjares une position ambivalente à l'intérieur de la société chrétienne.

En ce qui concerne la protection, il est évident que les capitulations témoignent de l'intérêt manifeste qu'avaient les autorités à faire connaître la nouvelle situation juridique à laquelle était soumise cette minorité. Celle-ci devait être protégée, mais toujours en respectant certaines conditions de la chrétienté ; il ne faut pas oublier qu'à l'époque médiévale, les minorités religieuses étaient considérées comme « *servi regis* » (des serviteurs du roi), une sorte de

³³ HINOJOSA MONTALVO, José, « Cristianos contra musulmanes: la situación de los mudéjares », dans *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV: XIV Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 4 al 8 de agosto de 2003*, Instituto de Estudios Riojanos, 2004, p. 335-392, p. 336.

³⁴ CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel, *De la convivencia...*, *op. cit.*, p. 37.

³⁵ HINOJOSA MONTALVO, José R., *Los mudéjares. La voz del islam*, *op. cit.*, vol. I, p. 15.

propriété du roi impliquant des bénéfices³⁶. Grâce aux pactes des capitulations les rois établissaient les nouvelles conditions de vie pour les Musulmans qui décidaient de rester³⁷, garantissant le respect de leurs droits et l'exécution de leurs obligations. En général, les capitulations accordaient aux Musulmans le droit de pratiquer leur religion, de continuer à utiliser leurs instruments administratifs et juridiques sur leur communauté en échange du paiement de quelques impôts. Or, du fait qu'elle était privée de ses dirigeants politiques et religieux et assujettie au pouvoir chrétien, la nouvelle société mudéjar se trouvait dans une situation d'abandon. Les capitulations comblaient ce manque en accordant aux Musulmans une protection royale, mais qui était toujours conditionnée à leur statut différent³⁸ en raison de leur condition de soumission.

Dans les premières capitulations, comme celles de la ville de Tudela (1119), de Tortosa (1142), ou de Lisbonne (1147), était prévu un délai d'un an pendant lequel les Musulmans conservaient leur régime politique et religieux : ils pouvaient continuer de vivre à l'intérieur de l'enceinte urbaine et gardaient de cette façon leurs biens et leurs propriétés. Ils pratiquaient leur religion, pouvaient aller à la mosquée principale, être régis par leurs propres lois, conserver leurs juges et s'acquitter des mêmes impôts qu'ils payaient avant la Reconquête³⁹. Les pactes signés entre le roi Alphonse le Batailleur et la ville de Tudela en 1115, suivent ces principes :

Et afirmavit illos aleudes, et illos alfaques, il lures alfaquias et illos alqueziles in lures alquezilias : et que estent illos moros in lures casas que habent de intro per unun annum ; completo anno quod exeant ad illos barrios deforas cul lure mobile et cum lures mulieres, et cum lures filios ; et que estent in lures manu silla mezquita maior, usque ad lure exita : et que faciat ellos stare in lures hereditates in Tuleda [...] Et non faciat exire moro in apellito per forza in guerra de moros , nec de christianos. Et non intret nul lus christianus in casa de moro, nec in horto per forza [...] ⁴⁰.

Dans les capitulations de Tortosa, accordées par le Comte de Barcelone, don Ramón Berenguer IV, en 1148, les droits de la population musulmane sont également établis :

³⁶ VALDEÓN BARUQUE, Julio, *Alfonso El sabio. La forja de la España moderna*, Madrid, Ediciones Planeta, 2011, p. 204.

³⁷ CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel, *De la convivencia...*, op. cit., p. 28.

³⁸ ABAD ASENSIO, José Manuel, « Las comunidades mudéjares en el reino de Aragón durante los siglos XI-XIII: cambios de perspectiva y mentalidad en el paso de musulmanes a mudéjares », dans *Mudéjares y moriscos, cambios sociales y culturales: actas*, Centro de Estudios Mudéjares, 2004, p. 27-46, p. 44.

³⁹ ECHEVARRIA ARSUAGA, Ana, *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales*, Málaga, Ed. Sarriá, 2004, p. 28.

⁴⁰ Capitulación de Tudela, Archivo de Tudela, cajón 1, núm. 65, publiée par la Real Academia de la Historia, tomo II, pág. 558. Dans Florencio JANER, *Condición social de los moriscos de España...*, op. cit., p. 228.

[...] *Que tous les alcadis, alfaquis, alguazil et mayorales gardent leurs lois [fueros] et tous les autres maures puissent rester dans leurs foyers, à l'intérieur de la ville pendant toute une année après la signature de cette capitulation...et qu'ils gardent leurs mosquées...et qu'ils donnent une dixième partie de leurs récoltes au conte Raimond Bérenger [...]*⁴¹.

Un exemple plus tardif de cette protection concerne les conquêtes chrétiennes de Cordoue par Ferdinand III (1239) et de Valence par Jacques I^{er} (1246). Les capitulations signées dans ces deux villes permirent aux Musulmans horros⁴² de rester ou de partir dans n'importe quelle ville de leur royaume, notamment dans la couronne d'Aragon où ils pouvaient se déplacer assez librement pour des raisons de famille ou de commerce⁴³. La permission de rester ou pas dépendait de la volonté du roi puisqu'il n'existait pas de loi pour régler la nouvelle situation⁴⁴. Les nombreux pactes signés par le roi d'Aragon rendent compte de cette tolérance. Ainsi, les capitulations signées avec le roi musulman de Valence, Zaen, en témoignent :

*Nous permettons [que] tous les maures, aussi bien les hommes que les femmes, qui souhaiteraient partir de Valence, puissent le faire en toute sécurité avec leurs armes et avec tous leurs biens meubles. Nous souhaitons, par ailleurs, que tous les maures d'ici qui voudraient demeurer dans le territoire de Valence puissent y rester du moment où ils gardent sauve et en sécurité notre foi*⁴⁵.

De la même manière, les pactes signés avec les Musulmans de la Vall d'Uxó (au nord de Valence) leur accordaient le droit de rester dans leurs villages d'origine et de garder la loi musulmane :

Aquest és privilegi honrat , lo cual mana nostre señor lo rey d'Aragó, de Mallorca, de València..., atorgat a tots los moros de la Vall d'Uixó, los quals reebé sots la sua fe, e que poblen e poblar facen la Vall d'Uixó... et les sues alqueries, et les seus termes [...]

⁴¹ *In ista carta juro volente Deo ut affirmet illo alcadii in suo honore et in sua justitia [...] et in suo mandamento et totos illos alguçiros et alfachis et maiorales quod teneant eos in suos fueros et totos illos alios moros stent in lures casas intra in illa civitate de isto uno anuo completo de termino de ista carta... et quod remaneat illa metzchida majore [...]*... quod donent decima ad comes Raimundus Berengari de totos lures fructos et totos lures alçatas [...], Capitulación de Tortosa (1148), Archivo General de la Corona de Aragón. Pergamino núm. 209 de la Colección de aquel conde, dans Florencio JANER, *ibid.*, p. 235. Nous traduisons.

⁴² Musulmans libres.

⁴³ ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, *La minoría islámica ...*, *op. cit.*, p.32.

⁴⁴ HINOJOSA MONTALVO, José R., « Cristianos contra musulmanes... », *op. cit.*, p. 340.

⁴⁵ *Promittimus... quod vos et omnes mauri, tan viri quam mulieres, qui exire voluerint de valentia, vadant et exeant salvi et securi cum suis armis et cum tota sua ropa mobili [...]* Praeterea volumus et concedimus quod omnes illi mauri, qui remaneri voluerint, in termino Valentiae remaneant in nostra fide salvi et securi, Capitulations signées entre les rois Jacques I^{er} d'Aragon et Zaen de Valence pour la reddition de la ville, le 28 septembre 1238, dans Florencio JANER, *op. cit.*, p. 239.

Et... sobre lo dit pacte stiguen tots los moros en la lur poblaci3n de lurs cases et de lurs b3ns [...] Et volem que tots los moros sien sobre la lur 7una, e en lurs matrimonis e en totes les altres coses segons 7una [...]»⁴⁶.

Il est int3ressant d'observer, dans ces pactes plus tardifs, le souhait des rois de signifier la permanence illimit3e des Mud3jares dans leurs lieux d'origine, 3 la condition qu'ils restent loyaux aux rois chr3tiens.

Et totes aquestes condicions havem otorgat e a elles guiats e assegurats en tota la nostra terra, en persones e en b3ns, ells e tots los que per temps seran, em per tots temps, sobre aquesta condici3 que ells sien sotmeses e leals vassalls a n3s et a qui apr3s de nos sera de tota la generaci3»⁴⁷.

3 S3ville (1248), les pactes de reddition furent 3galement g3n3reux envers les Musulmans, bien que dans un premier temps l'expulsion f3t quasiment g3n3rale. 3 Murcie, le roi Alphonse X ordonna aussi de vider la ville de sa population musulmane dans ses *cartas pueblas* : « *E tove por bien que todos los moros morasen en el Arrixaca, porque es logar a apartado et que estar3n y m3s seguros et mas aguardados, et los christianos que ficassen en la villa den Murcia* »⁴⁸. Malgr3 ce fait, peu apr3s la Reconqu3te, maintes villes se remplirent de nouveau de Musulmans horros ; ce fut le cas de la ville de S3ville, qui vers 1293 comptait d3j3 l'une des plus grandes *aljamas*⁴⁹ du domaine royal⁵⁰. Il est possible que le poids d3mographique des populations musulmanes ait eu une influence sur la prise de d3cisions plus tol3rantes ; il est aussi probable que les Chr3tiens aient retrouv3 confiance gr3ce 3 leurs victoires successives qui r3duisaient de plus en plus la fronti3re avec l'islam. Mais, comme Hinojosa Montalvo l'indique, la norme fut, dans les premi3res capitulations, l'obligation faite aux Musulmans d'abandonner les grandes villes, notamment celles qui avaient une fronti3re avec Grenade. Par cons3quent, la plus grande partie des Mud3jares se concentra dans les zones rurales⁵¹. Par ailleurs, pour les emp3cher de fuir et pour que les seigneurs puissent maintenir cette force de travail sur leurs terres, les Musulmans furent autoris3s 3 garder leurs modes de vie traditionnels. D3s lors, leur protection d3coulait du caract3re utilitaire qu'ils avaient acquis petit 3 petit⁵². En m3me temps, les autorit3s

⁴⁶ Jacques I^{er} signe la reddition des Musulmans de la ville de la Vall D'Ux3 et reconna3t plusieurs privil3ges en ao3t 1250, dans HINOJOSA MONTALVO, Jos3 R., *Los mud3jares. La voz del islam en la Espa3a cristiana*, vol. II, Teruel, Centro de estudios Mud3jares, 2002, p. 33.

⁴⁷ HINOJOSA MONTALVO, Jos3 R., *Los mud3jares. La voz del Islam...*, op. cit., vol. 2, p. 34.

⁴⁸ CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel, *De la convivencia...*, op. cit., p. 114.

⁴⁹ Nous abordons ce sujet dans le chapitre III.

⁵⁰ HINOJOSA MONTALVO, Jos3 R., *Los mud3jares. La voz del islam...*, op. cit., vol.1, p. 53.

⁵¹ *Ibid.*, p. 52.

⁵² ABAD ASENSIO, Jos3 Mauel, « Las comunidades mud3jares en el reino de Arag3n.... », op. cit., p.40.

chrétiennes aspiraient aussi à diminuer l'effet d'attraction qu'exerçaient les villes frontières avec le royaume nasride de Grenade.

Le roi Alphonse X « le Sage » consacre aux Maures la totalité du XXV^e titre de la septième *Partida*. La loi chrétienne conçoit un espace de vie commun entre Musulmans et Chrétiens, mais un espace qui doit être réglementé par le droit :

*... como deven bevir entre los cristianos [...] guardando su ley e non denostando la nuestra [...] [...] pero mientras vivieren entre cristianos en seguridad dellos non les deven tomar ni robar lo suyo por fuerza [...]*⁵³.

Toutefois, très vite, cette cohabitation fut considérée comme une situation provisoire⁵⁴, car la finalité ultime était la conversion du Musulman. Il était nécessaire de tenir compte du droit canonique qui interdisait l'utilisation de la pression ou de la violence pour obtenir les conversions des infidèles. Aussi, pendant le Haut Moyen Âge, le pape Innocent III avait déjà condamné l'usage de la force et de la contrainte pour baptiser⁵⁵ (nous aborderons ce sujet dans le paragraphe intitulé « De Mudéjares à Morisques : l'acte de naissance des minorités morisques »). En général, l'Église se montrait opposée à l'usage de la force pour obtenir la conversion, et rappelait que celle-ci devait être le résultat de la grâce de Dieu et de la libre capacité de décision de l'individu⁵⁶.

À ce sujet, le roi Alphonse « le Sage » précisait que la prédication serait faite « *Por buenas palabras convenibles, e deven trabajar los cristianos e otrosi predicaciones de convertir a los moros para fazerles creer la nuestra fe, e aduzirlos a ella, e non por fuerça ni por premia* »⁵⁷.

Ces aspects que nous venons de souligner révèlent la condition sociale ambivalente qui était celle des Mudéjares au sein de la société chrétienne. La longue législation créée durant trois siècles était l'incarnation de l'esprit contradictoire des autorités chrétiennes, préoccupées aussi bien par le respect de l'identité des communautés musulmanes que par le maintien d'une séparation entre l'espace privé chrétien et musulman⁵⁸. De là résulte l'ambivalence juridique exprimée par le besoin de protéger cette minorité mais aussi de la contrôler en l'empêchant de rejoindre les terres de l'islam. Dans le royaume de Castille, le roi Alphonse X incarne

⁵³ *Las Siete partidas del sabio rey Don Alonso el Nono*; glosadas por el licenciado Gregorio López del Consejo Real de Indias, Paris, Lecointe y Lasserre editores, 1843, Tomo IV, Partida siete, Título XV, ley 1, p. 650.

⁵⁴ CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel, *De la convivencia...*, op. cit., p. 29.

⁵⁵ POUTRIN, Isabelle, *Convertir...*, op. cit., p. 147.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 155.

⁵⁷ *Las Siete partidas del sabio rey Don Alonso el Nono...*, op. cit., Partida VII, Título XXV, ley 2, p. 650.

⁵⁸ CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel, *De la convivencia...*, op. cit., p. 50.

l'ambiguïté des autorités chrétiennes de cette époque envers les Mudéjares ; en effet, il souhaitait d'une part maintenir la population musulmane sur son territoire, et d'autre part, il adoptait plusieurs mesures⁵⁹ qui allaient à l'encontre des pactes signés avec cette dernière⁶⁰.

— « Cohabitation » ou « coexistence » ? : l'appropriation de l'espace social chrétien par la minorité mudéjare

Selon Miguel Ángel Ladero Quesada, les Mudéjares étaient vus aussi bien comme un corps social différent que comme membres de la société dominante⁶¹. La communauté mudéjare a toujours vécu dans cette ambivalence d'appartenance ou exclusion par rapport à la société dominante. Par ailleurs, il est impossible d'aborder cette communauté comme une entité monolithique et uniforme. Pour la définir, il est important de ne pas perdre de vue certaines conjonctures, telles que la chronologie, la situation géographique et le poids démographique variable de cette communauté.

De nombreux travaux permettent d'affirmer, du point de vue chronologique, que la situation des premiers Mudéjares – ceux qui se sont soumis aux autorités chrétiennes au cours des XII^e et XIII^e siècles – n'a pas été du tout similaire à celle des Mudéjares soumis à la fin du XV^e siècle. Les premiers ont bénéficié d'une longue période de trois siècles de contacts incessants et d'interactions, ce qui a mené dans certains cas à une quasi assimilation à la société chrétienne. Cela se produisit principalement dans les terres de la Castille, régions peu peuplées de Mudéjares. À Tolède, par exemple, on a constaté l'absence de Musulmans pendant le XI^e siècle⁶². D'autres études menées sur les Mudéjares du nord de la Castille (Burgos, Avila, Palencia, Segovia) témoignent de l'absence de cette population avant la Reconquête. Ces régions étaient à l'époque peuplées principalement par des Chrétiens qui avaient vécu au temps de l'Al Andalus sous l'appareil administratif de l'Islam. En revanche, les Musulmans du royaume de Grenade ont vécu sous l'Islam jusqu'à la conquête de Grenade au XV^e siècle, et n'ont connu le statut de *mudéjar* que quelques années.

En examinant de près le contexte géographique et démographique, nous observons que les Mudéjares étaient très irrégulièrement répartis dans la Péninsule. Leur poids fut considérable

⁵⁹ Contrôle implacable des forteresses et maintien d'un strict régime fiscal pendant la période almohade.

⁶⁰ HINOJOSA MONTALVO, José R., *Los mudéjares. la voz del islam...*, vol. I, *op. cit.*, p. 53.

⁶¹ LADERO QUESADA, Miguel Ángel, « Los mudéjares de Castilla cuarenta años después », *En la España Medieval* 33 (2010), p. 383-424, p. 393.

⁶² MOLENAT, Jean Pierre, « Des musulmans aux mudéjares », dans [IX] *Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales. Teruel, 12-14 de septiembre de 2002*, p. 5-17, p. 9.

dans certaines régions, alors que dans d'autres localités, ils constituaient de petits noyaux de population isolés et épars. Cela eut des conséquences disparates sur leur cohabitation avec les Chrétiens et leur place dans la société. Ainsi, ils atteignaient un degré d'assimilation supérieur dans les régions où leur poids démographique était peu élevé, tandis que les rapports étaient plus conflictuels dans les régions où ils étaient très présents, et où ils étaient victimes d'un rejet plus accentué. Les Mudéjares de Valence et de Grenade constituent un bon exemple de ce dernier contexte. Dans ces royaumes, il n'y eut pas d'exode massif des Musulmans. Par ailleurs, dans le royaume de Valence, cette population resta nettement majoritaire jusqu'au XIV^e siècle, même si la tendance fut au déclin progressif de la démographie musulmane⁶³. À titre indicatif, vers 1270, la population musulmane frôlait la moitié de la population totale du royaume (environ 100.000 individus)⁶⁴, alors que vers 1450, elle n'en représentait plus que 30%⁶⁵. Il convient aussi de considérer les circonstances socio-économiques, religieuses et culturelles qui ont pesé sur les rapports entre Mudéjares et Chrétiens⁶⁶.

Ainsi, certains auteurs, tels que Myriam Fernández Giménez, pensent que pendant les premiers temps de la vie *mudéjar*, la caractéristique dominante fut la cohabitation entre Chrétiens et Musulmans, une cohabitation exprimée surtout par l'entraide dans le partage de charges de la communauté, telles que les réparations des *acequias* et l'obligation d'utiliser le moulin à farine⁶⁷. Pour Manuel González Giménez et Isabel Montes Romero-Camacho, le sentiment d'hostilité populaire envers les Mudéjares de l'Andalousie était presque inexistant en raison de leur faible position socio-économique⁶⁸. Toutefois, d'autres auteurs présentent une vision opposée, réfutant cette image d'une cohabitation presque idyllique. Les rapports que cette société entretenait avec la société chrétienne étaient fréquemment tendus et conflictuels, mais ils étaient parfois à l'origine d'échanges marchands riches et variés, ce qui révèle qu'il n'existait pas une rupture radicale entre elles. Il est vrai qu'il y eut une entente et que des contacts furent créés, du point de vue notamment commercial, mais il y eut également un rejet mutuel. M. L.

⁶³ HINOJOSA MONTALVO, José, *Los mudéjares. La voz del islam...*, op. cit., vol. 1, p. 42.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁶⁵ Vers la moitié du XV^e siècle, les mudéjares étaient environ 75 000, ce qui représentait 30% de la population totale du royaume selon María Teresa FERRER I MALLOL, « Las comunidades mudéjares de la Corona de Aragón en el siglo XV: la población », dans *De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2003, p. 27-154, p. 64.

⁶⁶ HINOJOSA MONTALVO, José, « Cristianos contra musulmanes », op. cit., p. 341.

⁶⁷ FERNÁNDEZ GIMÉNEZ, Myriam, « Los mudéjares del condado de Ricla », dans *Actas del V Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1991, p. 3-40, p. 3.

⁶⁸ GONZALEZ JIMENEZ, Manuel, MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel, « Los mudéjares andaluces (siglos XII-XIV) », dans *Los mudéjares valencianos y peninsulares*, Valencia, Revista de Historia medieval, 2001-2002, vol. 12, p. 47-78, p. 63, 70.

Ledesma assure que l'imperméabilité entre les deux communautés ne fut pas absolue⁶⁹, car les contacts entre les deux communautés restèrent toujours possibles, même avec les autres pays de l'Islam ; toutefois, parallèlement, l'endogamie, la ségrégation et l'exclusion furent favorisées, ce qui provoqua des tensions fréquentes dans la vie quotidienne.

Par ailleurs, il n'existe aucun doute qu'aux yeux de la loi et à cause de leur condition de vaincus, les Mudéjares furent perçus comme un élément étranger à la société chrétienne, raison pour laquelle ils ont été considérés comme une minorité ethnique et religieuse⁷⁰. Quoi qu'il en soit, à cause d'une législation de plus en plus restrictive, la population mudéjar fut contrainte d'occuper une position sociale marginale. Il lui était interdit d'exercer des métiers liés à la médecine, à l'alimentation, ou en rapport avec le domaine public. En définitive, les Mudéjares formaient un groupe qui présentait des traits d'assimilation plus ou moins forts en fonction du temps et de l'espace qu'ils partagèrent avec les Chrétiens. Le sentiment d'acceptation ou de rejet que les Chrétiens manifestaient à leur égard était aussi souvent conditionné par le contexte chronologique et géographique.

Cohabiter ou coexister ? Ces deux mots renvoient à des réalités mudéjares différentes. D'après le dictionnaire Larousse de la langue française, cohabiter est « vivre avec un autre groupe (ethnique, politique, etc.) présent sur le même territoire ou dans le même espace juridique sans remettre en cause le système existant »⁷¹. Ce même dictionnaire définit « coexister » comme « exister simultanément, en même temps que quelqu'un ou quelque chose d'autre ; exister simultanément avec un groupe, une collectivité »⁷². D'autre part, le dictionnaire *Le Petit Robert* définit le mot cohabiter de manière plus succincte par « habiter, vivre ensemble »⁷³, alors que « coexister » est présenté comme « exister ensemble, en même temps (avec l'idée, pour les personnes, de se supporter) »⁷⁴. Quand nous parlons de la réalité des Mudéjares, nous ne pouvons pas utiliser uniquement l'une de ces deux définitions. Cohabitation et coexistence peuvent représenter les faces d'une même pièce. Pour les Mudéjares, le mot « cohabitation » présenterait des nuances de partage d'un même espace physique et juridique ; alors que la coexistence représenterait l'occupation d'un même espace par deux communautés sans que cela entraîne forcément des interactions entre elles.

⁶⁹ Cité par José Manuel ABAD ASENSIO, « Las comunidades mudéjares en el reino de Aragón... », *op. cit.*, p. 30.

⁷⁰ GONZALEZ JIMENEZ, Manuel, MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel, « Los mudéjares andaluces (siglos XII-XIV) ... », *op. cit.*, p. 70.

⁷¹ Dictionnaire Larousse, < <http://www.larousse.fr/> >, consulté le 22 décembre 2015.

⁷² Ibidem.

⁷³ *Petit Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, 2014, p. 462.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 461.

Aujourd'hui, l'historiographie dans sa majorité préfère parler de « coexistence » plutôt que de « cohabitation », car, si contacts il y eut et si les deux groupes ont parfois interagi avec une intensité variable selon les régions et les époques, nous ne sommes pas en mesure d'affirmer que cette coexistence mena à une « convivence » pacifique. Il s'agit plutôt d'une coexistence marquée par la haine et le rejet mutuels. Les Mudéjares sont devenus un groupe protégé, mais exclu en même temps⁷⁵, car la norme fut leur mise en marge et la restriction progressive de leurs droits ; aux yeux des Chrétiens, ils sont toujours restés les vaincus⁷⁶.

Toutefois, José Hinojosa Montalvo, affirme dans un premier temps que « ... *lo mudéjar no fue algo aislado que permaneció incontaminado tras la conquista cristiana, sino que se insertó en el seno de la sociedad cristiana feudal* »⁷⁷. Néanmoins, plus tard, il prône l'utilisation du mot *coexistencia* au lieu de *convivencia* puisque cette réalité était le reflet d'une « ... *más o menos pacífica vida conjunta cultural [...]. Hubo múltiples contactos [...] pero todo ello no evitaba que el musulmán fuese visto como un enemigo ideológico del cristiano* »⁷⁸.

Isabel Carrasco Manchado, pour sa part, rejette l'utilisation du mot *coexistencia* qui, selon elle, a été employé d'une manière abusive pour décrire la situation que vivaient les trois religions dans le Moyen Âge péninsulaire. Pour Isabel Carrasco, l'utilisation de ce mot provient d'une lecture rapide du passé de ces communautés, surtout à partir de leur fin traumatique, c'est-à-dire, de l'expulsion. Elle insiste sur le fait que le mot « coexistence » ne nous apporte pas d'indices suffisants pour pouvoir donner une définition des rapports entre les trois groupes. Enfin, selon elle, «... *la mejor solución a los problemas de terminología tal vez se encontraría en las propias fuentes y en la percepción de los propios protagonistas* »⁷⁹. Nous pensons que, sans doute, la solution pourrait être d'accepter l'utilisation des deux termes en fonction des caractéristiques géographiques et chronologiques, mais aussi des enjeux économiques et politiques. Mais, dans des termes généraux, nous pourrions parler de *convivencia* pour désigner la condition mudéjare pendant les premiers siècles, c'est-à-dire le XII^e et XIII^e siècles, une fois installée la superstructure administrative chrétienne ; en revanche, le terme *coexistencia* serait plus approprié pour la période qui va du XIV^e au XV^e siècle, qui fut marquée par la ségrégation et la discrimination des Mudéjares. Compte tenu de la prolifique législation et de la répétition

⁷⁵ MOLINA MOLINA, Ángel Luis, VEAS ARTESEROS, M^a del Carmen, « Situación de los mudéjares en el reino de Murcia (siglos XIII-XV) », *AREAS, Revista de Ciencias Sociales*, n° 14, 1992, p. 93-105, p. 95.

⁷⁶ CARRASCO, Rafael, *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos: cuarto centenario de una ignominia*, Ediciones Destino, 2009, p. 34.

⁷⁷ HINOJOSA MONTALVO, José R., *Los mudéjares. La voz del islam*, vol. I, *op. cit.*, p. 18.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 143.

⁷⁹ CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel., *De la convivencia...*, *op. cit.*, p. 19-23.

des dispositions concernant les Mudéjares, nous pouvons soupçonner que les lois étaient souvent détournées, mais elles rappelaient la situation de marginalité dans laquelle ces derniers vivaient⁸⁰.

À la lumière de ce qui précède, on peut affirmer que l'identité mudéjar était bel et bien complexe, hétérogène et ne constituait pas un ensemble unique de personnes et de lois⁸¹. Bernard Vincent insiste sur le fait que les Mudéjares et leurs héritiers, les Morisques, n'ont pas vécu dans des espaces fermés⁸², et que les situations nées des contacts de la vie quotidienne ont été différentes et variées selon la région et la période, ce qui a occasionné différentes réalités mudéjares.

Les Mudéjares subissaient des restrictions, notamment dans le domaine du droit civil – ils ne pouvaient pas être témoins d'un testament, ni porter d'armes, les mariages entre Musulmans et Chrétiens étaient par exemple interdits et punis. La pratique de leur culte était également limitée, surtout dans les villes chrétiennes, où « [...] *en villas de cristianos non deven haber los moros mezquita, nin facer sacrificios públicamente ante los homes* »⁸³.

Alphonse X était très préoccupé par la cohabitation entre Musulmans et Chrétiens et les effets négatifs qu'elle pouvait avoir, en l'occurrence une éventuelle contagion de la religion de Mahomet ; c'est pourquoi il consacre le chapitre VII, de la loi IV à la VIII, aux *tornadizos* (renégats). Il estime que le Chrétien qui est converti à la religion musulmane a non seulement perdu la raison, mais commet également un acte de trahison :

*Desesperados de todo bien reniegan la fe de nuestro señor Jesucristo et tórnanse moros: et tales hi ha destos que se mueven á facer esto por sabor que han de vivir á su guisa, ó por pérdidas que les avienen de parientes que les matan ó se les mueren, ó porque pierden lo que habien et fincan pobres, ó por malos fechos que facen temiendo la pena que merecen haber por razón dellos. Et por qualquier destas maneras sobredichas ó dotras semejantes dellas que se mueven á facer tal cosa como esta, facen muy grant maldad et muy grant traycion [...] E porende mandamos que todos quantos esta maldad fizieren, que pierdan porende todo quanto hobieren*⁸⁴.

Alphonse X, afin de préserver la séparation entre Chrétiens et Musulmans, impose aux Mudéjares l'obligation de porter des signes en conformité avec ce qu'ordonne l'Islam, « *como*

⁸⁰ HINOJOSA MONTALVO, José, « Cristianos contra musulmanes... » , *op. cit.*, p. 344.

⁸¹ V INCENT, Bernard, *El rio morisco*, Valencia, Universitat de Valencia, 2006, p. 90.

⁸² *Ibid.*, p. 90.

⁸³ *Las Siete partidas del sabio rey Don Alonso el Nono...*, *op. cit.*, Partida VII, Título XXV, ley 1, p. 650.

⁸⁴ *Ibid.*, Partida VII, Título XV, ley IV, p. 651.

manda su ley », afin de les distinguer des Chrétiens : « *Otrosy, los moros que moran en las villas que son poblados de cristianos que anden cerçenados en derredor o el cabello partido sin copete, e que trayan las barvas luengas como manda su ley* »⁸⁵.

Ana Isabel Carrasco Manchado définit la communauté mudéjare comme un microcosme hybride, inséré au milieu de la société chrétienne, une sorte de « sous-société ». Pour elle, cette société est vassale du roi chrétien mais reste gouvernée par des élites musulmanes, choisies par les autorités chrétiennes, qui agissaient comme des éléments charnière entre le monde musulman et chrétien⁸⁶. Les Mudéjares ont été une sorte de « sous-état » dans un État chrétien inégalitaire et hiérarchisé⁸⁷ qui n'accordait pas la même condition juridique à tous ses ressortissants.

D'autre part, la réalité des Mudéjares était soumise à certains degrés d'acculturation, résultat de leur dépendance envers les pouvoirs chrétiens et de la pression exercée sur eux⁸⁸. Comme nous l'avons vu, dans un premier temps les autorités ne recherchèrent pas l'acculturation totale des Mudéjares, mais au cours du temps, vu la quantité de lois et réglementations qui furent publiées pendant plusieurs siècles pour restreindre leurs droits, il est possible d'affirmer que les autorités chrétiennes visaient l'acculturation des Mudéjares. Néanmoins, le caractère réitératif de ces lois nous laisse présupposer que celles-ci n'étaient pas toujours respectées et que l'Islam restait très ancré dans les croyances et la culture des Mudéjares.

Dans la pratique, la situation des Mudéjares dépendait souvent de la volonté de chaque roi et de la protection que leurs seigneurs leur accordaient. Le cas par cas s'imposait dans les rapports qui régulaient leur vie et parfois la cohabitation était dominée par l'« opposition entre le Mudéjar et le Chrétien ». Le Musulman devenait souvent l'étranger, l'autre, alors que le Chrétien était l'Espagnol, l'habitant légitime⁸⁹.

Quoi qu'il en soit, il est très difficile de connaître précisément la situation des Mudéjares, car, d'une part, nous disposons de peu de sources provenant de la société musulmane pour nous offrir un point de vue plus complet sur la question, et, d'autre part, il est nécessaire, comme cela a été souligné précédemment, de faire une étude au cas par cas des Mudéjares, sans faire de cette communauté un bloc monolithique.

⁸⁵ Ordenamiento de posturas para el ayuntamiento de Jerez, dans CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel, *De la convivencia...*, *op. cit.*, p. 146.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 80.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 30.

⁸⁸ MOLENAT, Jean Pierre, « Des musulmans aux mudéjares... », *op. cit.*, p. 14.

⁸⁹ ABAD ASENSIO, José Manuel, « Las comunidades mudéjares ... », *op. cit.*, p. 35.

Cela dit, pour la communauté mudéjare, liberté n'équivaut pas à égalité⁹⁰, d'autant plus qu'avec le temps et l'avancée chrétienne, un contingent toujours plus important de Musulmans fut incorporé aux nouveaux royaumes chrétiens. Cette population embarrassait de plus en plus les colons chrétiens qui venaient peupler les nouvelles terres récupérées et qui commençaient à exercer une forte pression sur les autorités pour limiter les libertés des Musulmans. De plus, lorsque le royaume nasride de Grenade fut la seule et unique frontière intérieure, les autorités chrétiennes commencèrent à craindre que ce royaume n'exerce un effet d'attraction, aussi bien sur les Musulmans restés sous le contrôle des Chrétiens que sur ceux de l'Islam extérieur, qui pouvaient venir à tout moment au secours de leurs coreligionnaires opprimés.

C'est pourquoi, dès la deuxième moitié du XIV^e siècle, et notamment pendant le XV^e siècle, se produisit un durcissement général des lois, destiné à exclure et à séparer les Mudéjares de la société dominante. Ces dispositions furent réitérées pendant toute cette période, ce qui prouve que, souvent, elles n'étaient pas respectées et que nombreux étaient les cas où la réalité quotidienne, les contacts et les échanges mutuels l'emportaient⁹¹.

— Les Mudéjares dans l'espace de vie du Royaume de Valence : portrait

Quelle était la réalité de la communauté mudéjare de Valence ? La conquête du royaume de Valence fut accomplie par le roi d'Aragon Jacques I^{er} entre les années 1233 et 1245. Manuel Dánvila y Collado souligne que, quand Jacques I^{er} s'empara de Valence, « il venait pour implanter la race chrétienne et il trouva une ville complètement peuplée par la race juive et la race maure »⁹². Comme dans toutes les étapes précédentes de la Reconquête, les Chrétiens instauraient une nouvelle organisation dans les territoires conquis, afin d'assurer la stabilité politique et militaire dans la zone de frontière.

Jacques I^{er} le Conquérant fut un exemple de respect, de tolérance et d'indulgence vis-à-vis des délits commis par les vaincus, comme en témoignent les capitulations de la ville de Vall d'Uixo en 1250 :

En nom de Deu tot piados é misericordios [...] otorgat a tots els moros de la Vall de Ux, les quals reebé sots la sua fé; é que poblen, e poblar fazen la Vall de Uxó... e les sues alqueries e les seus terments... é estiguen tots los moros en la lur población... ells e tots

⁹⁰ HINOJOSA MONTALVO, José R., *La voz del islam*, vol. I, *op. cit.*, p. 94.

⁹¹ LADERO QUESADA, Miguel Ángel, « Los mudéjares de Castilla en la baja Edad Media... », *op. cit.*, p. 296.

⁹² DÁNVILA Y COLLADO, Manuel, *La expulsión de los moriscos españoles*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2007, p. 50.

*aquells qui per temps serán de lur generatió [...]. E perdonam é remetem á aquells tots crims é penes per aquells comeses tro al jorn de huy*⁹³.

Les capitulations signées dans le royaume de Valence, ainsi que les *privilegios de población*, octroyés aux habitants musulmans des villes valenciennes par Jacques I^{er} et son fils, Jacques II, représentèrent l'acte de naissance de la communauté mudéjare de Valence. Ces documents n'ont rien d'exceptionnel par rapport à d'autres capitulations qui faisaient preuve d'une extrême tolérance envers ces populations. Comme ailleurs, ils accordaient aux Musulmans le droit de rester dans leurs demeures et de garder leurs biens, la possibilité d'exercer le commerce, de pratiquer leur religion, d'enseigner le Coran dans leurs écoles, d'être jugés selon leurs propres lois et par leurs propres juges, et de jouir de la liberté de mouvement. En effet, dans un premier temps, les autorités de Valence permirent aussi bien la libre circulation des paysans musulmans à l'intérieur du royaume (« *podían transitar libremente* »⁹⁴) afin d'éviter l'apparition des *despoblados*, que l'émigration vers l'extérieur de la Péninsule, vers la *tierra de moros*⁹⁵. Ils jouissaient donc d'une quasi-autonomie⁹⁶, bien que celle-ci dût être considérée toujours dans la perspective des rapports entre vainqueurs et vaincus.

Or, l'installation d'un nouveau contingent de population chrétienne finit par déplacer un nombre important de Musulmans vers les territoires de l'Islam ou dans les contrées de l'arrière-pays valencien, plus tolérant envers la présence de population d'origine musulmane⁹⁷. Ainsi, les Mudéjares de la région de Valence, habitant principalement dans des zones rurales, étaient des agriculteurs qui, après la conquête, devinrent métayers et vassaux des seigneurs, car maintes *aljamas* rurales passèrent par donation du roi aux mains de ces derniers⁹⁸. À Valence, le travail des paysans mudéjares assurait la survie de la communauté locale⁹⁹. C'est de cette manière que Jacques I^{er} garantit, grâce à cette population musulmane, le repeuplement des bourgs abandonnés par leur population d'origine. Les Mudéjares pouvaient, en l'occurrence, être déplacés d'une ville à une autre en fonction des besoins des seigneurs ou du roi¹⁰⁰. Ils étaient considérés comme une force de travail, aussi bien pour le domaine seigneurial que royal : ils

⁹³ *Carta puebla* octroyée par le roi D. Jaime I aux Musulmans de Valle de Uxó en 1250, *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, publiée dans Florencio JANER, *Condición social...*, *op. cit.*, p. 244.

⁹⁴ DÁNVILA Y COLLADO, Manuel, *La expulsión de los moriscos españoles...*, *op. cit.*, p. 52.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ HINOJOSA MONTALVO, José R., *Los mudéjares. La voz del islam...*, vol. I, *op. cit.*, p. 42.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 187.

¹⁰⁰ ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, *La minoría islámica...*, *op. cit.*, p. 34.

travaillaient les terres pour leur seigneur ou leur roi et payaient, par ailleurs, plus d'impôts que les Chrétiens. C'est pourquoi ils étaient considérés comme *els nostre cofre* (notre trésor)¹⁰¹.

Les Mudéjares de Valence étaient principalement les vassaux des seigneurs. Ils constituaient une communauté fortement liée à ces derniers aussi bien pour des raisons économiques ou fiscales, que pour des raisons religieuses. En effet, les seigneurs, qui avaient la juridiction sur plusieurs familles de Musulmans, protégeaient souvent les pratiques religieuses de leurs vassaux¹⁰². Pour comprendre ce geste nous devons l'insérer dans un contexte économique : si les Musulmans ne pouvaient plus pratiquer leur religion, considérée comme un pilier pour la survie de l'identité de la communauté, ils pouvaient décider d'émigrer vers des royaumes des seigneuries ou des pays plus favorables à leurs intérêts religieux. Le départ d'une main d'œuvre si rentable pouvait entraîner des pertes économiques importantes pour les seigneurs. Aussi ces derniers n'hésitaient-ils pas à transgresser les mesures restrictives prises à l'encontre des Mudéjares, notamment concernant le culte de l'Islam.

Néanmoins, du point de vue culturel et religieux, les Mudéjares de Valence étaient considérés par la société chrétienne comme des intrus, des ennemis idéologiques du Chrétien, et c'est pourquoi la coexistence entre les deux communautés était basée sur la ségrégation. Dans ce royaume, Chrétiens et Musulmans se considéraient mutuellement comme des infidèles¹⁰³. La peur, les soupçons et la haine étaient une réalité dans la vie quotidienne, comme le montrent les révoltes qui éclatèrent entre 1245 et 1257 et entre 1276 et 1277, puis l'assaut du quartier maure de Valence en 1455. Ces révoltes furent suivies par un décret d'expulsion d'un grand nombre de Musulmans¹⁰⁴, même si celui-ci ne fut jamais appliqué dans sa totalité.

Comme ce fut le cas pendant le XVI^e siècle avec les Morisques du royaume de Valence, la jeune communauté mudéjare de ce royaume était perçue comme une cinquième colonne de l'islam de l'extérieur : sa vocation à appartenir à la « communauté religieuse islamique internationale »¹⁰⁵ et le fait d'être une communauté frontalière avec l'Islam intérieur et extérieur contribuaient à alimenter cette perception. Rappelons que le royaume de Valence, au début du XIV^e siècle, incorpora le royaume de Murcie, apportant ainsi une importante population

¹⁰¹ HINOJOSA MONTALVO, José R., *Los mudéjares. La voz del islam ...*, op. cit., vol.1, p. 272.

¹⁰² MEYERSON, Mark D., «Un reino de contradicciones: Valencia, 1391-1526 », *Revista de Historia Medieval*, n°12, [Ejemplar dedicado a : *los mudéjares valencianos y peninsulares*], p. 11-29.

¹⁰³ FERRER I MALLOL M^a Teresa, cité par José HINOJOSA MONTALVO, José R., *La voz del islam...*, op. cit., vol. 1, p. 283.

¹⁰⁴ FERRER I MALLOL, M^a Teresa, « *La frontera amb l'Islam en el segle XIV. Cristians i sarraïns al País Valencia* », Barcelona, C.S.I.C, 1988, p. 2-5.

¹⁰⁵ LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique, « Sobre la emigración mudéjar al reino de Granada », *Revista de Historia Medieval*, n°12, [Ejemplar dedicado a : *los mudéjares valencianos y peninsulares*], 2001-2002, p. 258.

musulmane¹⁰⁶. Dès lors, le territoire de Valence fit office de frontière terrestre directe avec celui de Grenade, dernier bastion péninsulaire qui restait sous l'autorité de l'Islam, tout en étant aussi une frontière maritime « ouverte aux attaques des navires de Grenade et du nord de l'Afrique »¹⁰⁷. Au cours du XIV^e siècle, suite à plusieurs épisodes d'agitation locale entre Chrétiens et Musulmans¹⁰⁸, un grand nombre de mudéjares de Valence furent accusés d'avoir espionné, pactisé ou maintenu des contacts avec leurs coreligionnaires du Maroc¹⁰⁹.

Les Mudéjares du royaume de Valence (Sharq-al Andalus) présentaient donc des particularités uniques par rapport à ceux de Castille ou d'Aragon. Ils constituaient une communauté marquée par un fort sentiment religieux, une tradition très enracinée de travail de la terre et une identité propre. Ils furent de véritables agents de leur histoire. Ils cultivèrent leur propre identité culturelle et « ils gardèrent délibérément des contacts avec leurs coreligionnaires de Grenade ou de l'Afrique du Nord pour conserver un sentiment d'appartenance »¹¹⁰. En définitive, ils formaient une communauté islamique authentique, mais spécifiquement valencienne. Cette communauté n'avait pas des traits de continuité ou de discontinuité absolus avec l'Islam, mais elle était définie par des éléments de transition, de transformation et d'adaptation¹¹¹ avec sa réalité sociale et géographique. Les singularités que nous venons de signaler furent transmises à la génération suivante, celle des Morisques ; ces singularités contribuèrent au maintien d'une identité et d'une solidarité communautaires propres jusqu'à leur départ.

Dans un contexte géographique complètement différent, mais dans un temps pas tout à fait éloigné de la période de naissance de la communauté mudéjare de Valence, dans le territoire de l'actuelle Amérique du sud, une civilisation de conquérants – les Incas – se trouvait en pleine expansion lorsque les Espagnols débarquèrent à Tumbes. Qui étaient les Incas ? Comment géraient-ils leur espace social ? Comment furent-ils perçus par les Espagnols ? Quelles ressemblances identitaires existaient entre le peuple inca et la communauté mudéjare ? Nous tâcherons de répondre à ces questions dans le paragraphe suivant.

¹⁰⁶ FERRER I MALLOL, M^a Teresa, *La frontera amb l'islam...*, op. cit., p. 5.

¹⁰⁷ *Ibid*, p. 17.

¹⁰⁸ FERRER I MALLOL, M^a Teresa, « Évolution du statut de la minorité islamique dans les pays de la couronne catalano-aragonaise au XIV^e siècle », dans *Le partage du monde, échanges et colonisation dans la Méditerranée médiévale*, sous la direction de Michel Balard et Alain Ducellier, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998 [Byzantina Sorbonensia, 17], p. 439-452. L'auteur fait référence aux agitations de 1304, 1331 et 1337-1340 où il y eut des attaques des envahisseurs grenadins sur les côtes du nord d'Alicante.

¹⁰⁹ FERRER I MALLOL, M. Teresa, *La frontera amb l'islam...*, op. cit., p. 40.

¹¹⁰ MEYERSON, Mark D., « Un reino de contradicciones... », op. cit., p. 17.

¹¹¹ BURNS, R.I., cité par HINOJOSA MONTALVO, JOSE R., *Los mudéjares. La voz del islam...*, op. cit., p. 25.

2. La civilisation inca et son espace de vie

Au moment de l'arrivée des Espagnols sur le territoire américain, l'empire inca se trouvait engagé dans un processus d'expansion et de domination qui durait depuis le XV^e siècle, avec la conquête par Topa Inca Yupanqui du désert d'Atacama vers le sud, et par son fils Huayna Capac de l'Équateur vers le nord¹¹². Mais, lorsque Pizarro y arrive, le pays se trouve également plongé dans une guerre fratricide pour le pouvoir entre Atahualpa et Guáscar, fils de Huayna Capac.

À cette époque, l'empire inca s'étendait sur une longue ligne qui traversait du nord au sud l'Équateur, le Pérou, la Bolivie, et le Chili actuels. Le nom que les Incas donnaient à leur territoire était *Tawantinsuyo*, ce qui veut dire « les quatre quartiers du monde »¹¹³, dont le centre névralgique était la ville de Cuzco, en langue quechua le « nombril du monde ». Le territoire de ce vaste empire était composé de plateaux arides, de cordillères avec des montagnes colossales et de forêts aussi épaisses qu'infranchissables, ce qui accentuait les contrastes de climats, de végétations et de populations.

Qui étaient donc les Incas avant l'arrivée des Espagnols et comment un territoire aussi hostile au développement humain a-t-il pu voir naître l'une des civilisations les plus puissantes de l'Amérique précolombienne ?

— Les précédents à la formation de la minorité indienne péruvienne : les Incas, « les maîtres des quatre quartiers du monde »

Garcilaso de la Vega, qui a toujours fait un portrait très glorieux de la dynastie inca, affirmait que, avant sa domination, le *Tawantinsuyo* était une mosaïque de nombreux groupes ethniques d'origines et cultures très différentes, où régnait l'obscurité, le chaos et la barbarie. Mais la naissance du dieu Soleil dans le lac Titicaca, sous forme d'un être aux allures d'homme blanc, apporta ordre et sagesse. Cieza de León offre une description détaillée de l'origine des Incas :

Antes que los Ingas reinasen en estos reinos ni en ellos fuesen conocidos, cuentan estos indios otra cosa muy mayor que todas aquellos dicen, porque afirman que estuvieron mucho tiempo sin ver el sol y que, padeciendo gran trabajo con esta falta, hacían grandes votos y plegarias a los que ellos tenían por dioses, pidiéndoles la lumbre de que carecían; y que estando de esta suerte, salió de la isla de Titicaca, que está dentro de la

¹¹² PRESCOTT, William H., *Azèques et Incas. Grandeur et décadence de deux empires fabuleux*, Paris, Pygmalion, 1999, p. 565.

¹¹³ *Ibid.*, p. 574.

gran laguna de Collao, el sol muy resplandeciente con que todos se alegraron, y que luego que esto pasó, dicen que hacia las partes del Mediodía vino y remaneció un hombre blanco de crecido cuerpo, y cual en su aspecto y persona mostraba gran autoridad y veneración, y que este varón que así vieron tenía tan gran poder que de los cerros hacía llanuras y de las llanuras sierras grandes, haciendo fuentes en piedras vivas. Y como tal poder le conociesen, llamábanle Hacedor de todas las cosas criadas, Principio de ellas, Padre del sol, porque sin esto dicen que hacía otras cosas mayores, porque dio ser a los hombres y animales; y que en fin por su mano les vino notable beneficio [...]»¹¹⁴.

Garcilaso de la Vega pensait que l'empire inca avait été érigé pour donner du sens à un monde de chaos et de barbarie. Cette idée nous rappelle les prophéties de type messianique qui avaient circulé dans la Péninsule au moment de l'invasion musulmane et qui parlaient de la restauration d'une nouvelle ère.

Dans la plupart des chroniques écrites par les Espagnols et par les Indiens aux XVI^e et XVII^e siècles, les Incas sont dépeints comme un peuple civilisateur dans le but d'idéaliser et de justifier leurs conquêtes. Néanmoins, certaines études archéologiques montrent l'existence de civilisations très avancées qui se sont développées avant l'ère chrétienne, comme les cultures Chavín et Paracas, ou après Jésus-Christ, comme la culture Mochica, Nazca, Tiahuanaco, Chimu, entre autres, et retracent la manière dont les Incas profitèrent de leur développement culturel et technologique¹¹⁵.

Pour les chroniqueurs espagnols, avant l'arrivée des premiers souverains incas au début du XIII^e siècle, le pays n'était qu'un territoire sans ordre, habité par un peuple sans esprit ; Cieza de León dépeint des hommes qui vivaient comme des sauvages et dans le désordre :

... todos vivían desordenadamente y que muchos andaban desnudos, hechos salvajes [...] iban triunfando a lo alto de los cerros donde tenían sus castillos y allí hacían sus sacrificios a los dioses en quienes ellos adoraban, derramando delante de las piedras e ídolos mucha sangre humana y de corderos. Todos ellos eran behetrías sin orden»¹¹⁶.

Garcilaso de la Vega, qui se faisait appeler l'Inca Garcilaso et se considérait comme le successeur légitime de la lignée inca par sa mère qui était une princesse inca, décrit également

¹¹⁴ CIEZA DE LEÓN, Pedro, *El señorío de los Incas*, Caracas, Biblioteca de Ayacucho, 2005 [publié pour la première fois en 1880], chap. 5, p. 305.

¹¹⁵ En ce qui concerne le Pérou pré-inca, voir : José Antonio DEL BUSTO DUTHURBURU, *Perú pre-incaico*, Lima, editorial Universo, 1962 ; Alden J. MASON, *Las antiguas culturas del Perú*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961 ; Frédéric ENGEL, *Le monde précolombien des Andes*, Paris, Hachette , 1972.

¹¹⁶ CIEZA DE LEON, Pedro, *El señorío de los incas ...*, op. cit., chap. IV, p. 303.

dans ses *Comentarios Reales* les hommes qui peuplaient le territoire avant l'arrivée des premiers incas comme abjects, ignominieux dans les choses qu'ils adoraient, et ignorants :

Y así adoraban yerbas, plantas, flores, árboles de todas suertes, cerros altos, grandes peñas y los resquicios de ellas, cuevas hondas, guijarros y piedrecitas, las que en los ríos y arroyos hallaban, de diversos colores, como el jaspe. Adoraban la piedra esmeralda, particularmente en una provincia que hoy llaman Puerto Viejo [...] adoraron diversos animales, a unos por su fiereza, como al tigre, león y oso, y, por esta causa, teniéndolos por dioses [...]. En fin, no había animal tan vil ni sucio que no lo tuviesen por dios, sólo por diferenciarse unos de otros en sus dioses, sin acatar en ellos deidad alguna ni provecho que de ellos pudiesen esperar. Estos fueron simplicísimos en toda cosa, a semejanza de ovejas sin pastor. Mas no hay que admirarnos que gente tan sin letras ni enseñanza alguna cayesen en tan grandes simplezas¹¹⁷.

Garcilaso dresse un tableau sombre de ces hommes qui n'avaient pas été éclairés par la sagesse des Incas. Dans ses *Comentarios Reales*, il écrit que l'indien habitant ces terres avant l'instauration de l'état inca était un barbare qui s'adonnait aux plaisirs du cannibalisme. Pour illustrer cette idée, il utilise l'exemple des indiens selvatiques *Antis* qui n'avaient jamais été conquis par les Incas :

Los que viven en los Antis comen carne humana, son más fieros que tigres, no tienen dios ni ley, ni saben qué cosa es virtud; tampoco tienen ídolos ni semejanza de ellos; adoran al demonio cuando se les representa en figura de algún animal o de alguna serpiente y les habla. Si cautivan alguno en la guerra o de cualquiera otra suerte, sabiendo que es hombre plebeyo y bajo lo hacen cuartos y se los dan a sus amigos y criados para que se los coman o los vendan en la carnicería. Pero si es hombre noble, se juntan los más principales con sus mujeres e hijos, y como ministros del diablo le desnudan, y vivo le atan a un palo, y, con cuchillos y navajas de pedernal le cortan a pedazos, no desmembrándole, sino quitándole la carne de las partes donde hay más cantidad de ella, de las pantorrillas, muslos y asentaderas y molledos de los brazos, y con la sangre se rocían los varones y las mujeres e hijos, y entre todos comen la carne muy aprisa sin dejarla bien cocer ni asar ni aun mascar [...] ¹¹⁸.

¹¹⁷ GARCILASO DE LA VEGA, Inca, *Primera parte de los Comentarios Reales*, Caracas, Biblioteca de Ayacucho, 1985 [1609], Livre I, chap. IX, p. 39.

¹¹⁸ *Ibid.*, livre 1, chap. XI, p. 41.

Les chroniqueurs espagnols s'accordent avec les chroniqueurs incas sur la nature « barbare » de ces peuples pré-incas, en montrant la différence entre ceux qui n'étaient pas soumis à l'empire inca et ceux qui habitaient son territoire :

En esta provincia hay unos pueblos fríos y otros calientes, uno sitios sanos y otros enfermos. En una parte llueve mucho y en otra poco, en una tierra comen los indios carne humana y en otras no la comen [...]. Muchos se espantan como estos indios [...] han salido tan indómitos y porfiados ; y las del Perú, estando sus valles entre montañas y sierras de nieve y muchos riscos y ríos, y más gente en número que los de acá... han sido tan sujetos y domables ¹¹⁹.

D'après Garcilaso, Dieu s'apitoya sur ces hommes barbares qui vivaient dans un monde chaotique en envoyant un fils et une fille pour rétablir l'ordre. Il décrit ainsi l'origine divine des premiers rois incas :

Nuestro Padre el Sol, viendo los hombres tales como te he dicho, se apiadó y hubo lástima de ellos y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinasen en el conocimiento de Nuestro Padre el Sol, para que lo adorasen y tuviesen por su Dios y para que les diesen preceptos y leyes en que viviesen como hombres en razón y urbanidad, para que habitasen en casas y pueblos poblados, supiesen labrar las tierras, cultivar las plantas y mieses, criar los ganados y gozar de ellos y de los frutos de la tierra como hombres racionales y no como bestias. Con esta orden y mandato puso Nuestro Padre el Sol estos dos hijos suyos en la laguna Titicaca, que está ochenta leguas de aquí, y les dijo que fuesen por do quisiesen y, doquiera que parasen a comer o a dormir, procurasen hincar en el suelo una barrilla de oro de media vara en largo y dos dedos en grueso que les dio para señal y muestra, que, donde aquella barra se les hundiese con solo un golpe que con ella diesen en tierra, allí quería el Sol Nuestro Padre que parasen e hiciesen su asiento y corte. A lo último les dijo: "Cuando hayáis reducido esas gentes a nuestro servicio, los mantendréis en razón y justicia, con piedad, clemencia y mansedumbre, haciendo en todo oficio de padre piadoso para con sus hijos tiernos y amados, a imitación y semejanza mía, que a todo el mundo hago bien, que les doy mi luz y claridad para que vean y hagan sus haciendas y les caliento cuando han frío y crío sus pastos y sementeras, hago fructificar sus árboles y multiplico sus ganados [...]"¹²⁰.

Garcilaso rapporte également, non sans subjectivité, comment les gens de ce pays se sont soumis au premier inca, Manco Capac, avec grande joie ; en l'espace de six ou sept ans, les rois

¹¹⁹ CIEZA DE LEÓN, Pedro, *Primera parte de la Crónica del Perú*, dedicatoria al rey, Caracas, Biblioteca de Ayacucho, 2005 [1^{re} édition 1553]..., p. 51.

¹²⁰ GARCILASO, *Comentarios...*, *op. cit.*, livre I, chap. XV, p. 49.

incas avaient déjà formé un empire et jeté les fondations d'une nouvelle civilisation sans aucun effort :

Los mismos indios nuevamente así reducidos, viéndose ya otras y reconociendo los beneficios que habían recibido, con gran contento y regocijo entraban por las sierras, montes y breñales a buscar los indios y les daban nuevas de aquellos hijos del Sol y les decían que para bien de todos ellos se habían aparecido en su tierra, y les contaban los muchos beneficios que les habían hecho. Y para ser creídos les mostraban los nuevos vestidos y las nuevas comidas que comían y vestían, y que vivían en casas y pueblos [...]. Se juntó en pocos años mucha gente, tanta que, pasados los primeros seis o siete años, el Inca tenía gente de guerra armada e industriada para se defender de quien quisiese ofenderle, y aun para traer por fuerza los que no quisiesen venir de grado. Enseñóles [a] hacer armas ofensivas, como arcos y flechas, lanzas y porras y otras que se usan ahora¹²¹.

Pour Alfred Métraux, Manco Capac « appartient à cette vaste catégorie de personnages mythiques que toutes les tribus indiennes des Amériques placent à l'aurore de leur histoire. À la fois dieux, héros, grands ancêtres, ils sont aussi des civilisateurs »¹²². Le terme *inca* a évolué au long des siècles. Si, dans un premier temps, il portait le sens de « chef », puisqu'il était attribué au souverain, il s'est étendu par la suite aux membres de sa famille et aux lignages apparentés, jusqu'à pouvoir signifier « souverain », « noble »¹²³. Aujourd'hui, ce terme désigne tout ce qui se rapporte à la civilisation des incas mais également au peuple sur lequel ils ont régné¹²⁴. Mais dans le temps de l'Empire, l'*Inca* était le roi ou un seigneur de sang royal. Garcilaso affirme que pour distinguer l'empereur d'une autre personne de sang royal, le peuple l'appelait *Sapa-Inca*, ce qui voulait dire le chef suprême, le seul seigneur, mais aussi l'Empereur descendant direct du Dieu soleil : « *El nombre Inca ... quiere decir Señor, o Rey o Emperador... y para distinguir al rey de los demas Incas le llaman Zapa Inca que quiere decir Solo Señor...* »¹²⁵.

L'une des principales habiletés des chefs incas fut leur capacité à gouverner : ils menèrent avec succès l'établissement d'un état policé et extrêmement organisé. Ils réussirent cette tâche en se faisant en même temps respecter et redouter de leurs sujets : « ... y todos los temían tanto que

¹²¹ *Ibid.*, livre, 1, chap. XVII, p. 51-52.

¹²² METREUX, Alfred, *Les incas*, Paris, Éditions du Seuil, 1983 [1961], p. 37.

¹²³ *Ibid.*, p. 15.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ GARCILASO, *Comentarios...*, *op. cit.*, Livre I, chapitre XXIV, p. 54.

de la sombra que su persona hacía no osaban decir mal »¹²⁶. William Prescott affirme que le gouvernement inca était un « despotisme, d'un caractère doux, mais absolu »¹²⁷. Leur réussite fut l'instauration d'un gouvernement régulier et patriarcal aux habitudes austères et paternalistes. Ils parvinrent également à relier à l'empire les nations « sauvages » voisines, sans aucun principe de cohésion entre elles¹²⁸. Dans une perspective paternaliste, ils se proposèrent d'inspirer à leurs sujets un esprit d'obéissance et de tranquillité, une sorte de dévouement total pour leur empereur¹²⁹.

Quant à l'organisation de l'espace andin, elle était liée à une cosmovision du monde et à l'existence de structures sociales et politiques basées sur des considérations ethniques¹³⁰. Cette vision de l'espace, fortement hiérarchisée et sacrée, reflétait l'organisation sociale de l'Empire. L'Inca et les autorités suprêmes occupaient l'espace d'en haut et le reste de la communauté celui d'en bas. À l'intérieur de la ville de Cuzco confluaient aussi des Indiens des quatre *suyos*¹³¹ pour présenter les *huacas* ou divinités de leurs territoires. Cristóbal de Molina (le *Cuzqueño*), curé de la paroisse de Notre Dame des Remedios du Cuzco et témoin des événements dès premières années de la conquête, décrit sommairement la relation politico-religieuse que cette ville entretenait avec les quatre *suyos* :

... las provincias de Collasuyo y Chinchaysuyo y Antisuyo y Contisuyu trayan a esta ciudad de cada pueblo y generación de jentes, uno o dos niños y niñas pequeños y de hedad de diez años; y trayan ropa y ganado y ovejas de oro y de plata de mollo. Y lo tenían en el Cuzco para el efeto que se dirá, y después de estar todo junto, se asentava en la plaza de Aucaypata el Ynga, que es la plaza grande del Cuzco, y allí aquellos niños y demás sacrificios andavan alrededor de las estatuas del Hacedor, Sol, Trueno y Luna que para el efecto ya en la plaza estaban. Y davan dos bueltas y después de acavado, el Ynga llamava a los sacerdotes de las provincias y hacía partir los dichos sacrificios en quatro partes para los quatro suyos: Collasuyo, Chinchaysuyo, Antisuyo, Contisuyo que son las quatro partidas en questá dividida esta tierra; y les deçía: Vosotros tomad cada

¹²⁶ CIEZA DE LEÓN, *El señorío de los incas...*, op. cit., chap. XIII, p. 326.

¹²⁷ PRESCOTT, William, *Azèques et Incas...*, op. cit., p. 568.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 561, 565.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 581.

¹³⁰ REGALADO DE HURTADO, Liliana, « Espacio andino, espacio sagrado: visión ceremonial del territorio en el período incaico », *Revista Complutense de Historia de América*, 22, Servicio de publicaciones, UCM, Madrid, 1996, p. 91.

¹³¹ L'Empire inca, le *Tawantinsuyo*, était divisé en quatre parties, chacune d'entre elles appelées *suyo* : Chinchaysuyo (au nord), Antisuyo (à l'est), Contisuyo (à l'ouest) et Collasuyo (au sud).

uno su parte de essa ofrendas y sacrificios y llevadla a la principal huaca vuestra, y allí las sacrificas y tomádoles, llevaban hasta la guaca ... ¹³².

L'Inca faisait également preuve d'une grande tolérance religieuse envers les dieux locaux, dont les images étaient transportées dans la capitale¹³³, de sorte que les dieux des vainqueurs ne remplaçaient jamais ceux des vaincus, même si ceux-ci étaient immédiatement subordonnés au dieu suprême inca, Viracocha. Garcilaso de la Vega l'explique dans ses *Comentarios Reales* :

*No echaban por tierra los dioses ajenos luego que conquistaban la provincia, por la honra de ella, porque los naturales no se desdeñasen del menosprecio de sus dioses hasta que los tenían cultivados en su vana religión. [...] Habiendo sujetado el inca cualquier nueva provincia [...] y habiendo apaciguado los ánimos de los señores y de los vasallos [...] mandaba que todos los indios adorasen al Dios Ticci Viracocha como a Dios poderosísimo triunfador de todos los demas dioses [...]*¹³⁴.

Les dieux principaux des peuples vaincus devaient s'installer dans un temple de Cuzco :

Después de sujeta la provincia, lo primero que el Inca hacía era que, como en rehenes, tomaba el ídolo principal que aquella tal provincia tenía y lo llevaba al Cozco; mandaba que se pusiese en un templo hasta que el cacique y sus indios se desengañasen de la burlería de sus vanos dioses y se aficionasen a la idolatría de los Incas, que adoraban al Sol ¹³⁵.

Dans ce territoire, l'Inca détenait le seul et unique pouvoir légitime politique et religieux. Il s'était approprié un territoire vaste et hétérogène où tous ses sujets étaient soumis à la même politique, il avait le droit de tout exiger d'eux, mais sa volonté leur parvenait à travers les chefs locaux appelés *curacas* qui « régnaient » sur des unités administratives de 10, 50, 1000, 10.000 et 40.000 tributaires.

Cieza de León, très admiratif du savoir-faire des Incas, vante leur stratégie et leur sens du pouvoir en les opposant aux Espagnols qui n'eurent pas l'habileté politique et la dimension humaine des rois vaincus :

... les supieron conservar las tierras y traerlos de bastos a muy políticos y a de desproveídos a que no les faltase de nada [...] y que siempre el señor a los principales

¹³² MOLINA, Cristóbal de, « Relación de las Fábulas y Ritos de los Ingas », dans *Fábulas y mitos de los Incas*, Edición de H. URBANO y P. DUVIOLS, 1989, p. 47-134, p. 120-122. Le Cristóbal de Molina que nous citons maintenant est le curé connu comme le *cuzqueño* ou *cusqueño*, bien différent du « chileno » ou de « l'almagriste ». Il ne faut pas confondre ces deux chroniqueurs portant le même nom et prénom.

¹³³ PRESCOTT, William, *Aztèques et Incas...*, op. cit., p. 593.

¹³⁴ GARCILASO, *Comentarios...*, op. cit., livre V, chap. XII et XIII, p. 229-230.

¹³⁵ *Ibid.*, livre V, chap. XII, p. 229.

*daba mujeres y presas ricas, ganaron tanto la gracia de todos que fueron de ellos amados en extremo grado [...] que supieron atraerlos a su servicio y amistad de otra manera que los españoles*¹³⁶.

Dans ses *Comentarios Reales*, l’Inca Garcilaso vante également le savoir-faire du premier Inca, Manco Capac, qui employait toujours de bonnes paroles et des méthodes persuasives pour gagner la confiance et obtenir la concorde du peuple, tout en sachant en même temps appliquer des mesures de punition très strictes pour ceux qui ne respectaient les lois :

*El inca Manco Capac, yendo poblando sus pueblos juntamente con enseñar a cultivar la tierra a sus vasallos... les iba instruyendo en la urbanidad, compañía y hermandad que unos a otros se habían de hacer... persuadiéndoles con mucha eficacia que, para que entre ellos hubiese perpetua paz y concordia y no naciesen enojos y pasiones, hiciesen con todos lo que quisiesen que todos hiciesen con ellos. [...] Puso pena de muerte a los adúlteros y a los homicidas y ladrones. [...] Mandó recoger el ganado manso que andaba por el campo sin dueño [...]. Enseñoles a hacer el calzado que hoy traen [...]. Eligiolos por sus méritos [...]. Mandó que cada fruto que en cada pueblo se cogían se guardasen en junto para dar a cada uno lo que hubiese menester [...]*¹³⁷.

Cieza de León s’émerveille à son tour des aptitudes de ces « seigneurs » à gouverner avec sagesse au point de surprendre les Espagnols et de susciter leur envie :

*Una de las cosas de que más se tiene envidia a estos señores es en entender cuán bien supieron conquistar tan grandes tierras y ponellas con su prudencia en tanta razón como los españoles las hallaron cuando por ellos fue descubierto este reino [...] Me acuerdo... oír luego a los españoles “yo aseguro que si los Ingas anduvieran por aquí que otra cosa fuera esto...”*¹³⁸.

Un autre trait de la sagesse de ces gouvernants fut le respect de leurs élites. En effet, après une conquête, quelques membres de la famille des *curacas* vaincus allaient aussi s’installer à Cuzco, dans les palais des Incas. La politique de l’autorité inca était, sans doute, de les assimiler mais aussi de les prendre comme otages en cas de soulèvement du peuple récemment conquis :

También llevaban al Cozco al cacique principal y a todos sus hijos, para los acariciar y regalar, y para que ellos, frecuentando la corte, aprendiesen, no solamente las leyes y

¹³⁶ CIEZA DE LEÓN, Pedro, *El señorío de los incas...*, op. cit., chap. XIII, p. 326-327.

¹³⁷ GARCILASO, *Comentarios...*, op. cit., livre I, chap. XXI, p. 58

¹³⁸ CIEZA DE LEÓN, Pedro, *El señorío de los incas...*, op. cit., p. 333-334.

*costumbres y la propiedad de la lengua, mas también sus ritos, ceremonias y supersticiones*¹³⁹.

Les coutumes et les institutions locales des nations conquises par les Incas étaient toujours respectées, mais soumises¹⁴⁰ ; l'Inca, après une nouvelle conquête, envoyait toute une armée de fonctionnaires pour mettre en place l'organisation de l'empire. Ces fonctionnaires accomplissaient des tâches administratives civiles, telles que le recensement de la population, ou militaires, pour contrôler le territoire, ou encore politiques. À l'égard de ces fonctionnaires, Garcilaso de la Vega écrit :

*Mandó que fuesen Incas parientes suyos a instruir aquellos indios en su idolatría y que les quitasen los abusos y torpezas que tuviesen y enseñasen las leyes y ordenanzas de los Incas, para que las guardasen. Mandó que fuesen ministros que entendiesen en sacar acequias y cultivar la tierra, para acrecentar la hacienda del Sol y la del Rey*¹⁴¹.

En dernière instance, ces fonctionnaires locaux n'échappaient pas à la surveillance directe de la part des *tokoyrikok*, « ceux qui voient tout », envoyés par l'Inca pour exercer un contrôle direct sur les communautés ; ils étaient considérés comme les « yeux du roi »¹⁴².

Ainsi, toutes les lois émanaient du souverain, tous les membres de l'élite qui occupaient des fonctions administratives étaient choisis par lui parmi son entourage et surtout, l'Empereur avait été élu par dessein divin. La société inca était fortement hiérarchisée, formant une pyramide : au sommet était placé l'Empereur ; au milieu les chefs locaux, *curacas*, chargés d'exercer les fonctions d'intermédiaires entre la communauté et l'État, et à la base se trouvait la communauté d'Indiens, l'*ayllu*, chargée de travailler les terres pour l'Inca. Or, cette société hiérarchisée était régie par un ensemble de droits et d'obligations mutuelles qui liait les trois catégories sociales que nous venons d'évoquer. L'empire Inca fonctionnait comme un état centralisé au sein duquel s'appliquaient les principes de réciprocité et de redistribution. La réciprocité fonctionnait par un système de dons et contre-dons entre les membres de la même communauté, alors que la redistribution supposait une hiérarchie et un mouvement centripète et centrifuge qui allait de la communauté vers le chef de l'État et vice-versa. L'État rassemblait toutes les denrées et il les redistribuait ensuite aux communautés en fonction de leurs besoins¹⁴³.

¹³⁹ GARCILASO, *Comentarios...*, *op. cit.*, livre V, chap. XII, p. 229.

¹⁴⁰ BAUDIN, Louis, *L'empire socialiste des Inkas*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1928, p. 62.

¹⁴¹ GARCILASO, *Comentarios...*, *op. cit.*, livre V, chap. XXV, p. 256.

¹⁴² METREAU, Alfred, *Les Incas...*, *op. cit.*, p. 98-99.

¹⁴³ Pour tout ce qui concerne le système économique de l'empire Inca, consulter les travaux de Louis BAUDIN, *L'empire socialiste des Incas*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1928 ; Nathan WACHTEL, *La vision des vaincus*, Paris, Gallimard, 1971 ; Jacques MALENGREAU, *Sociétés des Andes. Des empires aux voisinages*, Editions Karthala, 1995.

Enfin, Cieza de León et Garcilaso de la Vega relèvent la capacité stratégique et la maîtrise d'une politique d'État très structurée et hiérarchisée des dirigeants incas, capables de soumettre à leur unique volonté des peuples entiers. Une telle maîtrise « politique » n'est pas sans raviver l'incompréhension que peut susciter la déroute de l'empire inca face aux Espagnols qui n'étaient pas nombreux.

— De quelques convergences entre les Incas et les Mudéjares

Aussi bien les chroniques écrites par les « héritiers » de l'Empire inca, comme celles de Guamán Poma¹⁴⁴ ou de l'Inca Garcilaso de la Vega, que celles qui furent écrites par les historiens musulmans de la période de l'Al-Andalus, décrivent leurs peuples respectifs comme des peuples de race supérieure, des élus des dieux, choisis parmi d'autres pour leur sagesse, leur esprit et leur force. Ainsi, Garcilaso, dans ses *Comentarios Reales*, explique comment les Incas furent choisis par les fils du Dieu soleil pour être instruits et pour sortir de l'ignorance les ethnies qui peuplaient le territoire :

Con esta orden y mandato puso Nuestro Padre el Sol estos dos hijos suyos en la laguna Titicaca, que está ochenta leguas de aquí, y les dijo que fuesen por do quisiesen y, doquiera que parasen a comer o a dormir, procurasen hincar en el suelo una barrilla de oro de media vara en largo y dos dedos en grueso que les dio para señal y muestra, que, donde aquella barra se les hundiese con solo un golpe que con ella diesen en tierra, allí quería el Sol Nuestro Padre que parasen e hiciesen su asiento y corte [...]. Y desde luego os constituyo y nombro por Reyes y señores de todas las gentes que así doctrináredes con vuestras buenas razones, obras y gobierno¹⁴⁵.

De leur côté, les chroniques andalouses écrites pendant la période de formation de l'Islam ibérique, donnent également une image très élogieuse du peuple musulman. Ainsi, le conquistador musulman était présenté comme un être surnaturel, au point que les Chrétiens n'étaient pas capables de savoir s'il était un habitant de la terre ou du ciel ; il était présenté comme un élu par le prophète Mahomet arrivant dans la Péninsule pour la faire sortir de l'obscurité¹⁴⁶. Jean Flori considère que, d'après la doctrine du Coran, la communauté de fidèles est « la plus parfaite au monde, à qui Dieu a assigné une fonction : établir sur la terre la

¹⁴⁴ GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, *Nueva Crónica y buen gobierno*, < <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm> > (consulté le 4 janvier 2016).

¹⁴⁵ GARCILASO, *Comentarios...*, *op. cit.*, livre I, chap. XV, p. 49.

¹⁴⁶ D'après la chronique de Ibn al -Qutiya, citée par Ron BARKAI, *El enemigo...*, *op. cit.*, p. 77.

suprématie de la vraie religion, l’Islam »¹⁴⁷. L’Islam était la vraie religion et l’*Umma* la meilleure communauté¹⁴⁸. D’après les chroniques arabes médiévales, les Arabes étaient supérieurs aux Chrétiens, qu’ils appelaient péjorativement *a’yâm*, ce qui signifie « étranger ». Ce nom portait en soi une connotation humiliante, proche du nom « barbare »¹⁴⁹. Les Chrétiens étaient également considérés par les Arabes comme des idolâtres et des païens¹⁵⁰. Les Arabes, quant à eux, étaient dépeints dans leurs propres chroniques comme des conquérants surnaturels¹⁵¹, venus apporter la prospérité, la culture et le développement économique¹⁵². Nous reviendrons sur ce sujet dans le chapitre VI lorsque nous aborderons les millénarismes comme une arme de résistance au pouvoir établi.

Incas et Musulmans possédaient un autre point commun, celui d’être des peuples guerriers. Les Incas, nous l’avons vu, étaient constamment en guerre et c’était la religion qui « leur donnait le prétexte plausible à des agressions incessantes »¹⁵³. Garcilaso de la Vega justifie ce besoin de faire la guerre par la nécessité de faire disparaître l’idolâtrie des peuples « barbares » :

*El Inca envió los requerimientos acostumbrados y que en particular les dijese que no iba a quitarles sus vidas ni haciendas, sino a hacerles los beneficios que el Sol mandaba que hiciese a los indios; que no se desacatasen a sus hijos, ni se tomasen con ellos, que eran invencibles, que el Sol les ayudaba en todas sus conquistas y peleas, y que lo tuviesen por su Dios y lo adorasen*¹⁵⁴.

L’Inca, étant considéré comme descendant de Dieu, avait une attitude toujours ferme mais en même temps magnanime dans sa manière de soumettre les peuples voisins, et se montrait auguste envers les vaincus :

Los Incas los cercaron y, por guardar el orden de su Rey, no quisieron combatir el fuerte, que era harto flaco; ofrecieronles los partidos de paz y amistad. Los enemigos no quisieron recibir ninguno. En esta porfía estuvieron los unos y los otros más de cincuenta días, en los cuales se ofrecieron muchas ocasiones en que los Incas pudieran hacer mucho daño a los contrarios, mas por guardar su antigua costumbre y el orden particular del Inca, no quisieron pelear con ellos más de apretarles con el cerco. Por otra parte les apretaba la hambre, enemiga cruel de gente cercada, y fue grande a causa

¹⁴⁷ FLORI, Jean., *Guerre sainte...*, op. cit., p. 108.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 108.

¹⁴⁹ BARKAI, Ron, *El enemigo...*, op. cit., p. 68.

¹⁵⁰ *Ibidem.*

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 77.

¹⁵² MITRE, Emilio, *La España medieval*, op. cit., p. 121-122.

¹⁵³ PRESCOTT, William, *Aztèques et Incas...*, op. cit., p. 585.

¹⁵⁴ GARCILASO, *Comentarios...*, op. cit., livre III, chap. II, p. 130.

*que por la repentina venida de los Incas no habían hecho bastante provisión ni entendieron que porfiaran tanto en el cerco, sino que se fueran, viéndolos pertinaces. La gente mayor, hombres y mujeres, sufrían la hambre con buen ánimo, mas los muchachos y niños, no pudiendo sufrirla, se iban por los campos a buscar yerbas y muchos se iban a los enemigos, y los padres lo consentían por no verlos morir delante de sí. Los Incas los recogían y les daban de comer y algo que llevasen a sus padres, y con la poca comida les enviaban los partidos acostumbrados de paz y amistad. Todo lo cual visto por los contrarios y que no esperaban socorro, acordaron entregarse sin partido alguno, pareciéndoles que los que habían sido tan clementes y piadosos cuando ellos eran rebeldes y contrarios, lo serían mucho más cuando los vieses rendidos y humillados: así se rindieron a la voluntad de los Incas, los cuales los recibieron con afabilidad, sin mostrar enojo ni reprimirles de la pertinacia pasada*¹⁵⁵.

Garcilaso de la Vega veut montrer que les Incas menaient une guerre de conquête sans cruauté et qu'ils soumettaient les peuples voisins d'abord par la persuasion en leur révélant leur caractère protecteur et paternaliste, et même charitable avec les ennemis. Par ailleurs, toutes les guerres engagées par les Incas étaient marquées d'un caractère religieux, car « la vie de l'Inca n'était qu'une longue croisade contre l'infidèle pour étendre au loin le culte du soleil »¹⁵⁶. Le Cuzco était le centre politique et religieux de l'Empire où se trouvaient toutes les institutions, mais c'était aussi comme la terre sainte, car, c'était près du Cuzco qu'était né le Dieu soleil et que s'était développée la civilisation inca. Au Cuzco étaient gardées également toutes les divinités qui représentaient les diverses nations de l'Empire, comme le souligne Polo de Ondegardo :

*[el] Cuzco que es la cabeça destos Reynos, y de donde salían los gobernadores para todos ellos [...] y donde residían los ingas, y donde davan y se tomava quenta a los que governavan, y adonde se tractavan los negocios de su religión y tenían casa principal todos los ydolos deste Reyno*¹⁵⁷.

L'historien William Prescott a par ailleurs qualifié la ville comme la Mecque du Pérou car d'après lui « malheur au noble indien qui, une fois ou l'autre dans sa vie, n'avait pas fait son pèlerinage à la Mecque du Pérou »¹⁵⁸.

¹⁵⁵ GARCILASO, *Comentarios...*, op. cit., livre. III, chap. IV, p. 133.

¹⁵⁶ PRESCOTT, William, *Aztèques et Incas...*, op. cit., p. 589-590.

¹⁵⁷ « Relación hecha en Lima a 12 de diciembre de las cosas y gobierno del Perú », Archivo General de Indias.- Patronato legajo 188- Ramo 22, 1561, *Revista Historica*, t. XIII, Lima, 1940, p. 126-196, p. 129.

¹⁵⁸ PRESCOTT, W., *Aztèques et Incas...*, op. cit., p. 595.

Pour les Musulmans, la communauté de fidèles, *l'umma*, était contemplée comme « l'entité la plus parfaite au monde »¹⁵⁹ à laquelle Dieu avait assigné la mission « d'instaurer la suprématie de la vraie religion »¹⁶⁰. L'Islam était la religion destinée à régner dans le monde. Dans les chroniques arabes, les émirs musulmans, eux aussi, étaient représentés comme des guerriers qui entreprenaient leurs conquêtes au nom de la religion. Mahomet se montrait lui-même agressif quand il s'agissait de défendre les intérêts de l'Islam et de forger un État musulman, car il avait la conviction que Dieu était de son côté¹⁶¹.

Les Musulmans étaient dépeints habituellement comme justes et emplis de sagesse. Ainsi, le chroniqueur *Ibn al-Qutiya* dessine l'image du souverain comme celle d'un être qui « se conduisait avec rectitude devant ses sujets, qui satisfaisait leurs désirs et besoins [...], qui respectait sans hésitation les préceptes du *yihād* et nommait les meilleurs juges de l'Islam »¹⁶². Dans la Chronique anonyme d'Abd Al- Rahman III Al-Nasir, la première bataille de ce calife dans les terres de Grenade et Jaen est décrite comme un exploit jamais réalisé auparavant :

*Al nasir Li-Din allah, ya proximo al regreso, atacó el castillo de san Esteban [...]. Las plazas ganadas en esta campaña llegaron al número de setenta castillos, sin contar lo que esto suponía de conquistas de otros anejos, dependencias, alcazabas y puestos secundarios en la jurisdicción de las dichas fortalezas, pues entonces el numero de plazas conseguidas se acercaría a trescientas [...]. Todos estos triunfos eran cosa jamas oida de ningún rey de los tiempos pasados [...]*¹⁶³.

De son côté, la Guerre Sainte – *yihād* – n'était pas perçue comme une obligation à caractère individuel, mais, au contraire, comme un devoir collectif commandé par le calife¹⁶⁴. Les Incas, de la même façon, pensaient la guerre comme une obligation collective : ils mettaient leur peuple à disposition du bien commun de l'État, et ce, d'autant plus que pour la mentalité inca, l'oisiveté était vue comme un crime¹⁶⁵. La population était ainsi mise à contribution par l'État et en temps de guerre, les déplacements de population – *mitimaes* – étaient fréquents pour pacifier et assimiler les populations soumises. Nous y reviendrons. La plupart du temps, ces

¹⁵⁹ FLORI, Jean, *Guerre sainte, jihad, croisade...*, op. cit., p. 107.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 107.

¹⁶¹ TOLAN, John, *Les Sarrasins...*, op. cit., p. 67, 69.

¹⁶² BARKAI, Ron, *El enemigo...*, op. cit., p. 80.

¹⁶³ *Una crónica anónima de Abd Al-Rahman III Al- Nasir*, Editada por primera vez y traducida con introducción, notas e índices por E. LEVI-PROVENÇAL y Emilio GARCÍA GÓMEZ, Madrid, CESIC –Instituto Miguel Asín, 1959, p. 101-102.?

¹⁶⁴ BARKAI, R., *El enemigo...*, op. cit., p. 82.

¹⁶⁵ PRESCOTT, William, *Aztèques et Incas...*, op. cit., p. 578.

déplacements avaient donc pour but le contrôle d'une région hostile, ou la surveillance politique¹⁶⁶, comme l'explique

Enfin, aussi bien les Incas que la communauté mudéjare étaient gouvernés par un solide appareil administratif dans lequel la communauté locale avait une importance clé (*l'aljama* chez les Mudéjares et *l'ayllu* chez les Incas que nous analyserons en détail dans les chapitres III et IV respectivement). En effet, il s'agissait de deux sociétés fortement bureaucratisées, dans lesquelles l'autorité locale s'exerçait avec un degré d'autonomie assez important, bien que toujours subordonnée à un pouvoir suprême.

3. De Mudéjares à Morisques : l'acte de naissance des minorités morisques

— Les premiers morisques péninsulaires

Lors des campagnes des premiers baptêmes forcés qui eurent lieu entre 1501 à Grenade, des mesures politiques colonisatrices concernant la culture, la langue et la religion des vainqueurs se sont imposées. Le terme « Morisque » ne peut être utilisé avant l'année 1501, date à laquelle commencèrent les conversions forcées des Musulmans du royaume de Grenade. Ces Musulmans n'avaient quasiment pas eu d'expérience du statut mudéjare, si ce n'est dans les dix années qui avaient séparé les capitulations de Grenade (1491) de l'obligation de recevoir le baptême pour tous les Musulmans de Castille.

La décision d'imposer les baptêmes ne fut pas anodine. Autant dans le royaume de Grenade que dans celui de Valence, les deux royaumes les plus peuplés de Musulmans, cette décision fut la conséquence directe d'une situation d'échec, de conflit et de révolte. La disparition des communautés mudéjares est en lien direct avec cette situation de conflit.

Le statut juridique de ces Mudéjares tardifs de Grenade fut donc de très courte durée car, en 1501, les Rois Catholiques leur imposèrent les conversions forcées, sous la menace de les faire expulser du territoire. Les conversions à Grenade se sont étendues au reste du royaume de la Castille en 1502, à Valence en 1525, et, en 1526, dans l'ensemble de la couronne d'Aragon.

À Grenade, toutefois, dans un premier temps les capitulations signées avec Boabdil furent assez bienveillantes : elles permettaient aux Mudéjares de vivre dans leur culte et dans leurs *aljamas*, sans leur imposer de porter des signes distinctifs :

¹⁶⁶ METREAU, Alfred, *Les Incas...*, op. cit., p. 100.

[...] *Que sus altezas y sus sucesores para siempre jamás dejarán vivir al rey Abí Abdilehi y á sus alcaides, cadís, meftís, alguaciles, caudillos y hombres buenos y á todo el comun, chicos y grandes, en su ley, y no les consentirán quitar sus mezquitas ni sus torres ni los almuedanes, ni les tocarán en los habices y rentas que tienen para ellas, ni les perturbarán los usos y costumbres en que están.*

*Que los moros sean juzgados en sus leyes y causas por el derecho del xara que tienen costumbre de guardar, con parecer de sus cadís y jueces*¹⁶⁷.

Il est légitime de se demander pourquoi ces privilèges furent octroyés dans un contexte dans lequel le reste des Mudéjares péninsulaires subissaient une situation de plus en plus discriminatoire. La réponse pourrait être que Grenade a été le royaume musulman hispanique de plus longue durée et que sa population avait gardé une identité particulière, très enracinée dans la culture de l’Islam¹⁶⁸. Des capitulations plus restrictives auraient, sans doute, entraîné une insurrection ou des départs en masse vers le nord de l’Afrique, ce qui était peu souhaitable pour les autorités. Ainsi, les Rois Catholiques signèrent ces pactes tolérants avec les Musulmans tout en permettant l’émigration volontaire de ceux qui le souhaitaient : « *Que a los moros que se quisieran ir á Berberia ó á otras partes les darán sus altezas pasaje libre y seguro con sus familias, bienes muebles, mercaderías, joyas, oro, plata* »¹⁶⁹.

D’autre part, le processus d’évangélisation avait été entrepris par Hernando de Talavera, un « véritable apôtre »¹⁷⁰ comme l’appelle Henry Charles Lea, qui appliquait des méthodes douces. Mais, sa politique s’était montrée inefficace et de nombreux nouveaux chrétiens revinrent doucement à l’Islam. Parallèlement la situation des Musulmans se détériorait avec un durcissement de la fiscalité et l’instauration de mesures de ségrégation – les Musulmans furent contraints d’aller habiter dans le faubourg de l’Albaicín – et des lois visant à rompre la cohabitation séculaire entre Chrétiens et Musulmans : interdiction de partager les bains publics, de vendre, pour les Chrétiens, du vin aux Musulmans, et d’avoir recours aux sages-femmes musulmanes.

De plus, en 1499 l’Inquisition s’installe à Grenade avec le but de punir les délits d’apostasie, et les Rois Catholiques font également appel au cardinal Cisneros. En 1499, celui-ci arrive à

¹⁶⁷ Capitulaciones de la toma de Granada 1491, Ayuntamiento de Granada, < <http://www.granada.es/inet/wfotos.nsf/capitulaciones?openpage>, consulté le 1 novembre 2016.

¹⁶⁸ POUTRIN, Isabelle, *Convertir....*, op. cit., p.40.

¹⁶⁹ Capitulaciones en cuya virtud se rindió Granada.... Publiée par Florencio JANER, *La condición social...*, op. cit., p. 276.

¹⁷⁰ LEA, Henry Charles, *Los moriscos españoles, su conversión y su expulsión*, Alicante, Instituto de cultura Juan Gil-Albert, 1990, p. 92.

Grenade avec la lourde tâche de rechercher l’apostasie et de différencier les renégats ou *elches* – des Chrétiens qui avaient été captifs dans les terres de l’Islam et contraints de se convertir à la religion musulmane – et les nouveaux chrétiens qui avaient rejoint d’eux-mêmes la religion musulmane. Pour déceler si le condamné était un *elche* les inquisiteurs réalisaient une enquête très poussée. Henry Charles Lea souligne la cruauté de cette enquête qui harcelait les *elches* et les emprisonnait malgré la protection que leur accordaient les capitulations¹⁷¹. Lors des procès, les *elches* demandaient l’absolution et le pardon qui les réintégrerait dans l’Église catholique¹⁷². Mais ce qui obsédait véritablement Cisneros était de convertir le plus grand nombre de Musulmans, ce qu’Isabelle Poutrin appelle la « *désislamisation* » de Grenade¹⁷³.

L’arrivée de l’Inquisition à Grenade marque donc le départ d’une politique inflexible et intransigeante envers les Mudéjares¹⁷⁴. Cisneros appliqua des mesures qui montraient son mépris envers cette communauté¹⁷⁵. Ainsi, il obligea les *alfaquíes* à remettre leurs livres religieux pour qu’ils soient brûlés publiquement¹⁷⁶. Cette politique amena la population musulmane à se révolter dans l’Albaicín en 1499, et les autorités ne tardèrent pas à appliquer le premier décret de conversion forcée en 1501.

Les Mudéjares castillans avaient gardé une spécificité favorisée en partie par leur faible importance numérique. La Castille étant un territoire peu peuplé, la communauté musulmane s’y trouvait assez disséminée, n’atteignant pas 0,6% de la population totale du royaume (hors Grenade)¹⁷⁷. Les Mudéjares de Castille étaient, dans l’ensemble, des gens pacifiques et possédaient un degré d’assimilation assez élevé. Cette communauté mudéjar avait fait l’expérience de la coexistence avec les Chrétiens de manière plus ou moins pacifique et

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 96.

¹⁷² POUTRIN, Isabelle, *Convertir...*, *op. cit.*, p. 58.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 61.

¹⁷⁴ LEA, Henry Charles, *Los moriscos españoles*, *op. cit.*, p. 94.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 96.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ Pour tout ce qui concerne les Mudéjares de Castille, leur statut et leur conversión, nous renvoyons aux travaux de Miguel Ángel LADERO QUESADA, en particulier : « Datos demográficos sobre los musulmanes de Granada y Castilla en el siglo XV », *Anuario de Estudios Medievales*, 8 (1972-1973), p. 480-490 ; « Los mudéjares de Castilla en la baja edad media », *Historia. Instituciones. Documentos*, 1978, n° 5, p. 257-304 ; « Los mudéjares de Castilla cuarenta años después », *En la España Medieval*, 2010, n° 33, p. 383-424. Pour des études de cas plus spécifiques sur les Mudéjares de Castille, consulter les travaux de Serafín de TAPIA, *La comunidad morisca de Ávila*. Salamanca: Universidad, 1991 ; Manuel FERNANDEZ CHAVES et Rafael PÉREZ GARCÍA, *En los márgenes de la ciudad de Dios. Moriscos en Sevilla*, *Publicacions de la Universitat de València*, 2009 ; Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, « Los mudéjares andaluces: una minoría residual », *Revista de Occidente*, 224 (2000), p. 67-78 ; María Cristina REDONDO JARILLO, « La comunidad mudéjar de Plasencia durante el reinado de los Reyes Católicos », *Medievalismo*, 2013, n° 23, p. 291-341.

autonome, comme nous l'avons vu. Ainsi, aux Cortes de Tolède de 1480, il était stipulé que les maures pouvaient garder et construire des mosquées à l'intérieur de leurs *morerías* :

*E si los lugares donde así se les señalare no tovieren... los moros mesquitas, mandamos a las personas que así disputaremos para ello, que eso mismo dentro de tales circuitos les señalen otros tantos e tamaños suelos e casas, para en que fagan... mesquitas*¹⁷⁸.

Dans nombre de villes de Castille, les autorités chrétiennes aspirèrent à obtenir les conversions volontaires des Musulmans au christianisme. Cette intention est déjà perceptible dans la *Carta puebla* d'Alphonse I^{er} le Batailleur à la ville de Belchite (Saragosse) en 1119. À l'époque, la conquête de Bechite fut d'une grande importance stratégique car elle représentait la frontière avec les territoires de l'*al-Andalus* et garantissait la défense de la ville de Saragosse, reprise aux Musulmans en 1118. Il est important de souligner que la conquête de Saragosse avait été envisagée comme un nouvel épisode de la Croisade, dont le cri de guerre était « *Deus lo vol* » (Dieu le veut)¹⁷⁹. Dans ce contexte, il n'est pas difficile à comprendre que dans la *Carta puebla* de Belchite, le roi précisait que ceux qui auparavant adoraient Mahomet devaient désormais adorer avant tout le Dieu Tout-puissant, son fils et le Saint-Esprit¹⁸⁰. Ainsi, le but n'était pas uniquement de procéder à un changement à la tête de l'État, mais aussi dans le domaine religieux : le christianisme devait triompher de l'Islam et à cet effet des normes furent créées afin d'éviter toute sorte de promiscuité religieuse ou d'éventuelles conversions de fidèles chrétiens à la religion musulmane.

Nombre de ces Mudéjares s'étaient convertis au christianisme de manière volontaire pendant les longs siècles de Reconquête¹⁸¹, mais pour ceux qui étaient restés sous la protection du statut mudéjar, les baptêmes de 1502 représentent le point de départ de la minorité morisque.

¹⁷⁸ « Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla », dans Manuel DANVILA y COLLADO, *La expulsión de los moriscos españoles...*, *op. cit.*, p. 71.

¹⁷⁹ CORRAL LAFUENTE, José Luis, « La reconquista del valle del Ebro », *MILITARIA, Revista de Cultura Militar*, n° 12, UCM, Madrid, 1998, p. 49-67, p. 58.

¹⁸⁰ ABAD ASENSIO, José Manuel, « Las comunidades mudéjares en el reino de Aragón durante los siglos XI-XIII... », *op. cit.*, p. 37.

¹⁸¹ Concernant ce sujet, voir le travail de Trevor J. DADSON, *Los moriscos de Villarubia de los Ojos (siglos xv-xviii). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana–Vervuert, 2007.

— La conversion des Musulmans de Valence : la *Germanía*¹⁸² et la fin du statut mudéjar

Les conversions des Mudéjars de Valence s'insèrent-elles aussi dans un contexte de guerre sainte et de croisade ? Nous répondrons à cette question en apportant des explications multiples. Nous verrons, tout d'abord, que les baptêmes se produisirent dans un contexte de révolte idéologiquement teintée d'aspects millénaristes et de haine envers les Musulmans, aboutissant à des conversions forcées dont la validité fut longuement contestée. Nous analyserons, ensuite, les raisons qui poussèrent Charles Quint à décréter la validité de ces baptêmes. Enfin, nous nous attarderons sur le contenu du décret de conversion promulgué en septembre 1525.

La communauté mudéjare valencienne cohabitait depuis plusieurs siècles avec la communauté chrétienne dans un calme relatif. Or, vers 1520, un évènement aussi tragique que violent entraîna la disparition de son statut et donna naissance au statut de morisque : la révolte des *Germanías*.

L'acte de naissance des Morisques du royaume de Valence est l'édit de conversion sous menace d'expulsion, décrété par Charles Quint le 13 septembre 1525 et signé à Valence par la reine Germaine de Foix le 7 octobre¹⁸³. Cet édit fut la conséquence de la révolte qui eut lieu dans le royaume entre les années 1520 et 1522 : la *Germanía* fut une révolte sociale déclenchée par les classes populaires de la ville de Valence qui provoqua par la suite un véritable conflit politique entre la Couronne et les seigneurs.

En effet, les *agermanados* – les classes populaires de Valence (artisans, commerçants, membres des « *gremios* ») soulevées contre le pouvoir royal et la noblesse – baptisèrent de force¹⁸⁴ une bonne partie des Musulmans, ceux qui avaient pris la défense de leurs seigneurs et du roi. La révolte des *Agermanados* éclata contre le pouvoir établi, les élites de la noblesse et le clergé.

¹⁸² Nous ne pouvons pas évoquer plus précisément dans le cadre de ce travail les causes des *Germanías* et le cours des événements, mais nous renvoyons aux études classiques sur ce sujet : Manuel DÁNVILA Y COLLADO, *La Germanía de Valencia*, Madrid, 1884 ; Ricardo GARCÍA CARCEL, « Las Germanías de Valencia. La actitud revolucionaria de los gremios », *Revista de historia Moderna*, n° 2, 1974, p. 97-154 ; Eulalia DURAN, *Les Germanies als Països Catalans*, Barcelona, Ed. Curial, 1982 et V. VALLES BORRÁS, *La Germanía (1519-1522). Un movimiento social en la Valencia del Renacimiento*, Tesis doctoral, Universitat de València, 1999. En ce qui concerne l'historiographie, la chronique la plus complète est celle de Martín de VICIANA, *Crónica de la ínclita y coronada ciudad de Valencia*, Valencia, 1566 (notamment le livre IV) ; voir aussi celle de Gaspar de ESCOLANO, *Segunda parte de la década primera de la historia de la insigne, y coronada ciudad y reyno de Valencia*, Valencia, Pedro Patricio Mey, 1611, col. 1503-1662.

¹⁸³ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, et Juan Francisco PARDO MOLERO, « Obstacles à l'intégration des morisques du royaume de Valence. Discrimination légale et résistance morisque », *Cahiers de la Méditerranée*, 79, 2009, p. 171-194.

¹⁸⁴ Isabelle POUTRIN évoque les conversions forcées dans *Convertir les musulmans. Espagne 1491-1609*. Elle analyse la question de la peur et de la contrainte ainsi que la validité des baptêmes et leur justification du point de vue du droit canonique en vigueur à l'époque.

Manuel Dánvila y Collado a très bien résumé le mouvement des *Germanías* comme « *un movimiento social en virtud del que el estado llano y las clases trabajadoras se sublevaron contra los nobles, contra el clero y sobre todo contra el poder real* »¹⁸⁵. Cette révolte était née comme un mouvement contre la noblesse urbaine, sans toucher, *a priori*, la noblesse propriétaire terrienne. Or, sa rapide propagation vers les zones rurales provoqua des situations très tendues entre les *agermanados* d'un côté et de l'autre les seigneurs soutenus par leurs vassaux mudéjares. Ce n'était pas un hasard si les principaux foyers du mouvement *agermanado* furent les villes de Valence (qui représentait la partie urbaine de la révolte), Xátiva et Alzira, connues pour leurs importantes *morerías*.

Les *agermanados* s'attaquaient ainsi au système fiscal royal et seigneurial, aux oligarchies urbaines et de manière générale à l'oppression monarchique-seigneuriale sur les couches pauvres de la société valencienne¹⁸⁶. Les Mudéjares étaient considérés comme les « protégés » des seigneurs, et ils représentaient leur richesse et une force de travail très rentable qui concurrençait celle des vieux-chrétiens. Les *agermanados* baptisèrent de force une bonne partie de ces Musulmans, ceux qui avaient pris la défense de leurs seigneurs et du roi¹⁸⁷. Les forcer au baptême équivalait, comme Manuel Dánvila l'a souligné, à anéantir leur spécificité politique et sociale :

Desde el comienzo de la Germanía, los moros vasallos de los Señores y Barones de Valencia pelearon al lado de éstos y en defensa de la causa del Rey [...] Con este motivo se avivó el odio de la raza que venía amortiguando, y los agermanados idearon el medio de bautizar por fuerza á todos los moros valencianos para cambiar esencialmente sus condiciones político-sociales, emanciparlos de la condición á que estaban sujetos y privar a los Señores y Barones del auxilio y fuerza que les prestaba su número y fidelidad
188.

Rafael Benítez, en rappelant les idées exposées par Manuel Danvila, affirme aussi que les baptêmes provoquèrent la rupture de la spécificité politique et sociale des Mudéjares :

Los agermanados idearon un medio de bautizar por fuerza a todos los moros valencianos para cambiar esencialmente sus condiciones político-sociales, emanciparlos de la condición a que estaban sujetos y privar a los señores y barones

¹⁸⁵ DANVILA Y COLLADO, Manuel, *La expulsión de los moriscos...*, op. cit., p. 93.

¹⁸⁶ MILHOU, Alain, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, op. cit., p. 310-311.

¹⁸⁷ HALPERIN DONGHI, T., *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2008, p. 118.

¹⁸⁸ DÁNVILO, Manuel, *La Germanía de Valencia*, Madrid, Tipografía de Manuel J. Hernandez, Impresor de la Real casa, 1884, p. 471.

del auxilio y fuerza que les prestaba su número y fidelidad [...] ¹⁸⁹.

Mais, comme nous le savons, cet objectif ne fut jamais atteint, car les seigneurs et les *aljamas* de Valence conclurent un pacte tacite pour défendre leurs intérêts mutuels.

Cependant, à l'instar de ce qu'écrit Danvila, nous ne devons pas croire qu'avant les baptêmes les rapports entre les communautés chrétiennes et mudéjars étaient sereins. En effet, des tensions entre les deux communautés existaient déjà bien avant les conversions, comme le prouve la révolte de la *morería* de Valence à la fin du XIV^e siècle. Or, le nouveau statut conféra aux Morisques une nouvelle spécificité : celle d'être des apostats et des traîtres, protégés et encouragés par leurs seigneurs, comme l'atteste Antonio de Guevara dans un document publié par Agustín Redondo :

... Los que por fuerza se habían tornado cristianos, de muy buena voluntad se tornaron a ser moros [...] y lo que es pero de todo, que los caballeros que eran sus señores no solo lo consentían, mas aun lo defendían; la causa por que los caballeros consentían tan gran mal era porque decían los moriscos que si los compelian a ser cristianos no habían de pagar los tributos como moros y de aquí se seguía que holgasen más los caballeros que sus rentas se asegurasen que no [que] las animas de aquellos tristes se salvaran ¹⁹⁰.

Pour Manuel Danvila c'étaient aussi les seigneurs qui favorisaient la nouvelle spécificité des Morisques, celle d'être des apostats : « *el bautismo rompía o dificultaba mucho las relaciones entre protectores y protegidos. Ya no se trataba de una más o menos amplia tolerancia, sino de autorizar una sacrílega apostasía de amparar a los renegados* »¹⁹¹.

Dans la mentalité des *agermanados* convergeaient donc la haine envers les Mudéjars et l'opposition aux seigneurs, comme Rafael Benítez l'a bien noté¹⁹². Cette violence contre les Musulmans s'exprimait aussi bien par la force physique que verbale :

¹⁸⁹ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, « El verano del miedo : conflictividad social en la Valencia agermanada y el bautismo de los mudéjares, 1521 », *Estudis: Revista de historia moderna*, 1996, n° 22, p. 27-52, p. 40. La citation de Benítez fait référence au texte de Manuel Danvila, *La Germanía de Valencia*, Tipografía de Manuel Ginés Hernández, 1884, p. 471.

¹⁹⁰ REDONDO, Agustín, *Antonio de Guevara (1480 ?-1545) et l'Espagne de son temps*, Genève, Librairie Droz, 1976, p. 222.

¹⁹¹ DANVILA, Manuel, *La Germanía de Valencia...*, *op. cit.*, p. 496.

¹⁹² « *En la decisión agermanada de bautizar a los mudéjares confluyen dos líneas de fuerza: el odio al moro y la oposición a la nobleza* », BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael « El verano del miedo... Conflictividad social en la Valencia agermanada y el bautismo de los mudéjares, 1521 », *Estudis: Revista de historia moderna*, 1996, n° 22, p. 27-52, p. 36.

*Poco tiempo antes que fuesse la conversion de los moros en la villa de Alzira este testigo hoyo como los capitanes de la jetmania yvan diziendo por la villa que si los moros no se hazian christianos que los havian de degollar y quitarles lo que tenían*¹⁹³.

Très vite, des légendes se répandirent sur la façon dont ces baptêmes furent réalisés : elles parlaient de baptêmes réalisés avec un balai et un seau pour asperger le plus grand nombre d'infidèles¹⁹⁴; elles racontaient aussi qu'après le baptême, les Morisques se faisaient égorger par des rebelles qui dérobaient ensuite leur argent¹⁹⁵, comme le relate Gaspar de Escolano dans sa chronique :

*... solo perdonaron a los moros que se dexaban bautizar, por escapar de morir. Los primeros que bautizaron por fuerça fueron todos los de Gandia...y bautizaron con escobas y ramos mojados en una acequia. Lo mesmo continuaron por todas las aldeas de Gandia, Oliva, y Marquesado de Denia: y todos los demás lugares hasta Polope. Los moros deste lugar por el miedo del saco y del bautismo se habían subido al castillo, y al cabo de algunos días que se defendieron... abrieron las puertas, y se bautizaron: y acabándolos de bautizar, degollaron a seiscientos dellos...y diciendo que aquello era echar almas al cielo y dinero en sus bolsas*¹⁹⁶.

Ces légendes suggéraient la nullité des baptêmes et défendaient en fait les intérêts des seigneurs qui ne voulaient pas perdre leurs vassaux les plus rentables, en les encourageant ainsi à revenir à leur ancienne religion¹⁹⁷. En effet, si des baptêmes furent réellement pratiqués à l'aide de balais dans la ville de Gandía, il semblerait que dans les autres villes les formalités du baptême aient été respectées, comme l'indique Manuel Danvila à propos de Játiva : « *los moros de la Morería de Játiva siguieron recibiendo el bautismo con las formalidades del ordinario de la iglesia de San Johan, que antes fué mezquita y asistían a misa y sermón* »¹⁹⁸. Il présente aussi des témoignages variés selon lesquels les baptêmes avaient été reçus librement, même si cela n'avait pas empêché le retour rapide aux pratiques musulmanes :

¹⁹³ *Ibid.*, p. 42.

¹⁹⁴ Manuel DÁNVILA souligne cette irrégularité commise dans la procédure des baptêmes mais il précise que ce fut uniquement dans la ville de Gandia : « *La embriaguez de la victoria no consintió en la ciudad Ducal (de Gandía) guardar en el bautismo de los moros las solemnidades que se observaron en Játiva, y algunos datos confirman el procedimiento señalado por Escolano. Colocados los moros a uno y otro lado de las acequias, eran bautizados tomando el agua con escobas, y echándola sobre las cabezas de los vencidos* », DANVILA, Manuel, *La Germanía de Valencia*, 1884...*op. cit.*, p. 475. Plus récemment Rafael BENITEZ s'est occupé de ce mythe dans son ouvrage de référence *Heroicas decisiones*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001.

¹⁹⁵ HALPERIN DONGHI, T., *Un conflicto nacional...*, *op. cit.*, p. 118.

¹⁹⁶ ESCOLANO, Gaspar de, *Segunda parte de la Década primera de la Historia de la Insigne y coronada ciudad y reino de Valencia*, Valencia, Pedro Patricio Mey ,1611, Libro X, col. 1581.

¹⁹⁷ BENÍTEZ SÁNCHEZ BLANCO, Rafael, *Heroicas decisiones*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001, p. 59.

¹⁹⁸ DANVILA, Manuel, *La Germanía de Valencia...*, *op. cit.*, p. 473.

*Un fraile agustino... presenció el acto del bautismo en la catedral, administrando el Sacramento el presbítero Guitart y recibendolo con completa libertad, a pesar de lo cual Haçen, bautizado con el nombre de Gerónimo Castelló... hizo a poco vida de moro [...] Otro dijo que Castelló le aseguró haber sido bautizado por fuerza*¹⁹⁹.

Toutefois, Danvila souligne la force des sentiments haineux des *agermanados* à l'égard des Mudéjares et de la noblesse : « ... en la decisión agermanada de bautizar a los mudéjares confluyen dos líneas de fuerza: el odio al moro y la oposición a la nobleza ». Malgré ces témoignages qui laissent croire que les baptêmes furent réalisés dans le calme, la peur qu'éprouvaient les Morisques et qui les poussa à recevoir les eaux du baptême était bien réelle, comme le prouvent ces lignes : « [los agermanados] se derramaron por aquellos lugares buscando a los Moros y a sus señores para acabar con todos y solo perdonaban a los que se hazian bautizar por escapar de morir »²⁰⁰.

D'après les faits relatés par Danvila, il semblerait que les Mudéjares d'Oliva, Carlet et LLaurí se présentèrent librement et spontanément à l'église pour recevoir le baptême :

*[A Oliva] Michael Bort vio como los moros se volvieron voluntariamente cristianos, y se bautizaron en la iglesia de Oliva. [A Carlet] Los moros y moras con sus hijos fueron a la iglesia, y pidieron al vicario...que los bautizase... haciendo vida de cristianos durante dos o tres meses. [A Llaurí] los moros, que estaban reunidos en la casa del señor... convencido[s] de su voluntad en hacerse cristianos, los bautizó...*²⁰¹.

Or, ces témoignages révèlent aussi la farouche volonté des Morisques, aidés par leurs seigneurs, de retourner à leurs anciennes pratiques : « se bautizaron en la iglesia de Oliva y luego entraban en la mezquita y hacian sus ceremonias moriscas [...] Habiendo regresado algunos moros y el señor del lugar, volvieron a hacer vida de moros »²⁰². Et c'était le cas également des Morisques de Alberique, Alcocer et Montesa et à de Valence, où, d'après un procès de l'Inquisition : « los moros 'han fet mezquita en la dita casa... ; mes essent dita casa baixa, estreta y derroyda' commenzaron a ampliarla y adornarla 'con pilars nous'...y convirtiéndola en aljama... se inauguró 'la çala y altres ceremonyes mahometiques »²⁰³.

Les *agermanados* parvinrent à baptiser les Mudéjares dans le sud du royaume, mais pas dans

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 475.

²⁰⁰ ESCOLANO, Gaspar de, *Segunda parte de la década primera de la Historia....*, op. cit., Libro X, col. 1581.

²⁰¹ DANVILA, Manuel, *La Germanía de Valencia*, op. cit., p. 476-477.

²⁰² *Ibid.*, p. 476-477.

²⁰³ *Ibid.*, p. 481-482.

le nord, où les seigneurs, aidés par leurs vassaux mudéjares, étouffèrent la révolte.

— L'idéologie *agermanada* anti-Mudéjare : « *tots los que no son crestians son anticrist* »

Le millénarisme chrétien pouvait être aussi employé à des fins subversives, se manifestant contre l'ordre politique, social ou religieux établi. En effet, à Valence la révolte des *Agermanados* (1521-1524) fut fortement imprégnée d'une pensée millénariste et prophétique. Cette idéologie, d'après Jean Delumeau, surgit comme réaction aux peurs qui étaient propres à la transition du Moyen Age vers la Modernité²⁰⁴. Alain Milhou explique, pour sa part, que probablement les *agermanados* connaissaient les écrits millénaristes de Joan Alemany, notamment *La venguda de Antichrist... ab una reprobació de la secat mahometica*. Cet écrit parlait de l'arrivée de l'Antéchrist pour punir tous les mauvais chrétiens : les riches, les mauvais seigneurs, les mauvais prêtres, et les pauvres prendraient leur revanche. Les *agermanados* étaient fortement influencés par ces idées. À ce propos, Alain Milhou écrit :

*Los rebeldes pensaron que el tratado estaba escrito para ellos. Veían en los infieles y los malos señores que los protegían una mala confirmación de su odio a los moriscos y a los señores que los amparaban. Los agermanados leían esto en el antichristo de Alemany: “ tots los que no son crestians son anticrist.... Per totes aquells que los anticrist tenen en ses senyories, els dona officis e honors, son anticrist ”*²⁰⁵.

Dans son texte, Alemany qualifie d'Antéchrist tous les « mauvais chrétiens » qui protégeaient les *Mudéjars* et les Juifs, et il appelle à la violence contre eux²⁰⁶. Alemany évoque aussi la figure d'un roi des derniers jours, le roi caché (el *Encubierto*) qui serait soumis à l'autorité du pape réformateur²⁰⁷.

Les *agermanados* pouvaient penser à juste titre que ce texte avait été écrit pour eux. Leur cri de guerre était « *mueran los señores y mueran los moros* ». À Gandía, par exemple, un groupe de *Mudéjares* qui se dirigeaient vers l'église pour se faire baptiser fut interpellé par les *agermanados* qui leur criaient : « ¡*mueran los moros si no se fazen christianos!* »²⁰⁸. À Alzira aussi, les mots pouvaient être très violents : « *en la villa de Alzira este testigo hoyo como los capitanes de la jermania yvan diciendo por la villa que si los moros no se hazian christianos*

²⁰⁴ DELUMEAU, Jean, *El miedo en Occidente*, Madrid, 1989, primera edición francesa de 1978, cité par Rafael BENITEZ SANCHEZ-BLANCO, «El verano del miedo: conflictividad social en la Valencia agermanada y el bautismo de los mudéjares, 1521», *Estudis: Revista de historia moderna*, 1996, n° 22, p. 27-52, p. 27.

²⁰⁵ MILHOU, Alain, *Colón y su mentalidad mesiánica...*, *op. cit.*, p. 310.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 303-304.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 304.

²⁰⁸ Cité par Rafael BENITEZ SANCHEZ-BLANCO dans « El verano del miedo... », *op. cit.*, p. 45.

*que los havian de degollar y quitarles lo que tenían »*²⁰⁹.

La révolte des *Germanías* entraîne donc un mouvement de haine imprégné d'une forte charge millénariste²¹⁰ envers les Mudéjars serviteurs des seigneurs qui incarnaient, pour les *agermanados*, l'antéchrist. Mais, les *agermanados* prétendaient aussi en finir avec la spécificité économique des *Mudéjares*, avec l'intention de porter préjudice particulièrement aux rentes des seigneurs²¹¹. Ce millénarisme se déclencha de manière plus manifeste pendant l'été 1521, lorsque les *agermanados* avaient quasiment perdu la guerre et que les villes de Játiva et Alzira étaient les seules à ne pas s'être rendues. L'esprit de croisade était alors très vif et les actions *agermanadas* se déroulaient dans un climat « *d'exasperació mística* », comme le note Eulalia Duran²¹². Ainsi, un capitaine *agermanado* de la ville d'Oriola écrivait en 1521 : « *Yo sería de parecer que entendiésemos en baptisar los agarenos del reyno porque Dios y el rey se sirvan de nuestras obras »*²¹³.

À Játiva, les *agermanados* avaient couronné le roi *Encubierto*, un étranger qui parlait le castillan. Le chroniqueur Gaspar de Escolano le présentait comme un imposteur et un homme « *falto* », un homme qui vivait dans le péché. La description physique qu'il en fait frôle la caricature :

*Conmovía a los de Xátiva un diabólico hombre que tenían dentro, castellano de nación, el cual en la huerta de Valencia havia sido hermitaño, y tenido por hombre falto: y por no haberle sabido el nombre ni la patria, le llamaron después el Rey encubierto. Era de mediano cuerpo, robusto, de pocas barbas...nariz aguileña, las manos cortas y grandes... Y lo que mas pone admiración, moço de veynte y cinco años...*²¹⁴.

Ce « roi » se faisait appeler frère de tous, « *hermano de todos* », et il prétendait être le fils du prince Juan d'Aragon et de Castille, et petit-fils des rois Catholiques. Il disait être venu pour réaliser une mission : détruire la souche mahométane dans tout le royaume de Valence :

Y un día en un parlamento que hizo al populacho, les dio a entender, que su venida

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 42.

²¹⁰ La transition du Moyen Âge à l'époque moderne favorisa l'apparition de mouvements millénaristes mus par les peurs du changement d'époque. Nous verrons plus en détail l'idéologie millénariste des *agermanados* dans notre chapitre V consacré aux résistances et aux révoltes. Sur ce sujet, voir Ricardo GARCÍA CÁRCEL, *Las germanías de Valencia*, *op. cit.* et d'Alain MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, *op. cit.*

²¹¹ BENITEZ SANCHEZ-BLANCO, *Heroicas...*, *op. cit.*, p. 31.

²¹² DURÁN, Eulalia, « Aspectes ideològics de les Germanies », *Pedralbes: revista d'història moderna*, 1982, n° 2, p. 53-68, p. 54.

²¹³ CHIARRMI ARTINM, L., *Orihuela y la guerra de las Germanías*. Sucesores de Nogués, 1963, p. 64-65, cité par Eulalia DURÁN dans « Aspectes ideològics de les Germanies », *Ibid.*, p. 60.

²¹⁴ ESCOLANO, Gaspar de, *Segunda parte de la década...*, *op. cit.*, Livre X, chap. XIX, col. 1610.

havia sido a solo destruir la raíz de la Morisma del reino de Valencia; y aunque venía en aquel traje era hijo del Príncipe Don Juan, y de su mujer madama Margarita de Flandes y nieto de los reyes Católicos [...] La plebe deslumbrada certificaba ser hombre enviado por Dios para redemcion del Reyno [...]»²¹⁵.

Gaspar de Escolano rapportait cette idée messianique lorsqu'il affirmait que la plupart de la population, éblouie, croyait que *El Encubierto* était un envoyé de Dieu :

Dezian unos que era demonio en aquella figura : otros que era Nigromantico : pero la plebe deslumbrada certificaba ser hombre embiado por Dios para redemcion del reyno: tanto como esto los trahia encantados los entendimientos con sus embelecocos, y los tenia mas obstinados que a todos los demás Comuneros²¹⁶.

Escolano nous révèle aussi que *El Encubierto* se présentait à la foule comme le nouveau messie, lors d'un discours qu'il fit sur la place de la ville de Játiva :

Entre otras cosas de que era acusado aquel maldito hombre, fue que un viernes a veintiuno se le salió a la plaça de Xativa, y mandando convocar el pueblo, con motivo de que queria predicarles un sermon de juycio, se subio en un lugar eminente, con una espada desnuda en la mano [...] y empeçado la arenga de sus disparates, dixo lo primero, que Dios avia dado al mundo quatro leyes, quatro juycios y quatro encarnaciones [...] Que... se le avia aparecido Elias y Enoch, y dichole que se embarcase, que ellos..., le llevarian en tierra donde havia de hazer mucho provecho u justicia y exaltar la fe de Cristo. Y que asi avia sido conducido por ellos al reino de Valencia [...] Y dixo... que el les mostraría como el era Rey [...] que con muy poquita gente destroçaremos a los Moroso y Iudios, a quien yo tengo natural enemistad [...] Os pido que hagays diligencias como los Moros e Iudios se quiten del mundo²¹⁷.

Il affirmait devant la foule être le roi restaurateur, le véritable roi de l'Espagne : « *juntos todos les declaró el embustero que el era el verdadero rey de España* »²¹⁸. Il finit ses jours sur les bûchers de l'inquisition. Il est important de noter que le personnage du roi *Encubierto* apparaît, comme Juan Francisco Pardo le souligne, dans un moment critique où les *agermanados* voulaient prouver que la *Germanía* était loin d'être perdue²¹⁹.

²¹⁵ *Ibid.*, col. 1610-1611.

²¹⁶ *Ibid.*, col.1611.

²¹⁷ *Ibid.*, chap. XXII, col. 1634-1637.

²¹⁸ *Ibid.*, chap. XXI, col. 1632.

²¹⁹ PARDO MOLERO, Juan Francisco, *La defensa del imperio, Carlos V, Valencia y el mediterráneo*, Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, Colección Histórica, 2001, p. 142-143.

— Une décision sans retour: « *Que los bautizados eran y devian ser reputados cristianos* »

La décision de convertir les Musulmans du royaume fut-elle conditionnée par l'action des *agermanados* ou bien faisait-elle partie d'un plan prévu antérieurement par Charles Quint ? Il semble que l'empereur, sans doute influencé par des courants millénaristes, ait été obsédé par l'idée de croisade pour défendre la chrétienté. Dès son sacre comme roi des Romains, en 1519, il s'érigea en restaurateur de la Chrétienté. Son plus grand désir était celui de « *asegurar todos [sus] reinos y señorios y limpiar la mar de cada parte, y por tanto asegurar contra la Christiandad destos canes rabiosos, y reducir toda la Christiandad en verdadera union y conformidad* »²²⁰. Dans ce projet de chrétienté universelle il ne pouvait pas laisser de place à la religion musulmane, encore moins si elle se pratiquait sur son propre territoire. Conseillé par Gattinara²²¹, il entreprit donc une croisade lourde de conséquences à l'intérieur de son territoire : l'expulsion de tous les Musulmans qui s'opposèrent à recevoir le baptême. Charles Quint était déterminé à se présenter devant le monde comme la « tête couronnée » de la Chrétienté. Ainsi, il ne pouvait plus tolérer que la pratique de l'islam soit encore légale dans l'un de ses royaumes. Il devait se montrer irréprochable sur cette question et, comme Gattinara l'avait dit, il faisait preuve d'une inclination particulière à « *temer y honrar a Dios* »²²². La décision prise en 1525 de baptiser tous les Morisques du royaume de Valence aurait donc fait partie d'un plan qui avait déjà été longuement prémédité et mûri par l'Empereur n'étant pas uniquement la conséquence directe des baptêmes réalisés pendant les *Germanías*. Cet argument fut exposé par Henry Charles Lea dans ces termes :

*Antes incluso de que se hubiese adoptado una resolución sobre la validez de los bautismos valencianos, Carlos I había decidido implantar en sus dominios la unidad religiosa [...] había aprendido a considerar la disidencia religiosa como una forma de rebelión contra el poder espiritual y temporal: su deber de hombre de estado y de católico era acabar con ella*²²³.

²²⁰ BRANDI, K., *Carlos V*, cité par Juan Francisco PARDO MOLERO, *La defensa del imperio...*, op. cit., p. 159.

²²¹ Mercurio Arborio Gattinara fut nommé chancelier de Charles Quint en 1518 pour accomplir la tâche de médiateur entre le souverain et ses différentes possessions. Il exerça cette fonction jusqu'à l'année de sa mort en 1530. Il a été considéré comme l'un des créateurs de la politique universelle de Charles Quint. Pour une bibliographie essentielle de Gattinara, consulter : Manuel RIVERO RODRIGUEZ, *Gattinara y el sueño del Imperio*, Madrid, Silex, 2005 ; Xavier TUBAU, « Alfonso Valdés y la política imperial del canciller Gattinara », *Studia Aurea: Revista de Literatura Española y Teoría Literaria del Renacimiento y Siglo de Oro*, n° 4, 2010, p. 17-43 ; Rebecca ARD BOON, *Mercurino di Gattinara and the Creation of the Spanish Empire*, New York, Routledge, 2016.

²²² Gattinara écrivit ces mots dans un mémoire qui a été publié par Karl BRANDI, « Aus den Kabisnettsakten des kaisers », *Nachrichten von der Akedemie der Wissenchaften in Göttingen*. Philologisch-Historische Klasse, 1941, n° 9, p. 161-257, cité par Rafael BENITEZ SANCHEZ-BLANCO, *Heroicas...*, op. cit., p. 66.

²²³ LEA, Henry Charles, *Los moriscos españoles...*, op. cit., p. 135. Pour une idée plus précise du sujet, consulter

En effet, comme Juan Francisco Pardo le note, « *flaco papel habría hecho como campeón de la Cristiandad un rey en cuyos reinos anidaban infieles* »²²⁴. Et c'est pourquoi « *tras su segunda venida a España, en 1522, debió comenzar a bosquejar un plan que acabara con tan desagradable situación* »²²⁵. Ainsi, entre la fin de l'année 1523 et le début de 1524, Charles Quint demanda au pape Clément VII une bulle pour le libérer de la promesse faite par son grand-père Ferdinand de ne pas convertir les Musulmans du royaume d'Aragon²²⁶. Même si Clément VII refusa alors d'accéder à sa demande, il finit par lui accorder le 12 mai 1524 la célèbre bulle²²⁷.

Charles Quint prétendait être l'Empereur de la chrétienté et c'était pour lui une honte d'être le souverain du seul royaume en Europe qui abritait encore une minorité religieuse. L'affaire le rendait d'ailleurs ridicule face à ses ennemis et notamment devant François I^{er} qui, en 1525, se trouvait captif à Benisanó (un village du royaume de Valence peuplé par une majorité de Morisques), après la bataille de Pavie. Ayant été dérangé par le « *vocerío* » que faisaient les Musulmans avant d'aller travailler, il s'était promis d'utiliser le fait pour s'attaquer à l'Empereur. Gaspar de Escolano raconte l'épisode :

*Quedando el rey [François] combatido de melancolías de verse preso...una mañana unas voces le dieron en los oydos [...] [que] los Moros de aquel lugar que avendo madrugado para salir en sus tareas, se habían puesto en la plaza debaxo als ventanas del castillo a platicar... y dando aquellas bozes... sintió tanto la burla el Rey que juró le habían de pagar la alteración recebida, y afear mucho al Emperador [...] El Emperador que se vio apretado... lo remitió a consulta de Theologos... respeto de si devian ser forçados a tomar el bautismo o salirse de España*²²⁸.

Pour Ricardo García Cárcel, le durcissement religieux de Charles Quint à la fin du premier quart du XVI^e siècle est justifié par trois éléments : premièrement, la captivité de François I^{er} dans le château de Benisanó. En effet, le monarque français fut témoin privilégié de la continuité des pratiques islamiques dans le territoire, comme nous avons pu le voir, ce qu'il critiqua durement et qui, sans doute, embarrassa l'empereur ; deuxièmement, après la révolte des

les pages 135-138.

²²⁴ PARDO MOLERO, Juan Francisco, « La rebelión del Islam (Sierra de Espaldán, 1526) », *Estudis: Revista de historia moderna*, 1992, n° 18, p. 241-260, p. 241.

²²⁵ *Ibid.*, p. 242.

²²⁶ LEA, Henry, Charles, *Los moriscos españoles...*, *op. cit.*, p. 135.

²²⁷ La bulle est publiée par Pascual BORONAT, *Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico-crítico*, Valencia, Imprenta de Francisco Vives, 1901, vol. I, annexe, doc. 2, p. 403-406. Boronat la date le 15 mai 1524, alors que Henry Charles LEA estime la date au 12 mai de ladite année.

²²⁸ ESCOLANO, Gaspar, *Segunda parte de la Década...*, *op. cit.*, Livre VIII, chap. XXV, p. 1664.

Germanías, le roi dut faire des concessions aux *ex-agermanados*, pour mener à bien ses projets impérialistes, ce qui exacerba son agressivité envers la communauté musulmane ; et troisièmement, la recrudescence de la présence des corsaires turcs sur les côtes de la Méditerranée²²⁹. Concernant ce dernier point, le Duc de Calabria, époux de Germaine de Foix, signalait le problème des attaques des corsaires dans une lettre écrite à Luis de Zaidia (alguazil du roi), le 15 juin 1527 :

*... en algunes parts del present regne et senyaladament per les llochs maritims, se perpetraran e fan graus excessos... en dan e destrucció del present Regne [...] et que en algunes viles o lochs maritims haurien secretament desembarcat alguns turchs o moros enemichs de la nostra Sancta Fe Catholica, ab inteligencia, valor y efforcs de alguns novament convertits les quals donan a aquells favor e auxili*²³⁰.

Après la décision de faire baptiser tous les Morisques du royaume de Valence, publiée par le décret du 13 septembre 1525, le roi laissa à l'Inquisition la tâche de la prédication. Des commissaires inquisitoriaux furent envoyés dans le royaume pour prêcher, mais ni la vice-reine, ni les jurats, ni les seigneurs ne semblaient prêts à collaborer²³¹ et surtout ils rencontrèrent l'opposition d'une partie de la communauté morisque qui n'était pas prête à obéir aux ordres, comme nous le verrons dans le chapitre V.

Dans la bulle obtenue de Clément VII²³², qui libérait Charles Quint de la décision prise par son grand-père Ferdinand de ne pas convertir les Musulmans de la couronne d'Aragon, le Pape demandait à l'empereur de faire baptiser les Musulmans car « *no debía permitir tan notorios enemigos de Dios en sus reynos, sino atender por los medios posibles a que recibiesen la fe* »²³³.

Charles Quint ratifia ensuite cette décision dans une charte datée du 4 avril 1525 :

... he mandado hazer diligente información de todo el hecho con personas de crédito y buena vida; y juntando hombres de letras y temerosos de Dios... a todos los quales pedi... mirasen si los bautizados con aquella violencia, eran verdaderos Christianos [...]. Y vistas por los consejeros las informaciones... declararon que los Moros bautizados en aquella forma, eran y devian ser reputados por Christianos, por quanto al recibir el bautismo estaban en su juyzio natural, y no beudos ni locos: y quisieron de

²²⁹ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, «La revuelta morisca de Espadán », *Al-Andalus*, 1976, vol. XLI, p. 121-146, p. 128-129.

²³⁰ ARV., Real 1315, f. 78v, cité par Ricardo GARCÍA CÁRCEL, *Ibid.*, p. 129.

²³¹ REDONDO, Agustín, *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps*, Genève, Librairie Droz, 1976, p. 236.

²³² Cette bulle a été publiée par Pascual BORONAT, *Los moriscos españoles...*, op. cit., T. I, p. 403-406.

²³³ ESCOLANO, Gaspar de, *Segunda parte de la Década...*, op. cit., Livre VIII, chap. XXV, p. 1663.

*su voluntad recibirle: y por tales declaramos nosotros*²³⁴.

Par cette charte, le roi confirmait que les Morisques n'avaient pas embrassé la foi par la contrainte, car ils avaient disposé à tout moment d'une alternative²³⁵. Charles Quint réunit ensuite une assemblée d'experts qui trancha en faveur de la validité des baptêmes, comme l'atteste un document publié par Pascual Boronat :

*Y vista la dicha información por la catholica congregacion año 1525, en conformidad determinaron que por la dicha información recibida... no se probava en el bautismo que recibieron los nuevamente convertidos de moros del dicho reyno de Valencia aver intervenido fuerça ni violencia precisa ni absoluta y que de derecho debían ser compelidos a que guardasen e observasen la fee y doctrina Christiana que en el Bautismo avían prometido [...]*²³⁶.

Finalement, le 13 septembre 1525, Charles Quint publia le décret de conversion :

*A todos y qualesquier alfaquí, alamines, alcadís, jurados y aljamas de moros...del nuestro Reyno de Valencia y a cada uno y qualquier de vos notificamos y hacemos saber que nos, movido por Inspiración de Dios [...] con mucho acuerdo y madura deliberación avemos determinado que en todos los dichos nuestros reynos y señoríos solo una ley y una fe y creencia se haya de tener y guardar universalmente, y en ellos no quede persona alguna de agena ley sino en captividad y personal subjeción*²³⁷.

Le même jour l'Empereur écrivit une lettre au Duc de Segorbe où il manifestait sa volonté de « *no consentir que en todos nuestros reynos y señoríos aya sino una ley y una fe catholica* »²³⁸. Le roi donnait la possibilité aux Morisques d'accepter le baptême ou de partir, mais, sachant l'énorme préjudice que ce départ causerait à l'économie du royaume et particulièrement aux seigneurs, il incitait les seigneurs à se montrer plus coopératifs. Dans une autre lettre écrite le

²³⁴ *Ibid.*, Livre X, col. 1666. Cette charte royale d'avril 1525, publiée suite aux réunions du Conseil *ad hoc* de la même année, fut publiée également par DANVILA Y COLLADO, *op. cit.*, p. 242-243.

²³⁵ La question de la contrainte fut largement débattue par la *Junta de teólogos* réunie en 1524 par Charles Quint pour débattre de la validité des baptêmes réalisés par les *agermanados*. A l'époque, en ce qui concernait les baptêmes forcés, l'Église distinguait entre la contrainte absolue et relative. La contrainte absolue était celle qui menait un infidèle au baptême mains et pieds liés de manière que la personne « étant saisie violemment, n'avait eu en aucune manière consentement ni volonté ». En revanche, la contrainte relative était celle qui n'empêchait pas l'expression du consentement. La menace de mort, n'empêchant pas le consentement, n'était pas considérée comme une contrainte absolue. Sur cette question délicate, voir le travail réalisé par Isabelle POUTRIN, *Convertir les musulmans...*, *op. cit.*, notamment les chapitres V et VII.

²³⁶ BORONAT, Pascual, *Los moriscos españoles ...I*, *op. cit.*, p. 410.

²³⁷ Edicto del Emperador exhortando a los moros a la conversión, Segovia 13 de septiembre de 1525, publié par Manuel DANVILA Y COLLADO, *La expulsión de los moriscos españoles*, *op. cit.*, p. 244 (annexe X).

²³⁸ BORONAT, P., *Los moriscos españoles...op. cit.*, vol. I, p. 150. Ce document est également publié par DANVILA, *La expulsion de los moriscos...*, *op. cit.*, p. 243-244.

même jour et adressée cette fois-ci à tous les seigneurs, il demandait explicitement leur collaboration à la lourde tâche des conversions :

Siendo muy necesario por evitar los inconvenientes que se pueden causar con la conversion... Nos avemos acordado poner en obra nuestra intencion por tal manera que estamos determinados a no consentir que en todos nuestros reynos quede moro ni otro infiel sino en captividad [...]. Mas porque la expulsion dellos sabemos que a vosotros se causaría mucho daño y disminucion en vuestras rentas... hanos parecido ante ... poner en execucion [la expulsion] haceros saber nuestra voluntad²³⁹.

Le Pape Clément VII demanda ensuite à Charles Quint d'organiser la prédication pour des Morisques qui pour la plupart avaient déjà abandonné les pratiques chrétiennes au bénéfice des musulmanes :

Sabiendo por cierta relacion, que en algunas ciudades, villa y lugares de los reynos de Aragon y Valencia... habitavan infinitas familias de Moros, de que resultava ser avisados los de Berberia, que tan vezinos estan de España, de los mas intimos secretos de sus Principes con daño de la Christiandad: y que con ordinaria comunicacion que tenían con algunos simples Christianos, los pervertían, y induzian a mahometizar [...] escrevimos apretadamente a nuestro hijo charisimo. Carlos Emperador... que hiziese predicar la ley Evangelica a los dichos Moros con cuidado; y a los duros y obstinados ... los desterrase de Aragon y Valencia²⁴⁰.

Le décret de conversion fut suivi d'une série d'interdictions, rendues publiques par les « *pregones* » qui présageaient de la nouvelle condition juridique des Morisques. Le premier de ces « *pregones* » fut publié juste un mois après l'édit de conversion, le 9 octobre, date emblématique car on fêtait l'entrée de Jacques I^{er} dans la ville de Valence :

A nueve de octubre... se dio un pregon publico por la ciudad; y añadiose en el, que ningún Moro fuese atrevido a irse de su lugar, a pena de ser esclavo del que le hallase fuera. A veynte y uno de mesmo mes, con otro pregon se les fue vedado, no vendiesen oro, plata, joyas, seda, bestias, ganado, ni otra mercadería²⁴¹.

Le 16 novembre 1525, le roi ordonnait de publier des mesures restrictives telles que l'obligation de porter le distinctif de la demi-lune de tissu bleu, de livrer toutes leurs armes à l'exception

²³⁹ Carta del emperador [a los señores de mudéjares anunciando la expulsion de los que no se convirtiesen], a 13 de septiembre de 1525, publiée dans DANVILA, *La expulsion de los moriscos...*, op. cit., p. 247.

²⁴⁰ ESCOLANO, Gaspar de, *Segunda parte de la década...*, op. cit., Livre X, chap. XXV, col.1663.

²⁴¹ Escolano a publié intégralement ces « *pregones* » : ESCOLANO, Gaspar de, *Segunda parte de la década ...*, op. cit., Livre X, chap. XXV, col. 1667-1668.

des couteaux sans pointe ; les Musulmans ne pouvaient plus travailler le dimanche ni les jours fériés, et il leur était interdit de pratiquer leur culte, d'écouter leurs *alfaquis*, ou de faire l'appel pour la *zala*²⁴², etc.²⁴³ :

lo primero que todos los moros del reino acudiesen a oír la predicación que se les haria en sus lugares... que todos fuesen señalados dende en adelante con medias lunas de paño azul en los sombreros... so pena de cautivos. Que se les quitasen todo genero de armas... dentro tres días, a pena de cautivos y confiscación, salvo un cuchillo fina punta... Que no pudiesen trabajar en dia de Domingos y fiestas mandadas por Santa madre Iglesia... que siempre que pasase por las calles el santísimo... se quitasen los moros los bonetes, y hincasen las rodillas.... Que en ninguna forma hiciesen señal para juntarse a la zala, en publico ni en secreto... ni los alfaquines pudiesen predicar publica ni secretamente, ni tratar de la secta en congregaciones de Moriscos etc. ...²⁴⁴.

Une bonne partie de ces mesures furent révoquées par la suite grâce à la *concordia* de 1526 signée avec l'Inquisition. Ainsi, par exemple, les *alfaquis* eurent ensuite le droit de continuer à exercer dans leurs *aljamas*.

Charles Quint souhaitait que tous les Morisques du royaume aient été baptisés avant la fin du mois de décembre 1525 : « *Mandaron dar otro bando general... en que se proveyó, que todos los Moros del Reyno, hombres y mujeres, con todo efecto saliesen del para el ultimo del dicho mes de Diciembre* »²⁴⁵. Pour ceux qui refusaient de recevoir les eaux du baptême, le roi avait tracé le chemin de l'exil depuis le royaume de Valence jusqu'au port de la Corogne. Mais ce chemin devant traverser une bonne partie du royaume de Castille était, comme Juan Francisco Pardo Molero l'affirme, une invitation implicite à accepter le baptême²⁴⁶. N'oublions pas que la population morisque du royaume de Valence était majoritairement pauvre et faire route jusqu'à la Corogne représentait pour elle un effort économique et physique pratiquement impossible à réaliser. Pour les Mudéjares, ce fut la dernière chance de quitter de manière légale le Royaume de Valence. Le décret exprimait l'obligation de sortir dans ces termes :

[...] Que para ocho de diciembre hubiese de estar todos bautizados: y si no obedeciesen, les señalarían tiempo para que saliesen de España, quedando esclavo y confiscada la

²⁴² La *çala* ou *zala* désigne la prière dans la religion musulmane.

²⁴³ REDONDO, Agustín, *Antonio de Guevara...*, op. cit., p. 251.

²⁴⁴ Pregón de 16 de noviembre de 1525, publié dans ESCOLANO, Gaspar, *Segunda parte de la década...*, op.cit., Livre X, chap. XXV, p. 1668 (colonne droite) -1669 (colonne gauche) et BORONAT, Pascual, *Los moriscos españoles y su expulsión...*, T.I, p.154.

²⁴⁵ ESCOLANO, *Segunda parte de la década ...*, op. cit., Livre X, chap. XXV, col. 1670.

²⁴⁶ PARDO MOLERO, Juan Francisco, « La rebelión del Islam (Sierra de Espaldán, 1526) », *Estudis: Revista de historia moderna*, 1992, n° 18, p. 241-260, p. 247.

hazienda del renitente [...] la forma que se les señalaba para la partida era que se fuesen lo primero a la villa de Requena del reino de Castilla [...]. De Requena fuesen a Utiel y de alli camino directo a Madrid. De Madrid a Valladolid; de Valladolid a Benavente y de alli a Villafranca y la Coruña, puerto de Galicia, donde se embarcasen para reino extraños [...]»²⁴⁷.

Dans le royaume de Valence, la plupart des Mudéjares habitaient en milieu rural, peu nombreux étant ceux qui vivaient dans les *arrabales* ou *morerías* des villes. Suite aux conversions forcées, les nouvelles communautés morisques subirent peu de modifications par rapport à leur organisation de l'époque mudéjare. Les *alajamas* et *morerías* restèrent intactes, ainsi que leurs fonctions administratives. En revanche, pendant les *Germanías*, le baptême des Musulmans de Valence cherchait à rompre la spécificité politico-sociale de la communauté mudéjare, comme Manuel Dánvila l'a souligné :

el forzoso bautismo de los moros valencianos dió nuevo vigor a los odios de raza, planteando la cuestión religiosa, que es la mas grave que puede suscitarse en un Estado católico, dando lugar y castigo a las grandes vacilaciones del poder, a la resuelta protección de los Señores y Barones, a la emigración primero y a la conspiración después de los moros del reino de Valencia, y por último, a su dolorosa pero necesaria expulsión»²⁴⁸.

Les baptêmes incorporaient la communauté mudéjare de Valence à la Monarchie sous le statut juridique de communauté nouvelle-chrétienne ou « morisque ». En 1526, il n'y avait plus de Mudéjares dans l'ensemble de la péninsule ibérique. Ce nouveau statut conférait aux Morisques, théoriquement, les mêmes droits et obligations qu'au reste des Chrétiens. Quasi simultanément, dans le Nouveau Monde, les conquêtes successives incorporent à la Couronne les nouveaux territoires en tant que « *provincias del reino* » et les Indiens sont aussi rapidement intégrés à la Couronne en tant que « *vasallos* ». Quelle était la condition juridique de ces nouveaux vassaux ? La couronne agit-elle de manière similaire vis-à-vis des Indiens et des Morisques ? Dans le cas contraire, quelles raisons expliquent ces différences ?

4. Des Incas aux Indiens

Un an après la prise de Grenade, les Espagnols arrivent pour la première fois sur une terre

²⁴⁷ ESCOLANO, *Segunda parte de la década...*, op. cit., Livre X, chap. XXV, p. 1670 (colonne droite).

²⁴⁸ DANVILA y COLLADO, Manuel, *La Germanía...*, op. cit., p. 471.

inconnue. Christophe Colomb débarque avec ses hommes dans une île des Antilles, Guanahani, qu'il nommera San Salvador en l'honneur du saint qui les avait protégés pendant le voyage. Dans les années qui ont suivi cette entreprise, les Espagnols s'installèrent à l'île de La Hispaniola (actuellement Haïti et République Dominicaine) et à Cuba. À l'image de ce qui s'était produit dans la péninsule ibérique avec les Mudéjares, la Couronne mit immédiatement en place un appareil juridique pour légitimer la conquête, élargir son empire et incorporer les populations d'Amérique.

En 1513, Vasco Nuñez de Balboa traversa l'isthme de Panama, ouvrant la voie vers l'océan Pacifique et l'exploration de la partie occidentale du continent. En 1519, Hernán Cortés partit à la conquête du Mexique sans imaginer qu'il aurait face à lui un peuple civilisé et organisé en empire. En 1529, Francisco Pizarro et Diego de Almagro quittèrent Panamá pour conquérir une terre dont on disait qu'elle était couverte d'or. Après trois années de péripéties, Pizarro et ses hommes arrivèrent à Tumbes et le 15 novembre 1532, ils entrèrent à Cajamarca. Le jour suivant, ils capturèrent l'Inca Atahualpa. D'après Francisco de Jerez, Francisco Pizarro disposait d'une armée composée uniquement de cent soixante-dix-sept hommes, dont soixante-sept cavaliers, trois fusiliers et quelques arbalétriers²⁴⁹. Ainsi commença l'incorporation des terres et des peuples de l'empire Inca à la couronne de Castille.

Dans le Nouveau Monde, les Conquistadors et les autorités politiques suivirent le même schéma de conquête spirituelle prédéterminé par la Guerre de Grenade et les conversions qui ont suivi. Mais les Incas faisaient partie d'un État puissant et dominateur et cette circonstance, que John Elliott insère dans un « *determinismo ambiental* »²⁵⁰, a joué un rôle essentiel dans l'incorporation de cette communauté dans la société coloniale. Nous estimons important de rappeler en détail le processus de la conquête afin d'illustrer les difficultés auxquelles les Espagnols furent confrontés avant d'incorporer la communauté inca à la Monarchie.

— « Premier contact »

Le 23 mai 1532, un groupe de moins de deux cents Espagnols commandés par Francisco Pizarro décide de quitter le Panama à la recherche d'un territoire inexploré et riche en trésors²⁵¹.

²⁴⁹ XEREZ, Francisco de, *Verdadera relación de la conquista del Perú*, Colección de libros que tratan de América, t. I, Madrid, 1891, p. 50.

²⁵⁰ ELLIOTT, John H, « Mundos parecidos, mundos distintos », dans *Mezclado y sospechoso: movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII): coloquio internacional (29-31 de mayo de 2000)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2005, p. 19.

²⁵¹ Quelques années auparavant Francisco Pizarro avait fait deux tentatives depuis le Panamá pour explorer le

L'historiographie a eu tendance à mythifier la vitesse à laquelle ces Espagnols conquièrent le Pérou, en présentant la conquête comme une entreprise d'une envergure spectaculaire qui en peu de temps réussit à ébranler les piliers de tout un empire. Mais l'aventure était loin d'être gagnée d'avance ! Une poignée d'Espagnols avaient décidé de conquérir, avec seulement quelques armes et chevaux, un territoire aussi vaste qu'inconnu. Sans doute, ils négligeaient deux éléments imprévisibles, et en premier lieu la nature qui s'exprime dans ce territoire avec toute sa complexité : des rivières avec de puissants courants, des canyons étroits et d'une profondeur de plus de 3000 mètres, des pentes improbables où les glissements de sol gênaient la marche des chevaux, une végétation luxuriante, des températures humides et chaudes dans la forêt, froides et sèches dans la « sierra ». Par chance, les Espagnols profitèrent de l'extraordinaire réseau routier des Inca ainsi que de leur système de *tambos*²⁵², grâce auxquels ils pouvaient se ravitailler et se reposer. Mais ils durent faire face à un deuxième élément : le Pérou était un territoire peuplé d'une civilisation de conquérants qui n'allaient pas se laisser vaincre si facilement.

Néanmoins, un facteur interne de la société inca, la guerre civile, allait jouer en faveur des Espagnols. L'empire était en effet déchiré par la guerre entre les deux héritiers, Guáscar, souverain légitime, et Atahualpa, son demi-frère qui, à la demande de son père, Huaina Capac, gouvernait le nord du territoire. Les Espagnols furent témoins privilégiés de cette guerre dont ils purent apprécier les dégâts qu'elle causait dans les premiers villages qu'ils occupaient. Cristóbal de Mena le souligne dans sa chronique *La conquista del Perú*, lorsqu'il relate leur arrivée au village de Cajas : « *Este pueblo estaua muy destruydo de la guerra que le auia dado Atabalica por los cerros auia muchos indios colgados porque no se le auian querido dar* »²⁵³. Un autre élément qui favorisa la conquête fut la rencontre précoce avec l'Inca Atahualpa, qui se trouvait à Cajamarca et qui eut rapidement connaissance de l'arrivée des Espagnols. La rencontre avec l'Inca usurpateur, sa capture ultérieure et son exécution, le 26 juillet 1533, favorisèrent l'alliance des Espagnols avec la faction légitimiste de Guáscar, qui mit à leur

Pérou. La première, à la fin 1524, où il put explorer la rivière Virú et prendre connaissance des richesses qui l'attendaient sur le territoire. La deuxième tentative d'exploration, réalisée en 1526, fut décisive : Pizarro arriva jusqu'à l'île de Gallo où il vit des gens qui marchandaient avec des objets d'or et des tissus, poursuivit l'expédition jusqu'à l'île de Puna et arriva à Tumbez où il prit connaissance des guerres qui déchiraient l'Empire. Il décida de rentrer au Panamá et de se rendre ensuite en Espagne pour signer les Capitulations de conquête.

²⁵² Les *tambos* étaient des cabanes installées sur les chemins, des points de ravitaillement où les voyageurs, les messagers qui parcouraient le *Tawantinsuyo* pouvaient s'arrêter pour se reposer et se nourrir.

²⁵³ Cristóbal de MENA, *La conquista del Peru, llamada la Nueva Castilla*, 1534 (1930), Pogo, Alexander, eds., *The Anonymous La Conquista del Peru (Seville, April 1534) and the Libro Vitimo del Svmrario delle Indie Occidentali (Venica, October 1534)*, p. 218-28, p. 224.

service des hommes et les infrastructures de l'empire.

Pizarro prit la défense de Guáscar, qui dominait la plus grande partie du territoire, sachant qu'il gagnerait l'aide inestimable de quelques milliers d'Indiens dévoués qui connaissaient parfaitement le terrain. Pizarro comprit vite la situation et, à l'image de ce que Hernán Cortés avait fait lors de la conquête du Mexique, il essaya de manipuler les factions rivales dans son propre intérêt. John Hemming affirme que la conquête du Pérou, unique en son genre, commença par un « échec et mat » pour les Indiens, avec le renversement du chef suprême de l'empire :

La conquista del Perú fue única en muchos sentidos. La conquista militar precedió a la penetración pacífica: ningún comerciante ni explorador había visitado nunca la corte incaica [...]. La primera visión europea del supremo gobernante inca coincidió con su derrocamiento. La conquista empezó por el jaque mate: desde ese primer día, los peruanos quedaron no sólo divididos por la guerra civil, sino además sin jefe, y para aumentar la confusión el inca cautivo seguía dando órdenes como monarca absoluto²⁵⁴.

Cependant, un élément inattendu allait mettre les Espagnols en situation d'échec : la résistance des autochtones, que ce soit de manière épisodique ou organisée, mettant en danger à plusieurs reprises la conquête et l'ordre colonial du Pérou. Les premières incursions de Pizarro à la frontière de l'Empire Inca furent entachées d'une violence et d'un rejet de la part de la population autochtone, à tel point que le projet de conquête faillit être anéanti, mais elles ne découragèrent pas l'audacieux conquistador. López de Gómara, chroniqueur officiel de Charles Quint, signale l'accueil hostile des populations dans sa chronique :

El Pizarro partió primero con ciento y catorce hombres en un navío. Navegó hasta cien leguas y tomó tierra en parte que los naturales se le defendieron, y le hirieron de flecha siete veces, y aun le mataron algunos españoles; por lo cual se volvió a Chinchama que es cerca de Panamá, arrepentido de la empresa. Almagro... fue con setenta españoles [...] salió a tierra, donde vio señales de haber estado allí españoles... y porque peleando le quebraron los indios un ojo y le maltrataron su gente, quemó el pueblo y dio vuelta a Panamá [...] ²⁵⁵.

Dans une nouvelle tentative pour pénétrer dans le territoire des Incas, « *tomaron tierra en una costa anegada, llena de ríos y manglares y [...] viven allí hombres [que] son guerreros y*

²⁵⁴ HEMMING, John, *La conquista de los Incas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000 [1^{re} édition en anglais, 1970], p. 50.

²⁵⁵ LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, « De la Historia General de las Indias » [1552], dans : *Historiadores de Indias*, I. Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1946, Tomo XXII, p. 155-455, p. 224.

esforzados; y así defendieron su tierra matando hartos españoles. Acudían tantos a la Marina con armas, que la hinchían, y voceaban reciamente a los nuestros, llamándolos hijos de la espuma del mar »²⁵⁶. López de Gómara affirme que les Espagnols se sentaient affaiblis et en infériorité par rapport aux indiens et qu'ils craignaient de les affronter : « *Estaban los españoles tan flacos y desesperados en aquellos manglares, y sentíanse tan desiguales para con los naturales de allí, que, aun con los ochenta compañeros recién venidos no se atrevieron a guerrearlos* »²⁵⁷. Ces premiers contacts provoquaient une grande frustration chez les hommes de Pizarro au point qu'ils envisagèrent d'abandonner la conquête, comme l'affirme López de Gómara : « *Andaban los españoles tan medrosos y descontentos y ganosos de Panamá, que renegaban del Perú y de las riquezas* »²⁵⁸. À leur arrivée dans l'Île de Puna, juste avant de pénétrer dans le Pérou continental, l'accueil ne fut pas plus amical : « *Quisieron los indios cortar las cuerdas a las balsas y ahogar los cristianos [...] Fue Pizarro bien y pacíficamente rescebido del gobernador de Puna ; mas no mucho después ordenó de matar los españoles por lo que hacían en las mujeres y ropa* »²⁵⁹. Pedro Pizarro, chroniqueur et soldat qui accompagnait Francisco Pizarro dans la conquête du Pérou, partage le point de vue de López de Gómara. Selon lui, lorsque les Espagnols prirent pied dans l'Île de Puna le cacique « *salió de paz y hizo buen recibimiento a los españoles y estuvo así algunos días, después de los cuales acordó alzarse y matar a los españoles, y [...] hubieron su batalla con los españoles* »²⁶⁰. Malgré cet accueil, Francisco Pizarro prit la décision d'aller à Tumbes, qui deviendrait la première ville conquise dans le Pérou continental.

Cependant, les Espagnols firent face pour la première fois à une véritable armée organisée dans « *los baños* » près de Cajamarca, au moment de leur rencontre avec Atahualpa. Mena décrit l'ampleur de l'événement :

*Todo el campo donde el cacique estaua, de vna parte y de otra estaua cercado de esquadrones de gente piqueros y alabarderos y flecheros: y otro esquadron auia de indios con tiraderas y hondas: y otros con porras y mazas. Los christianos que yuan passaron por medio dellos [...] que les parecia que la gente que tenia serian quarenta mil hombres de pelea*²⁶¹.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 224.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 224 .

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 225.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 226.

²⁶⁰ PIZARRO, Pedro, "Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú" [1571], dans *Crónicas del Perú V*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CLVIII, 1965, p. 165-242, p. 200-201, p. 172.

²⁶¹ MENA Cristobal de, *La conquista del Perú...*, *op. cit.*, p. 234, 238.

La capture de l’Inca fut un coup gagnant pour les Espagnols. En effet, Atahualpa était considéré comme un Dieu par ses sujets qui continuaient à lui rendre allégeance. Ce fait, et la crainte de perdre leur chef politique et spirituel, permit d’instaurer un certain calme dans le territoire :

Luego como fue sabida su prisión por todos sus señoríos, vinieron de cada provincia a visitarlo a él y a ver a los españoles, y cada uno traía presentes de lo que había en su tierra, así de oro como plata y otras cosas. Era grande el acatamiento con que entraban a hablarle, y él se había con ellos muy como príncipe, no mostrando menos gravedad estando preso y desbaratado²⁶².

D’autre part, Atahualpa se montrait très coopératif avec les conquistadores, il écoutait la parole du père Valverde et il montrait une inclination à s’instruire qui avait surpris les Espagnols. Tout semblait donc aller pour le mieux pour les hommes de Pizarro :

En todo el tiempo de su prisión, siempre se le hizo muy buen tratamiento; y aquel padre dominico, tenía cuidado de predicarle y hacerle entender las cosas de nuestra santa Fe y darle noticia de todo y de lo que le convenía para su salvación; y el gobernador le hacía entender como iba por mandado de S. M. a descubrir y requerir todas aquellas tierras, que viniesen los naturales de ellas a su obediencia y al yugo y obediencia de la iglesia; lo cual se le hacía muy bien entender por las buenas lenguas de interpretes que había; para lo cual, al parecer de todos, el tenía muy buen entendimiento, y respondía como hombre que entendía lo que se le decía²⁶³.

Pizarro, pour sa part, pensait que la captivité de l’Inca était une garantie pour que la population indienne du nord du territoire reste tranquille. Mais Atahualpa avait placé ses principaux généraux dans des lieux stratégiques : Quizquiz au sud, à Cuzco (territoire qui était favorable à Huáscar), Rumiñavi dans le nord, entre Cajamarca et Quito et Chalcuchima, à Jauja, de l’autre côté de la sierra. Quizquiz et Rumiñavi défendaient donc les positions hostiles à Atahualpa, alors que Chalcuchima était le seul à occuper un territoire « ami » et se trouvait à une distance plus courte de Cajamarca que les autres. Chalcuchima était, d’ailleurs, le plus important des généraux d’Atahualpa. Hernando Pizarro avait eu, par l’intermédiaire de quelques hommes « principales », la confirmation que Chalcuchima se trouvait non loin d’eux avec une armée de vingt mille hommes « [...] e tomados algunos principales aparte, e apremiados a que dijesen verdad, dijeron que el capitán Chalcuchima quedaba en el pueblo de Andamarca, que era siete leguas de alli, con veinte mill hombres de guerra, e que venía a matar los cristianos e a sacar

²⁶² ESTETE, Miguel de, *Noticias del Perú*, Quito, *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, tomo 1, n° 3, p. 312-335, fol. 8v.

²⁶³ *Ibid.*, fol. 8v.

a su señor de poder dellos »²⁶⁴. Il était donc logique que les Espagnols redoutent une attaque armée de grande envergure de la part des Indiens, même si une bonne partie de l'armée d'Atahualpa était occupée à pacifier les régions hostiles.

Hernando Pizarro, qui se trouvait à Pachacamac, rencontra Chalcuchima à Jauja où il avait fait mettre à mort Huáscar, et le convainquit de l'accompagner à Cajamarca, sous prétexte que l'Inca souhaitait l'avoir à ses côtés :

*De este pueblo de Pachacama, el capitán Hernando Pizarro tuvo noticia que en la ciudad de Jauja estaba el capitán General de Atabalica con mucha gente de guerra de la que se había hallado en el desbarato del Huáscar, hermano suyo; y como este capitán era el mas principal y el que lo había hecho todo, acordó de irse a ver con el y a procurar con buenas palabras, y atraerle para que fuese con el a donde Atabalica estaba; y aunque la gente estaba muy destrozada y los caballos cansados y sin herraje, determino su partida y entro la tierra adentro, y pasando grandes puertos de nieve y desiertos y sierras, llegó a la dicha ciudad de Jauja, con harto trabajo, y sin herraduras los caballos; donde hallo a Chalicuchima, con innumerable gente, con el cual, blandamente, se comenzó a tratar, atrayéndole que se volviese desde allí adonde Atabalica estaba, dejando allí toda la gente de guerra; el cual lo hizo así y dejando allí un teniente suyo, se partió para Cajamarca*²⁶⁵.

Cette décision fut, d'après John Hemming, la plus grande erreur de la part du chef inca et « *uno de los momentos más decisivos del fracaso de la resistencia a la invasión extranjera... El más poderoso comandante del imperio se entregó voluntariamente a lo que resultó ser un cautiverio* »²⁶⁶. En effet, dès leur arrivée à Cajamarca, Chalcuchima fut torturé par les Espagnols. Ceux-ci apprirent que l'Inca préparait une armée pour attaquer les envahisseurs et décidèrent d'en finir avec lui en songeant que les Indiens se rendraient. Les chroniqueurs de l'époque racontaient que :

[...] el mandaba venir gran multitud de gente sobre nosotros; esta nueva se fue cundiendo tanto, que se tomo información de muchos señores de la tierra, que todos a un dijeron que era verdad que el mandaba venir sobre nosotros para que le salvarsen y nos matasen si pudiesen; y que estaba toda la gente en cierta provincia, ayuntada, que ya venia de camino [...] y que Atabalica, pues quebrantaba la paz y quería hacer traición y traer gentes para matar los cristianos[debía morir]; porque con su muerte

²⁶⁴ FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, « Historia General y Natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano », dans *Biblioteca de Autores Españoles*, Madrid, Tomo CXXI, Madrid, 1959 [1^{re} édition 1851], livre 46, p. 68.

²⁶⁵ ESTETE, Miguel de, *Noticias del Perú...*, op. cit., fol. 9v.

²⁶⁶ HEMMING, John, *La conquista de los Incas...*, op. cit., p. 73.

*cesaría todo y se allanaría la tierra*²⁶⁷.

Francisco de Jerez rapportait les nouvelles qu'un cacique de Cajamarca donnait à Francisco Pizarro sur les projets d'Atahualpa :

*Hágote saber que después que Atabalipa fué preso, envió a Quito, su tierra. Y por todas las otras provincias, a hazer ayuntamiento de mucha gente de guerra para venirse sobre ti y tu gente y mataros a todos, y que toda esa gente viene con un gran capitán llamado Luminabe, y que está muy cerca de aquí y verná e noche y dará en este real, quemándolo por todas partes y al primero que trabajaran de matar será a ti y sacaran de su prisión a su señor Atabalipa*²⁶⁸.

Pedro Pizarro, en revanche, attribue les bruits qui couraient sur la préparation d'une armée d'Indiens à un manège d'un dénommé Felipillo, qui s'était épris d'une des femmes de l'empereur : « [...] Felipillo [...] andaba enamorado de una mujer de Atabalipa, y por habella hizo entender al marqués que Atabalipa hacía gran junta de gente para matar los españoles en Caxas »²⁶⁹. Cristóbal de Mena pour sa part écrivait que les gens de guerre se trouvaient très près d'eux et étaient prêts à attaquer :

*En estos días vinieron nuevas que la gente de guerra estaua muy cerca: y por esso nos velauamos mucho: y vna noche vinieron indios huyendo de vn pueblo que estaua alli cerca: diziendo que los indios que venian de guerra les auian desbaratado su maíz y que venian a dar en el real de los christianos*²⁷⁰.

Mais Fernández de Oviedo, qui manifestement était opposé au clan des Pizarro, soulignait dans sa chronique la ruse inventée par la faction de Francisco Pizarro et qui fut le prétexte pour exécuter rapidement Atahualpa. Oviedo présentait les faits comme une grande trahison des hommes de Pizarro envers l'empereur :

[...] Aquellos cinco de a caballo que he dicho, pasaron adelante, hasta que llegaron al lugar donde se decía que habían de hallar un ejército contrario, e no hallaron hombre de guerra, ni con armas, alguno, sino todos de paz y [...] les hicieron mucha fiesta por donde anduvieron, e les dieron todo lo que les pidieron. Por manera que, viendo que era burla e muy notoria mentira e falsedad palpable, se tornaron a Caxamalca [...] e como llegaron al gobernador, halláronle mostrando mucho sentimiento, con grand sombrero

²⁶⁷ ESTETE, Miguel de, *Noticias del Perú...*, op. cit., fol. 10.

²⁶⁸ XEREZ, Francisco de, *Verdadera relación de la conquista del Perú*, Colección de libros que tratan de América, t.I, Madrid, 1891, p. 157.

²⁶⁹ PIZARRO, Pedro, *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú...*, op. cit., p. 185.

²⁷⁰ MENA, Cristóbal de, *La conquista del Perú*, op. cit., p. 270, fol. 7r.

*de fieltro puesto en la cabeza, por luto [...] e le dijeron 'que... es gran traición la que se le levantó a Atabaliba; porque ningún hombre de guerra hay en el campo ni le hallamos, sino todo de paz [...]' Y el gobernador respondió: 'Ya veo que me han engañado'*²⁷¹.

Après l'arrestation de Chalcuchima et l'arrivée à Cajamarca des hommes d'Almagro, Atahualpa comprit que les Espagnols étaient venus pour y rester, que sa vie n'aurait plus aucune valeur et que sa mort était proche. Pedro Pizarro raconte cette prise de conscience de la part de l'Inca : « *Llegado, pues Almagro y la gente ya dicha, el Atabalipa se turbó y entendió que había de morir [...]* El marqués dijo...*que había de hacer donde los españoles estuviesen juntos. Oído esto, Atabalipa dijo: « Yo moriré »*²⁷².

— La conquête militaire de l'Empire : le chemin vers le Cuzco

Après la mort d'Atahualpa, les hommes de Pizarro avaient enfin la voie libre pour aller vers le Cuzco et s'allier avec la faction de Huáscar. Mais d'abord, ils couronnèrent Tupac Hualpa, le frère cadet de Huáscar, comme Inca, suivant la stricte tradition inca. Sans doute, l'intention des Espagnols était de récupérer la confiance de la faction de la population qui soutenait Huáscar, sachant qu'à Cuzco se trouvait le siège et le berceau de la civilisation inca. Par malheur, Tupac Hualpa ne survécut pas jusqu'à l'arrivée des Espagnols au Cuzco car il mourut à Jauja, empoisonné par Chalcuchima, selon Pedro Pizarro : « *[...] el Challicuchima le convidó con un vaso de chicha, que así lo tenían de costumbre convidarse, y en la chicha le dio ponzoña al Tubalipa [Tupac Hualpa], de manera que se fue consumiendo y vino a morir en Jauja [...]* »²⁷³.

De Cajamarca à Jauja les Espagnols ne rencontrèrent aucune opposition car ils circulaient dans un territoire allié de Huáscar. À Jauja, ils ne s'attardèrent pas car ils eurent des nouvelles de l'armée de Chalcuchima, la faction favorable à Atahualpa, qui se préparait pour attaquer Tupac Hualpa et ses « amis » étrangers. Miguel de Estete raconte l'épisode :

*[...] llegado a la dicha ciudad de Jauja, que es de allí cien leguas, hallo que la gente de guerra que allí había quedado estaba de mal arte y se pusieron en armas contra los españoles y pelearon con ellos y fueron desbaratados, y se retrajeron e hicieron fuertes en una parte del valle*²⁷⁴.

²⁷¹ FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia General y Natural de las Indias...*, op. cit., Tomo CXXI, Livre XLVI, p. 122.

²⁷² PIZARRO, Pedro, *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú*, op. cit., p. 184.

²⁷³ *Ibid.*, p. 187.

²⁷⁴ ESTETE, Miguel de, *Noticias del Perú*, op. cit., fol. 10v.

Pedro Sancho, pour sa part, décrit une armée indienne organisée et coordonnée :

*[...] vino uno que dijo como la gente de guerra estaba cinco leguas de Xauxa camino del Cuzco, y venia a quemar el pueblo y todos los edificios de el, para que los cristianos no hallaran donde hospedarse y que luego querian irse la vuelta del Cuzco a juntarse con un capitan que se llamaba Quizquiz, que estaba alli con mucha gente de guerra, que habia venido de Quito por mandato de Atabalipa para seguridad de la tierra*²⁷⁵.

À Jauja les Espagnols prirent conscience qu'une résistance organisée commençait à se mettre en place. Mais ils comprirent aussi que les deux factions qui divisaient l'empire se déchiraient et que la faction alliée à Huáscar les accueillait chaleureusement car on les considérait comme les « libérateurs » de la situation d'esclavage à laquelle Atahualpa les avait soumis : « *Los naturales salieron todos fuera al camino para ver a los cristianos, celebrando mucho su venida, porque con ella pensaban que saldrían de la esclavitud en que les tenia aquella gente extranjera* »²⁷⁶. C'était pour les hommes de Pizarro une opportunité à ne pas manquer pour achever la conquête vers Cuzco, dans le cœur de l'empire. Mais la mort de Tupac Hualpa à Jauja laissa de nouveau ouverte la succession et, surtout, enclencha un processus de déclin du centralisme de l'empire et de résurrection des centres régionaux. C'est ce que Hemming appelle une « tendance centrifuge », où les régionalismes et les tribalismes commençaient à acquérir une importance de plus en plus grande²⁷⁷. Nous verrons plus tard que cette tendance fut également à l'origine de la résurrection des religions locales (le retour des *huacas*) dans les années 1560.

En tuant Atahualpa, les Espagnols renforcèrent le conflit dynastique qui allait leur être très profitable : le but était de conquérir le Cuzco en tant qu'alliés de Huáscar et de nommer là-bas un empereur capable de rassembler la majorité des forces incas autour d'eux. Mais sur le chemin du Cuzco, les Espagnols devaient encore se mesurer à une résistance armée, celle des troupes d'Atahualpa, venues de Quito pour gagner la capitale de l'empire ; en parallèle, ils devaient aussi faire face à une résistance physique, celle de l'orographie du centre du Pérou, d'autant plus difficile à surmonter que les hommes de Chalcuchima détruisaient les ponts à leur passage. À propos du passage du majestueux canyon d'Apurimac²⁷⁸, l'un des obstacles les plus difficiles à franchir pour les hommes de Pizarro dans la ville sacrée de Vilcas, Antonio de Herrera

²⁷⁵ SANCHO DE LA HOZ, Pedro, *Relacion para s. M. de lo sucedido en la conquista y pacificacion de estas provincias de la Nueva Castilla [1534]*, Biblioteca Peruana, tomo 1, Lima, Editores Técnicos Asociados S.A, 1968, p. 275-343, p. 287.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 289.

²⁷⁷ HEMMING, John, *La conquista de los incas...*, op. cit., p. 111.

²⁷⁸ Voir dessin du pont d'Apurimac [Document n°1 Annexe B].

racontait que : « *fue cosa notable, que habiendo los Indios deshecho las puentes con ser tan poderosos los pasaron con los caballos, cosa que después jamás acá se ha visto, especialmente en el de Apurima* »²⁷⁹. P. Sancho notait aussi les difficultés que les Espagnols endurèrent à Vilcas à cause de la destruction des ponts :

*se pusieron en marcha la vuelta de Xauxa para la ciudad de Bilcas, donde se tenia entendido que estaban los enemigos [...]. Llegados por sus jornadas al rio que esta a cuatro leguas de Bilcas, se entendio que los enemigos se iban la vuelta a Xauxa. Y por estar el rio crecido y furioso, y el puente quemado hubieron de detenerse para hacerlo de nuevo, porque sin el era imposible pasarlo, ni con sus barcos, que llaman balsas ni a nado ni de otra manera. Veinte dias estuvo aqui el campo para reponer el puente [...]*²⁸⁰.

Le chemin vers le Cuzco ne fut donc pas facile et les Espagnols marchaient dans l'ombre des troupes de Quito qui, elles aussi, s'étaient rassemblées autour de la capitale du *Tawantinsuyo*. C'est dans la ville de Vilcas que les Espagnols rencontrèrent l'une des résistances armées les plus rudes avant leur arrivée à Cuzco. Les hommes de Hernando de Soto furent pris dans une embuscade par trois ou quatre mille Indiens qui ne cessaient pas de « *incomodarlos y hostigarlos de continuo con sus lanzas, piedras y flechas que les tiraban, los fatigaron a todos de tal manera que apenas podían llevar los caballeros sus caballos al trote y algunos al paso* [...] »²⁸¹.

Après la bataille de Vilcas où les Espagnols se retrouvèrent en grande difficulté, Almagro et ses hommes étaient venus secourir Hernando de Soto ; Francisco Pizarro vint également les rejoindre pour se rendre à Cuzco. Les Espagnols soupçonnaient à juste titre que les hommes de *Quizquiz* les attendaient aux portes de la ville. Ils partirent à *Xaguixaguana*, à quatre lieues de Cuzco. Et là, une nouvelle surprise les attendait : la visite de *Manco Inca*, fils de Huayna Capac, qui s'allia rapidement à eux. Comment expliquer cette alliance ? *Manco* voyait vraisemblablement les Espagnols comme des alliés de choix pour se débarrasser de ses ennemis « *quiteños* ». D'autre part, Pizarro était conscient de l'avantage que représentait pour son armée d'avoir un chef suprême de l'empire inca à ses côtés. Pizarro mit alors en confiance l'Inca et lui dit qu'il était venu jusqu'à ses domaines pour l'aider. Pedro Sancho raconte la scène :

²⁷⁹ HERRERA, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, década V^a, libro V, [1601-1615], Biblioteca Real, 1739, p. 136.

²⁸⁰ SANCHO DE LA HOZ, Pedro, *Relacion para s. M. de lo sucedido en la conquista*, op. cit., cap. XIII, p. 315. Nous soulignons.

²⁸¹ *Ibid.*, cap. IX, p. 303. Document n°1, annexe A.

[...] y a la mañana siguiente vino a visitar al Gobernador un hijo de Guainacaba, hermano del cacique muerto, el mayor y mas principal señor que había entonces en aquella tierra, había andado siempre fugitivo porque no lo mataran los de Quito. Este dijo al Gobernador que lo ayudaría en todo lo que pudiera para echar fuera de la tierra a todos los de Quito por ser sus enemigos y que lo odiaban y no querían estar sujetos a la gente forastera. Este era al que de derecho venia aquella provincia, y al que todos los caciques de ella querían por señor. Cuando vino a ver al Gobernador vino por los montes extraviando caminos, por temor de los de Quito, y el Gobernador recibió gran contento de su venida y le respondió: "Mucho me place lo que me dices y hallarte con tan buena disposición para echar fuera esta gente de Quito, y has de saber que yo no he venido de Xauxa por otro efecto sino para impedir que ellos te hicieran daño, y librarte de su esclavitud, y puedes creer que yo no vengo para provecho mío, porque estaba yo en Xauxa seguro de tener guerra con ellos"²⁸².

Pizarro savait pertinemment qu'avec Manco auprès de lui il pourrait contrôler les Indiens belliqueux et avoir enfin le contrôle définitif du Cuzco, et par conséquent, de tout le Tawantinsuyo : « Estas grandes promesas le hizo y dijo el Gobernador para tenerlo grato, y para que de continuo le diera noticias de como andaban las cosas, y aquel cacique quedo maravillosamente satisfecho y lo mismo todos los que con el habían venido »²⁸³. Pizarro et ses hommes entrèrent avec Manco dans le Cuzco le 15 novembre 1533. Le 22 juin 1535, les hommes de Benalcázar prirent Quito, mais la résistance de Rumiñavi se poursuivit encore pendant des mois. A celle-ci, il fallait ajouter les hommes de Quizquiz qui approchaient de Quito après une longue marche sans rencontrer de véritable résistance. L'affrontement avec l'armée de Benalcázar, Almagro et Pedro de Alvarado fut terrible. Les hommes de Quizquiz, démoralisés, se révoltèrent contre leur propre chef et le tuèrent. Rumiñavi, abandonné lui aussi par ses hommes, fut capturé par les Espagnols et exécuté sur la place de Santiago de Quito, vraisemblablement fin juillet 1535.

— Le contexte idéologique de la conquête

Il est important pour nous de présenter ce contexte afin d'appréhender la manière dont les Indiens furent incorporés à la Couronne et le statut juridique que les autorités leur accordèrent.

²⁸² SANCHO DE LA HOZ, Pedro, *Relacion para s. M. de lo sucedido en la conquista...*, op. cit., chap. XI, p. 310. Nous soulignons.

²⁸³ *Ibid.*, p. 310.

Tous les auteurs qui participèrent à la controverse sur le droit de leur faire la guerre, de Juan Ginés de Sepúlveda à Fray Bartolomé de las Casas²⁸⁴, considéraient les Indiens comme des peuples primitifs, inférieurs, barbares. Ainsi, Sepúlveda²⁸⁵ justifiait le droit des Espagnols à faire la guerre à « *esos bárbaros llamados vulgarmente indios* » par le droit naturel et divin. Il évoquait à la fois leur servitude naturelle et la tyrannie de leurs rois et il affirmait par la même occasion que :

[...] Y es justo y natural que los hombres prudentes, probos y humanos dominen sobre los que no lo son [...] en los cuales apenas encontraras vestigios de humanidad... que antes de la llegada de los cristianos... se hacían continua y ferozmente la guerra unos a otros [...] Tienen de tal modo establecida su república, que nadie posee individualmente cosa alguna... porque todo esta en poder de sus señores que con impropio nombre llaman reyes [...] y el hacer todo esto no oprimidos por la fuerza de las armas, sino de un modo voluntario y espontaneo es señal ciertísima del animo servil y abatido de estos barbaros [...] Se niegan a admitir la dominación de los que son mas prudentes... que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca a la forma... el apetito a la razón... lo peor a lo mejor... Este es el orden natural que la ley divina y eterna manda observar siempre²⁸⁶.

Bartolomé de las Casas pensait, lui aussi, que les peuples barbares étaient ceux qui,

... por sus extrañas y ásperas y extrañas costumbres, o por su mala y perversa inclinación sean crueles y feroces, y extraños de los otros hombres, y no se rigen por la razón, antes

²⁸⁴ Nous n'entrons pas ici dans la discussion des justes titres de la Couronne pour conquérir l'Amérique. Cependant, nous renvoyons à quelques travaux de référence sur les deux visions opposées, celles de Juan Ginés de Sepúlveda et de Fray Bartolomé de las Casas. Voir : Juan Ginés de SEPÚLVEDA, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996 (1^{re} édition, 1941) ; Lino MORÁN-BELTRÁN, « Visión del indio en la obra de Juan Ginés de Sepúlveda », *Revista de Filosofía*, vol. 42, n° 3, 2002, p. 127-142 ; Santiago MARTÍNEZ CASTILLA, « Juan Ginés de Sepúlveda y la guerra justa en la conquista de América », *Pensamiento y cultura*, n° 9, 2006, p. 111-136. En ce qui concerne Bartolomé de Las Casas, consulter : *Tratado de las Doce Dudas*, Obras Completas, 11.2, V Centenario del Descubrimiento de América. Consejería de cultura, Junta de Andalucía, Madrid, Editorial Alianza, 1992 ; Marcel BATAILLON, *Étude sur Bartolomé de las Casas*, Paris, 1965, chap. 1 ; Francisco MARTÍNEZ HOYOS, « Bartolomé de las Casas. Un hombre contra un imperio », *Historia y vida*, n°58, 2017, p.26-37 ; Bartolomé CLAVERO SALVADOR, « Bartolomé de las Casas y los derechos de un indio », *V Centenario del primer viaje de Bartolomé de las Casas*, Antonio Pozanco León, coord., Sevilla, Junta de Andalucía, 2003, p. 85-104 ; Paulino CASTAÑEDA DELGADO, « El pensamiento de Bartolomé de las Casas », *Cuadernos salmantinos de filosofía*, n° 30, 2003, p. 669-687.

²⁸⁵ Voir le *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios [Democrates secundus, sive dialogus de iustis causis belli]*, México, Fondo de Cultura Económica, 1941, Voir aussi l'édition bilingue (latin, espagnol) dans Sepúlveda, *Obras completas*, III, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997 (estudio histórico J. Brufau Prats, edición crítica y traducción A. Coroleu Lletget).

²⁸⁶ SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios, [Democrates secundus, sive De iustis causis belli apud indium 1544]*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 101, 105, 109, 111.

son como estólidos o fantochados, no tienen, ni curan de ley ni derecho, ni de pueblo, ni amistad [...]»²⁸⁷.

Sepúlveda, un des principaux représentants de l'humanisme du XVI^e siècle, grand traducteur d'Aristote (il avait publié en 1546 une traduction en latin de la *Politique*), était influencé par les idées aristotéliennes sur la justice naturelle et sur la servitude naturelle. D'après Aristote, il y avait deux catégories d'hommes : ceux qui ont été dotés de raison et qui, par conséquent, sont destinés à dominer les autres, et ceux qui en sont dépourvus et qui doivent se soumettre à l'autorité des premiers. Ceux-ci sont donc des hommes naturellement esclaves :

Il faut voir maintenant s'il est des hommes ainsi faits par la nature, ou bien s'il n'en existe point ; si, pour qui que ce soit, il est juste et utile d'être esclave, ou bien si tout esclavage est un fait contre nature. La raison et les faits peuvent résoudre aisément ces questions. L'autorité et l'obéissance ne sont pas seulement choses nécessaires ; elles sont encore choses éminemment utiles. Quelques êtres, du moment même qu'ils naissent, sont destinés, les uns à obéir, les autres à commander»²⁸⁸.

Sur ce point, la pensée philosophique de Sepúlveda concernant les Indiens rejoignait les idées d'Aristote :

[...] Y esto mismo se verifica entre unos y otros hombres; habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos. Los que exceden a los demás en naturaleza e ingenio, aunque no en fuerzas corporales, éstos son por naturaleza los señores; por el contrario, los tardos y perezosos de entendimiento, aunque tengan fuerzas corporales para cumplir todas las obligaciones necesarias, son por naturaleza siervos, y es justo y útil que lo sean [...]»²⁸⁹.

Ces idées justifiaient du point de vue éthique le droit de conquérir ces peuples et de les soumettre aux lois et à l'évangile. Selon ces principes, pour J. Ginés de Sepúlveda les Espagnols disposaient des pleins droits pour dominer les peuples barbares du Nouveau Monde et « *los bárbaros tienen, en virtud de esa ley natural, el deber de someterse* »²⁹⁰.

En même temps, Juan Ginés de Sepúlveda utilisait aussi le droit naturel²⁹¹, qui était la base sur laquelle reposaient l'ordre juridique et la conception du monde, pour justifier la guerre contre

²⁸⁷ CASTAÑEDA SALAMANCA, Felipe, *El indio: entre el Bárbaro y el Cristiano. Ensayos sobre filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, México, ed. Alfaomega, 2002, p. 6.

²⁸⁸ ARISTOTE, *Politique*, Traduite en Français par Barthélemy Saint Hilaire, Paris, Librairie Philosophique de Ladrangé, 3^{ème} édition revue et corrigée, 1874 [1834], lib. I, 2 (paragr. 8).

²⁸⁹ SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Tratado...., op. cit.*, p. 85.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 29.

²⁹¹ On entend par Droit naturel l'ensemble des droits et devoirs qui appartiennent aux hommes en raison de leur

les Incas. En théorie, nulle personne ne peut être dépossédée de ce droit qui lui revient uniquement par le fait d'être un être humain et une créature de Dieu. Mais, J. Ginés de Sepúlveda insérait le droit naturel dans le droit des gens, « *Ius gentium* »²⁹². De ce droit émane la justice qui s'applique dans les relations entre hommes de nations différentes, c'est-à-dire, le droit qui s'applique uniquement au sein des peuples civilisés, excluant les peuples barbares qui devaient être considérés en marge de l'Humanité²⁹³. C'est le droit dont émanent les lois, les Traités, les Principes qui règlent les rapports entre les nations dites « civilisées ». D'après Juan Ginés de Sepúlveda, le droit des gens était donc l'ensemble de « *todas las leyes humanas y divinas [que] se dirigen a contener a los hombres en el deber y a conservar en esta vida la sociedad humana* »²⁹⁴. Étant donné que le principe fondateur de ce droit est la justice, il est extensible à toutes les nations, indépendamment de leur construction politique et de leurs croyances religieuses²⁹⁵. Dans ce sens, les Incas, civilisation dominée par un empereur, s'inséraient dans ce droit. Et comme cette justice provient de Dieu, et que les insultes et les offenses commises par les empereurs incas (notamment la tyrannie) sont contraires à la loi naturelle, les guerres qui sont faites pour pallier ces injustices sont donc des guerres justes²⁹⁶. C'est d'abord par cet argument que Sepúlveda justifiait la conquête des Incas car d'après lui ils étaient dirigés par un système tyrannique.

Le premier instrument juridique que les Espagnols utilisèrent pour donner de la légitimité à la conquête fut le *Requerimiento*²⁹⁷, un document à valeur juridique, rédigé par Juan Palacios Rubio en 1513. Ce document reprenait quelques bases de la Reconquête, dont les conquistadores du Nouveau Monde étaient fortement imprégnés. Il s'agissait d'une requête qui devait être lue devant les Indiens juste après la conquête de leur territoire. Par ce document, les Espagnols exhortaient les indigènes à reconnaître l'autorité de l'Église Catholique, du Pape et

propre nature et en vertu de la Loi Naturelle, c'est-à-dire celle qui a été imposée par Dieu aux hommes. Sur ce sujet voir : José MENDIVE, *Elementos del derecho natural*, Valladolid, Ed De la viuda de Cuesta e hijos, 1884.

²⁹² Pour un approfondissement sur le *Ius Gentium* ou Droit des gens consulter : Concepción ARENAL, *Ensayo sobre el derecho de gentes*, Madrid, Libr. Victoriano Suárez, 1895 (édition plus récente Madrid, Reus, 2002); Santiago M. RAMÍREZ, *El Derecho de gentes: examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez*, Madrid, Studium, 1955 ; Sebastián CONTRERAS, « Derecho natural, derecho de gentes y libertad de los mares en Fernando Vázquez de Menchaca », *24 International Law, Revista Colombiana de Derecho Internacional*, 2014, p. 169-191.

²⁹³ SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Tratado...*, op. cit., p. 8.

²⁹⁴ *Ibid*, p. 63.

²⁹⁵ ARENAL, Concepción, *Ensayo sobre el derecho de gentes*, op. cit., p. 4.

²⁹⁶ MARTINEZ CASTILLA, Santiago, « Juan Ginés de Sepúlveda y la guerra justa en la conquista de América », *Pensamiento y cultura*, n° 9, 2006, p. 111-136, p. 117.

²⁹⁷ PALACIOS RUBIO, Juan, *El Requerimiento [ficción jurídica]*, Disponible sur: <https://fr.scribd.com/document/125487670/El-Requerimiento-1513-Ficcion-juridica-Texto-completo-Monarquia-Espanola-Redactado-por-Juan-Lopez-de-Palacios>, (consulté le 25 mai 2017)

des Rois catholiques. Ils avaient le choix d'accepter ou non, mais s'ils refusaient, les Espagnols pouvaient légalement leur faire la guerre :

[...] Que reconozcais a la Iglesia por Señora y Superiora del universo mundo, y al Sumo Pontífice en su nombre, y al Rey y reina nuestros señores [...]. Si no lo hicieres [...] os certifico que con la ayuda de Dios entraré poderosamente contra vosotros y os haré guerra por todas las partes y maneras²⁹⁸.

En vertu des principes idéologiques qui justifiaient le droit à faire la guerre juste, la Couronne se proclamait donc représentante de l'Église Catholique et souveraine universelle des territoires « découverts » :

Y como quier que le mandó que pusiese su silla en Roma, como en lugar más aparejado para regir el mundo, mas también le permitió que pudiese estar y poner su silla en cualquier otra parte del mundo, y juzgar y gobernar a todas las gentes, cristianos, moros, judíos, gentiles, y de cualquier otra secta...²⁹⁹.

— « *Corderos de Dios* »

Avant l'arrivée des Espagnols, les Incas étaient parvenus à imposer leur religion progressivement à mesure qu'ils conquéraient les ethnies. La religion du *Tawantinsuyo* adorait le Dieu Soleil, dont l'Empereur inca était le fils. Le culte du soleil fut imposé à toutes les ethnies conquises. Mais, en même temps, cette mosaïque d'ethnies culturellement très différentes possédaient chacune leur propre religion qui n'avait pas été complètement absorbée par la religion inca. Ces ethnies professaient une adoration envers un ensemble de divinités pré-incas, les *huacas*, personnifiées dans des éléments de la nature, tels que des pierres, des montagnes, des ruisseaux, etc. Dès que les Espagnols arrivèrent au Pérou, ils durent mettre en place rapidement leur mission religieuse, car conquête et évangélisation allaient de pair. Tant que l'Inca restait à sa place, craignait-on, la religion andine survivrait, car l'empereur possédait un caractère divin, il était mi-homme, mi-dieu. Et ce Dieu fait homme était « le principe de vie des hommes et de l'univers »³⁰⁰.

Le processus d'évangélisation³⁰¹ au Pérou passa par deux phases : la première, entre 1532 et

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 2.

²⁹⁹ ZAVALA, Silvio, *Ensayos sobre la colonización española en América*, Buenos Aires, Emecé editores, S.A., 1944, p. 31.

³⁰⁰ WACHTEL, Nathan, *La vision des vaincus...*, *op. cit.*, p. 74.

³⁰¹ Nous ne pouvons pas consacrer ce travail à l'étude du processus d'évangélisation au Pérou. Nous nous limiterons à mentionner quelques ouvrages de référence : José de ACOSTA, *De procuranda indorum salute* [1577], tomo I, XXIII, Madrid, CSIC, 1984-1987 ; Manuel OLMEDO JIMENEZ, « *La instrucción de Jerónimo de*

1583. Cette phase fut caractérisée par plusieurs événements marquants tels que l'évangélisation massive des premières années, le premier concile de Lima en 1551, la réorganisation menée par Francisco de Toledo. La deuxième phase s'ouvre avec le troisième concile de Lima en 1583 et l'arrivée de l'Inquisition. Ce concile, qui ferme la période de la conquête du Pérou, inaugure en effet une nouvelle étape de consolidation de l'hégémonie espagnole et de la religion chrétienne.

Rappelons que la mission établie par l'Église pour justifier la Conquête du Nouveau Monde était de répandre l'Évangile et de sauver les âmes de ces peuples païens qui pratiquaient les sacrifices humains, l'anthropophagie et la sodomie. Mais n'oublions pas que pour les théologiens de Salamanque, très soucieux des conséquences des conversions forcées, il était très important de ne pas répéter les mêmes erreurs commises lors de l'évangélisation des Musulmans³⁰². Cependant, à l'origine les bases théoriques pour mener à bien l'évangélisation étaient une copie conforme de celles appliquées aux Morisques : interdire tout particularisme religieux et linguistique, détruire les temples. Dès le lendemain de la conquête, l'organisation étatique inca fut également démantelée et immédiatement remplacée sous l'autorité du gouverneur Francisco Pizarro et plus tard des vice-rois. C'est-à-dire que les Espagnols tentèrent de faire table rase de la civilisation inca afin d'inculquer la nouvelle culture, et ceci malgré les capacités intellectuelles « limitées » des Indiens.

La première phase d'évangélisation des Indiens (1532-1583) commence avec la capture et puis l'exécution de l'Inca qui entraîne la destruction du dieu Soleil. Cette perte qui avait une portée religieuse et cosmique³⁰³ fit apparaître chez les Indiens un sentiment de deuil et de frustration qui pouvait profiter à l'évangélisation des premiers temps. Cette phase s'insère dans une période de désordre politique avec les guerres de la conquête, suivies des guerres civiles entre les Espagnols, la révolte des *encomenderos* et leur prise du pouvoir. Dans ce contexte, les conversions se firent la plupart du temps de manière massive et désordonnée et surtout, sans

*Loayza para doctrinar a los indios en los dos primeros concilios limenses (1545-1567) », Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo, Salamanca, Ed. José Barrado, 1990, p. 301-354 ; Tercer Concilio Limense 1582-1583. Version castellana original de los decretos con el sumario del segundo concilio limense, Lima, E.T. Barata, Publicaciones de la Facultad Pontificia y Civil de Teologia de Lima, 1982 ; Juan Carlos ESTENSSORO, « Les pouvoirs de la parole. La prédication au Pérou : de l'évangélisation à l'utopie », *Annales Histoire, Sciences sociales*, n° 6, p. 1225-1257, 1996 ; Juan Carlos ESTENSSORO, « El simio de dios. Los Indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En ligne], 30 (3) | 2001, Publicado el 08 diciembre 2001, consultado el 15; Juan Carlos ESTENSSORO, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, Institut Français d'études andines, 1998.*

³⁰² Youssef EL ALAOUI a réalisé une étude comparative approfondie sur les méthodes d'évangélisation mises en pratique par les Jésuites chez les Morisques et les Indiens, *Jésuites, Morisques et Indiens...op. cit.*

³⁰³ WACHTEL, Nathan, *La vision des vaincus, op. cit.*, p. 74.

l'appui doctrinal nécessaire. Beaucoup de *huacas* et des temples furent brûlés et détruits, mais, malgré le fait que les Indiens acceptèrent de manière générale les baptêmes, leurs croyances pré-incas survécurent.

Concernant les baptêmes des Indiens péruviens, les premières décennies correspondent, comme nous l'avons dit, à une période de conversions massives. Nombre d'Indiens avaient affirmé que les baptêmes étaient effectués dans une église, où les prêtres fermaient les portes et faisaient des discours en espagnol et puis, « ... *amonestándoles [de] que no fuesen cristianos, [...] con un hisopo, aspergiendo agua sobre todos [...]* »³⁰⁴, les baptisaient. Le manque d'instruction chrétienne était manifeste et ceci était le résultat du manque de prêtres et de la méconnaissance de la vraie nature des Indiens. En raison de la carence d'ecclésiastiques, certains prêtres, comme les franciscains de Potosí, « ... *se dieron gran prisa a bautizar todos los que podían hallar por las calles y los mercados y por las rancherías* »³⁰⁵. José de Acosta, lui, en bon jésuite, pensait par ailleurs que le salut de ces nouveaux-chrétiens passait par l'éducation et il était de l'avis que « *ningún bárbaro carece de la capacidad necesaria para la fe [...] también para él hay salvación si se le educa* »³⁰⁶.

Bartolomé Álvarez, curé de l'Audiencia de Charcas dans les années 1580, relevait un comportement de la part des Indiens face à la religion chrétienne que nous trouvons très proche de l'hermétisme manifesté par les Morisques, comme nous le verrons dans le chapitre V. Il affirmait que les Indiens christianisés généralement «... *no saben más cosa de la fe que los que nunca la oyeron...*»³⁰⁷, mais semblent être Chrétiens tout en montrant «... *sus engaños e hipocresías* »³⁰⁸.

En 1551, le clergé considéra qu'il fallait réglementer la tâche d'élimination des *huacas*. Cette mission avait été presque négligée dans la période trouble des guerres civiles, pendant laquelle les Indiens furent obligés de combattre pour le clan de leurs *encomenderos*. Ceux-ci n'assumaient pas de manière sérieuse leur obligation de donner une instruction religieuse aux Indiens qui étaient sous leur tutelle. Ainsi, les premier et deuxième Conciles de Lima, en 1551 et 1567 respectivement, furent convoqués dans le but d'encourager la normalisation des

³⁰⁴ ÁLVAREZ, Bartolomé, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*, Martín Rubio et al. (eds.), Madrid, Ediciones Polifemo, 1998, p. 166.

³⁰⁵ ÁLVAREZ, Bartolomé, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*, op. cit., p. 191.

³⁰⁶ ACOSTA, José de, *De Procuranda Indorum Salute*, livre 1, chap. 7, cité par Youssef EL ALAOUI, *Jésuites, Morisques et Indiens...*, op. cit., p. 271.

³⁰⁷ ÁLVAREZ, Bartolomé, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú...*, op. cit., p. 193.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 169.

méthodes d'évangélisation et la destruction des temples et des idoles indigènes. D'après Pierre Duviols, ces Conciles réalisèrent la première codification de peines contre les idolâtres, mais sans préciser la nature des délits³⁰⁹. Par ailleurs, le deuxième Concile signalait que lorsque les *huacas* aient été découvertes dans des endroits où elles avaient été cachées, elles devaient être complètement démolies³¹⁰. Or, Pierre Duviols considère que les destructions de ces temples n'étaient pas plus attribuables, pour l'essentiel, au zèle catholique, qu'aux intérêts économiques car « [...] cet exercice promettait des gains substantiels »³¹¹, étant donné les quantités considérables d'or qui étaient extraites de la destruction de ces temples.

En 1565 le gouverneur Lope García de Castro se plaignait auprès du roi de la persistance des croyances religieuses indiennes. Il signalait qu'il y avait alors environ 300 000 Indiens baptisés et qu'il serait très difficile d'en trouver une quarantaine avec une véritable foi chrétienne³¹². L'évaluation du gouverneur révèle la lenteur du processus de christianisation. Celle-ci ne touchait alors que 12% de la population indienne³¹³.

Nous rejoignons l'interprétation de Pierre Duviols lorsqu'il affirme l'imperméabilité volontaire à la foi catholique et à la « *policía cristiana* ». Ces Indiens manifestaient ouvertement un rejet de la culture chrétienne semblable à celui observé chez les Morisques lorsqu'ils exprimaient, parfois publiquement, leur dégoût pour la pratique de certaines cérémonies chrétiennes³¹⁴. Cependant, pour certains prêtres jésuites, l'échec de l'évangélisation ne provenait pas de la volonté des Indiens ou de leur manque de raisonnement mais de l'Église elle-même qui n'avait pas accordé l'importance nécessaire à la tâche de la prédication. José de Acosta disait à ce propos : « *no echemos en adelante la culpa a la naturaleza de los barbaros, sino más bien a nuestra desidia y negligencia* »³¹⁵. La politique d'évangélisation était en effet si disparate dans

³⁰⁹ DUVIOLS, Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1560*, Institut Français d'Etudes Andines, Editions Ophrys, Paris, 1971, p. 189.

³¹⁰ Cité par Pierre DUVIOLS, *Ibid.*, p. 108.

³¹¹ *Ibid.*, p. 97.

³¹² Lettre de Lope García de Castro adressée au roi le 30 avril 1565, citée par John HOWLAND ROWE, « The Incas under Spanish Colonial Institutions », *The Hispanic American Historical Review*, 37(2), p. 155-199, p. 184.

³¹³ Ce calcul repose sur l'estimation du nombre de tributaires (535.000) établie par Juan de Matienzo, Oidor de la Audiencia de Charcas, lors de la visite réalisée entre 1560 et 1561 à la demande du vice-roi Andrés Hurtado de Mendoza. Matienzo considérait que les indiens non tributaires étaient cinq fois plus nombreux que les tributaires. Voir : Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú*, Cía. Sudamericana de Billetes de Banco, Buenos Aires, 1910 [1567], p. 55. Cité par David COOK, *La población Indígena en el Perú Colonial*, Rosario, República Argentina, p. 85.

³¹⁴ DUVIOLS, Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial...*, *op. cit.*, p. 177.

³¹⁵ ACOSTA, José de, *De Procuranda Indorum Salute*, livre 1, chap. 8, cité par Youssef EL ALAOUI, *Jésuites, Morisques et Indiens...* *op. cit.*, p. 272.

les premières années que les Indiens croyaient qu'ils n'étaient pas instruits par les mêmes principes religieux³¹⁶.

C'est seulement dans les années 1568-1570 que s'instaure la consolidation du système colonial et une politique systématique d'évangélisation. De la *Junta Magna de Indias* de 1568 sortirent les instructions destinées à Francisco de Toledo pour la réorganisation administrative du territoire. Le roi et l'Église recherchaient par ces instructions une nouvelle approche de l'évangélisation, plus dure, qui consistait à poursuivre l'apostasie et l'idolâtrie pratiquée par les Indiens. Les Espagnols cherchèrent l'anéantissement de ces croyances locales, dont la destruction des temples natifs était une étape importante. Destruction qui fut par ailleurs réalisée avec une main d'œuvre indigène.

A priori, les autorités espagnoles songeaient à une évangélisation par des méthodes douces, car elles avaient appris que l'oppression religieuse des Indiens ne serait pas efficace. Mais elles ne prévoyaient pas la « résurrection » des *huacas*.

Notons que cette période de restructuration coïncida avec un changement de la politique royale sur le contrôle de l'apostasie des Morisques de Valence.

Le statut de Morisque et celui d'Indien furent le résultat de la pression juridique exercée par la Couronne espagnole sur deux communautés installées sur leurs territoires respectifs depuis des siècles. D'après l'étude que nous venons de réaliser, nous sommes en mesure d'avancer que, aussi bien chez les Morisques que chez les Indiens péruviens, il n'y eut pas un effondrement total de leurs structures, mais une dislocation, une transformation plus ou moins marquée. Cependant, le processus d'intégration des communautés inca et musulmane dans la société chrétienne est loin d'être similaire. En effet, l'incorporation des Musulmans dans la société chrétienne s'échelonna sur une période de plusieurs siècles pendant lesquels il y eut une adaptation progressive de la société musulmane aux modes de vie propres à la société chrétienne – sauf à Grenade –, même si cette adaptation n'entraîna pas la totale disparition de ses structures administratives. La longue période de la Reconquête imprégna dans les esprits des monarques catholiques l'idée de l'expansion universelle du christianisme. Dans la péninsule ibérique, les

³¹⁶ ESTENSSORO, Juan Carlos, « El simio de dios. Los Indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En ligne], 30 (3), 2001, p. 455-474, p. 459.

communautés Mudéjares furent intégrées de force dans la société chrétienne par le biais des baptêmes et leurs spécificités régionales disparurent au profit d'une communauté morisque devenue uniforme aux yeux des vieux-chrétiens. Les Morisques étaient ainsi dépeints par la société chrétienne comme une seule entité caractérisée par le rejet de la religion chrétienne et par leur impossible assimilation. L'incorporation des Incas dans la Couronne espagnole fut, en revanche, le fruit d'un choc violent qui provoqua la rapide dislocation de toute leur organisation sociale et politique. Au Pérou, les autorités chrétiennes – qui avaient l'expérience de la prédication auprès des Morisques – tentèrent de détruire toute trace de la culture autochtone afin de mieux instaurer la politique et les préceptes chrétiens. Malgré les efforts réalisés par quelques ordres religieux pour s'adapter à la mentalité et à la culture des Indiens afin de mieux les instruire, la politique suivie fut l'extirpation de tout signe religieux autochtone et le « modelage » selon les critères de la société chrétienne. Un considérable travail d'éducation des enfants, fils des caciques, fut entrepris³¹⁷. Après les baptêmes, les habitants du *Tawantinsuyo*, toutes ethnies confondues, furent « *transformados en indios* »³¹⁸. Le mot « Indien » uniformise et réduit, lui aussi, en une seule étiquette toutes les diversités locales du Pérou. Ce terme, qui porte en lui une connotation religieuse, est donc une invention de la Conquête. Mais l'Indien, comme le Morisque ou le *converso*, portait aussi à jamais le stigmate de ne pas être un chrétien sincère, d'être un traître à une Foi à laquelle il n'appartient pas par son sang³¹⁹.

Les circonstances historiques et politiques qui ont donné naissance à ces minorités ne sont pas équivalentes ; néanmoins, il nous semble intéressant de formuler l'hypothèse suivante : l'expérience séculaire avec les communautés des Mudéjares, puis morisque a certainement facilité le contrôle politique du territoire péruvien et de sa population. Les Espagnols avaient compris l'importance de conserver certaines de leurs structures autochtones pour garantir une partie de leur autonomie afin de faciliter leur exploitation économique et leur contrôle politique.

³¹⁷ Ce projet fut également mis en pratique pour les enfants de Morisques à Grenade, même s'il eut une courte durée (25 ans).

³¹⁸ LIENHARD, Martín, *La voz y su huella*, La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas, 2011, p. 11.

³¹⁹ ESTENSSORO, Juan Carlos, « El simio de dios. Los Indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII »..., *op. cit.*, p. 457.

Chapitre II

Morisques et Indiens. Deux « identités frontières » forgées au sein de la Monarchie Hispanique

Nous avons consacré le chapitre précédent à l'étude de deux communautés, les Mudéjares et les Incas, et à la manière dont leur incorporation à la société chrétienne se concrétisa. Dans ce chapitre, que nous consacrons à l'occupation de l'espace géographique et social par les minorités morisque et indienne, nous allons traiter deux questions : en premier lieu, nous présenterons les caractéristiques qui définissent l'identité des communautés devenues minorités. Nous nous occuperons, en second lieu, d'étudier la distribution de ces communautés dans le nouvel espace politique dans lequel elles ont été insérées, afin de mieux comprendre leurs rapports avec les autorités et la façon dont ces dernières exerçaient le contrôle du milieu¹.

Comment un nouvel espace de domination s'instaure-t-il dans deux univers géographiques différents, à savoir le royaume de Valence et le Pérou, au cours du XVI^e siècle ? Dans les rapports qu'entretiennent les pouvoirs avec les minorités dans ces espaces, quelle importance doit-on attacher aux lieux et aux populations qui y habitent ? L'exercice du pouvoir a-t-il revêtu les mêmes formes sur ces territoires et sur ces minorités ou a-t-il été conditionné par des éléments politiques, économiques, culturels ou sociaux différents ?

La formation d'un espace de domination requiert a priori l'existence d'un espace géographique (un lieu), d'un temps (une chronologie), d'une population qui occupe cet espace et de plusieurs acteurs sociaux qui se l'approprient, le gèrent et le contrôlent. Ces variables sont essentielles pour comprendre les divergences politiques, sociales ou économiques qui peuvent naître dans chaque territoire entre les acteurs sociaux qui gèrent l'espace et les collectivités soumises à leur contrôle. Elles sont également importantes pour connaître les sentiments d'enracinement, d'attachement ou d'appartenance, ainsi que les conflits et les résistances qui peuvent apparaître lors de la gestion de cet espace par un groupe de domination.

Mais le territoire est également une entité en constante évolution, puisqu'il est soumis aux lois des hommes, variables en fonction de l'idéologie qui, elle aussi, varie en fonction de l'époque dans laquelle elle se situe.

Aussi bien à l'époque moderne qu'à l'époque médiévale le pouvoir politique suprême était représenté par le roi, même si l'exercice de sa souveraineté n'était pas similaire dans les deux périodes. Ainsi, au cours du Haut Moyen Âge le roi exerçait ses compétences dans les domaines militaires et dans l'administration de justice, mais ses compétences dans les autres domaines

¹ Nous aborderons ce dernier point dans la deuxième partie de notre thèse.

étaient clairement limitées par un système féodal fondé sur les rapports de vassalité. À partir du Bas Moyen Âge (XIII^e-XV^e siècles), le roi s'attribue des compétences pour gouverner, lever des impôts et faire la guerre, et, selon la formule « *princeps legibus solutus est* », dispose d'une compétence absolue pour légiférer. À la fois juges et législateurs, les monarques détiennent un pouvoir d'origine divine² et sont « *Vicarios de Dios* », comme le proclament les *Partidas* d'Alphonse X de Castille. En même temps, dans le cas de la monarchie espagnole du XVI^e siècle, il faut tenir compte des limites que les Cortes et les lois forales imposaient au roi, et de la diffusion de la théorie du pacte entre le roi et le « royaume »³. Dans la pratique, par ailleurs, l'obéissance aux lois n'était d'ailleurs pas toujours immédiate, comme le montre la célèbre formule souvent employée par les *encomenderos* dans le Nouveau Monde : « *se acata pero no se cumple* ».

Ainsi, au sein de la Monarchie Hispanique, il n'y avait pas une seule, mais plusieurs communautés politiques au sein de la même Monarchie⁴. Ces caractéristiques renforçaient la possibilité de tensions institutionnelles, voire de conflits entre les élites et le pouvoir établi ou entre les minorités et ce même pouvoir. Ces circonstances avaient amené la Monarchie à accentuer progressivement son autorité et son ingérence politique dans la vie sociale et politique de ses territoires, dans lesquels tous les sujets lui devaient une incontestable allégeance, mais en même temps, elle devait aussi apprendre à se plier aux exigences des groupes de pouvoir locaux.

Dans cet espace, tous les sujets membres de la communauté dominante devaient non seulement être chrétiens mais professer sincèrement leur adhésion à la religion chrétienne⁵. Dans le cas des nouveaux chrétiens, Morisques ou Indiens, ou encore juifs convertis, il existait toujours un soupçon de manque de sincérité, raison pour laquelle ils ne furent jamais considérés comme des

² GARCÍA MARÍN, José M^a, « La doctrina de la soberanía del monarca », *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 1998, p. 1-2.

³ Sur les théories concernant la nature et l'exercice du pouvoir royal au Moyen Âge et à l'époque moderne, les travaux sont innombrables. Nous renvoyons simplement à quelques-uns d'entre eux. Outre l'ouvrage cité de J.M. García Marín, voir : Guido M. CAPELLI, « Conceptos transversales. República y monarquía en el Humanismo político », *Res publica*, 2009, n° 21, p. 51-69 ; Joan Pau RUBIÉS, « La idea del gobierno mixto y su significado en la crisis de la Monarquía Hispánica », *Historia Social*, 24 (1996), p. 57-81 ; Xavier GIL PUJOL, « Concepto y práctica de república en la España Moderna. Las tradiciones castellana y catalana-aragonesa », *Estudis*, 2008, vol. 34, p. 111-148.

⁴ PAU RUBIÉS, Joan, « La idea del gobierno mixto y su significado en la crisis de la Monarquía Hispánica... », *op. cit.*, p. 58.

⁵ Tamar HERZOG a exploré la notion de « nationalité espagnole » à l'Époque Moderne dans *Vecinos y extranjeros. Hacerse español en la edad Moderna*, Madrid, Alianza editorial, Traducción de Miguel Ángel Coll, 2006 (ed. orig. Yale University, 2003).

membres à part entière de la société chrétienne et gardèrent un statut minoritaire au sein d'une société dominante.

Nous considérons, ainsi, que le territoire ne peut pas être défini uniquement en tant qu'un lieu d'exercice du pouvoir ; il est également l'espace d'expressions identitaires. Ces expressions varient, elles aussi, en fonction de la temporalité dans laquelle elles s'insèrent, du cadre spatial et des enjeux sociaux, économiques ou politiques. L'espace social - le territoire - est donc un lieu d'interactions permanentes et de rapports de force, menant à des situations de coexistence, mais aussi d'isolement et de ségrégation. Ces phénomènes seraient à l'origine de l'existence d'une diversité d'« espaces frontières », où l'État exercerait, selon les termes de Natividad Planas « sa volonté de contrôle de manière souvent forte et conflictuelle »⁶. Ces espaces seraient des lieux d'interrelation où les acteurs n'échappent pas aux phénomènes de domination⁷ et de soumission qui provoquent des tensions, des révoltes et des violences. Les espaces frontières (qu'ils soient visibles ou invisibles, au centre ou dans la périphérie) sont donc des lieux de coercition et de négociation où l'entente et le conflit cohabitent simultanément⁸.

Morisques et Indiens formeraient-ils des sociétés ancrées dans deux espaces de frontière dans la Monarchie Hispanique du XVI^e siècle ? Il ne nous semble pas inapproprié de les situer en reprenant les paramètres des sociétés de frontière. En effet, en ce qui concerne les Indiens l'espace créé par cette Monarchie fut bâti sur des bases d'un contrôle politique, économique et social spécifique, c'est-à-dire sur l'expropriation de l'autorité légitime des Indiens, l'exploitation de leurs ressources et leur transformation en minorités juridiques. Quant aux Morisques, nous trouvons opportun de les situer également dans un espace de frontière, même s'il convient d'apporter quelques nuances, en particulier dans le cas des Morisques de Valence. En effet, bien que leur incorporation dans la société chrétienne passât par la suppression des droits et privilèges qu'ils avaient conservés jusque là en tant que Mudéjares, et par l'application d'un contrôle ferme sur la pratique religieuse et sur la mobilité spatiale, les Morisques de Valence gardèrent une autonomie politique assez considérable⁹, qui leur permit de négocier certains avantages avec les autorités à maintes reprises. Toutefois, les pouvoirs chrétiens

⁶ PLANAS, Natividad, « Conflits de compétence aux frontières. Le contrôle de la circulation des hommes et des marchandises dans le royaume de Majorque au XVII^e siècle », *Cromohs*, 8 (2003), p. 1-14, URL: http://www.cromohs.unifi.it/8_2003/planas.html, consulté le 14 mars 2016.

⁷ *Ibid.*, p. 8.

⁸ BERTRAND Michel et PLANAS, Natividad, (éd.), *Les sociétés de frontière. De la Méditerranée à l'Atlantique (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Madrid, Collection de la Casa de Velázquez (122), 2011, p. 3.

⁹ Notre chapitre III sera entièrement consacré au contrôle de la mobilité spatiale des Morisques de Valence.

s'obstinèrent à exercer sur eux un contrôle politique et religieux qui entraîna des tensions et des violences permanentes entre les deux communautés.

La configuration des territoires péruvien et ibérique pendant le XVI^e siècle est très étroitement liée à une expansion qui trouvait ses racines dans l'appétit de ressources économiques et dans la mission d'évangélisation. Les circonstances de l'insertion des minorités morisque et indienne dans la société chrétienne sont également très liées à cette quête d'expansion.

1. L'indomptable Morisque

— « *El hábito no hace al monge* »

Dans notre premier chapitre, nous avons étudié la formation de la minorité mudéjare afin d'éclairer les origines identitaires des Morisques, leurs héritiers. Cela nous a permis de comprendre comment les transformations juridiques subies durant plusieurs siècles par la communauté mudéjar l'avaient affaiblie, surtout en ce qui concerne ses droits communautaires et identitaires. Les Mudéjares de Valence étaient devenus des chrétiens par le biais des baptêmes forcés, mais ils continuaient à préserver en secret leur ancienne foi et gardaient toujours l'Islam dans leur cœur.

Le statut des Morisques du royaume de Valence, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, est né dans un contexte de révolte. Dès lors, la minorité morisque du royaume de Valence est confinée dans un espace habité par la peur et l'hostilité, où elle tente, tant bien que mal, de survivre et de faire survivre ses anciennes traditions. Or, dans ce nouvel espace, les pouvoirs chrétiens ne réussirent pas à annuler le caractère corporatif propre à la minorité morisque. Ce caractère lui octroyait de l'autorité et la capacité juridique nécessaire pour s'opposer aux décisions royales. Les Morisques de Benaguacil représentent l'un des exemples les plus notables de l'exercice de cette *universitas* peu après la décision de Charles Quint de les faire baptiser. En effet, tous les Morisques ayant été rassemblés sur la place du village, le 25 novembre, pour écouter le « *pregón* » qui les obligeait à recevoir le baptême, l'*alfaqui* Mahomat Monferrig, surnommé « *el tuerto* », exerçant son droit corporatif, déclara « *que elles [les Morisques] no donarien les armes fins tant aguesen vist la cara del Emperador* »¹⁰. Cette

¹⁰ « *que ellos no darían las armas hasta que hubiesen visto la cara al Emperador* ». Cité par Juan Francisco PARDO MOLERO dans « *Per salvar la sua ley* », *Sharq Al-Andalus*, 14-15, 1997-1998, p. 118. Juan Francisco Pardo Molero réalise une étude détaillée de la rébellion de Benaguacil au printemps des baptêmes dans cet article.

affirmation montre bien le pouvoir de négociation de la communauté mudéjare qui se mesure avec l'Empereur lui-même.

Cette première étape dans la naissance de la communauté morisque de Valence illustre l'importance du contexte socio-économique dans lequel les conversions se sont déroulées. En effet, ce contexte de peur dans lequel les musulmans de Valence furent obligés de se faire baptiser (cf. chapitre 1) et la solidarité qui dominait au sein de la communauté (la « *nación de moriscos* » comme on l'appelait), expliquent pourquoi la plupart de ces Morisques ne se sont jamais considérés comme des chrétiens de cœur malgré tous les efforts de la Monarchie Hispanique pour obtenir leur acculturation.

Rafael Benítez a analysé à l'aide de divers témoignages les causes du rapide retour à l'islam des Morisques de Valence¹¹. Il prouve que pendant un laps de temps court, les Morisques vécurent comme de véritables chrétiens. Un vieux paysan chrétien de Carlet en témoigne : « *Venían a la Iglesia con mucha devoción... y aprendían el Pater Noster y la Ave María* »¹². D'après un autre paysan, les Morisques « *trahían el bacin de los pobres y pidían limosna con mucha diligencia [...] la daban tan bien y mejor que los christianos* »¹³.

Mais d'autres témoignages laissent supposer que ces pratiques furent la conséquence d'un christianisme de façade exercé pendant la période de tension des *Germanías* et que le retour aux pratiques de l'Islam se fit très rapidement après la fin de cette période agitée : « *Dellos havia que estovieron por un tiempo de dos meses poco mas o menos como christianos* »¹⁴. C'est donc, comme le souligne Rafael Benítez, « la fin de la peur »¹⁵ engendrée par la pression des *agermanados* qui favorisa le retour à l'Islam ; le témoignage du jeune seigneur Galcerán d'Escania à propos des Morisques d'Albaida nous conforte dans cette idée : « *tanto tiempo cuanto duró el temor, que fueron dos meses desde julio al agosto, preservaron en vivir como cristianos, y no más* »¹⁶.

Par ailleurs, le comportement des seigneurs et les hésitations des décisions politiques prises au sujet des Morisques contribuèrent à forger une communauté de plus en plus éloignée des préceptes chrétiens et résistante à l'acculturation. En effet, les seigneurs exerçaient une

¹¹ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, « ¿Cristianos o bautizados? La trayectoria inicial de los moriscos valencianos, 1521-1525 », *Estudis : Revista de Historia Moderna*, 2000, n° 26, p. 11-36.

¹² *Ibid.*, p. 13 : *Información*, fol. 12.

¹³ *Ibid.*, p. 13 : *Información*, fol. 14v.

¹⁴ *Ibid.*, p. 14.

¹⁵ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, *Heroicas decisiones...*, *op. cit.*, p. 60.

¹⁶ BENÍTEZ-SÁNCHEZ-BLANCO, « Cristianos o bautizados.... », *op. cit.*, p. 20.

manipulation économique et religieuse sur les Morisques de Valence. Rappelons qu'une grande majorité de ces Morisques étaient leurs vassaux et qu'ils représentaient une force de travail indispensable, et ce dès l'époque mudéjare. Le baptême avait supprimé le statut mudéjar en incluant la masse des nouveaux convertis dans la communauté chrétienne. Pourtant, les seigneurs ne voulaient pas reconnaître la validité des baptêmes car ils craignaient de perdre leurs vassaux et ils les encourageaient à retourner à leurs anciennes croyances. Ainsi en témoigne le vicaire Bernabé Candela de Carlet, à propos du Seigneur Galcerán de Castelví :

Habia oído decir a algunos moros como el señor de Carlet les havia scritto una letra diziendoles que hiziesen la çala. Y a mediados de abril de 1522 hoyo dezic a don Galcerán... que dixo a un moro: ¿Tu eres cristiano? Y aquel respondió que sí. Y el señor le dixo: ¿Como christiano! ¿por fuerza o por grado? - Y el moro le dixo: Señor por fuerza. Y el señor le respondió: mañana haré abrir la Mezquita y que hagáis la çalla...¹⁷.

Or, l'opposition des seigneurs ne se concrétisait pas uniquement par leur refus des baptêmes. Ils étaient également hostiles aux activités de l'Inquisition qui, en raison des confiscations et des amendes qu'elle faisait payer aux *aljamas*, pouvait favoriser l'apparition de révoltes ou bien la fuite des Morisques mécontents vers les terres de l'Islam. Les seigneurs demandèrent maintes fois à l'Inquisition de laisser en paix les Morisques pour qu'ils puissent « travailler et vivre dans une atmosphère calme »¹⁸.

En fait, la pression de l'Inquisition sur les Morisques de Valence et sur les seigneurs eut un effet contraire car les Morisques, loin de se laisser intimider par ces pressions, renforcèrent leurs liens de solidarité et leur identité. Les inquisiteurs dénonçaient le comportement des seigneurs qui étant aveuglés par leurs intérêts économiques « *destorban por todas las vías y maneras que pudieren* »¹⁹. Cette attitude fut dénoncée à maintes reprises par Charles Quint qui s'efforçait de rappeler à l'ordre les seigneurs, en évoquant la défense de la chrétienté unie contre l'Islam. Ainsi, le 13 septembre 1525, l'Empereur écrivit une lettre à Germaine de Foix, dans laquelle il ordonnait à tous les nobles de Valence de coopérer lors des conversions de leurs vassaux²⁰. Cette mesure créa une division au sein de la noblesse entre ceux qui acceptèrent cette conversion et ceux qui, comme le Duc de Segorbe, se soulevèrent à Espadán avec leurs Morisques. Nous y reviendrons dans le chapitre V.

¹⁷ *Ibid.*, p. 24 : Información, fol. 14v.

¹⁸ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, *Heroicas decisiones*, *op. cit.*, p. 237.

¹⁹ *Ibid.*, p. 181.

²⁰ DÁNVILA Y COLLADO, Manuel, *La expulsión de los moriscos españoles...*, *op. cit.*, p. 99.

Entre 1533 et 1542 les seigneurs et les *aljamas* réussirent enfin à imposer leurs revendications face au pouvoir de l'Inquisition. En effet, en vertu du *Privilège* de 1533, Charles Quint octroyait une trêve aux confiscations des biens des Morisques par l'Inquisition. Ce *Privilège* fut confirmé lors des *Cortes* de Monzón en 1537 :

[...] En la present vila de Montsó haja otorgat als novament convertits de la secta mahometica a la sancta fe catholica del vostre regne de Valencia que encars que per crim d'heretgia o aposthasia los bens de alguns de aquells haguessen de ser o fosen confiscats, que no se applicassen al vostre fisc real [...] que lo dit privilegi compendria y sufragaria no sols als que en temps de la concesio de lo dit privilegi eren nats [...] mes encara als nats e convertits apres de la concesio de aquell [...]]²¹.

L'inhibition de l'Inquisition fut suivie d'un plan d'acculturation progressive, dans le but d'atteindre une assimilation totale des Morisques. Il s'agissait de créer une réglementation avec des mesures concernant leur mode de vie, leurs coutumes, leurs vêtements d'un côté et l'instruction religieuse d'un autre, car l'instruction religieuse sans un changement culturel total serait inutile²². Ce plan fut établi par Ramírez de Haro, qui avait été désigné *visitador* du royaume par Charles Quint à partir de 1534²³. Globalement, il prévoyait l'acculturation progressive des Morisques de Valence, à l'image de ce que Talavera avait prêché à ses Morisques de l'Albaicín à Grenade :

... que... los christianos de naçion... non piensen que aun teneys la seta de Mahomad en el coraçon es menester que vos conformeys en todo y por todo a... los... christianos y christianas en vestir y calçar y afeytar, y en comer y en mesas y viandas guisadas como comúnmente las guisan y en vuestro andar y en vuestro dar y tomar, y mucho y mas que mucho en vuestro hablar, olvidando quanto pudieredes la lengua araviga y facierendola olvidar y que nunca se hable en vuestras casas²⁴.

Ce plan prévoyait une acculturation totale mais progressive ; ce dernier aspect le différenciait du plan d'acculturation prêché à Grenade, beaucoup plus intransigeant. À Grenade, par exemple, on avait prôné l'interdiction radicale de la langue arabe, ainsi qu'une série de mesures

²¹ « *Furs e actes de Cort fets e atorgats per lo invictissimo Señor Don Carlos, Emperador y Rey nostre Señor, als regnicoles de la ciutat y regne de Valencia, en les corts per aquell celebrades, en la vila de Monço... en lo any de la natividat de nostre Señor Deu M.D.XXXVII* », fol. VIv, dans *Legislación histórica de España* [base de datos en línea], disponible sur <<http://www.mcu.es/archivos/lhe/servlets/VisorServlet.jsp?cod=034319>>

²² *Ibid.*, p. 143.

²³ BENÍTEZ SÁNCHEZ BLANCO, Rafael, « Un plan para la aculturación de los moriscos valencianos: 'Les ordinacions' de Ramírez de Haro (1540) », dans *Les morisques et leur temps*, Paris, éditions du CNRS, 1980, p. 128-157. Les *Instrucciones* sont publiées intégralement dans cet article.

²⁴ *Ibid.*, p. 134.

restrictives sur les modes de vie. Dans le royaume de Valence, les *Ordinacions* conseillaient que « *poch a poch s'abstinguen de fer vetiduras a la morisca e que treballen així homes comme dones... confromarse ab los christians vells perquè entrells y los altres noy haja diferència en lo vestir* »²⁵. Toutefois, la répression des Morisques de Valence se concentra sur les *alfaquíes*, toujours soupçonnés de prosélytisme islamique²⁶. Ce plan fut un échec parce que le réseau paroissial prévu ne se mit pas en place, mais aussi parce que les autorités ne s'attendaient pas à une telle résistance des nouveaux convertis ni à celle des vieux chrétiens qui s'obstinaient à refuser ces mesures²⁷.

— Un contre tous

Bien que la plupart des Morisques aient réagi à l'acculturation en pratiquant la loi du silence²⁸, le secret et la dissimulation, certains membres éminents au sein de la communauté firent entendre leur voix contre la politique d'acculturation. Ils revendiquaient « *una españolidad* » diversifiée et plurielle. Tel fut le cas de Nuñez Muley, qui rédigea en 1567 un mémoire²⁹ dans lequel il revendiquait le statut de chrétien de tous les Morisques et leur droit à la différence vestimentaire, culturelle et linguistique, car il s'agissait selon lui de traits d'identité régionale :

*Quando los naturales de este reyno se convirtieron a la fé de Jesucristo, ninguna condición hubo que los obligase a dejar el habito ni la lengua [...] Nuestro habito... no es de moros; es traje de provincia como en Castilla y en otras partes se usa diferenciarse las gentes en tocados , en sayas y en calzados [...]*³⁰.

Nuñez Muley allait plus loin en avertissant les autorités de leur erreur quand elles prétendaient nier la sincérité de la foi chrétienne des Morisques uniquement par le fait de porter des

²⁵ Cité par Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO dans *Heroicas decisiones...*, *op. cit.*, p. 145.

²⁶ *Ibid.*, p. 145.

²⁷ BENITEZ SÁNCHEZ BLANCO, Rafael, « Un plan para la aculturación... », *op. cit.*, p. 138.

²⁸ CARDAILLAC, Louis, *Morisques et chrétiens, un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, Klincksieck, 1977, p. 20. Louis Cardaillac réalise dans cet ouvrage bien connu une étude approfondie des rapports tendus entre Chrétiens et Morisques.

²⁹ Sur le mémoire de Nuñez Muley, texte très étudié, nous renvoyons aux travaux de Bernard VINCENT, « Et quelques voix de plus : de Francisco Núñez Muley à Fatima Ratai », *Sharq al-Andalus. Estudios Mudejares y Moriscos*, n°12, 1995, p. 131-145 ; María Jesús RUBIERA MATA, « La familia morisca de los Muley-Fez, principes merinies e infantes de Granada », *Sharq al-Andalus*, 13 (1996), p. 159-167. Plus récemment, le sujet a été étudié par Youssef EL ALAOUI, « *Siempre leales vasallos y obedientes a su Majestad (Francisco Nuñez Muley). Los moriscos y la fidelidad debida a la Corona y a la Iglesia* », dans R. Amran (coord.), *Les minorités face au problème de la fidélité dans l'Espagne des XVI^e-XVII^e s*, Paris, Indigo et côté femmes éditions, 2013, p. 105-116. Voir aussi, du même auteur, « Francisco Nuñez Muley, Miguel de Luna et Ignacio de las Casas ou comment être Espagnols et différents », dans *Hommage à Alain Milhou, Les Cahiers du CRIAR*, n° 21, tome I, Publications de l'Université de Rouen, 2003, p. 51-67.

³⁰ JANER, Florencio, *Condición social de los moriscos de España*, Sevilla, ediciones espuela de Plata, 2006 [1^{re} édition 1857], annexe n° 10, p. 174.

vêtements « à la morisque » : « *El vestido de los moros y turcos, quien negará sino que es muy diferente del que ellos traen ? Si la seta de Mahoma tuviera traje propio en todas partes habia de ser uno; pero el hábito no hace al monge* »³¹. Enfin, il insistait sur le fait que les Chrétiens qui habitent dans des pays de l’Islam n’avaient pas une manière « chrétienne » de s’habiller, et qu’ils ne parlaient pas non plus le latin ou les langues romanes : « [...] *Vemos venir los christianos, clérigos y legos de Suria y de Egipto vestidos a la turquesa, con tocas y cafetanes hasta los pies; hablan arabigo y turquesco, no saben latin ni romance, y con todo eso son christianos* »³². Mais, en vérité, il s’agissait vraiment d’un cas isolé car la plupart des Morisques étaient persuadés d’appartenir « à l’autre camp », comme le montre un chant apparu en Aragon quelques années avant l’expulsion : « *Dizen que nos hemos de yr nosotros de aquesta tierra [...] con la ida nos dan guerra [...] vamos alla todos, donde estan los muchos moros, donde todo el bien se encierra* »³³. Et pour les Chrétiens, les Morisques étaient également « inséparable[s] d’un tout [...] Ainsi, chaque Morisque, de par sa simple appartenance à la ‘ raza de los nuevos convertidos de moros’, était porteur d’une culpabilité collective et exprime un refus collectif »³⁴.

Pedro de Valencia, l’humaniste nommé chroniqueur officiel du royaume en 1607, écrivit un intéressant *Tratado sobre los moriscos* où il essaya de comprendre la nature de leur identité (il parlait des Morisques comme une nation) et l’origine de leur résistance culturelle afin de proposer des solutions pour leur intégration. Il ne niait pas le caractère de « *enemigos declarados y manifiestos de toda la cristiana Iglesia* »³⁵ des Morisques, et écrivait :

[...] *no procuran ni quieren parecer Cristianos, sino que antes de propósito, y como cosa de que se precian hacen en todo por distinguirse, y apartarse de los antiguos cristianos en la lengua, en el traje, en las comidas, en los casamientos, en el huir de las Yglesias y oficios Divinos*³⁶.

Mais il reconnaissait également leur caractère espagnol car « *ha casi novecientos años que nacen y se crian en [esta tierra] y se hecha de ver en la semejanza o uniformidad de los tales*

³¹ *Ibid.*, p. 175.

³² *Ibid.*, p. 175.

³³ A.H.N., Inq., leg.196, n.4, cité dans Louis Cardaillac, *Morisques et chrétiens....*, op. cit., p. 69.

³⁴ CARRASCO, Rafael, « Refus d’assimilation des morisques », dans *Les morisques et leur temps*, Paris, éditions du CNRS, 1983, p.171-216, p. 187. Voir aussi José María PERCEVAL, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*, Instituto de Estudios Almerienses, 1997.

³⁵ VALENCIA, Pedro de, *Tratado acerca de los moriscos de España [1613]*, Estudio preliminar de Joaquín San Gil, Málaga, editorial Algazara, 1997, p. 71.

³⁶ *Ibid.*, p. 77.

con los demás moradores de ella »³⁷ . Selon P. de Valencia, les Morisques étaient conscients que la société chrétienne leur refusait la pleine intégration à la « citoyenneté » espagnole, ce qui pouvait les pousser à la sédition :

[...] porque ellos de la forma que ahora están no se tienen por ciudadanos, no participando a la honra y oficios públicos, y siendo tenidos en reputación tan inferior, notados con infamia y apartados de las Yglesias y Cofradías [...] que los que son excluidos de Magistrados y Judicaturas, y oficios de gobierno, no son verdadera y enteramente ciudadanos, y se refieren a nombre y condicion de siervos [...]»³⁸.

— « Perros descreídos »

Globalement, les Morisques, notamment ceux du Royaume de Valence, continuèrent à pratiquer leur religion, leurs fêtes, leur langue ; ils n’eurent jamais l’intention de s’intégrer dans l’espace de vie vieux chrétien. Les chroniqueurs qui écrivirent pour justifier l’expulsion³⁹ faisaient un portrait méprisant des Morisques et ils surent très bien refléter leur rejet de la religion et de la culture chrétienne. Ces auteurs n’épargnaient pas les adjectifs péjoratifs à l’égard des Morisques⁴⁰, insistant notamment sur les qualificatifs de « *pérfida gente* », « *pestilencia* » « *pestilencial* » et « *impíos hereges* ». La puanteur et la saleté revenaient souvent dans leurs écrits. Ainsi, Pedro Aznar de Cárdena, qui fut probablement celui qui utilisait le plus large éventail de comparaisons pour décrire la nature des Morisques, parlait de la « *pestilencia pegajosa del Morisco* » de « *veneno, malas hierbas en el campo de la Iglesia de España* »⁴¹ et de « *corrupcion pestilente* »⁴². P. Aznar de Cardona comparait aussi les Morisques aux pires maladies : ils étaient « *la lepra, el cáncer, la gota, y el mal de costado peligroso de que nuestro Rey Catolico nos ha separado para siempre* »⁴³. Il les comparait également à toute sorte

³⁷ *Ibid.*, p. 81.

³⁸ *Ibid.*, p. 81.

³⁹ Parmi les chroniqueurs et auteurs dit polémistes, on trouve Damián FONSECA, *Iusta expulsión de los Moriscos de España*, Roma, Iacomo Mascardo, 1612; Jaime BLEDA, *Crónica de los Moros de España*, Valencia, Impresión de Felipe Mey, 1618; Pedro AZNAR DE CARDONA, *Expulsión justificada de los moriscos españoles*, Huesca, Pedro Cabarte, 1612 ; Marcos DE GUADALAXARA, *Memorable expulsión y iustísimo destierro de los moriscos de España*, Pamplona, Nicolás de Asiaín, 1613.

⁴⁰ José María PERCEVAL a réalisé une étude sur l’image stéréotypée des Morisques dans la société du XVI^e siècle dans *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. la imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI Y XVII*, Instituto de Estudios Almerienses, 1997.

⁴¹ AZNAR de CARDONA, Pedro, *Expulsión justificada de los moriscos españoles...*op.cit., 2^e parte, fol. 62v

⁴² *Ibid.*, fol. 62v.

⁴³ *Ibid.*, fol. 63r.

d'animaux nuisibles comme « *zorrillas devoradoras, serpientes, alacranes, las arañas y las venenosas sabandijas* »⁴⁴, et à des d'herbes pernicieuses : « *cizaña, cardos, ortigas, zarzas* »⁴⁵.

Ces auteurs se faisaient l'écho des nombreuses manifestations de haine et de rejet des Morisques envers les sacrements chrétiens. Ainsi, Pedro Aznar de Cárdena décrivait l'aversion que les Morisques avaient pour le sacrement de la confession : « *Contra este sacramento, tuvieron perpetuamente ojeriza desdeñosa, los infieles Mahometanos, y la han mostrado siempre... tanto que se podría escribir un libro prolixo de palabras groseras... que avemos sabido dellos* »⁴⁶. Jaime Bleda, pour sa part, écrivait : « *todos los sacramentos niegan, todas las santas tradiciones: el sacerdocio, el sacrificio, todos los votos monásticos, los ayunos, los días de fiesta, los templos, los altares, las reliquias, las imágenes [...]* »⁴⁷. Damián Fonseca dévoilait à son tour qu'ils étaient incapables d'obéir aux commandements de l'Église :

*Todos generalmente hablando eran manifiestos apostata de la fe de Christo [...] Los dos primeros [mandamientos] quebrantaban los Moriscos con gran publicidad, no oyendo Misa... los Domingos y fiestas de guardar y trabajando en ellas [...] De propósito se ponían aquellos días los vestidos mas andrajosos, las camisas mas sucias que tenían. Y luego al entrar del templo, aunque los obligavan a tomar agua bendita, nunca se la echavan en la cara, antes con escandaloso menosprecio enxugavan los dedos en als espaldas y en lugares mas indecentes. Después sin persiñarse ni reverenciar el Santísimo Sacramento, se sentaban de espaldas, o de soslayo al altar mayor [...] y los gestos que hazian cuando alçava el sacerdote la hostia consagrada, volviendo algunos las espaldas, otros bajando los ojos [...]*⁴⁸.

Selon ces auteurs, les Morisques profitaient de n'importe quelle occasion pour insulter ou mépriser les symboles chrétiens, comme le souligne Aznar de Cardona dans son œuvre « *Expulsión justificada de los moriscos* », écrite en 1612 pour justifier la décision prise par Philippe III :

[...] Abominaban los mahometanos la preciosa cruz [...] aquestos moriscos, perros descreídos... que la maldecían y abominaban y no la consentían... estar con decencia en los lugares públicos donde la habían de ver y hacer acatamiento [...] Y así, cuando

⁴⁴ *Ibid.* fol. 63r.

⁴⁵ *Ibid.* fol. 63r.

⁴⁶ *Ibid.*, fol. 50v.

⁴⁷ BLEDA, Jaime, *Crónica de los Moros de España*, ...op. cit., Libro VIII, p. 832.

⁴⁸ FONSECA, Damián, *Iusta expulsion de los Moriscos de España*...op. cit., libro 2°, p. 90.

estaban solos y lo podían hacer sin testigos, apedreaban, desmoronaban y echaban por tierra las cruces...⁴⁹.

Le rejet des Morisques n'allait pas uniquement à l'encontre des rites religieux mais aussi des habitudes alimentaires chrétiennes, notamment en ce qui concernait le porc : « *aborrecian el tocino [et] criaban los niños con este mismo odio y ojeriza al tocino* »⁵⁰. Il est évident que les Morisques étaient pour ces chroniqueurs une plaie incurable, qu'ils étaient voués à causer la destruction de l'Espagne et que l'expulsion avait enfin réussi à extirper de l'Espagne ce mal. Aznar de Cárdena développe cette idée :

*Estos son los apostatas desertores del evangelio de Salud y proditories de su Rey. Estos son las malas fuentes de los enormes defectos [...] Estos son los renegados perros, que fundados en su dañado intento tenían determinado de hazer de las sagradas Iglesias Moriscas Mezquitas, y quemar los altares, y hollar los sacramentos [...]*⁵¹.

Les Morisques furent tout au long du XVI^e siècle l'objet des réflexions de plusieurs conseillers de Philippe II et Philippe III, ainsi que d'illustres personnes chargées de leur instruction. Une quantité non négligeable de ces écrits a été publiée par Pascual Boronat. Sans utiliser le champ lexical dégradant manié par les écrivains polémistes, ces personnalités mettaient aussi l'accent sur le caractère hérétique et apostat des Morisques et sur leur refus des pratiques de la religion chrétienne. Ainsi, Fray Bartolomé de los Angeles, qui avait été chargé de l'instruction des Morisques de Valence aux alentours des années 1540, affirmait :

[...] Que ha visto que los convertidos [de Mislata] son personas desobedientes y ebeldes y van contra su voluntad a oyr rel sermon y que de quarenta casas que hay en el dicho Mislata de convertidos no van sino cinco o seis a misa y contescio que predicando [él] respondieron algunos de los convertidos que estaban en la iglesia que ellos hazian lo que estaban obligados⁵².

À la veille de l'expulsion, nombreux furent les mémoires adressés à Philippe III par les hommes d'Église. En 1604, Feliciano de Figueroa, évêque de Segorbe, faisait parvenir au roi un mémoire où il insistait sur la place importante que prenait encore à cette date la pratique du Ramadan pour les Morisques. Il signalait à ce propos que « *tienen muy arraigada esta cerimonia y la del*

⁴⁹ AZNAR de CARDONA, Pedro, *Expulsión justificada...*, 2^e partie, op. cit., chap. 9, fol. 32r.

⁵⁰ FONSECA, Damián, *Iusta expulsión...*, op. cit., libro 2, p. 98.

⁵¹ AZNAR de CARDONA, Pedro, *Expulsión justificada...*, op. cit, 2^e partie, fol. 58v.

⁵² «Extracto del proceso contra Fray Bartolomé de los Ángeles incoado en Valencia a 28 de julio de 1544 », publié par Pascual BORONAT dans *Los moriscos españoles y su expulsión*, t. 1, Valencia, Imprenta Francisco Vives y Mora, 1901, p. 489.

no comer tocino, y no creo que guarden ni puedan guardar otras, porque estas tienen muchas disimulaciones y conviene desarraigadas »⁵³.

Dans le mémoire qu'il adressa à Philippe III en 1601, le Patriarche Juan de Ribera caractérisait les Morisques par leur « *animo y obstinacion contra la Fe Catholica [...] y el odio y aborrecimiento de su Rey natural, y el desseo de verse debaxo el dominio del Turco... que les dexaba vivir libremente en su secta* »⁵⁴. Le patriarche insistait sur l'apostasie qui était devenue une pratique courante de cette « secte », en insistant sur le fait qu'ils « *son moros, y que viven en la secta de Mahoma, guardando y observando (en quanto les es posible) las cerimonias del Alcoran, y menospreciando las leyes de la Iglesia Catholica: tanto que hablando con propiedad debemos llamarlos, no Moriscos, sino Moros* »⁵⁵.

Pour P. de Valencia, que nous avons déjà cité, la religion que les Morisques pratiquaient était fautive et en tout opposée à la chrétienne car c'était une religion qui prônait ouvertement la haine, l'inimitié et la guerre aux chrétiens⁵⁶. Par conséquent les Morisques étaient voués à « *mentirnos, engañarnos, robarnos y matarnos como quiera que pudieren* »⁵⁷.

— « *Que no vivan con la soltura y desvergüenza que biven en su secta* »

À partir de la deuxième moitié du XVI^e siècle, sous le règne de Philippe II, la politique menée à l'égard des morisques prend un nouveau tournant, vers un contrôle plus strict car « *los moriscos viven como los moros de Argel* » ; *el mejor remedio es bolverlos y sugetarlos a la Inquisicion [...] porque tractar de otros [...] es perder tiempo* »⁵⁸.

La nouvelle politique philippine prévoyait de combiner une approche « douce » avec une méthode répressive. L'approche douce devait prendre la forme de campagnes de prédication, d'une réforme du réseau paroissial, la tâche de l'endoctrinement étant laissée au clergé. La méthode répressive visait notamment à poursuivre et à punir avec ténacité les « *dogmatizadores* », les *alfaquies* et tous ceux qui s'opposaient à la prédication. L'Inquisition

⁵³ « Memorial elevado por el ilustrísimo Feliciano de Figueroa, obispo de Segorbe, a S.M [Ms de la bib.Nacional de Madrid, sig.Ff-9, 1601 a 1604] », publié par Pascual BORONAT, *ibid.*, t. 2, p. 437.

⁵⁴ GUADALAJARA, Marcos de, *Memorable expulsion y iustissimo destierro de los moriscos de España*, Pamplona, Impreso por Nicolás de Aisiayn, 1613, cap. IV, fol. 77r.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ VALENCIA, Pedro de, *Tratado acerca de los moriscos de España...*, *op. cit.*, p 75 : « [...] Su falsa religión, opuesta y en todo contraria a la Cristiana... porque en lugar de la Caridad y paz tienen por fin y perfección... la enemistad, el odio, y el hacernos la guerra ».

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ BENITEZ SANCHEZ BLANCO, *Heroicas...*, *op. cit.*, p. 178 [AHN, Inq., 911, f. 429, Valencia 9 de junio de 1562].

a priori était mise de côté⁵⁹, même si elle continua à organiser des autodafés où figuraient les *alfaquis, dogmatistas, retajadores, etc.*⁶⁰.

Cependant, finalement Philippe II réunit la Junta de 1564 et prit la décision d'accorder un rôle principal au Saint Office dans la tâche de la « réformation » des Morisques⁶¹. Les décisions de cette *Junta* précisaient très clairement la nature de la nouvelle politique royale :

[...] estando en ella el rey Don Phelippe con el continuo cuydado que tiene de mirar por las cosas de sus Reynos y... principalmente de lo que toca a la religión Christiana [...] dio orden que se deveria poner y convernir dar, para que los nuevos convertidos de moros del Reyno de Valencia no vivan con la soltura y desverguença que biven en su secta, haciendo sus ceremonias de moros en mucho desserviçio de Dios [...] Agora queriendo su Magestad atender a esto muy de veras como príncipe catholico a quien esto tanto toca e incumbe, mando hazer junta [...] y que platiquen y tracten en dos puntos principales... y son: el primero y principal en la orden y forma que se havra de tener para la doctrina e instruccion destes moriscos para que se haga con toda bladura y charidad christiana [...] El otro punto es que castigo se les dara a estos moriscos, si ha de ser durante el tiempo de la instruccion... y por quien ha de ser castigados [...]]⁶².

La *Junta* signalait que la responsabilité de l'instruction des Morisques reposait sur les curés ordinaires : « *era cosa clara y muy sabida que la doctrina y instruccion de los dichos moriscos... tocava al dicho R.^{mo} Arzobispo de Valencia y a los otros ordinarios [...]]* »⁶³. Pour accomplir cette tâche, elle envisageait la création de *comisarios* chargés de réaliser les *visitas* dans les communautés morisques et de faire appliquer les nouvelles lois : interdiction de pratiquer la *çala*, le Ramadan et toute autre cérémonie morisque : « *[...] que demas desto les avisen y amonesten de que aqui adelante no hagan mas la çala, ni ayunen el ramadan, ni circunçiden sus hijos, ni hagan bodas a la morisca, ni ninguna cerimonia* »⁶⁴. Le *comisario* avait les pleins pouvoirs royaux et jouissait aussi d'une juridiction inquisitoriale. L'Inquisition, pour sa part, devait s'occuper du châtement de ceux qu'elle estimait être les plus dangereux comme les *alfaquies*, les praticiens de la circoncision, les *dogmatizadores* et les

⁵⁹ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, « Proyectos de aculturación y resistencia morisca ... », *op. cit.*, p. 58.

⁶⁰ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, *Heroicas...*, *op. cit.*, p. 211.

⁶¹ La *Junta* se réunit le 12 décembre 1564. Ses décisions ont été publiées par Pacual BORONAT sous le nom de *Resolución que se tomo en lo de los moriscos de Valencia assi para la instruccion como para el castigo*, febrero 1565, *Los moriscos españoles...*, T.I, *op. cit.*, annexe 18, p. 532-540. Elles ont été plus récemment publiées par Ana Isabel CARRASCO MANCHADO, *De la convivencia a la exclusión...*, *op. cit.*, p. 276-290.

⁶² BORONAT, Pacual, *Los moriscos españoles...*, t. I, *op. cit.*, annexe 18, p. 532-533

⁶³ *Ibid.*, p. 535.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 535.

morisques originaires d'autres royaumes : « [...] y que se castiguen por el sancto oficio juntament con el ordinario con todo rigor los alfaquies y dogmatizadores y circunçidadores y otros que viene de Argel y de otras partes: Granda, Castilla y Aragón [...] »⁶⁵.

Ce durcissement de la politique philippine à l'égard des Morisques était fortement influencé par deux circonstances : d'abord, par l'accentuation de la résistance de la minorité, c'est-à-dire, la recrudescence de la menace Morisque à l'intérieur du territoire ; ensuite par le danger potentiel que représentaient les Turcs et les protestants, donc la crainte d'un danger venant de l'extérieur⁶⁶. Joan Regla met en relief l'impact de cette pression sur l'application d'une politique royale destinée à enrayer la résistance morisque :

... la réplica hispana a esta doble presión islámica, condicionó el “viraje filipino”, con la adopción de una política de mayor dureza que implicó “la impermeabilización ideológica del país, al objeto de forjar una retaguardia sólida para afrontar la situación”⁶⁷.

Il était donc prévu d'accroître le contrôle et la traque des *alfaquies* en faisant intervenir de nouveau l'Inquisition à Valence. Pourtant, bien qu'à partir de 1564 l'Inquisition fût autorisée à poursuivre les Morisques, ceux-ci, après une longue négociation, obtinrent une nouvelle fois d'échapper à la confiscation de leurs biens et à l'imposition d'amendes en contrepartie d'un versement annuel de 2 500 livres⁶⁸. Mais cette force économique de la communauté morisque fut aussi l'une des causes de sa perte. En effet, l'Inquisition s'attaqua de plus en plus à l'argent des *aljamas* pour les affaiblir, sachant que « ce dynamisme économique était la cause de la vitalité de l'islam morisque valencien »⁶⁹. C'était le moyen pour l'Inquisition d'en finir avec l'aspect corporatif qui était l'élément essentiel de la « nation morisque » du royaume de Valence.

De même, les pressions menées par les autorités politiques vieille-chrétiennes et par l'Inquisition sur les seigneurs amoindrirent peu à peu la structure de la communauté morisque. En effet, par le passé, les réseaux de solidarité morisque étaient sauvegardés par les alliances

⁶⁵ *Ibid.*, p. 536.

⁶⁶ Nous traiterons les différentes manifestations des résistances morisques dans le chapitre V.

⁶⁷ REGLA, Joan, *Estudios sobre los moriscos*, Prólogo de Joan Fuster, Barcelona, Editorial Ariel, 3^{ème} édition, 1974 (1^{re} édition, 1964), p. 144.

⁶⁸ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael et PARDO MOLERO, Juan Francisco, « Obstacles à l'intégration des morisques du royaume de Valence. Discrimination légale et résistance morisque », *Cahiers de la Méditerranée* 79 (2009), p. 180.

⁶⁹ CARRASCO Rafael, *Deportados en nombre de Dios*, Barcelona, Ediciones Destino, Colección Imago Mundi, 2009, p. 188.

que les notables et les *alfaquíes* maintenaient avec les seigneurs vieux-chrétiens⁷⁰. À partir des années 1580, commencèrent à s'élever des voix plus critiques envers la manière dont les autorités géraient la communauté morisque. Des mémoires et des écrits de personnalités éminentes, prônant des solutions plus rationnelles, furent rédigés. Le patriarche Ribera accomplit dans ce sens une tâche inouïe, car il osa aborder la question morisque sous un nouvel angle et s'attaquer aux *aljamas* et à leur pouvoir économique comme moyen pour en finir avec la spécificité de la communauté morisque du royaume de Valence. En 1582, il répondait à une lettre du cardinal de Tolède, où il exposait sa vision particulière de la question morisque à Valence. En dépit du fait qu'il considérait ces Morisques comme hérétiques, avant de proposer la solution radicale de l'expulsion il prônait des solutions qui s'attaquaient à leur pouvoir économique et qui, par ailleurs, profiteraient au trésor public :

El segundo camino que a my me ha parescido muy conveniente es que su magestad mandase que se hiziesen largas execuciones de justicia contra estos... con lo qual me persuado [que] en muy breves años no quedaría ninguno. [...] Porque aliende de que su magestad haciendo justicia provecharia su fisco...⁷¹.

Dans un mémoire adressé à Philippe II, Ribera présente avec plus de clarté sa pensée. Il y propose de s'attaquer aux biens (« haciendas ») des Morisques, moyennant l'imposition de fortes peines pécuniaires :

[...] Por sanctissima y utilissima cosa terni auna pregmatica rigurosa con penas pecuniarias aplicables al fisco de V. M. y que por este medio cessassen de hazer ceremonias y fuesen despojados de lo que injustamente tienen conforme [...] que no solo es licito, pero loable y glorioso, y aun necessario multar con penas graves a los que blasfeman con falsas ceremonias en nombre de dios [...]⁷².

Selon Ribera, cette punition toucherait notamment les couches les plus riches de la communauté (« *las cabeças de las aljamas* »). Celles-ci, dépouillées de leur argent et, donc, de leur pouvoir, ne pourraient plus continuer à pratiquer leurs cérémonies, et perdraient de leur force de persuasion sur le reste de la communauté : « *Tengo por sin duda que los ricos no osaran hacer ceremonias y que no haziendolas ellos, tampoco los demás las harian, porque como esta dicho*

⁷⁰ HALPERIN DONGHI, Tulio, *Un conflicto...*, op. cit., p. 80, 156.

⁷¹ Rapport rédigé par le patriarche Ribera sur la question morisque en réponse à une lettre du cardinal de Tolède, dans Pascual BORONAT, *Los moriscos españoles...*, op. cit., t.I, p. 604.

⁷² Minuta del Patriarca Ribera, adressée à Philippe II, dans Pascual BORONAT, *Los moriscos españoles...*, *ibid.*, t.I, p. 372.

estos son las cabeças de las aljamas y a los que imitan y respectan los otros [...] »⁷³.

Lorsque les autorités comprirent que le royaume était en danger – rappelons que la période des années 1570-1580 fut très mouvementée et que les soupçons de contacts des Morisques avec les Turcs et les barbaresques furent de plus en plus vifs, comme nous le verrons plus loin – elles augmentèrent aussi la pression sur les seigneurs, qui ne purent qu’obéir aux ordres royaux. Toutefois, la solidarité externe entre la communauté morisque et les Musulmans du nord de l’Afrique où s’étaient dirigés grand nombre de Morisques depuis les baptêmes forcés⁷⁴ resta intacte ; l’espoir d’obtenir une délivrance de la part de l’Empire Ottoman était également très grand dans cette période.

Le statut des Morisques du royaume de Valence fut le résultat d’un héritage multiséculaire mais aussi de contradictions dans la mise en place du nouvel espace politique. Ils partageaient tous les mêmes sentiments identitaires : la solidarité interne, l’attachement à l’Islam et à leur langue, qu’ils avaient conservés pendant plus d’un siècle. Tout ceci grâce à leurs *aljamas* mais aussi à leurs réseaux familiaux très solides et fermés, fondés sur l’endogamie. La famille était donc devenue un véritable noyau de survie de la religion et des traditions musulmanes, et les femmes constituaient d’authentiques agents de transmission de la foi islamique⁷⁵.

L’héritage culturel et religieux mudéjar resta-t-il « inextirpable » au sein de la communauté morisque de Valence ? Sans doute, en dépit de tous les efforts des autorités. Une chose est claire, c’est que les Morisques valenciens n’étaient pas de « mauvais chrétiens », qu’ils ne se sont jamais considérés comme des chrétiens : ils « ... étaient et ils voulaient rester des musulmans, chose que la société chrétienne leur refusera jusqu’au dernier moment »⁷⁶. Ainsi, un Morisque de la Vall d’Uixó déclarait lors de son procès en 1568 « ... *que por averles hecho cristianos por fuerça no eran christianos y que acompañar la cruz era renunciar a sus pretesiones y que les ternian por cristianos* »⁷⁷. Au moment même de l’expulsion générale, un riche morisque d’Aspe (Alicante) manifestait à quel point le sentiment d’appartenance restait intact parmi les membres de sa communauté : « *que el rey diga que hemos sido moros, y que lo somos, dize mucha verdad,*

⁷³ *Ibid.*, p. 372-373. Nous reviendrons sur la question du pouvoir des élites morisques, notamment des chefs religieux (*alfaquíes*) dans notre chapitre V.

⁷⁴ HALPERIN DONGUI, T., *Un conflicto...*, *op. cit.*, p. 117.

⁷⁵ EL ALAOUI, Youssef, *Jésuites, Morisques et Indiens...*, *op. cit.*, p. 157-160.

⁷⁶ DE EPALZA, Mikel, « Les morisques vus à partir des Communautés mudéjares précédentes », dans *Les morisques et leur temps*, Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 1983, p. 31-41, p. 31.

⁷⁷ CARRASCO, « Refus d’assimilation... », *op. cit.*, p. 195.

*porque en efecto jamas hemos sido cristianos... por mas demostraciones que hayamos dado de ello »*⁷⁸.

2. La jeune minorité indienne et son espace de vie chrétien

Aussi bien les Indiens que les Morisques ont forgé leur identité à partir des rapports entretenus avec les pouvoirs institutionnels. Vers la moitié du XVI^e siècle, la Couronne avait réussi à achever l'idée de *translatio imperii* selon laquelle un Empire parvenait à transposer son hégémonie, sa suprématie, d'état en état⁷⁹.

Ainsi, dans le cas précis de la Conquête, le Nouveau Monde fut conçu comme un prolongement de l'Ancien, un monde qui allait se transformer à l'image de l'Europe en général et de l'Espagne en particulier, avec le résultat de l'effacement de toutes les différences⁸⁰. La deuxième lettre d'Hernán Cortés illustre déjà cette idée. Cortés y compare la cité de Tenochtitlán à « *la ciudad mas hermosa de fuera que hay en España* »⁸¹ et les temples découverts dans les villes conquises à des mosquées : « *Que yo conté desde una mezquita cuatrocientas y tantas torres en la dicha ciudad, y todas son de mezquitas* »⁸². La fin de la lettre souligne les ressemblances entre les paysages des terres découvertes et ceux de l'Espagne :

*Por lo que yo he visto y comprendido cerca de la similitud que toda esta tierra tiene a España, así en la fertilidad como en la grandeza y fríos que en ella hace, y en otras muchas cosas que la equiparan a ella, me pareció que el más conveniente nombre para esta dicha tierra era llamarse la Nueva-España*⁸³.

Dans cette uniformisation physique du Nouveau Monde, les Indiens ne furent pas comparés aux Maures, car ils étaient considérés comme des peuples barbares et manquant de discernement. En même temps, le contexte politique, économique et social qui prévalait pendant la Conquête n'était pas similaire à celui qui avait encadré la période de transformation des Morisques en une

⁷⁸ HALPERIN DONGHI, Tulio, *Un conflicto nacional...*, op. cit., p. 182.

⁷⁹ ELLIOTT, John, *España, Europa y el mundo de ultramar, (1500-1800)*, Madrid, Santillana Ediciones Generales, 2010 (Yale University Press, 2009), p. 184. Dans un sens large, la théorie de la *translatio imperii* est employée pour se référer au passage de l'Empire, considéré comme une autorité suprême et universelle, d'un peuple à l'autre. Appliqué à la Monarchie Hispanique, cette théorie s'utilise pour illustrer le mouvement hégémonique vers l'ouest avec comme limite géographique la découverte du Nouveau Monde. Sur ce sujet voir : Werner Goetz, *Translatio Imperii, ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1958.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 256.

⁸¹ CORTÉS, Hernán, « Segunda carta de Hernán Cortés al Emperador, a 30 de octubre de 1520 », *Cartas y Relaciones de Hernán Cortés*, Paris, Imprenta central de los Ferro-Carriles, 1866 [1524], p. 75.

⁸² *Ibid.*, p.75.

⁸³ *Ibid.*, p. 156.

minorité chrétienne. Ces divergences entraînent des rapports différents entre les autorités et les minorités indienne et morisque. Ainsi, alors que dans le royaume de Valence, le premier enjeu avait été l'uniformisation religieuse, mais aussi la paix et la sécurité politique, en Amérique, en général, et au Pérou, en particulier, l'enjeu fut la quête de l'universalisme chrétien et l'obtention de richesses. La « jeune » minorité indienne fut le fruit de l'application de l'ensemble de ces idées et de la manière de concrétiser l'appropriation des richesses des pays occupés, provoquant des conséquences désastreuses pour les autochtones et déterminant chez eux la formation d'une nouvelle identité. Le règne de Philippe II apporta à la gouvernance du Pérou une structure plus solide et plus stable, et il posa les bases juridiques du futur statut de l'Indien. Or, malgré tous les efforts juridiques réalisés à partir de la deuxième moitié du XVI^e siècle, l'Indien garda de fait un statut inférieur, de quasi esclavage, conditionné par le développement économique de la colonie.

L'une des premières démarches des Espagnols fut l'acculturation des Indiens. Ce travail devait passer par un processus de « négation de leur être politique », selon Christophe Giudicelli :

*Todo pasa como si antes de proceder a un reordenamiento de los grupos indígenas integrados en función de las categorías de censo y de control del poder colonial, hubiera primero que llevar a cabo un trabajo de negación de su ser político, para que se pueda imprimir el modelo de sujeción sobre un cuerpo desnudo*⁸⁴.

Or, ce processus varia d'une région à l'autre de l'Amérique en fonction de facteurs géographiques, démographiques et d'organisation sociale. Ainsi, dans les régions habitées par les sociétés les plus développées et les plus nombreuses, telles que le Mexique et le Pérou, l'acculturation devait être plus facile que dans des régions isolées qui manquaient d'une organisation étatique. Par ailleurs, Ruggiero Romano remarque que « la victoire la plus extraordinaire des Espagnols a été dans les sociétés les plus organisées »⁸⁵.

— *Le choc : « los indios andavan perdidos de sus Dioses »*

Pendant la conquête et la période coloniale, les critères d'ordre établis par les Incas sont détruits et remplacés par d'autres critères politiques et économiques. L'exécution de l'Inca par les Espagnols est vécue par les Indiens comme une rupture, une déchirure. Le peuple inca connut en effet un profond bouleversement dans ses structures politiques et sociales au moment d'être

⁸⁴ GIUDICELLI, Christophe, « Encasillar la frontera. Clasificaciones coloniales y disciplinamiento del espacio en el área diaguito-calchaquí (S. XVI-XVII) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Bibliothèque des Auteurs du Centre, 2009, p. 4. Disponible sur : <http://nuevomundo.revues.org/56802> .

⁸⁵ ROMANO, Ruggiero, *Les conquistadores*, Paris, Flammarion, 1972, p. 15.

incorporé à la Couronne. Les chroniqueurs espagnols soulignaient que la mort d'Atahualpa créa chez les indigènes le sentiment d'un manque d'autorité civile et religieuse ainsi que la perte de leur médiateur avec leurs dieux et la diminution du pouvoir de ceux-ci⁸⁶. De même, le chroniqueur indien Guamán Poma considère que la chute de l'Inca entraîna chez les Indiens des sentiments d'impuissance et d'abandon, accentué par la destruction matérielle de leurs divinités « *huacas* » : « ... *los indios andaban perdidos de sus dioses y huacas, de sus reyes y de sus señores* »⁸⁷.

L'analyse historique confirme ces premières observations. En effet, l'historien Guillermo Lohmann Villena dépeint également ce traumatisme comme une perte de repères pour le monde indien, dont «... *las frágiles instituciones consuetudinarias de la colectividad primitiva se desmenuzaron antes el empuje foráneo, y los grupos humanos [...] despojados ahora súbitamente de su contorno social tradicional, vagaban desorientados dentro del nuevo estado de cosas [...]* »⁸⁸. Nathan Wachtel pour sa part décrit ce phénomène sur les institutions incas comme « le traumatisme de la conquête [...] qui entraîne en même temps leur décomposition »⁸⁹. Suite à la conquête, les principes qui réglaient l'économie de l'Empire – les principes de réciprocité et de redistribution –, subirent une profonde transformation. Alors que la réciprocité fut maintenue grâce à la survie de l'*ayllu*, la redistribution étatique disparut. Celle-ci était fondée sur l'existence de l'empereur et sur les notions de convergence et de divergence⁹⁰ des denrées à Cuzco, où elles arrivaient de tous points de l'Empire et d'où elles partaient jusqu'aux régions les plus éloignées. Grâce à ce principe, les régions les plus isolées et au climat plus rude étaient assurées de leur survie. Ce système de redistribution fut détruit avec les Espagnols.

Or, la déstructuration n'impliquait pas la naissance d'un monde nouveau, radicalement étranger à l'ancien, mais d'un monde où survivaient partiellement les structures anciennes, des « débris de l'État inca »⁹¹. Guillermo Lohmann Villena parle à juste titre de « *eficaces iniciativas encaminadas a instaurar [...] sucedáneos de algunas de las instituciones vernáculas arrolladas*

⁸⁶ Jesuita ANÓNIMO, « Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú » [1580-1592?], dans *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1968, Tomo CCIX, p. 151-189, p. 182.

⁸⁷ GUAMÁN POMA, Felipe, *Nueva crónica... op. cit.*, p. 389 [391] (consulté le 15 janvier 2016).

⁸⁸ LOHMANN VILLENA, Guillermo, *El corregidor de indios en el Perú*, Madrid, Ediciones cultura hispánica, 1957, p. 4.

⁸⁹ WACHTEL, Nathan, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête du Pérou, 1530-1570*, Paris, Gallimard, 1971, p. 134.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 153.

⁹¹ *Ibid.*, p. 134.

por el aluvión »⁹².

Ajoutons à ceci l'expérience communale castillane dans le travail de la terre. Les Conquistadors mirent à profit cette expérience, ce qui facilita l'exploitation de la terre au Pérou, où la population était, par ailleurs, très habituée au travail communal⁹³. Ainsi, par exemple, la prestation de travail entre familles, les « faenas » d'origine hispanique, où les membres d'une famille pouvaient être convoqués pour travailler au bénéfice de la communauté, survécurent dans leur forme incaïque, les *minkas* ou l'*ayni*⁹⁴.

Les témoignages sur le choc de la conquête sont nombreux, surtout du côté des chroniqueurs espagnols qui y participèrent et qui n'épargnaient pas les détails sur le sentiment tragique vécu par les Indiens avec la mort de l'Inca. Francisco de Jerez précisait ainsi que « *Al tiempo que lo llevaban a enterrar hubo gran llanto de mujeres y criados de su casa* »⁹⁵; Miguel de Estete rapportait avec stupeur la réaction des Indiens lorsqu'ils apprirent la mort d'Atahualpa :

*[...] aquí acaeció la cosa mas extraña que se ha visto en el mundo, que yo vi por mis ojos (que es, tachado en el original) y fue que, estando en la iglesia cantando los oficios de Difuntos a Atabalica, presente el cuerpo, llegaron ciertas señoras, hermanas y mujeres suyas y otros privados con gran estruendo, tal, que impidieron el oficio y dijeron que les hiciesen aquella huesa muy mayor, porque era costumbre cuando el gran señor moría que todos aquellos que bien le querían se enterrasen vivos con el; a los cuales se les respondió que Atabalica había muerto como cristiano, y como tal le hacían aquel oficio, que no se había de hacer lo que ellos pedían, que era muy mal hecho y contra cristiandad; que se fuesen de allí y que no les estorbasen y se le dejasen enterrar; y así se fueron a sus aposentos y se ahorcaron todos, ellos y ellas. Las cosas que pasaron en estos días y los extremos y llantos de la gente, son muy largas y prolijas y por eso no se dirán aquí*⁹⁶.

Il faut souligner que dans la tradition inca les cérémonies rituelles funéraires étaient très importantes. Pedro Sancho de la Hoz écrit que lors de la mort d'un Inca la population avait pour habitude de :

⁹² LOHMANN VILLENA, Guillermo, *El corregidor de indios...*, op. cit., p. 4.

⁹³ ARGUEDAS, José María, *Sayago y el Perú andino*, dans *Obras completas, Segunda serie, Tomos VI al XII. Obra antropología y cultural*, Tomo XI, Vol. VI, Lima, Editorial Horizonte, 2012, p. 339.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 341.

⁹⁵ XEREZ, Francisco de, « Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco [1534] », dans *Colección de libros que tratan de América*, t. I, Madrid, 1891, p. 160-161.

⁹⁶ ESTETE, Miguel de, « *Crónica del año 1535 por Miguel de Estete* », dans *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, tomo 1, n° 3, p. 312-335 y 12 p. de facsímiles, Quito, 1918, fol. 10r, p.11.

[...] *hacer duelo por el cacique muerto y pasaban tres días ayunando encerrados en una casa, y después salían fuera con mucha honra y solemnidad y hacían gran fiesta, por lo cual él quería hacer lo mismo y estarse dos días ayunando*⁹⁷.

Les témoignages écrits par les indiens sur le choc de la conquête, en revanche, sont très rares, même si dans les régions de la sierra centrale du Pérou et à Potosí, Oruro et Cochabamba, dans l'actuelle Bolivie, les représentations orales sur la mort de l'Inca ne manquaient pas⁹⁸. Or, nous est parvenue une pièce de théâtre écrite entièrement en quechua : *Atau Wallpaj p'uchukakuyninpa wankan* ou *Tragedia de la muerte de Atahuallpa*. Cette pièce, où ont été retranscrits les dialogues entre Sayri Tupac, fils de Manco II, et Pizarro, fut publiée pour la première fois par Jesús Lara⁹⁹ en 1957, puis traduite par José María Arguedas et publiée par Miguel León Portilla en 1967 dans son livre *El reverso de la conquista*¹⁰⁰. On peut la considérer comme un témoignage historique de grande valeur, qui transmet une représentation fidèle de la culture populaire andine précolombienne et de la mémoire collective du peuple des vaincus, toujours représentée dans certains villages de la *Sierra*. Elle met en évidence un souvenir de la destruction de l'État inca et montre l'incompréhension des Indiens face aux envahisseurs :

Hombre de rojo que ardes como el fuego

⁹⁷ SANCHO de la HOZ, Pedro, « Relación para Su Majestad de lo sucedido en la conquista », *Biblioteca Peruana*, tomo 1, p. 275-343, Lima, Editores Técnicos Asociados S.A, p. 4.

⁹⁸ Il s'agit d'une pièce de théâtre écrite en quechua dont la date de création et l'auteur restent aujourd'hui encore imprécis et font débat entre les spécialistes de la matière. Pour quelques-uns, comme Bartolomé ARZANS ORSUA Y VELA, la représentation orale de la mort d'Atahualpa remonte au début de la période coloniale, à Potosí, et il faut situer à la même période les premières productions écrites sur la mort de l'Inca, voir Bartolomé ARZANS ORSUA Y VELA, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, ed. de Lewis Hanke y Gunnar Mendoza, 3 vol., Providence, Brown University Press, 1965. Pour Manuel BURGA, en revanche, les premières représentations orales ne devraient avoir été réalisées qu'à partir du XVII^e siècle, lorsque les Indiens commencent à exprimer une révolution dans leurs mentalités collectives, avec le but de « *ofrecer una alternativa al sistema colonial. Se quería el regreso al sistema anterior [...] La representación de la muerte de Atahualpa aparece en los pueblos andinos cuando los viejos calendarios rituales indígenas comienzan a ser reemplazados definitivamente por la santoral cristiana* », Manuel BURGA, *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*, Lima, Fondo editorial, 2005, p. 427-428.

⁹⁹ LARA, Jesús, *Tragedia del fin de Atawallpa*, La Paz, Ediciones del Sol- Los Amigos del Libro, Versión en español y estudio preliminar de Jesús Lara. Edición bilingüe, 1989 [1957]. Jesús Lara affirme avoir découvert en 1955 à Cochabamba le manuscrit original datant de 1871, et il lui a attribué des origines préhispaniques. Néanmoins, aujourd'hui, les théories sur ses origines doivent être soumises à révision, grâce notamment aux études de César Itier, qui a démontré que ce manuscrit n'est qu'une falsification de Jesús Lara lui-même. Voir César ITIER, « ¿Visión de los vencidos o falsificación? Datación y autoría de la tragedia de la Muerte de atahuallpa », *BIFEA (Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines)*, 2001, 30 (1), p. 103-112 ; « *La Tragedia de la muerte de Atahuallpa* de Jesús Lara, historia de una superchería literaria », *Anuario de Estudios Bolivianos*, 2009, 15, p. 215-229. Lire également : Marine BRUINAUD, « Las representaciones teatrales de «la muerte de Atahualpa»:¿una herencia de «moros y cristianos»? », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 41 (1) | 2012, Disponible en ligne, < <http://bifea.revues.org/1202> ; DOI : 10.4000/>, Consulté le 9 juin 2017. Et Pierre DUVIOLS, « La representación bilingüe de "La muerte de Atahuallpa" en Manás (Cajatambo) y sus fuentes literarias », *Histórica*, 23 (2), 1999, p. 367-392.

¹⁰⁰ LEÓN-PORTILLA, Miguel, *El reverso de la Conquista*, México, editorial Joaquín Mortiz, 1964, p. 172-181.

y en la quijada llevas densa lana
Me resulta imposible comprender tu extraño lenguaje
*Yo no sé qué me dices, no lo puedo saber de ningún modo*¹⁰¹.

Or, dans cette pièce, les Incas sont représentés comme totalement conscients des vraies intentions des Espagnols et ils se montrent prêts à tout faire pour sauver leur empereur et leur état :

Único señor Atahualpa
Inca mío
El barbudo enemigo te encadena,
Inca mío
Para acabar con tu existencia,
Inca mío,
Para usurparte tus dominios,
Inca mío,
El barbudo enemigo tiene,
Inca mío,
El corazón ansioso de oro y plata,
Inca mío,
Si oro y plata demanda,
Inca mío,
Le entregaremos al instante,
*Inca mío*¹⁰².

Au drame de la Conquête, il faut ajouter celui de la mort de l’Inca, fils de Dieu et centre charnel de l’univers, vécu par les Indiens comme une catastrophe d’ampleur cosmique. Les indiens vécurent cette situation comme un cataclysme, come un *pachacuti*, qui signifie, en quechua, « une ruine totale »¹⁰³. Selon Nathan Wachtel, c’est « le point de repère vivant de l’univers qui disparaît, c’est son ordre qui, brutalement, se trouve brisé »¹⁰⁴. Ce sentiment tragique fait participer toute la nature à la mort de l’Empereur : la lune rétrécit, le soleil s’obscurcit, la terre refuse de donner sépulture à son corps, des phénomènes dont témoigne la *Tragedia* :

[...] Por doquier graniza siniestra

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 173.

¹⁰² *Ibid.*, p. 178-179.

¹⁰³ CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel, « Coloniaje y conciencia nacional: Garcilaso de la Vega Inca y Felipe Guamán Poma de Ayala », *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 38, 1982, p. 29-43, p. 31.

¹⁰⁴ WACHTEL, Nathan, *La vision des vaincus*, Paris, Editions Gallimard, 1971, p. 60.

Golpea [...]
El sol vuélvese amarillo, anochece
Misteriosamente [...]
... la muerte del Inca reduce
Al tiempo que dura una pestañada [...]
Sus dientes crujidores ya están mordiendo
La bárbara tristeza [...]
La madre luna, transida, con el rostro enfermo,
Empequeñece [...]
La tierra se niega a sepultar
A su Señor
... Y los precipicios de roca tiemblan por su amo
Canciones fúnebres entonando [...]
El río brama con el poder de su dolor,
*Su caudal levantando*¹⁰⁵.

L'Indien perdra également ses repères sociaux puisque, initialement, la communauté indienne fut détruite ; son économie sera aussi ébranlée suite à la disparition du système dual (principes de réciprocité et de redistribution), véritables fondements économiques de l'Empire. Après la Conquête, le peuple inca devint orphelin, ou plutôt, un orphelin subjugué et c'est sous cette étiquette qu'il va s'insérer dans ce nouvel espace chrétien. Dès lors, l'espace andin colonial ne put pas être détaché des notions de violence, conflit et crise, en référence notamment à ces facteurs politiques, économiques, sociaux et idéologiques¹⁰⁶.

Qui est donc l'Indien ? Pour répondre à cette question nous ferons une distinction entre le terme « indigène » et le terme « Indien ». Nous considérerons l'indigène comme l'homme habitant le continent américain avant l'arrivée des Espagnols, alors que le terme « Indien » tiendra compte du nouveau statut juridique de cette population soumise aux lois hispaniques. L'Indien est donc une invention de la législation hispanique et du système colonial, un terme qui tient compte, d'après Paulino Castañeda Delgado, de sa condition de mineur incapable de s'administrer et de se défendre juridiquement des abus commis contre lui¹⁰⁷. Ce terme se généralise au XVII^e siècle

¹⁰⁵ LEÓN-PORTILLA, *El reverso de la Conquista...*, op. cit., p. 181-183. Portilla retranscrit cette élégie anonyme, traduite du quechua par José María Arguedas, p. 181-186.

¹⁰⁶ REGALADO DE HURTADO, Liliana, « Espacio andino, espacio sagrado: visión ceremonial del territorio en el período incaico », *Revista Complutense de Historia de América*, 22, Servicio de publicaciones, UCM, Madrid, 1996, p. 86.

¹⁰⁷ CASTAÑEDA DELGADO, Paulino, « La condición miserable del indio y sus privilegios », *Anuario de estudios americanos*, 1971, vol. 28, p. 245-335, p. 263.

et traverse le temps jusque l'époque contemporaine. En effet, comme l'affirme Juan Bustamante Dueñas, précurseur du mouvement de l'indigénisme né au Pérou à la fin du XIX^e siècle, les indiens étaient et sont restés les parias du Pérou, « *siempre humillados, siempre despreciados... víctimas de los abusos [...] siempre súbditos, nunca gobernantes [...]* »¹⁰⁸.

Les fondements juridiques de cette nouvelle identité se trouvent dans les lois et institutions politiques et économiques créées au début de la Conquête à l'égard des populations indigènes. Avec ces institutions, comme l'*encomienda* et les *repartimientos*, ainsi qu'avec toutes les lois créées *ex-professo*, les autorités parvinrent à articuler la nouvelle société coloniale. Mais cette société révélait, à la fois, la contradiction existant entre la volonté des monarques de respecter la dignité de l'Indien et leur détermination à exploiter les richesses du Nouveau Monde. L'identité indienne fut le fruit de cette contradiction. Dès l'année 1501, la Couronne espagnole fixa les bases de protection des Indiens, au moment où, dans la Péninsule, elle décrétait le baptême ou l'expulsion des mudéjares de Grenade. La reine Isabelle de Castille, très soucieuse de ses nouveaux vassaux, conçut aussitôt des *Instrucciones* pour le gouverneur des îles, Nicolas de Ovando. Ces instructions témoignaient de son esprit protecteur :

Otrosí procuréis como los indios sean bien tratados y puedan andar seguramente por toda la tierra, y ninguno les haga fuerza, ni los robes, ni hagan otro mal ni daño, poniendo para ello las penas que viéredes ser menester y ejecutándolas en las personas que en ella fueren culpantes [...].

*Item, diréis de nuestra parte a los caciques y a los otros principales que nos queremos que los indios sean bien tratados como nuestros buenos súbditos y vasallos, y que ninguno sea osado de les hacer mal ni daño [...]*¹⁰⁹.

Les *Instrucciones* furent suivies de plusieurs dispositions législatives, telles que celles de 1513, les Lois de Burgos, mais surtout celles de 1542, les Lois Nouvelles (*Leyes Nuevas*), qui fixèrent des bases plus solides d'un nouveau statut juridique pour l'Indien. Dans ces dispositions, élaborées suite aux abus commis par les *encomenderos* au Pérou, le législateur insiste sur la volonté d'instruire et de protéger les Indiens : « [...] *porque nuestro principal intento y voluntad siempre ha sido y es la conservacion y agmento delos indios y que sean ynstruidos y enseñados en las cosas de nuestra sancta fe catholica y bien tratados como personas libres y vasallos*

¹⁰⁸ Cité par Juan M. OSSIO dans *Los indios del Perú*, Madrid, editorial Maffre, 1992, p. 220.

¹⁰⁹ « Instrucción al comendador Frey Nicolás de Ovando, Granada 16 de septiembre de 1501 », dans Richard KONETZKE, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1492-1810*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.

*nuestros [...] »*¹¹⁰. L'Indien, comme le Morisque, est perçu comme un tout, comme un ensemble. Mais, contrairement aux Morisques qui étaient vus comme un « abcès » contagieux, l'Indien fut considéré tout de suite comme un enfant qui avait besoin de protection. Les Morisques devaient être combattus avec des moyens juridiques, alors que les Indiens devaient être protégés par ces mêmes moyens. Ces lois étaient fondées sur la nécessité de protéger les Indiens des abus des *encomenderos* : « *Porque se han seguido desordenes en el tratamiento de los dichos yndios es nuestra voluntad y mandamos que luego sean puestos en nuestra rreal corona todos los yndios que tienen y poseen [...] »*¹¹¹.

Enfin, en 1572, Philippe II chargea le vice-roi Francisco de Toledo de la réorganisation de la vice-royauté du Pérou afin de faire disparaître l'idolâtrie et la résistance que les Indiens opposaient depuis leur bastion de Vilcabamba. L'arrivée de Toledo marque le point final de la conquête du Pérou. Toledo installe l'autorité espagnole dans le territoire d'une manière permanente et regroupe les Indiens dans des « *reducciones* » ou « *repúblicas de indios* » pour mieux les contrôler.

Philippe II prit de nouvelles dispositions dans lesquelles il n'était plus question de conquête pour les nouveaux territoires découverts, mais de « *pacificación* ». Dans ces *Ordenanzas*, il établit l'obligation pour les Espagnols de faire vivre les Indiens « *en policía* », c'est-à-dire, sous une organisation administrative regroupée et stable, pour être mieux « civilisés ». Finalement, la *Recopilación de las Leyes de Indias* représente l'aboutissement de ce travail législatif dans une volonté d'harmoniser toutes les lois qui avaient été créées. Le chapitre VI de la *Recopilación* est consacré entièrement à la condition de l'Indien :

*Habiendo de tratar en este libro la materia de indios, su libertad, aumento, y alivio [...].
Es nuestra voluntad encargar a los Virreyes, Presidentes, y Audiencias el cuidado de
mirar por ellos y dar las ordenes convenientes, para que sean amparados, favorecidos...
por lo que deseamos que se remedien los daños que padecen*¹¹².

Ainsi, la Découverte et la Conquête de l'Amérique introduisirent dans le continent une nouvelle minorité dominante qui finit par réduire la population majoritaire à un statut juridique de minorité dominée. Pour beaucoup d'Espagnols, les indiens étaient des êtres méprisables, si l'on

¹¹⁰ MURO OREJÓN, Antonio, *Ordenanzas para la Gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios*, Publicaciones de estudios Hispano- Americanos de Sevilla, 1961, paragr. 6, fol. 2v.

¹¹¹ *Ibid.*, paragr. 26, fol. 5v.

¹¹² Recopilación de las Leyes de Indias, Vol. II, Livre VI, titre I, < <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/1017/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/?desplegar=8193&desplegar=8190&desplegar=8329>>, p. 188 (consulté le 18 /3/2016).

en croit le portrait que Juan de Matienzo, *oidor* de l'Audience de Charcas, faisait d'eux et de leur attitude envers le travail vers 1570 :

*Los indios, de cuantas naciones se han descubiertos, son pusilánimes y tímidos, que les viene de sus melancolias. [...] No piensan que merecen bien ni honra. Y así es que no la tienen ni procuran, aunque sean muy principales [...] Son sucios, comen los piojos que a otros sacan de las cabezas. Son muy crédulos, fáciles y mudables [...] En nada quieren que les den prisa [...] No trabajan más de para aquella que han menester por comer y beber [...] y borrachos cometen graves delitos [...] son viciosos de mujeres [...]*¹¹³.

L'Indien qui, selon le sociologue Fernando Fuenzalida, était (au temps des Incas) honnête, diligent et sobre, devient, dans la société hispanique, un être « perversi » par l'abus de la coca, de l'alcool, et par l'exploitation exercée sur lui¹¹⁴.

— « *Los mayores tiranos del mundo* »

En outre, les Espagnols considéraient Atahualpa comme un tyran qui avait usurpé le droit légitime de son frère, Huáscar, au trône. Sur la base du droit naturel¹¹⁵, ils estimaient avoir le droit de libérer le peuple indien du joug de son tyran et de le placer sous leur tutelle. L'idée que l'Indien était un ignorant opprimé par un chef qui le tyrannisait permettait aux Espagnols d'acquérir une image de libérateurs d'un peuple subjugué. *El Parecer de Yucay* fut conçu comme une critique de la dynastie des Incas et une tentative de légitimer la conquête et la colonisation espagnole. Le *Parecer* fut publié, étonnamment, en 1571, au moment où Philippe II entreprenait la grande réforme du Pérou et où les théories de B. de Las Casas en défense des Indiens et contre la légitimité de l'autorité royale sur le territoire faisaient des ravages. L'étude que Isacio Pérez Fernández a réalisée sur *El Parecer* met en évidence les buts politiques de cette œuvre qui cherchait à dénigrer Las Casas et ses accusations. Soulignons que la Monarchie Hispanique se trouvait à cette époque dans un contexte agité, aussi bien dans la

¹¹³ MATIENZO, Juan de, *Gobierno del Perú...op.cit.*, 1^{ère} partie, chap. IV, p. 14.

¹¹⁴ FUENZALIDA, Fernando, *Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo*, dans MATOS MAR, José, *El indio y el poder en el Perú*, Lima, Francisco Moncloa editores, 1970, p. 17.

¹¹⁵ Pour un approfondissement sur la question du droit naturel et du droit de conquête voir : Francisco de VITORIA, *Sobre el poder civil, sobre los indios, sobre el derecho de la guerra*. Estudio preliminar, traducción y notas Luis Fraile Delgado, Madrid, editorial Tecnos, 2007 et les études de Marcelino RODRÍGUEZ MOLINERO, *La doctrina colonial de Francisco de Vitoria o el derecho de la paz y de la guerra: Un legado perenne de la Escuela de Salamanca*, Salamanca, Editorial Cervantes, 1993 ; Alain SERIAUX, *Le droit naturel*, Paris, PUF, 1993, « Que sais-je ? » n° 2608. On peut aussi se reporter à Léo STRAUSS, *Droit naturel et Histoire*, Paris, Flammarion, Champs, 1986 ; Jacques LECLERC, *Leçons de droit naturel*, Paris, 1927 ; Thomas GOMEZ, *Droit de conquête et droits des Indiens*, Paris, Armand Colin, 1996.

Péninsule, avec la guerre des Alpujarras, que sur la scène internationale, en raison des attaques régulières des Barbaresques et des Turcs, et des révoltes dans les Flandres où le conflit indépendantiste s'intensifie à partir des années 1572.

L'auteur anonyme du *Parecer*, répondant aux accusations de Las Casas, dépeint l'Empereur Inca comme « l'un des plus grands tyrans dans le monde », et accuse directement Las Casas d'avoir répandu l'idée que les *señores* de ces contrées étaient de véritables seigneurs :

*[...] Con este favor que tuvo y autoridad [Bartolomé de Las Casas], persuadío a toda España... [d]el dominio y señorío de estos Ingas [...] y dioles título a los Ingas de legítimos reyes de esta tierra ... siendo la mayor falsedad que de las indias se ha dicho [...] y no tenía más dominio en la tierra que en la de España, ni los caciques ni curacas eran más señores de haberlos puesto allí un tirano pocos años antes que los españoles llegasen [...] [por]... haber sido el Inga uno de los mayores tiranos del mundo y más fresco... porque antes de este tirano no había señor universal ni particular en la tierra [...]*¹¹⁶.

D'après les théories diffusées par ce texte anonyme, les seigneurs du Pérou n'avaient pas accédé légitimement à ce titre, le tyran qui les gouvernait le leur ayant accordé à « sa guise » :

*Topa Inga [que] fue el que hizo y ordenó y instituyó todos estos señoríos del arte que he dicho, como son curacas y caçiques, guarangas, pachacas. En fin, cuantos géneros de señores hay, todos los hiço este sin antes haber ninguno; y en realidad, de verdad... como tirano dio y repartió a quien quiso, y puso las leyes que se le antojó con su habilidad [...] Daba él y proveía estos estados de caçiques, en muriendo uno, a quien más partes de gobierno tenía [...]*¹¹⁷.

À cette époque précisément circulaient aussi d'autres ouvrages dont la rédaction avait été commandée par le vice-roi du Pérou, Francisco de Toledo, dans le but de discréditer le lignage des Incas, considérés comme des usurpateurs devenus les seigneurs du Pérou par l'exercice de la force¹¹⁸. Toledo demanda ainsi à l'excellent cartographe et explorateur Pedro Sarmiento de Gamboa de rédiger un ouvrage détaillé, *Historia Indica*, sur la base des *enquêtes sur la*

¹¹⁶ *El Parecer de Yucay, anónimo, (Valle de Yucay, 16 de marzo de 1571)* édité par Isacio PEREZ FERNANDEZ, *El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de las Casas. Estudio y edición crítica del*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos, 1995, p. 117.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 141.

¹¹⁸ 1571 est aussi la date de publication du traité attribué à LAS CASAS, *De regia potestate*, qui, bien qu'il porte apparemment sur les *encomiendas*, n'a en fait rien à voir avec le Nouveau Monde et tout avec la situation politique dans les Flandres. Sur ce sujet voir Schmidt PEER, « Freiheit und Herrschaft in Las Casas De imperatoria vel regia potestate (1571) – Eine propagandistische Finte », *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 39 (2002), p. 37-50.

généalogie, l'origine et la descendance des Incas¹¹⁹ ; il lui confia aussi la réalisation de quatre *paños*¹²⁰ qui devaient illustrer avec précision la « *descendencia e origen de los Ingas, y de como tiranicamente sujetaron a los naturales destes reinos* »¹²¹.

Toledo envoya le tout à Philippe II pour prouver que les Incas ne méritaient pas d'être les seigneurs légitimes du Pérou. Il avait écrit dans une *Relación sumaria de lo que se contiene en la información de la tiranía de los yngas* le 1^{er} mars 1572 «... *que vuestra Magestad es legitimo Señor destes reynos y los yngas y curacas tiranos como tales intrusos en el gobierno dello* »¹²².

Il nous semble donc pertinent de supposer à ces ouvrages un caractère éminemment stratégique.

— L'Indien exclu

Dès l'arrivée des Espagnols, l'indien péruvien devint un groupe à part, bien distinct de celui de ses envahisseurs ; les autorités espagnoles ne cherchèrent pas à obtenir une assimilation culturelle totale de cette population, contrairement à ce qu'elles avaient prétendu faire avec les Morisques. Aucune loi ne fut créée pour interdire les vêtements indiens ou l'usage de l'ancienne législation. Bien au contraire, ces autorités prônaient la conservation des anciennes lois des Indiens, car, c'était ainsi qu'ils pouvaient être amenés à travailler : « *Ordenamos y mandamos que las leyes y buenas costumbres, que antiguamente tenían los indios para su buen gobierno*

¹¹⁹ SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro, *Historia Índica* [1572], Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CXXXV, Madrid, 1960, p. 193-279. Il s'agissait d'une étude détaillée sur la généalogie des Incas, réalisée à partir de témoignages indiens et de chroniques antérieures, comme celle de Betanzos.

¹²⁰ Les « *paños* » étaient des illustrations picturales de la généalogie des souverains Incas réalisées sur une toile par des artistes indigènes à la demande de Francisco de Toledo. Ces toiles représentaient des « *bultos* » (des portraits) des Incas et de leurs femmes et leurs *ayllus*, avec un petit texte racontant l'histoire de chaque dynastie dans les bordures. Dans un inventaire des objets qui demeuraient à l'Alcázar de Madrid, réalisé à la mort de Philippe II, figure cette description des « *paños* » : « *cuatro lienzos en que está pintada, en uno, la descendencia de los Yngas que gobernaron el Perú, y en los otros tres, los retratos d ellos doce Yngas hasta Guayna [sic por Guascar Ynga] que fue el último en cuyo tiempo se tomó posesión por Su Magestad de aquellas provincias [...]* », cité par Juan J.R. VILLARÍAS ROBLES « Los paños históricos de Francisco de Toledo, Virrey del Perú: contexto e interpretación de una representación gráfica indígena de la historia incaica », *Entre textos e imágenes. Representaciones antropológicas de la América indígena*, (Fermín del Pino-Díaz, Pascale Riviale y Juan J.R. Villarias-Robles editores), CSIC, 2009, p. 77-90, p. 80. Voir document n°2, annexe B.

Dans ces « *paños* » les Incas étaient représentés comme des usurpateurs et des tyrans. Avec les « *paños* », la *Historia* de Gamboa et les *Informaciones acerca del señorío y gobierno de los Ingas* que lui-même avait rédigées, F. de Toledo prétendait justifier la tyrannie des Incas auprès de Philippe II. Il envoya les documents au roi mais, malheureusement, ces « *paños* » ne nous sont pas parvenus car ils disparurent sans doute, comme Juan J.R. Villarías le souligne, lors de l'incendie de l'Alcazar Real de Madrid en 1734.

¹²¹ D'après le témoignage de Alvaro Ruiz de Navamuel (janvier 1572), secrétaire du vice-roi Francisco de Toledo, cité par Juan J.R. VILLARÍAS ROBLES, *Ibid.*, p. 78.

¹²² *Relación sumaria de lo que se contiene en la información de la tiranía de los yngas*, écrite le 1^{er} mars 1572, publiée par Roberto LEVILLIER, *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú: su vida, su obra (1515-1582)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1935-1942, vol. 1, p. 273-276, cité par Estela Cristina SALLES y Héctor Omar NOEJOVICH, « La gobernabilidad indoamericana: de sus orígenes a la independencia », *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S.A. Segreti"*, Córdoba, Argentina, año 9, n° 9, 2009, p. 15-21, p. 18.

*y policia, y sus usos y costumbres [sean] observadas y guardadas despues que son christianos [...] »*¹²³. C'est pourquoi au XVIII^e et XIX^e siècles, l'Indien de Puno ou celui de Huayopampa dans le département de Lima portait encore des vêtements différents, il parlait le quechua ou l'aymara et il était caractérisé par un ensemble de traits économiques, sociaux et culturels qui peuvent être résumés par le mot « archaïsme »¹²⁴.

Très tôt, les Espagnols instaurent dans la société péruvienne une distinction géographique entre la « *sierra* », qui caractérise le monde andin, et la « *costa* », spécifique au monde hispanique. Cette différence reflète la dualité encore existante de nos jours entre le monde indien et le monde espagnol, le domaine rural et le domaine urbain¹²⁵. Cette distinction évoque celle qui fut appliquée dans le royaume de Valence où les autorités essayèrent également d'éloigner la minorité morisque du littoral vers l'arrière-pays. Toutefois, à Valence ce n'était pas pour des raisons économiques ou sociales comme au Pérou, mais pour des raisons de stratégie politique et de sécurité : il fallait éloigner les Morisques des éventuelles attaques des Barbaresques et des Turcs, empêcher les contacts ou les possibles fuites facilitées par les débarquements constants des ennemis de la foi chrétienne.

L'identité de l'Indien péruvien a donc été fortement déterminée par la Conquête. Dès lors, l'Indien reste cantonné au milieu rural, agricole et à la condition de « *campesino* », mais, en même temps, il est aussi considéré comme une force de travail, une machine à extraire des mines les richesses pour les Espagnols. Ainsi, Juan de Solórzano, dans sa *Politica Indiana*, décrit l'Indien comme un être enclin au travail lourd :

*[...] Los indios, que por su estado y naturaleza son más aptos que los españoles para ejercer por sus personas los servicios de que tratamos (la mita), sean obligados y compelidos a ocuparse en ellos... pues... la naturaleza dio cuerpos más robustos o vigorosos para el trabajo, y menor entendimiento o capacidad [...]*¹²⁶.

Dans la division de classes caractéristique de la société coloniale, l'Indien était placé à l'échelon le plus bas, juste au-dessus de la communauté noire. La société coloniale était fondée sur la dichotomie conquistador/conquis, colonisateurs/colonisés, Europe/Amérique. La différence

¹²³ Recopilación de las leyes de Indias, Livre II, Titre I, Loi IV < <http://www.gabrielbernat.es/espana/leyes/rldi/indice/indice.html> > (Consulté le 18/3/2016)

¹²⁴ BOURRICAUD, François, *Changements à Puno*, Paris, Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine, 1962, p. 18.

¹²⁵ Pour une analyse sur la dualité entre le monde rural et urbain et sur leurs relations dans le Pérou contemporain voir : José MATOS MAR, *Desborde popular y crisis de Estado*, Lima, IEP, 3^e édition, 1986.

¹²⁶ SOLÓRZANO Y PEREYRA, Juan de, *Política Indiana* [1648]...*op. cit.*, vol. I, Livre. II, chap. VI, p. 233.

sociale était dépeinte par la pureté de sang¹²⁷. Celle-ci était, à son tour, représentée par la culture catholique espagnole¹²⁸. Au Pérou, cette dichotomie se reflète dans la représentation de la société coloniale comme une société en deux républiques : la république des Espagnols et la république des Indiens, complètement séparées l'une de l'autre, chacune avec ses propres lois, toutes deux soumises aux lois de la Couronne.

Il nous semble intéressant de faire une comparaison de cet aspect « ségrégationniste » de la société coloniale péruvienne avec la minorité morisque. Au Pérou, la société coloniale s'est façonnée sur la base d'une séparation entre la communauté dominante et la dominée. Dans la Péninsule, les autorités recherchèrent par différents moyens l'assimilation des Morisques à la société vieille-chrétienne afin d'effacer la « macule » de l'Islam. Mais la pluralité des situations économiques, politiques et religieuses rendait la tâche très difficile, voire impossible, et les solutions n'étaient pas simples. Par exemple, en Castille, avant l'expulsion des Morisques de Grenade en 1570, ceux-ci étaient peu nombreux et ils vivaient disséminés parmi la population vieille chrétienne, parfois sans se distinguer d'elle par leurs habits, ni par la langue. Le royaume de Grenade représentait la seule exception à cette règle. En revanche, dans le royaume de Valence, la majorité des Morisques habitaient dans les domaines ruraux, concentrés dans des villages uniquement peuplés par eux, ou dans des *morerías* (des quartiers) à côté des villes. La tendance politique et religieuse prônait la dissolution des *aljamas* ou, pour le moins, une étroite surveillance de celles-ci, car ces *aljamas* étaient considérées comme responsables du maintien de la foi musulmane. C'est pourquoi il est surprenant que le Patriarche Juan de Ribera, l'un des instigateurs de l'expulsion des Morisques de Valence, dans un de ses mémoires adressés à Philippe III, préfère ordonner l'expulsion des Morisques de Castille avant celle des Morisques de Valence sous prétexte qu'ils vivent mêlés à la population vieille-chrétienne : « *como no tienen aljamas publicas ni viven en lugares apartados y propios de moriscos, no pueden tener superintendentes y escapan asi al control tanto eclesiastico como politico* »¹²⁹. Il s'agissait, en réalité, d'une stratégie de Ribera qui prétendait éviter un soulèvement général des Morisques

¹²⁷ Nous entendons ici la pureté de sang dans un sens racial et non religieux. L'homme de type européen était celui qui occupait les postes les plus haut placés dans la société coloniale ; l'Indien, en revanche, était exclu de toute fonction publique.

¹²⁸ « *para un español de los siglos XVI y XVII, el poseer sangre pura era de gran importancia. Le permitía acceso a posiciones inalcanzables para aquellos que no podían probar la pureza de su linaje. En este contexto, la sangre era definida en términos de cultura [...]. En el siglo XVI, si un español era un cristiano viejo podía exigir el ser considerado como un español de sangre pura [...]* », SPALDING, Karen, *De indio a campesino...*, op. cit., p. 153.

¹²⁹ GUADALAJARA, fray Marcos de, *Memorable expulsión y justísimo destierro de los moriscos de España*, 1613, p. 83v.

dans le Royaume de Valence, tout à fait envisageable si l'expulsion y était déclarée en premier lieu.

— L'Indien : « *sustento de la sociedad colonial* »

Quels étaient les espaces de vie sociale où la minorité indienne façonna son identité ?

Les *encomiendas*¹³⁰, les *reducciones* ou *repúblicas de indios* et les *mitas* minières constituent les espaces sociaux de l'Indien et deviennent les lieux où il participe au bon fonctionnement de la société coloniale¹³¹. Ces espaces permettaient de distribuer les Indiens, de les isoler ou de les mobiliser en adéquation avec les besoins établis par l'ordre colonial.

La *mita* minière est un bon exemple de l'utilisation de l'Indien à des fins économiques. Elle confère à l'Indien des caractéristiques identitaires de dépossession, de désarroi et d'égarement, car cette institution entraînait le détachement de l'Indien de son espace géographique d'origine et impliquait le déplacement de toute la famille du *mitayo*¹³² pour assurer la subsistance et la reproduction de la force du travail du migrant indien. Par cette institution, c'était la communauté du *mitayo* tout entière qui subvenait à ses propres besoins en nourriture pendant le déplacement réalisé jusqu'à l'endroit où la *mita* était située, ainsi que pendant le long séjour qu'il y faisait pour travailler dans les mines. Les communautés transféraient donc de la valeur sur le domaine de production où l'Indien était affecté¹³³. En revanche, pendant l'époque préhispanique c'était l'Inca-empereur qui assurait le coût de ces déplacements. L'Indien colonial se trouvait donc dépossédé de l'un des principaux droits instaurés par l'Inca, celui de la réciprocité : le peuple inca travaille pour l'Empereur qui en échange garantit sa survie. L'Indien *mitayo* colonial vivait une situation « pénible » mais, d'après Enrique Tandeter, celui-ci assumait cette situation comme un « pacte de réciprocité coloniale », « selon lequel la Couronne, par le biais du vice-roi Toledo, garantissait la possession de leurs terres en échange de l'obligation de payer le tribut et travailler dans les mines »¹³⁴. Cela dit, ce pacte était beaucoup plus désavantageux qu'à

¹³⁰ Pour une étude approfondie sur ce sujet, consulter l'incontournable travail de Silvio ZAVALA, *La encomienda indiana*, op. cit. James LOCKHART a également réalisé une intéressante étude dans « The Encomienda and the Hacienda : The Evolution of the Great Estate in the Spanish Indies », dans Peter J. Bakewell, *American History : The Formative Centuries*, Duke University Press, 1969, vol. I, p. 51-66 ; voir aussi Robert G. KEITH, « Encomienda, Hacienda and Corregimiento in Spanish America : A Structural Analysis », *Hispanic American Historical Review*, 51:3, 1971, p. 431-446.

¹³¹ Nous nous consacrerons à ces questions dans le chapitre IV.

¹³² Le nom donné à l'Indien qui partait faire la *mita*.

¹³³ TANDETER, *Coacción y mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial (1692-1826)*, Cusco, Centro de Estudios regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1992, p.39.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 42.

l'époque de l'Inca, et ce système d'exploitation économique jeta sur les chemins incas¹³⁵ un nombre non négligeable d'Indiens en quête de meilleures conditions de vie.

La colonisation espagnole transféra le modèle de société féodale espagnole en l'adaptant à la nouvelle situation. La transformation sociale, politique et économique subie par la société inca entraîna, d'abord, la « féodalisation » de l'Indien, puis sa « paysanisation » et sa « prolétarianisation ».

L'*encomienda* et la *mita* favorisent le processus de transformation identitaire de l'Indien. En effet, l'*encomienda* octroyait au Conquistador des terres, des villes et un lot de vassaux en récompense de ses services ; le conquistador prétendait ainsi accomplir son rêve féodal d'obtenir les mêmes privilèges sociaux que ceux de la noblesse espagnole.

Juan de Solórzano, juriste renommé du XVII^e siècle, nous offre une définition claire dans son œuvre *Política Indiana* :

[...] un derecho concedido por merced real a los beneméritos de las indias para percibir y cobrar para sí los tributos, de los indios, [...] conforme a la ley de sucesión, con cargo de cuidar del bien de los indios en lo espiritual y temporal [...]¹³⁶.

L'*encomienda indiana* est née comme une récompense aux « conquistadores » pour les services et l'effort économique fourni pendant la Conquête. Ceux-ci prétendaient grâce à elle acquérir les mêmes droits dont jouissaient les seigneurs des *señoríos*¹³⁷ féodaux dans la Péninsule Ibérique. Néanmoins, suite aux abus commis à l'égard des indiens et au pouvoir grandissant

¹³⁵ Les chemins incas, « los caminos del inca » étaient tout un réseau routier construit par les Incas reliant les villes principales de l'Empire. Pour une étude plus approfondie sur ce sujet voir : HYSLOP, John, *The Inka Road System*, Orlando, Academic Press, 1984.

¹³⁶ SOLÓRZANO Y PEREYRA Juan de, *Política indiana*, Madrid, Biblioteca Castro, 1996 [1647], vol. II, Livre III, chap. III, p. 647.

¹³⁷ L'étude comparative entre les *señoríos feudales* et l'*encomienda indiana* étant en dehors de notre projet, nous nous limiterons ici à tracer quelques lignes générales à propos du *señorío* dans le royaume de Valence, ainsi qu'à indiquer quelques ouvrages de référence. Dans le royaume de Valence, avant l'expulsion des morisques, le *señorío* ne conférait pas la propriété au seigneur, mais uniquement le « domaine direct », laissant le « domaine utile » aux vassaux, cela en vertu d'un contrat d'emphytéose ou de location. Après l'expulsion définitive en 1609, les seigneurs purent obtenir la consolidation des deux « domaines ». Le seigneur avait la suprême juridiction civile et pénale sur ses vassaux, pouvant nommer des juges, participer aux procès ; il avait également la capacité d'accepter ou de refuser une sentence. Les ouvrages de référence pour une étude approfondie sur ce sujet sont : Eugenio CISCAR PALLARÉS, *El régimen señorial valenciano en la época de la expulsión de los moriscos*. Tesis doctoral, Université de Valence, 1978 ; Adolfo CARRASCO MARTÍNEZ, *Sangre, honor y privilegio*, Barcelona, ed. Ariel, 2000 ; Gregorio COLÁS LATORRE, « El régimen señorial en Aragón », *Revista de historia Jerónimo Zurita*, 1988, n° 58, p. 9-30 ; Juan A. CHIQUILLO PÉREZ, « Aproximación al estudio del régimen señorial valenciano en el siglo XVIII », *Estudis: Revista de historia moderna*, 1978, n° 7, p. 241-259. En ce qui concerne l'*encomienda*, consulter : Silvio ZAVALA, *La encomienda indiana*, México, Editorial Porrúa, 1973 ; Alfonso GARCÍA-GALLO, « El encomendero indiano », *Revista de Estudios Políticos*, n° 55, 1951, p. 141-162 ; Francisco DE ICAZA DUFOUR, « Los señoríos de vasallos en Indias », *Revista Chilena de Historia del Derecho*, 1989, n° 15, p. 199-204.

que les *encomenderos* commençaient à acquérir face à la Couronne, celle-ci décida de l'institutionnaliser par la loi. Ainsi, l'*encomienda* s'est présentée comme une cession aux *encomenderos* du droit à percevoir l'impôt que les indiens, en tant que vassaux, devaient payer à la Couronne. Elle n'octroyait ni le droit de propriété sur les terres, ni des droits juridictionnels civils ou criminels sur les indiens, puisque ces droits appartenaient aussi au roi, ce qui la distinguait des « señoríos » féodaux espagnols où les seigneurs avaient un pouvoir de juridiction sur leurs vassaux et la propriété. Toutefois, l'*encomienda indiana* avait un caractère éminemment personnel¹³⁸, car le nombre d'Indiens était un symbole de richesse. Plus l'*encomendero* avait d'Indiens, plus élevé était son rang et plus puissant il était dans la société coloniale. L'Indien devient ainsi le gagne-pain – « *sustento* » – de l'*encomendero*. C'est pourquoi à cette époque, l'expression « *dar de comer* » était synonyme d'attribution d'un nombre d'Indiens :

*Por la presente encomiendo a vos [...] al cacique [...], con más todos los caciques, capitanes e indios al dicho cacique sujetos; al cual y a los cuales mando que vos den y acudan con toda la comida y bastimentos y vestidos que hubiereis menester para vuestra casa y persona... Y con tanto que no les molestéis, y enseñéis las cosas de nuestra Santa Fe católica...*¹³⁹.

— L'Indien vu par lui-même

Nous venons d'exposer comment l'Indien était perçu par les Espagnols dans la société coloniale. Nous allons tenter de préciser maintenant la façon dont les Indiens s'identifiaient dans le nouvel espace de domination espagnole. Avant la Conquête, les différentes collectivités indiennes utilisaient une littérature orale en guise de lettres, témoignages et déclarations d'intentions. Ces textes oraux étaient accompagnés habituellement par un rituel de cérémonies, danses, vêtements et de gestuelles qui contribuaient à renforcer l'identité collective et à montrer leur « cohésion socioculturelle »¹⁴⁰. Après la Conquête, le discours des indiens, notamment leurs chroniques, s'inscrit dans une relation conflictuelle avec les Espagnols, révélant un besoin de s'affirmer et d'exprimer l'injustice vécue. Ce nouveau discours implique la pratique d'un « dialogue

¹³⁸ FRIEDE, John, « De la encomienda indiana a la propiedad territorial y su influencia sobre el mestizaje », *Anuario colombiano de Historia social y de la cultura*, Vol. 4, Universidad Nacional de Colombia, 1969, p. 35-61, p. 45.

¹³⁹ *Ibid.*, p 42.

¹⁴⁰ LIENHARD, Martín, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas: desde la conquista hasta comienzos del siglo XX*. Vol. 178, Fundacion Biblioteca Ayacucho, 1992, p. 12-13.

interculturel » qui débouche sur un affrontement entre culture imposée et culture propre¹⁴¹. Ainsi, l'analyse des sources provenant des chroniqueurs indiens doit tenir compte de ce « dialogue interculturel ».

Le premier témoignage indien qui nous est parvenu apparaît au cours du XVI^e siècle, vers 1570 : il s'agit d'une chronique écrite par l'inca Tito Cusi Yupanqui, fils de Manco Inca. Manco fut couronné « inca » par Francisco Pizarro, mais trahi par celui-ci, il décida à la mi-avril 1536 de mettre un terme à sa coopération avec lui¹⁴². Dans son *Instrucción del Inca Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui al Licenciado don Lope García de Castro*, Tito Cusi adresse un récit au roi Philippe II en se présentant comme un héritier légitime de l'élite inca. Tito Cusi demande à Philippe II la restitution des droits légitimes de son peuple, sans oublier de présenter les faits de la conquête du Pérou, notamment l'épisode concernant son père, Manco Inca. Il s'agit d'un récit qui prend en considération les années 1537 à 1570, c'est-à-dire la période qui correspond à la résistance indienne à Vilcabamba. Or, c'est un témoignage qu'il faut manier avec beaucoup de prudence étant donné son caractère de source de « seconde main », car Tito Cusi ne vécut pas directement les événements qu'il décrit, étant trop jeune à l'époque où ils se sont déroulés. En outre, ne sachant pas écrire l'espagnol, il dicta son récit en quechua à un religieux qui le transcrivit en espagnol. Il convient de tenir compte par ailleurs de la partialité de ses propos, orientés à sa convenance¹⁴³.

Ainsi, Tito Cusi n'hésitait pas à se présenter devant le roi d'Espagne comme l'héritier légitime des seigneurs incas et celui à qui son père avait confié la conservation de son royaume : « *cómo yo soy el hijo legítimo, digo el primero y mayorazgo, que mi padre Mango Inga Yupanqui dexó entre otros muchos, de los quales me mandó tuviese cargo é mirase por ellos, como por mi propia persona* »¹⁴⁴. Il insiste, également, sur la légitime autorité de son père, Manco Inca, usurpée par les Espagnols :

También que su Magestad sepa que mi padre Mango Inga Yupanqui, hijo que fué de Guaina Cápac, é nieto de Topa Inga Yupanqui, y así por sus abolengos descendiendo, por línea rrecta, fué el señor preñcipal de todos los rreynos del Pirú, señalado para ello

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 13.

¹⁴² Nous consacrerons une partie du chapitre VI à la révolte de Manco Inca.

¹⁴³ REGALADO DE HURTADO, Liliana Regalado, « La relación de Titu Cusi Yupanqui, valor de un testimonio tardío », *Histórica*, n°5, n° 1, 1981, p. 45-81, p. 45.

¹⁴⁴ CUSI YUPANQUI, Titu Diego de Castro, *Instrucción del Inca Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui al Licenciado don Lope García de Castro*. Ed. Horacio H. Urteaga, Colección de Libros y Documentos relativos a la Historia del Perú, t. II., Lima, Imprenta y Librería San Martí y Compañía, 1916, p. 4. Disponible sur <<http://eada.lib.umd.edu/text-entries/instruccion-del-inca-don-diego-de-castro-titu-cusi-yupanqui-al-licenciado-don-lope-garcia-de-castro/>>.

*por su padre Guaina Cápac, tenido y obedecido por tal en toda la tierra [...] al tiempo que los españoles le desbarataron y mataron*¹⁴⁵.

L'intention d'en appeler à Philippe II et la volonté d'être rétabli dans ses droits légitimes semblent évidentes dans le récit de Tito Cusi. Par ailleurs, il met en avant le caractère ignoble et lâche des Espagnols qui emprisonnèrent Manco à Cuzco en profitant de l'absence de Francisco Pizarro. Tito Cusi insiste sur la disproportion des forces militaires pour glorifier davantage la personne de son père :

*[...] y concertados así, vn día. estando mi padre en su cassa, quieto y sosegado, fueron a ella y otros más de cient españoles con traicgión, so color que le iban a ver, y llegados que fueron al dho. mi padre, como los vió, pensando que le iban a ver como otras veçes solían, resçibiólos con mucha alegría y contento, y ellos como llevauan la traigión armada, echaron mano dél diciendo: “Sabido hemos, Mango Inga, que te quieres levantar contra nosotros y matamos, como lo hizo tu hermano Ataguallpa; por tanto sábete que manda el Gobernador que te prendamos y echemos prisiones, como a tu hermano Ataguallpa, porque no seas parte para hacernos mal”*¹⁴⁶.

Tito Cusi n'hésite pas cependant à montrer Manco Inca comme un empereur confiant, accueillant et généreux avec les Espagnols. D'après Liliana Regalado de Hurtado, cette attitude serait le reflet de la pérennité de l'ancien ordre andin, où les gouvernants obtenaient des alliances avec les peuples vaincus en leur offrant des services et des présents¹⁴⁷. Tito Cusi voulut, probablement, montrer une fierté identitaire qui n'était pas encore perdue :

*[...] mi padre, y desde que hubo comido mandó que, so pena de la vida, nadie se osase descomedir contra ninguna persona de las de aquella gente que nueuamente hauían aportado a su tierra, mas que todos les rrespetasen y honrrasen como a cosa del Viracochan-que quiere decir Dios-; y mandó más, que les diésen seruiçio, indios e gente para su casa, y avn el mesmo mi padre dió, de sus mesmos criados que le seruían [...]*¹⁴⁸.

Mais la *Relación* de Tito Cusi montre également le sentiment d'ambigüité ressenti par les Indiens¹⁴⁹ après la déroute de Manco. Car la population vit cet échec face aux Espagnols et le départ de Manco vers le refuge de Vilcabamba comme un abandon. Le sentiment d'être désemparés est ici évident quand les Indiens s'adressent à Manco dans ce cri désespéré :

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 28.

¹⁴⁷ REGALADO DE HURTADO, Liliana, « La relación de Tito Cusi Yupanqui... », *op. cit.*, p. 48.

¹⁴⁸ CUSI YUPANQUI, Titu, *Instrucción...*, *op. cit.*, p. 24.

¹⁴⁹ REGALADO DE HURTADO, Liliana, « La relación de Tito Cusi Yupanqui... », *op. cit.*, p. 49.

*Sapai inga: Con qué corazón quieres dexar a estos tus hijos solos, que con tanta voluntad se han deseado y desean siempre servir y que si neçesario fuese pornían mill veçes la vida por tí, si fuese menester? A qué rey, á qué señor, á quién los dexas encomendados? Qué deseruiçios, qué traïçiones, qué maldades te hemos hecho para que nos quieras dexar así desamparados e sin señor ni rey a quien respetar, pues jamás hemos conoçido otro señor ni padre sino a tí y a Guaina Cápac tu padre, y a sus antepasados? No nos dexes, señor, desa manera desamparados, desconsolados, mas antes nos da este contento si fueres seruido de lleuarnos contigo a dondequiera que fueres, que chicos e grandes, y viejos y viejas aparejados estamos por no te dexar de seguirte avnque tu nos dexes*¹⁵⁰.

Deux chroniques écrites plus tard, celle de l’Inca Garcilaso – *Comentarios Reales* (1609) – et celle de Guamán Poma – *Nueva Cronica y Buen Gobierno* (1615) – reflètent une identité plus nuancée par le contact avec les Espagnols, plus syncrétique. Dans ses *Comentarios Reales*, l’Inca Garcilaso revendique une identité métisse, résultat d’« une complexe mosaïque située dans un espace géographique commun »¹⁵¹. Garcilaso se présente lui-même comme un serviteur du roi :

Forzado del amor natural de la patria me ofrecí al trabajo de escribir estos Comentarios, donde clara y distintamente se verán las cosas que en aquella republica había antes de los españoles, así en los ritos de su vana religión, como en el gobierno que en paz y en guerra sus reyes tuvieron.

*... No con pretensión de otro interés que de servir a la republica cristiana, para que se den gracias a Nuestro Señor... por cuyos méritos se dignó la Eterna Magestad de sacar del abismo de la idolatría tantas y tan grandes naciones*¹⁵².

Mais il revendique en même temps l’authenticité du glorieux passé inca, se présentant comme un témoin digne de foi :

*Los condiscípulos tomando de veras lo que les pedi, cada cual de ellos dio cuenta de mi intención a su madre y parientes, los cuales, sabiendo que un indio hijo de su tierra, quería escribir los sucesos de ella, sacaron de sus archivos las relaciones que tenían de sus historias y me las enviaron...*¹⁵³.

¹⁵⁰ CUSI YUPANQUI, Titu, *Instrucción ...*, op. cit., p. 75.

¹⁵¹ CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel, «Colonijaje y conciencia nacional...», op. cit., p.36.

¹⁵² GARCILASO, *Comentarios ...*, op. cit., libro I, proemio, p. 5-6.

¹⁵³ GARCILASO, *Comentarios ...*, livre I, chap. XIX, p. 45.

Guamán Poma, en revanche, présente la nouvelle réalité des Indiens comme une dramatique usurpation au profit des Espagnols. Il revendique la restitution des droits légitimes et le retour à l'ancien ordre inca. Pour Guamán Poma, l'Indien a un rôle important dans le système colonial, dû à son habileté au travail et à sa vivacité d'esprit, mais il est gêné par les curés, les corregidores et les *encomenderos* qui l'empêchent d'exercer son métier :

*Los yndios deste rreyno son grandes maystros de arteficio y de oficiales, pintores, entalladores, escultor, dorador, estofador y bordadores, jastres, zapateros, carpinteros, canteros, aluani[l], herradores y herreros y cilleros, plateros, olleros, texeros, labrador, podadores y harrieros y rrescatadores, mercachifle, texedores, obrage, cumbicamayos [tejedor en fino] y de otros oficios que sauen los dichos españoles. Uiéndolo, luego lo prende ci enseñalle. Pero todo le estorua los dichos saserdotes de las dotrinas y los corregidores y comendero y españoles con sus tratos y grangerías de ellos que le ocupa en todo el rreyno. Y ancí se ausenta yndios, yndias deste rreyno.*¹⁵⁴.

Pour Guamán, l'Indien est victime d'un manque de respect de la part des Espagnols : il a perdu les vertus qui lui étaient propres au temps de l'Inca et il a acquis tous les vices et défauts des Espagnols, il est donc corrompu par ceux-ci :

*Lo primero, toman uicio de holgasán; el segundo, uellaco, mentiroso, enubidente y ladrón, jugador y peresoso, ydulatra. Aunque sepa lengua y ladino, leer y escriuir, pero gran borracho. Y ancí la borrachería lo causa la ydulatr[í]a; pierde los mandamientos de Dios y de la santa madre yglecia*¹⁵⁵.

Guamán prévient des dangers qui menacent la Couronne car l'Indien, ayant perdu sa « sagesse innée », a appris à se comporter comme le conquistador et l'*encomendero*. Il a également appris à utiliser les armes comme les Espagnols, et il pourrait donc se soulever contre la couronne. Pour lui, l'Indien deviendra un traître comme les *encomenderos* qui se sont soulevés contre le roi d'Espagne :

*Todos estos uicios enseña los españoles y los saserdotes y sauen ya jugar y deuer y alsar arma y hazerse uallentón. Y ancí se atreue a matar a los mismos españoles en el campo y entre ellos hechos borrachos. Y ancí pierde a Dios y no obedese al rrey. Que me parese algún día se alsarán, aunándose con los españoles, tomará el uicio y trayción de español contra su rrey ci no le quitan de ellos y jamás serán cristianos*¹⁵⁶.

¹⁵⁴ GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, *Nueva Crónica y Buen gobierno*, 1615, p. 822 [836].

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 843 [857].

¹⁵⁶ *Ibidem*.

Enfin, la *Crónica* de Guamán Poma a pour but de demander au roi d'Espagne la création d'un nouvel état inca, mais toujours placé sous la juridiction de la Couronne. Guamán revendique la participation active de l'Indien dans l'ordre social espagnol, dans lequel il considère que l'Indien a sa place : « *Que sólo los yndios becitados están obligados a todas las mitas y los yndios biejos pasados an de tener oficio de alcalde y fiscal y pastor* »¹⁵⁷. Guamán Poma remet en question le système existant et propose son remplacement par un autre plus indépendant. Mais le changement qu'il exige doit être fait au bénéfice de Dieu et de la Couronne :

*Que aués de conzederar que todo el mundo es de Dios y ancí Castilla es de los españoles y las Yndias es de los yndios y Guenea es de los negros. Que cada déstos son lexítimos propetarios, no tan solamente por la ley, cómo lo escriuió San Pablo que de dies años estaua de pocición y se llamaua rromano. Que uien puede ser esta ley porque un español al otro español, aunque sea judío o moro, son españoles, que no se entremete a otra nación cino que son españoles de Castilla*¹⁵⁸.

Ces récits furent écrits pour la plupart par des membres ou des héritiers des élites royales inca, car ceux-ci avaient été instruits dans des écoles créées par les autorités espagnoles. Ces chroniques illustrent, dans une certaine mesure, la volonté de résister à la perte de leur propre culture face à la puissance supérieure des Espagnols. Les chroniqueurs se préoccupent de glorifier les figures les plus emblématiques de l'ancien empire en se servant de leurs notables. Pourtant, ceux-ci ne prirent pas toujours la défense de leur peuple. Selon Liliana Regalado Hurtado, les élites sociopolitiques incas (*panacas*) connurent trois phases dans leurs rapports avec les Espagnols. La première fut une phase de rapprochement et d'accords avec les Espagnols ; ensuite vint une deuxième phase d'opposition, avec la révolte de Manco Inca, et une troisième phase qu'on pourrait qualifier d'éloignement par rapport à ceux qui les gouvernaient. Dans cette dernière phase, les élites prétendaient obtenir la conservation de leurs privilèges¹⁵⁹. Nous tenons à distinguer ces élites politiques de celles que nous avons étudiées dans le premier chapitre – les *curacas* – et que nous pourrions appeler des « élites économiques » par leur rôle instrumental dans le système colonial. Celles-ci jouèrent souvent d'une position privilégiée au sein de la société coloniale, même s'il y eut quelques cas exceptionnels où les *curacas* se présentèrent en protecteurs des Indiens.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 898 [912].

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 915 [929].

¹⁵⁹ REGALADO DE HURTADO, Liliana, « De Cajamarca a Vilcabamba: una querella andina », *Histórica*, vol. VIII, n°2, Décembre, 1984, p. 177-196, p. 183.

Morisques et Indiens sont deux minorités créées dans un même espace politique de domination, mais ayant des identités très différentes en raison des circonstances géographiques, historiques, politiques, sociales et économiques. Les enjeux politiques, sociaux et économiques présents dans chaque espace ainsi que les rapports historiques de chaque communauté avec les autorités furent à l'origine de deux statuts juridiques distincts. Louis Cardaillac affirme que le Morisque est tout à fait conscient d'appartenir non seulement à une société différente, mais aussi à un camp opposé¹⁶⁰. Le Morisque s'affronte en tout à la société vieille chrétienne et c'est pourquoi l'identité morisque, en permanente dissension avec l'identité chrétienne, était vouée à une issue fatale : l'expulsion. L'identité indienne est née du contact avec les Espagnols. Elle subit un processus de dépossession, d'abandon, de perte des repères suite à la déstructuration de son aspect politique et religieux. Elle s'est bâtie à partir des ruines de la société inca, ce qui n'empêcha pas quelques manifestations violentes, telles que le siège du Cuzco par Manco II et les quarante années de résistance indigène dans le refuge de Vilcabamba. Des manifestations de type millénariste réclamant le retour des anciennes divinités apparurent aussi comme une résurgence de l'ancienne identité. Le *Taqui Onqoy*, auquel nous consacrerons notre dernière partie, en est un exemple.

Les Morisques et les Indiens allaient jusqu'à manifester ouvertement leur joie face à un événement qui mettait les Espagnols en difficulté. Ainsi, lorsque la monarchie perdait une bataille contre les Turcs, par exemple lors de la perte de La Goulette en Tunisie :

A la primera de recibo de Vs ss.en que me mandan se advierta si endespues de la perdida de la Goleta se mostró muy largamente en los nuevos convertidos algún regocijo o fiestas, digo a Vs. Ss. Que se conoció largo en sus vestidos y fiestas y fogueras que se hicieron al mismo tiempo de la perdida porque en Buero yo mesmo me hallé allí a la mañana haber hecho una foguera harto grande aunque preguntados como lo habían fecho dixeron el vicario les havia dado licencia¹⁶¹.

De la sorte, au Pérou, lors des guerres entre les Pizarristes et les Almagristes, les Indiens qui avaient été obligés de se battre de l'un ou l'autre côté, s'unissaient dans la défaite des Espagnols, oubliant pour quel camp ils s'étaient mobilisés. Par exemple, lors de la bataille de las Salinas entre les frères Pizarro et Diego de Almagro, près du Cuzco, Diego de Almagro fut vaincu et contraint de se réfugier dans la forteresse de Cuzco. Les Indiens qui s'étaient battus à ses côtés,

¹⁶⁰ CARDAILLAC, Louis, *Morisques et chrétiens, un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, Klincksieck, 1977, p. 67.

¹⁶¹ Auto de 1577, cité par José María PERCEVAL, *Todos son uno...*, op. cit., p. 102.

se voyant libérés, en profitèrent pour se jeter sur les Espagnols, leur enlever leurs vêtements et les humilier :

*viendo la batalla fenecida, ellos también se dexaron la suya, yendo los unos y los otros a desnudarlos Españoles muertos y aun algunos vivos que por sus heridas no se podían defender [...] de manera que dexaron en cueros a todos los caídos*¹⁶².

Pendant la bataille de Chupas, les hommes de Vaca de Castro affrontèrent les almagristes de Diego *el moço*, à qui s'était uni l'Inca Paullu. Pendant cette bataille, les Indiens qui combattaient dans l'un ou l'autre camp s'unirent dans les moments où les Espagnols étaient mis en difficulté, comme le raconte Agustín de Zárate :

*[...] murió mucha gente de Vaca de Castro tanto que Don Diego tuvo por suya la victoria: y a todos los españoles que huyeron por un valle los mataron los Indios, y a ciento y cincuenta de caballo de Don Diego, que se fueron huyendo a Guamanga [...] los desarmaron y prendieron los pocos vecinos que en la villa habían quedado [...]*¹⁶³.

3. L'occupation de l'espace : le substrat démographique morisque¹⁶⁴

Le nouvel espace politique créé dans le royaume de Valence et au Pérou est le résultat de l'application d'un appareil législatif qui visait à imposer à ces minorités un contrôle juridique sur leurs rapports sociaux, mais aussi un contrôle politique sur leur mobilité spatiale.

Comment la Couronne perçoit-elle, quantitativement, les populations autochtones ? Quel est l'impact de la mise en place du nouvel espace de contrôle (de l'appareil juridique) sur ces populations ? Nous analyserons le poids démographique de ces populations et leur répartition sur leurs territoires respectifs avant et après leur rattachement à la Couronne. Nous travaillerons à partir des chroniques et des études monographiques sur leur démographie.

— Les Morisques, « *entregadísimos sobremanera al vicio de la carne* »

Gaspar Escolano (1560-1619) fut nommé prédicateur et chroniqueur dans la ville de Valence en 1602 et 1604. Dans ses « *Décadas de la Historia de la Insigne y Coronada Ciudad de Valencia* », dont la première publication date de 1611, il rédige une chronique sur tout le

¹⁶² ZÁRATE, Agustín de, *Historia del descubrimiento y conquista de las provincias del Perú y de las guerras y cosas señaladas en ellas*, Sevilla, Casa de Alonso Escribano, 1577 [1555], livre 3, chap. XI, p. 30v.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 45v.

¹⁶⁴ Voir la carte de la répartition de la population morisque dans le royaume de Valence [Document n°3, annexe B].

royaume de Valence, qui vient combler un vide dans l'historiographie espagnole. Celle-ci jusqu'alors n'avait jamais présenté les faits historiques du royaume « pris dans sa singularité », comme le souligne Pascal Gandoulphe¹⁶⁵. Gaspar Escolano devient chroniqueur officiel du royaume en 1604, quand les trois « *estamentos* » représentés aux Cortes demandent officiellement,

*Que lo doctor Gaspar Escolano tinga titol de Coroniste de sa Magestat en lo present regne, y se li donen cent cinquanta lliures de renda cascun any. Item per quant lo doctor Gaspar Escolano Rector de la parrochial esglesia de Sanct Esteve de la present ciutat de Valencia, ha molts anys que ha treballat y actualment treballa en escriure una Coranica dels Reys antecessors de vostra Magestat que huy gloriosament regna, y dels homens illustres que de aquest Regne se han senyalat en servici de la Real corona, en carrechs, guerres, lletres y sanctedad. Supliquen per tant los dits tres Braços sia vostra Magestat servit de honrrar al dit Gaspar Escolano en donarli titol de de Coronista de vostra Magestat en aqueste Regne [...]*¹⁶⁶.

En guise d'introduction, Escolano évoque dans son volume 1a la diversité des paysages du royaume de Valence, expliquant à ses lecteurs que, du fait de ses richesses naturelles, il est fortement peuplé et convoité par d'autres « nations » :

*Da el reino de Valencia cuantos géneros de cosas repartió la naturaleza sobre la haz de la tierra y ha servido de voceadora tablilla de mesón que en todos los siglos ha llamado huéspedes de otras naciones que han venido al sabor à posar de él. Por lo cual ha sido siempre en numero de pueblos o pobladores de lo mas poblado del mundo, con ser de tan poco ámbito y esté tiranizado de infinitas cordilleras de montañas [...]*¹⁶⁷.

Escolano consacre les livres IV et V à une description très détaillée du royaume, à sa fertilité, ses paysages, ses richesses :

Con ser el reino de Valencia de los mas montosos y fragosos de España, que parece que con esto tiene cerradas las puertas a toda fertilidad y grosura, proveyó la madre naturaleza que de montaña a montaña [...] hubiese en él unos llanos en forma de herraduras, o medias lunas a quien en nuestra lengua llamamos planas. Que plantadas, arboladas y sembradas todas, representan al vivo una agregación de diferentes jardines,

¹⁶⁵ GANDOULPHE, Pascal, « Valencia : ciudad y reino. La capitale et son royaume dans la *Década primera de la historia de la insigne, y coronada ciudad y reino de Valencia* (1610) de Gaspar Escolano », *Cahiers d'études romanes* [En ligne], 12 | 2005, mis en ligne le 15 janvier 2013, p. 66. Disponible sur: <URL : <http://etudesromanes.revues.org/2610>>, consulté le 29 février 2016.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 66.

¹⁶⁷ ESCOLANO, Gaspar, *Décadas de la historia insigne y coronada ciudad y reino de Valencia*, t. I, livre I, chap. XXIII, Valencia, Pedro Patricio Mey, 1611 p. 96.

*que por un cabo están atajados al mar y por otro cerrados de montañas [...] En el corazón del reino... hay infinitos valles, rodeados y coronados de sierras [...] De aquí es, que por ser casi todo el reino de regadío y producir tanta yerba en abundancia, con el mejor cielo, mas templado y benigno que se sepa, sirve de extremo a los ganaderos castellanos y aragoneses, que por huir del rigor del invierno de sus tierras vienen con sus hatos a guarecerse [...]*¹⁶⁸.

José Cavanilles (1745-1804) fut un botaniste valencien, grand connaisseur de la géographie de la région. Bien que plus tardives que les *Décadas* d'Escolano, ses « *Observaciones sobre la historia natural, geografía, agricultura, población y frutos del Reino de Valencia* » offrent l'une des descriptions du royaume de Valence les plus complètes, faisant un portrait extrêmement fidèle et détaillé du clivage géographique du royaume : ce dernier est divisé entre des régions de terres irrigables et non irrigables. D'après Cavanilles, dans les rudes terres non irrigables, les gens vivaient avec une austérité proche de la misère :

*En aquellos pueblos se vive con una sobriedad que se acerca a la miseria. Rajas de pan rociadas con poco aceite, y anegadas después en agua hirviendo, forman la comida: cuando se añaden alguna judías y porción de grasa, es día extraordinario: el vestido se reduce a lo puramente necesario para cubrirse. No penetrará aquí el lujo, la miseria está de centinela*¹⁶⁹.

Dans ces terres désertiques, la densité de population est faible, et tous les habitants, sans exception de sexe, ni d'âge, cultivent le genêt d'Espagne :

*Desaparece el rio y entrase en un desierto sin cultivo, sin colonos [...] Poco cultivo permite a la verdad la aspereza de los montes [...] Más bien parece el pueblo una comunidad de alpargateros que den labradores. Todos sin distinción de sexo ni de edad andan con el manajo de esparto [...]*¹⁷⁰.

Concernant la démographie morisque, nous devons faire une distinction entre les estimations des chroniqueurs dits « polémistes », qui écrivaient pour justifier l'expulsion, celles des spécialistes du sujet et les résultats présentés par les historiens. Les polémistes avaient estimé que les Morisques constituaient la plus importante minorité dans le royaume de Valence. À la

¹⁶⁸ *Ibid.*, livre IV, chap. I, p. 361-361.

¹⁶⁹ CAVANILLES, A.J de, *Observaciones sobre la historia natural, geografía, agricultura, población y frutos del Reino de Valencia*, t. I, Madrid, Imprenta Real, 1795, p. 17.

¹⁷⁰ *Ibid.*, t. II, p. 21.

veille de leur expulsion en 1609, ils étaient environ 129.294¹⁷¹, représentant presque la moitié (44,8%) de la population totale du royaume qui atteignait alors environ 288.337 habitants¹⁷².

Damian Fonseca, critique impénitent de la communauté morisque, constate la forte présence morisque dans le royaume et les conséquences néfastes de leur expulsion :

*[...] Perdieron los señores de lugares buena parte de sus rentas [...] pues yéndose los vasallos, quedando las casas deshabitadas, las tierras despobladas, y sin quien las pudiese cultivar, muy poco o ningún fruto podían dar [...] Muchos de los lugares de moriscos quedaron despoblados para siempre*¹⁷³.

Or, selon les spécialistes actuels de la minorité morisque, la répartition démographique morisque dans ce royaume présentait certaines particularités, aussi bien sur le plan chronologique que géographique.

Du point de vue chronologique, les dénombrements effectués sur la population morisque du royaume de Valence laissent percevoir une baisse de cette population entre les années 1526 et 1563. D'après Henry Lapeyre, qui a réalisé l'étude la plus complète à ce jour sur la démographie morisque, entre l'époque des conversions et 1563¹⁷⁴ il y eut une légère diminution des foyers morisques. En effet, vers 1527 le nombre de foyers était de 3429, alors qu'en 1563 il était de 3318¹⁷⁵, soit un déclin de 0,9% par an. Henry Lapeyre explique cette diminution non seulement par les conversions forcées qui, depuis les baptêmes, auraient comptabilisé certains des Morisques, les plus sincères, dans les rangs de la population chrétienne¹⁷⁶, mais surtout par l'émigration en Berbérie après les conversions¹⁷⁷. Ainsi, des villages fortement peuplés de morisques subirent un important dépeuplement après 1526. C'est le cas d'Oliva, à 80 km au sud de Valence, où, en 1529, 200 morisques s'enfuirent ; ou de Cullera, à 40 km au sud de Valence, où 2000 personnes se sont enfuies. Dans la baronnie de Parcent (à 90 km au sud de

¹⁷¹ Estimation à laquelle arrive le polémiste et grand connaisseur des questions morisques, Jaime Bleda. Dans Pascual BORONAT, *Los moriscos españoles...*, t. II, *op. cit.*, p. 452.

¹⁷² Nous arrivons à ce chiffre à partir des calculs réalisés par H. Lapeyre, selon lesquels, à la veille de l'expulsion (1609), le nombre de feux (foyers) morisques dans le royaume de Valence, était de 96.731. En appliquant le coefficient de 4,5 par foyer, employé par H. Lapeyre pour estimer la population morisque, nous arrivons à 288.337 habitants. Voir Henry LAPEYRE, *Géographie de l'Espagne morisque*, Paris, S.E.V.P.E.N, 1959, p. 30. Nous nous appuyons également sur les conclusions que livre Tulio HAPERIN DONGUI dans son étude sur les morisques du royaume de Valence, *Un conflicto nacional...*, *op. cit.*

¹⁷³ FONSECA, Damián, *Justa expulsión de los moriscos de España*, Livre V, chapitre X, Roma, Iacomo Mascardo, 1612, p. 323-324.

¹⁷⁴ En 1563, les autorités décrétèrent le désarmement des Morisques ce qui permit de réaliser un nouveau dénombrement des foyers dans le Royaume de Valence.

¹⁷⁵ LAPEYRE, Henry, *Géographie de l'Espagne morisque*, Paris, SEVPEN, 1959, p. 29.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ Nous consacrerons notre deuxième partie à l'étude du contrôle de la mobilité morisque et indienne.

Valence, dans l'arrière-pays), en 1534 la presque totalité de la population morisque s'embarqua avec les corsaires :

1529. Los moriscos del reino de Valencia y del conde de Oliva reclamaron auxilio del turco para pasar a Berbería, y una noche, junto a Oliva, Cachidiablo embarcó y se llevó a más de 200 [...].

En 1532... en el paraje de Cullera, 17 galeras, galeotas y fragatas de Barbarroja... recogieron sobre 2000 personas [...].

*1534. Los moriscos de la baronía de Parcent trataron de embarcarse en este año, y viniendo por su orden los corsarios del mar, se llevaron la mayor parte de ellos [...]*¹⁷⁸.

En revanche, entre les années 1570 et le moment de l'expulsion en 1609, les statistiques montrent une augmentation progressive du nombre de foyers. Cette période correspond à une poussée accentuée de la population morisque dans le royaume de Valence. Plusieurs facteurs sont à l'origine de cette évolution. Premièrement, l'expulsion en 1572 des Morisques de Grenade vers les terres de Castille, dont une partie cherchèrent refuge chez leurs coreligionnaires valenciens en dépit de l'interdiction d'entrer dans le territoire. Deuxièmement, le calme relatif des attaques de corsaires et la mise en place d'un système plus efficace de surveillance sur le littoral méditerranéen empêchèrent le départ des nouveaux chrétiens vers la Berbérie. Enfin, la politique insuffisante en matière de prédication et le relâchement des autorités provoquèrent le retour des Morisques à leurs anciennes pratiques religieuses, notamment en ce qui concernait la promiscuité. Henry Lapeyre illustre cette augmentation avec les chiffres de 96.731 foyers en 1609, juste avant le décret d'expulsion, contre 64 075 en 1563 ; cette population (avec une croissance moyenne annuelle de 0,88%) augmenta plus que la population chrétienne pendant cette période de 46 ans. En effet, la population morisque enregistre une augmentation d'environ 51% alors que la population chrétienne, pour sa part, ne connaît qu'une augmentation de 44,7%¹⁷⁹.

Pour sa part, Tulio Halperin Donghi insiste sur le caractère incomplet et peu fiable¹⁸⁰ des dénombrements faits sur la population morisque, mais il s'accorde avec Henry Lapeyre sur

¹⁷⁸ BORONAT, Pascual, *Los moriscos españoles y su expulsión*, T.I, Valencia, Imprenta Francisco Vives y Mora, 1901, p. 208-209.

¹⁷⁹ LAPEYRE, Henry, *Géographie de l'Espagne morisque...*, *op. cit.*, p. 30.

¹⁸⁰ Halperin Donghi s'appuie sur quatre dénombrements (ceux de 1564 – pour le désarmement –, 1602, 1609 et 1646). Selon lui, aucun de ces dénombrements n'est complet ni totalement fiable. Prenons l'exemple des deux recensements réalisés en 1602 et en 1609 (ce dernier réalisé juste avant l'expulsion des Morisques et ayant été fait de manière trop hâtive. Il fut, par ailleurs, publié par Boronat sous la date incorrecte de 1509 !). Ces deux dénombrements montrent des résultats trop disparates. Pour le dénombrement de 1602 (en réalité il s'agissait d'un rapport sur les villages et foyers de nouveaux convertis obligés de payer une taxe au roi), le nombre de

l'augmentation de la population morisque du royaume. Le taux d'augmentation fut estimé par Tulio Halperin Donghi à 60,48% pendant cette période¹⁸¹.

— « *Crecer y multiplicarse en número como las malas hierbas* »

Pour les écrivains dits polémistes, qui considéraient les morisques comme un abcès contagieux et répugnant au sein de la société chrétienne, leur fécondité élevée fut un sujet de prédilection. Aznar de Cardona la présente comme l'un des aspects les plus singuliers de la communauté morisque :

*Su intento era crecer y multiplicarse en número como las malas yerbas, y verdaderamente, que se había dado tan buena maña en España que ya no cabían en sus barrios, ni lugares antes ocupaban lo restante [...]*¹⁸².

La promiscuité et la luxure, deux péchés fréquemment associés à l'Islam, étaient souvent mises en relief par ces chroniqueurs, comme l'illustre Pedro Aznar de Cárdena dans sa chronique :

*Mostró bien su espíritu de fornicación Mahoma, aprobando por lícita la injusticia de la simple fornicación, y del adulterio; y se han mostrado grandes discípulos, creyentes y obradores en este particular los moriscos de España, desenfrenándose... tras los deleites de la carne [...]*¹⁸³.

De plus, Aznar de Cardona souligne non seulement la promiscuité mais aussi la consanguinité au sein de la communauté morisque : « *Eran entregadísimos sobremanera al vicio de la carne [...] y no guardaban lealtad unos a otros, ni respetando parientes a parientes, sino llevándolo todo a tan rienda suelta y a tan sin miramiento a la ley natural y divina que no había remedio con ellos [...]* »¹⁸⁴.

Morisques est trop bas par rapport à celui de 1609, réalisé seulement 7 ans plus tard. Halperin Donghi explique ce décalage par deux raisons : dans le dénombrement de 1602 chaque village aurait pu délibérément diminuer sa population afin de payer une taxe moins importante à la Couronne ; mais on pourrait aussi expliquer ce chiffre bas par les épidémies de peste qui en 1599-1600 décimèrent la population morisque. En revanche, le dénombrement fait à la veille de l'expulsion (1609) montre une population morisque qui a augmenté de manière considérable par rapport à celle des années 1602. Quoi qu'il en soit, si l'on prend en considération les résultats des quatre dénombrements réalisés entre 1565 et 1609 nous constatons une augmentation de la population morisque pour l'ensemble des lieux qui ont été étudiés. Ainsi, le nombre de foyers morisques passa de 35.447 à 56.886. HALPERIN DONGHI, Tulio, *Un conflicto nacional...*, op. cit., p. 47-48.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 48.

¹⁸² AZNAR de CARDONA, *Expulsión justificada...*, op. cit., 2^e partie, chapitre 11, p. 37.

¹⁸³ *Ibid.*, 1^e partie, chap. 27, p. 108.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 2^e partie, chapitre 10, p. 35.

Damian Fonseca insiste, lui aussi, sur ce sujet : « [...] como se mezclaban todos entre si, era forzoso casarse los deudos unos con otros, y no siempre declaraban el grado de parentesco que los inhabilitaba para contraer matrimonio [...] »¹⁸⁵.

L'absence de célibat dans la communauté morisque était souvent remarquée par les polémistes au moment de présenter la communauté. Pour expliquer le taux élevé de fécondité, ils ajoutaient que les Morisques n'entraient pas dans les ordres religieux, ne pratiquaient pas le célibat et ne partaient pas à la guerre :

*Y multiplicabanse por extremo, porque ninguno dexaba de contraer matrimonio y porque ninguno seguía el estado anexo a esterilidad de generación carnal, poniéndose fraile, ni clérigo ni monja [...] todos se casaban pobre, ricos, sanos, cojos ... no reparaban... como los cristianos viejos, que si un padre de familia tiene cinco o seis hijos, con casar dellos el primero... se contentaban, procurando que los otros sean clérigos, o monjas, o frayles, o soldados [...]*¹⁸⁶.

Pedro de Valencia avait aussi remarqué dans son traité la fécondité élevée des Morisques, présentée comme un élément du danger qu'ils pouvaient représenter pour la sécurité de l'Espagne : « *La segunda [consideracion] es la muchedumbre y fecundidad de esta Nación, conque va creciendo grandemente cada dia [...] que son oy en comparación muchos más* »¹⁸⁷. P. de Valencia attribuait cette fécondité à plusieurs causes, et notamment au fait que les Morisques ne participaient pas aux guerres, n'entraient pas dans les ordres religieux et se mariaient très tôt :

*[...] el ser toda esta gente en general exercitados y trabajadores, lo qual también les aprovechará para que nazcan más hijos varones que hembras [...] Que de todos quantos nacen de esta gente ninguno se gasta en guerras, ni pasa a las Yndias, ni es clérigo, ni fraile, ni monja [...] antes parece que todos y cada uno de ellos procuran la multiplicación de un Nación, casan los hijos e hijas muy muchachos para que si viven tengan muchos hijos*¹⁸⁸.

La promiscuité et la polygamie n'échappaient pas à Pedro de Valencia qui avait noté que « *parece que procuró Mahoma la multiplicación de los suios... concediendo a cada Moro cuatro mugeres legítimas y de concubinas quantas cada uno pudiese mantener* »¹⁸⁹. Pour

¹⁸⁵ FONSECA, Damián, *Justa expulsión de los moriscos de España...*, op. cit., livre II, chap. IV, p. 111.

¹⁸⁶ AZNAR de CARDONA, *Expulsión lustificada...*, op. cit., 2^e partie, chapitre 11, p. 37.

¹⁸⁷ VALENCIA, Pedro de, *Tratado acerca de los moriscos...*, op. cit., p. 84.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

l'humaniste, ce qui était une force pour la nation morisque représentait un danger pour la sécurité de l'État¹⁹⁰.

D'autre part, quelques personnages célèbres, membres de l'aristocratie, avaient donné leur avis sur cette question. Ainsi, dans une lettre adressée au Conseil d'État en 1590, le marquis de Almazán exprimait son inquiétude à propos de la multiplication des Morisques, qu'il considérait comme le résultat d'une stratégie familiale : « *Aumento y crecimiento que ellos hacen [...] enemigos declarados nuestros que ni se convierten, ni entran en religion, ni van a la guerra antes crescen y se multiplican en gran exceso* »¹⁹¹.

Pourtant, la fécondité morisque est un sujet qui reste encore peu étudié et qui donne lieu à des conclusions contrastées. María del Carmen Anson Calvo concluait en 1975 qu'il n'y avait pas de différence entre la fécondité morisque et chrétienne. Selon elle, les Morisques étaient « *biológica y vivencialmente indistinguibles de los cristianos viejos. Se casaban de la misma forma y se reproducían cualitativamente igual* »¹⁹². Bernard Vincent a analysé plus récemment quelques éléments propres à la fécondité élevée et l'endogamie dans deux villes de Valence, Carlet et Benimodo, où l'immense majorité de la population était morisque. À Carlet, il constate que le taux de nuptialité morisque est très élevé ; ainsi, il affirme que « *... casi todas las mujeres de más de 20 años... y la mitad de las que tienen entre 16 y 20 años... han contraído ya segundas nupcias* »¹⁹³. Il fait le même constat pour les femmes morisques de Benimodo.

Bernard Vincent évoque également la question de l'endogamie entre Morisques, très présente dans les villages mentionnés. À Benimuslem, situé aussi dans la Ribera Alta, à une trentaine de kilomètres au sud de Valence, des 43 couples qui ont été étudiés, la moitié réside dans la ville même; un quart dans les 10-20 kilomètres, et l'autre quart à plus de 20 kilomètres, mais à une distance qui n'est pas supérieure à 100 kilomètres¹⁹⁴. La consanguinité a aussi été évaluée par B. Vincent. À Carlet, il a trouvé 5 cas de mariages entre cousins et 8 à Benimodo¹⁹⁵. Il estime néanmoins que le taux de natalité morisque n'a rien d'exceptionnel et que la communauté morisque grandissait à une vitesse peu différente de la communauté vieille chrétienne¹⁹⁶. Une

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 85 : « *a este paso que llevan los Moriscos en multiplicarse, en quan pocos años vendrán a exceder en número, y por consiguiente en fuerzas* ».

¹⁹¹ BORONAT, Pascual, *Los moriscos españoles...*, t. 1, *op. cit.*, p. 351-352.

¹⁹² «Un estudio demográfico con ordenadores: la parroquia de San Pablo de Zaragoza de 1600 a 1660 », cité par Antonio DOMÍNGUEZ et Bernard VINCENT, *Historia de los moriscos ; vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza editorial, 1997 (1^{re} édition 1979), p. 85.

¹⁹³ VINCENT, Bernard, *Río morisco*, Valencia, Universitat de Valencia, 2006, p. 18.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 21.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 22.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 23.

étude plus récente sur la population morisque de Betxí, dans la sierra de Espadán, au nord de Valence, montre que le mariage était la règle parmi les Morisques et que le nombre d'enfants restait aussi très élevé, avec des familles où l'on enregistrait de 7 à 8 naissances et où 4 à 5 enfants survivaient¹⁹⁷. Ces chiffres montrent une mortalité en bas âge assez élevée qui pourrait s'expliquer par des raisons épidémiologiques, puisque la communauté morisque était plus pauvre et davantage exposée aux maladies.

— La « *reserva morisca* » : répartition de la population morisque dans le royaume de Valence

Le royaume de Valence, comme nous l'avons déjà dit, était un foyer important de population musulmane depuis le temps de la Reconquête. Nous avons aussi évoqué comment cette population avait été contrainte de se déplacer dans l'arrière-pays, à quelques exceptions près, comme Játiva et Alzira, des centres urbains qui ont gardé leur *morería*.

La répartition de la population morisque pendant le XVI^e siècle garde toujours l'empreinte de la Reconquête. En effet, les Mudéjares valenciens étaient nombreux et bien répartis sur l'ensemble du territoire, mais pendant la Reconquête ils furent expulsés des régions qui avaient été le théâtre de batailles acharnées. Ce fut le cas à Valence et à Castellón où, vers le XIV^e siècle, il n'y avait plus beaucoup de musulmans et où la place qu'ils avaient occupée fut prise par une population chrétienne.

Au XVI^e siècle, dans les régions peuplées par les chrétiens du nord du royaume – *Morella* et el *Maestrazgo* – il n'y avait pas de Morisques. Un peu plus au sud, dans la Sierra d'Espadán, au nord de Segorbe nous trouvons les premiers villages peuplés de Morisques. Il s'agit, comme affirme Tulio Halperin Donghi, d'une région très caractéristique car les Morisques s'y sont regroupés en noyaux de population homogènes, « complètement peuplés par des nouveaux chrétiens au milieu de zones colonisées par des chrétiens pendant la Reconquête »¹⁹⁸. Ici, les populations mixtes n'existent pas et les Morisques restent cantonnés dans les zones de montagne. Dans les grandes villes de Castellón et de Valence nous ne trouvons presque pas de Morisques, et dans la « huerta » de Valence non plus¹⁹⁹. Il faut descendre au sud de la rivière Júcar, à Oliva, Penaguila, Gandía, Xátiva, Concentaina pour retrouver à nouveaux des traces de

¹⁹⁷ PÉREZ CAÑAMARES, Enrique, *Aplicación de una herramienta informática al estudio antropológico de la cuestión morisca*. Diss. Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2015, p. 142.

¹⁹⁸ HALPERIN DONGHI, Tulio, *Un conflicto nacional...*, op. cit., p. 53.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 55.

population morisque, localisée dans des petits hameaux entassés entre les capitales vieilles chrétiennes (Alcira, Xátiva). Pascual Boronat les a décrits comme « des capitales chrétiennes dans un territoire de morisques »²⁰⁰.

Halperin Donghi décrit les sommets de *Bernia*, au nord d'Alicante, comme « un tout autre paysage [qui] se présente à nos yeux. C'est un territoire rude et aride, malgré les quelques oasis dominées par des cours d'eau »²⁰¹. D'après Halperin Dongui, ici les petits hameaux morisques (satellites des capitales administratives vieilles chrétiennes) disparaissent, laissant la place à un paysage où les villages de morisques et de chrétiens demeurent côte à côte sans possibilité d'établir une hiérarchie administrative entre eux²⁰².

Nous trouvons donc une répartition de la population morisque dans tout l'ensemble du royaume de Valence à l'exception des villages côtiers et des grandes villes. Les Morisques abondaient dans les terres de cultures non irriguées, alors que les vieux chrétiens dominaient les zones de cultures d'irrigation comme les villes de Valence, Alcira, Xátiva, Alicante ou Castellón. Cependant, on trouve aussi des Morisques dans les terres les plus riches du royaume, comme dans les terres irriguées de la *huerta* de Gandia, la « terre la plus chère de l'Espagne, celle qui produit la plus grande quantité de fruits »²⁰³.

Mais la plupart des Morisques habitaient sur les terres de juridiction seigneuriale où les seigneurs du royaume, qui possédaient de grands domaines agricoles éloignés des villes, savaient que seuls les Morisques étaient capables d'exploiter des terres rudes et peu fertiles. En faisant profiter leurs vassaux nouveaux-chrétiens d'une tolérance religieuse et politique, ils les enraccinaient dans leurs domaines. Comme le dit Halperin Dongui à propos des seigneurs, « *Para los moriscos, ya consideraban suficiente favor dejarlos en las mismas condiciones que antes de la conquista. Prueba de la tolerancia cristiana y del saber aprovechar la estructura social y jurídica de los vencidos en su provecho propio* »²⁰⁴. Les Morisques étaient donc la force de travail que les seigneurs ne voulaient perdre à aucun prix.

Vivant dans des conditions d'une extrême pauvreté et payant des taxes supérieures à celles des paysans vieux-chrétiens, pourquoi les Morisques s'obstinaient-ils à rester sur ces terres ? Pourquoi ne sont-ils pas partis vers d'autres régions plus accueillantes ? Il faudrait chercher les causes de cette sédentarité dans la législation créée dès le lendemain des conversions forcées,

²⁰⁰ Cité par Tulio HALPERIN DONGUI, *ibid.*, p. 55.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 56.

²⁰² *Ibid.*, p. 56.

²⁰³ *Ibid.*, p. 62.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 59.

visant à interdire l'émigration des Morisques. Même si ces dispositions juridiques ne furent toujours pas respectées, car il y eut en effet des Morisques qui s'enfuirent, les seigneurs s'efforcèrent de les garder à leurs côtés. Ainsi, l'arrière-pays valencien, où se trouvaient les principales seigneuries, constituait ce que Halperin Donghi a appelé « *la reserva morisca* »²⁰⁵ du royaume. Nous savons que les premières années qui suivirent les conversions coïncident avec une forte activité de surveillance du littoral valencien par crainte des attaques des Turcs, mais aussi pour empêcher des fuites vers la « *tierra de moros* ». Dans une *crida*, la vice-reine de Valence, Germaine de Foix, interdisait dès 1525 le changement de domicile des Morisques : « *Com encara molts moros van del nostre regne... fossy pena de la vida.. que no fugen moros... no están anarse... amb les seves families... ni [¿] son domicili sense licencia* »²⁰⁶.

Malgré cette interdiction, en 1525 des embarcations du nord de l'Afrique accostèrent sur les côtes de Valence afin d'embarquer des musulmans qui voulaient fuir les baptêmes²⁰⁷ : « *A causa desta nova conversió dels moros que sa Majestat mana se fassa a la sancta fe cathòli... alguns moros del present regne se sont passats en Africa encara se te per cert que moltes fustes venen de terra de moros en la costa del present regne* »²⁰⁸.

Ainsi, mis à part quelques hameaux qui perdirent un nombre important de Morisques pendant les années qui suivirent les conversions, les départs et les migrations furent de plus en plus limités et espacés dans le temps à partir du deuxième quart du XVI^e siècle. Ceci fut possible grâce aux mesures de contrôle imposées par les autorités qui rendaient de plus en plus difficile la mobilité à l'intérieur du royaume, mais aussi les fuites vers la Berbérie. La physionomie morisque du royaume de Valence resta presque inchangée à partir du deuxième quart du XVI^e siècle.

4. La démographie indienne et sa distribution dans la vice-royauté du Pérou²⁰⁹

²⁰⁵ *ibid.*, p. 66.

²⁰⁶ ARV, Real Cancillería, 735, 176r-v.

²⁰⁷ PARDO MOLERO, Juan Francisco, *La defensa del imperio, Carlos V, Valencia y el mediterráneo*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Colección Histórica, 2001, p. 186.

²⁰⁸ ARV, Generalidad, Provisiones, 2974, ff.350v-353v, publié par Juan Francisco Pardo Molero, *Ibid.*, 186.

²⁰⁹ Voir document n°3, annexe B.

Avant l'arrivée des Espagnols, le Nouveau Monde était un continent fortement peuplé, mais avec une population inégalement répartie. Ainsi, dans les aires de Mésoamérique et des Andes Centrales, la population²¹⁰ atteignit des chiffres très élevés, et leurs sociétés avaient acquis un degré considérable d'organisation sociale, politique, économique et culturelle. Ángel Rosemblat, dans son travail de 1954 sur la population indigène en Amérique, avait estimé la population du continent à environ 13 millions et demi d'habitants, ce qui selon lui, était en accord avec les conclusions des études historiques réalisées jusqu'alors²¹¹. Pour A. Rosemblat, les chiffres élevés de 18, 20 ou même 47 millions avancés par certains religieux, conquistadores ou chroniqueurs de l'époque de la Conquête avaient été exagérés et ne prétendaient que refléter le succès de la mission évangélisatrice et les exploits de la conquête militaire. Pour d'autres auteurs, il s'agissait de glorifier le passé indien, comme dans le cas de Garcilaso de la Vega, ou de prendre la défense des Indiens face aux exactions des Espagnols²¹². David Noble Cook, utilise les résultats des études réalisées par Woodrow Borah et Sherburne Cook, qui parvinrent aux chiffres de 25,3 millions d'habitants pour le Mexique en 1519, et entre 12 et 14 millions pour le Pérou à la veille de la Conquête²¹³, ce qui portait le chiffre de la population indigène dans l'aire de Mésoamérique et des Andes à environ 38 millions d'habitants.

Si nous nous concentrons sur le Pérou, sujet de notre étude, nous constatons que l'examen de sa démographie exige une critique contrastée des sources. Nous nous contenterons ici de citer

²¹⁰ Pour tout ce qui concerne l'étude de la démographie du continent latino-américain à la veille de la conquête et l'effondrement démographique qui suivit, voir : BORAH, Woodrow W., « *The historical demography of aboriginal and colonial America: an attempt at perspective* », dans *The native population of America in 1492*, edited by William M. Denevan, Madison University of Wisconsin Press, 1976, p. 13-34 ; « The historical demography of Latin America : Sources, Techniques, Controversies, Yields », dans *Population and economics : Proceeding of section V of fourth Congress of the International Economic History Association*, edited by Paul Deprez, University of Panitoba Press, 1970, p. 173-205. Pour la région andine, voir les travaux de : COOK, Noble David, *Demographic Collapse. Indian Perú, 1520-1620*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 ; « Estimaciones sobre la población de Perú en el momento de la conquista », *Histórica*, I, 1977, p. 37-60 ; « La población indígena en el Perú colonial », *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*, 8, 1965, p. 73-110 ; SÁNCHEZ ALBORNOZ, Nicolás, «La población de la América colonial española. Población, sociedad y cultura », dans *América Latina en la época colonial*, vol. 4, Barcelona, Ed. Crítica, 2002, p. 9-32 ; *Historia Mínima de la población de América Latina desde los tiempos precolombinos al año 2015*, Madrid, Turner Publicaciones, 2014 (1^{re} édition 1994).

²¹¹ ROSENBLAT, Ángel, *La población indígena y el mestizaje en América*, Vol. I, Buenos Aires, Editorial Nova, 1954, chap. V, p. 103.

²¹² *Ibid.*, p. 96-99.

²¹³ BORAH Woodrow et COOK, Sherburne F., « The aboriginal population of Central Mexico on the Eve of the Spanish Conquest », *Ibero-America*, n° 45, Berkley, University of California Press, 1963, cité par Noble D. COOK, *Demographic collapse, Indian Peru: 1520-1620*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 52-54.

quelques estimations. Les Péruviens J. C. Tello²¹⁴ et J.C. Mariátegui²¹⁵ coïncident dans leur évaluation de la population péruvienne avec un total de 10.000.000 d'habitants. Pierre Chaunu, pour sa part, considère que sur le territoire inca il y aurait eu 7 à 8 millions d'habitants au maximum²¹⁶. Noble David Cook évalue la population indigène du Pérou à 9 millions d'habitants en 1520²¹⁷. Par ailleurs, Nathan Wachtel arrive à une estimation proche de celle de Cook et semblable à celles de Tello et Mariátegui. Il conclut :

Étant donné l'insuffisance de documents sur lesquels nous avons fondé notre analyse (essentiellement des recensements de tributaires auxquelles échappent un certain nombre de fuyards), nous pouvons avancer raisonnablement une estimation de l'ordre de 10 millions d'habitants²¹⁸.

Si nous calculons la moyenne des estimations de Julio C. Tello, P. Chaunu, N.D. Cook et N. Wachtel, nous arrivons à un chiffre de 9,3 millions d'habitants, qui nous servira de base pour évaluer le déclin de la population inca.

La géographie du Pérou est très variée, même si traditionnellement les géographes ont divisé le pays en trois régions : « *costa* », « *sierra* » et « *montaña* ». Pourtant, ces mêmes géographes attribuent des variantes climatiques, végétales et orographiques à chacune de ces trois régions, ce qui donne une approche beaucoup plus large et plurielle de cet espace andin. Ainsi, par exemple, Ricardo Bustamante Cisneros décrit la *sierra* comme « *tierra de diversidad y definidos contrastes. La extraordinaria diferencia de altura hace que ella, en reducido espacio, presente superpuestos los más variados terrenos y los más contrarios climas* »²¹⁹. Aurelio Miró Quesada souligne également que, mises à part les trois régions traditionnellement citées, il existe toute une variété de zones naturelles : « *del valle de clima cálido y tierras feraces ; de la suave nota de las jalcas ; de la selva prieta, fecunda e interminable ; de los árboles de las quechuas templadas ; de la puna, de las lomas mansas y de las extensas mesetas [...]* »²²⁰.

Le chroniqueur Pedro Cieza de León, dans la dédicace de son ouvrage *Crónica del Perú* au roi Philippe II, réalise une belle description de la géographie inca :

²¹⁴ TELLO, Julio C., « To Peru in quest of Inca gold », dans *América Indígena*, México, avril 1943, III, n° 2, p. 115-126, p. 125.

²¹⁵ MARIATEGUI, José C., *Siete Ensayos de Interpretación de la realidad peruana*, Lima, Ed. Amauta, 1928, p. 37.

²¹⁶ CHAUNU, Pierre, *L'Amérique et les Amériques de la Préhistoire à nos jours*, Paris, A. Colin, 1964, p. 21

²¹⁷ COOK, Noble D., *Demographic collapse. Indian Peru, 1520-1620*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 114.

²¹⁸ WACHTEL, Nathan, *La visión...*, op. cit., p. 140.

²¹⁹ Cité par Javier PULGAR VIDAL, *Historia y Geografía del Perú*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1946, p. 7.

²²⁰ *Ibidem*.

*No dejé de conocer, Serenísimo y muy esclarecido Señor, que para decir las admirables cosas que en este reino del Perú y hay conviniera que las escribiera Tito Livio o Valerio [...] porque ¿quién podrá decir las cosas grandes y diferentes que en él son, las sierras altísimas y valles profundos por donde se fue descubriendo y conquistando, los ríos tantos y tan grandes, de tan crecida hondura; tanta variedad de provincias como en él hay, con tan diferentes calidades; las diferencias de pueblos y gentes con diversas costumbres, ritos y ceremonias extrañas; tantas aves y animales, árboles y peces tan diferentes e ignotos?*²²¹

La population inca était très inégalement répartie, mais elle se concentrait principalement dans les régions les plus fertiles²²². Le *Tawantinsuyo* était un territoire de contrastes géographiques et climatiques. P. Cieza de León souligne ces contrastes dans la deuxième partie de son œuvre, *El señorío de los Incas* :

*Es de notar, y mucho, que como estos reyes mandaron tan grandes provincias y en tierra tan larga y a partes tan áspera y llena de montañas y de promontorios nevados y llanos de arena secos de árboles y faltos de agua, que era necesario gran prudencia para la gobernación de tantas naciones y tan distintas unas de otras en lenguas, leyes y religiones*²²³.

L'une des caractéristiques les plus marquées de ce pays était donc le cloisonnement, ce qui rendait malaisé de relier de manière naturelle les régions les plus peuplées les unes aux autres. Ce cloisonnement explique également la diversité de cultures qui y régnait, sans aucun principe de cohésion culturelle entre elles, avant l'arrivée des Incas. Du fait des contrastes existants, il semble extraordinaire qu'un État unifié et un empire extrêmement organisé et policé ait pu voir le jour²²⁴. La civilisation inca représentait le paradigme de l'habileté des gouvernants à dépasser les limites géographiques et naturelles. Suite aux guerres, aux déplacements forcés de populations ou à la création de systèmes d'irrigation ou de culture adaptés, l'Empereur pouvait favoriser un peuplement plus élevé là où celui-ci manquait, ou, au contraire, faire diminuer la population en l'incitant à se déplacer ou en la décimant après une conquête²²⁵.

Nous avons vu que l'identité d'une collectivité réduite au statut de minorité est déterminée par les contrôles que les autorités exercent sur elle mais aussi par son environnement sociopolitique

²²¹ CIEZA DE LEÓN, Pedro, *Primera parte de la Crónica del Perú...op.cit.* p. 8-9.

²²² BAUDIN, Louis, *L'empire socialiste des inkas...op.cit.*, p. 54.

²²³ CIEZA DE LEÓN, Pedro, *El señorío de los Incas, ...op. cit.*, chap. 13, p. 325.

²²⁴ BAUDIN, Louis, *L'empire socialiste des inkas..., op. cit.*, p. 31.

²²⁵ COOK, N. David, *Demographic collapse. Indian Peru, 1520-1620*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 7.

préexistant. Avant l'arrivée des Espagnols, les civilisations les plus développées de l'Amérique atteignirent un haut niveau de progrès et d'expansion grâce à la vision d'état de leurs chefs. Ceux-ci mirent en place une organisation politique et économique favorable à la croissance de la population. Grâce à cette organisation, l'État pouvait plus facilement contrôler la population, remplacer les carences en denrées et surmonter les obstacles d'une géographie qui pouvait être très hostile au développement humain. Ainsi, Louis Baudin considère que, pour les Incas, la population était le facteur principal de la puissance économique et militaire. Il affirme que l'Empire était une « machine à hommes » et que personne ne pouvait s'affranchir de son devoir de lui fournir la main d'œuvre²²⁶. Pour L. Baudin, le besoin d'augmenter la population conditionnait considérablement la politique des Incas, qui visait l'expansion du territoire et l'assimilation des éléments culturels et technologiques des peuples conquis²²⁷. En plus, les Incas anticipaient les famines, en collectant et stockant des vivres dans des *tambos*²²⁸, et en distribuant les surplus alimentaires²²⁹ à la population qui en avait besoin.

Juan de Betanzos, chroniqueur de la conquête du Pérou et grand connaisseur de la culture inca, illustre l'implantation de ce système de redistribution par l'Inca Yupanqui dans sa « Suma y Narración de los incas » :

[...] Mandó... y dijoles que había gran necesidad de que en la ciudad de Cuzco hubiese depósitos de todas las comidas [...] y que para aquello había necesidad de que de sus tierras lo mandasen traer. E luego.... caciques y los orejones que así habían de ir por los pueblos e provincias a juntar e traer las tales comidas [...]]²³⁰.

— La démographie, une affaire d'État pour les Incas

Mais la croissance démographique de l'Empire Inca pouvait être mise en échec par plusieurs raisons que nous voudrions évoquer. Premièrement, par des raisons militaires : les conquêtes impliquaient des pertes dans la population masculine et avaient un impact négatif sur le nombre de naissances. L'Inca résolut ce manque en favorisant le concubinage pour palier l'absence d'hommes²³¹, en dépit de l'interdiction de la polygamie – « *Mandóles que no tuviesen más de*

²²⁶ BAUDIN, Louis, *L'Empire socialiste...*, *op. cit.*, p.48.

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ Des haltes-greniers installés dans différents points géographiques du territoire inca, employés pour héberger les émissaires de l'Empereur ou pour stocker les denrées.

²²⁹ COOK, Noble D., *Demographic collapse....*, *op. cit.*, p. 24-25.

²³⁰ BETANZOS, Juan de, *Suma y Narración de los Incas*. Edición, introducción y notas de María del Carmen Martin Rubio, Madrid, Ediciones Polifemo, 2004 (1^{re} édition 1880), p. 94-95.

²³¹ COOK, N. David, *Demographic Collapse....*, *op. cit.*, p. 26.

una mujer »²³² – qui était réservée au seul Empereur, et ce même avec ses propres sœurs. Mais la population pouvait également chuter à cause des guerres civiles. Ainsi, par exemple, au moment où les Espagnols arrivent au Pérou, les deux frères Huáscar et Atahualpa étaient engagés dans une guerre meurtrière pour le pouvoir. Juan de Betanzos raconte comment cette guerre provoqua une grande perte d'hommes :

*Atahualpa, teniendo consigo los capitanes antiguos que habian sido de Guaina Capac [...] envio un gran ejercito sobre el Cuzco con los capitanes que [...] hicieron grande mortandad en los demás incas [...] los tiranos que traían orden de Atahualpa Inca de no dejar ninguno a vida de la generación de los Incas; después de haber hecho grandes matanzas [...]*²³³.

Deuxièmement, la *mita* inca pouvait provoquer également un déséquilibre démographique là où elle était imposée, car elle réduisait le nombre de naissances si les femmes ne suivaient pas leurs maris. Troisièmement, les travaux d'infrastructure étaient très importants et la population masculine fut souvent sollicitée. En effet, l'Empire Inca, étant très étendu, devait maintenir une liaison étroite entre ses différentes parties géographiques. L'empereur enrôlait les hommes pour la construction et l'entretien d'un gigantesque réseau routier qui atteignait plus de 23.139 km²³⁴. Cieza de León affirme d'ailleurs que dans toute la chrétienté on ne trouvait nulle part des routes comparables :

*Había en el tiempo de los Ingas un camino real hecho a mano y fuerzas de hombres, que salía de esta ciudad y llegaba hasta la del Cuzco, de donde salía otro tan grande, y soberbio como él, que iba hasta la provincia de Chile, que está del Quito más de mil y doscientas leguas. En los cuales caminos había a tres y a cuatro leguas muy galanos y hermosos aposentos, o palacios de los señores, y muy ricamente aderezados. Podrása comparar este camino a la calzada que los romanos hicieron, que en España llamamos “camino de la plata”*²³⁵.

L'Empereur recrutait aussi des hommes pour les constructions de palais et de forteresses, comme celle de Sacsahuamán qui impressionna tant les Espagnols.

Cela dit, nous devons considérer un facteur qui eut un impact positif sur la croissance de la population : l'âge du mariage. Pour la société inca, les fiançailles étaient un devoir. Tous les ans il y avait une inspection où les hommes et les femmes du même âge étaient alignés en rangs

²³² GARCILASO, *Comentarios...*, Livre I, chapitre XXI, p. 48.

²³³ BETANZOS, Juan de, *Suma y Narración...*, *op. cit.*, p. 374-375.

²³⁴ HYSLOP, John, *The Inka Road System*, New York, Academic Press, Inc, 1984, p. 222-223.

²³⁵ CIEZA DE LEÓN, Pedro, *Crónica del Perú...*, *op. cit.*, chapitre XL, p. 116.

opposés ; à un moment donné, l'homme choisissait une femme. D'après Garcilaso, l'Inca établit l'âge pour se marier à partir de 20 ans « ... *que se casasen de veinte años arriba...* »²³⁶, mais Noble Cook semble abaisser cet âge quand il affirme que la plupart des femmes étaient déjà mariées à l'âge de 20 ans²³⁷. La natalité était, de plus, fortement encouragée par l'état inca, car les enfants furent considérés comme un actif à offrir dans le contexte de l'aide mutuelle - l'*ayni* - entre les membres de l'*ayllu*. En effet, la famille bénéficiaire de l'aide communautaire (*ayni*) qui devait restituer la même quantité de travail qu'elle avait reçue, pouvait faire appel à l'aide de ses enfants. Pour assurer ce rôle de la famille, l'État inca fournissait un lopin de terre nécessaire pour sa subsistance. Garcilaso signale que l'homme marié sans enfant recevait un *tupu*, c'est-à-dire une portion de terre considérée comme suffisante pour nourrir un homme et sa femme. Il ajoute que lorsque le couple avait des enfants, le père recevait un *tupu* pour chaque fils et un demi *tupu* pour chaque fille. Il insiste sur le fait que chaque famille recevait un lot de terre jugé nécessaire pour assurer son entretien : «... *tupu que es una hanega de tierra, para sembrar maiz [...] Era bastante una hanega de tierra para el sustento de un plebeyo y casado y sin hijos. Luego que los tenían, le daban para cada hijo varón otro tupu y para las hijas a medio* »²³⁸.

La démographie étant une affaire d'État, l'Empereur avait besoin de connaître exactement le nombre de ses tributaires, afin de leur demander leurs prestations obligatoires et de les distribuer de manière rationnelle entre les différents secteurs de l'économie. C'est pourquoi un registre des tributaires ainsi que des personnes qui pouvaient être affranchies devait être actualisé fréquemment. Ce registre se faisait à l'aide des *quipu*, une corde composée avec des fils de différentes tailles qui y pendaient et des nœuds qui reliaient les fils à la corde. Les nœuds figuraient des chiffres. Antonio de Calancha décrit ainsi cet instrument inca qui fut considéré aussi comme un moyen d'écriture, d'archive, et de recensement d'objets et de personnes :

*Los que en el Perú llaman Quipos, fueron las escrituras, archivos y memorias destes indios [...] Quipo quiere decir añudar y ñudo (que sirve entre los indios este vocablo de verbo y nombre) eran unos hilos de diversos colores de lanas... porque los colores simples y mezclados todos tenían sus significaciones [...] i daban cuenta de los vecinos de cada pueblo i luego en junto los de cada Provincia*²³⁹.

²³⁶ GARCILASO, Comentarios..., *op. cit.*, Livre I, chapitre XXI, p. 48.

²³⁷ COOK, N. David, *Demographic Collapse...*, *op. cit.*, p. 27.

²³⁸ GARCILASO, Comentarios..., *op. cit.*, livre V, chap. III, p. 219.

²³⁹ CALANCHA, Antonio de, *Chronica moralizada del origen del orden de S. Agustin en el Perú, con sucesos ejemplares vistos en esta Monarchía*, Barcelona, Pedro Lacavallería, 1638, chap. XIV, p. 90.

La manière dont les officiers (*quipucamayos*)²⁴⁰ réalisaient le recensement de personnes était très simple: « *En el primer hilo ponían los viejos de sesenta años arriba, en el segundo los de cincuenta y así de diez a diez años hasta los niños de teta* »²⁴¹. Dans chaque village, il y avait un officier, un *quipucamayu*, un secrétaire du *quipu*, qui devait procurer à l'État les renseignements fidèles obtenus grâce au *quipu*. Par ailleurs, il encourait des peines très sévères s'il ne faisait pas correctement son travail : « *Quipo Camayos eran como secretarios destes archivos, para dar cuenta al Inga o al Cazique [...] i si no davan razón de lo que se les preguntava tenían grandes castigos [...]* »²⁴².

Grâce à ce système, les Espagnols purent comptabiliser la population existante avant leur arrivée. Or, comment la population était-elle répartie sur le territoire de l'Empire Inca et quel impact eut l'arrivée des Espagnols sur la courbe démographique ? Quand les Espagnols débarquent à Tumbes, ils trouvent une ville remplie de gens, comme laissent croire les chroniques espagnoles du temps de la conquête. Cieza de León décrit, ainsi, la quantité d'Indiens qui se trouvait à Tumbes, dans le nord du Pérou :

*Los naturales de las provincias sujetas a ella unos son de mediano cuerpo y otros no, todos andan vestidos con sus camisetas y mantas, y sus mujeres lo mismo. Adelante de la montaña, en lo interior de ella, afirman los naturales haber gran poblado, y algunos ríos y grandes, y la gente rica de oro, no embargante que andan desnudos ellos y sus mujeres, porque la tierra debe ser más cálida que la del Perú*²⁴³.

À Cajamarca, ville à une hauteur d'environ 2700 mètres au-dessus du niveau de la mer, les chroniqueurs du temps de la conquête rapportèrent l'existence d'un grand nombre d'individus, parmi lesquels les guerriers n'étaient pas nécessairement des résidents permanents. En effet, les soldats chroniqueurs qui participèrent à la capture de l'inca Atahualpa, à Cajamarca, à la mi-novembre 1532, attestent de la présence importante d'hommes de guerre à ses côtés. Ainsi, Pedro Pizarro, chroniqueur et soldat de Francisco Pizarro, écrit : « ... *llegados a Caxamalca, Atabalipa estaba en unos baños que estarán poco más de media legua del asiento de Caxamalca, donde tenían asentado su real, que según se entendió tenía más de cuarenta mil indios de guerra* »²⁴⁴. De même, Francisco de Jerez, secrétaire de Francisco Pizarro, relate que celui-ci, se dirigeant vers la ville de Cajamarca, dans chaque village où il s'arrêtait interpelait

²⁴⁰ Dessin d'un quipucamayo [document 5, annexe B].

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Ibid.*, p. 91.

²⁴³ CIEZA DE LEÓN, Pedro, *Crónica del Perú* ..., *op. cit.*, chapitre LVI, p. 166.

²⁴⁴ PIZARRO, Pedro, «Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú [1571] », dans *Crónicas del Perú V*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CLVIII, 1965, p. 176.

les caciques pour leur demander des nouvelles d'Atahualpa. En une occasion, le cacique répondit que : « *Atabalipa estaba adelante de Caxamalca, en Guamachuco, con mucha gente de guerra, que serían cincuenta mil hombres* »²⁴⁵. Miguel Estete, pour sa part, décrit le voyage d'Hernando Pizarro vers Pachacamac, après la capture d'Atahualpa, à la recherche de l'or enfermé dans ce sanctuaire. Il écrit que Hernando, près de Guamachuco, avait appris la présence du général indien Chalcuchima « ... *con veinte mil hombres de guerra, y que venía a matar a los cristianos y a librar a su señor* »²⁴⁶. Quelques jours après, aux alentours de Huaraz, Hernando Pizarro apprenait que le nombre de soldats de Chalcuchima était de cinquante-cinq mille²⁴⁷.

Pedro Pizarro, qui participa également au siège du Cuzco, fait aussi référence au nombre d'Indiens qui prirent part à la bataille du côté de Manco Inca II et mirent les Espagnols en grande difficulté :

*y después que fuimos de la otra parte de un río que en este Yucay hay muy grande, estaban obra de diez mil indios de guerra creyendo que no podríamos pasar el río. [...] muchos escuadrones de gente iban viniendo y se aposentaban por los lugares más agros de alrededor del Cuzco hasta aguardar que llegasen todos, porque después que llegaron se aposentaron en los llanos y los altos. Era tanta la gente que aquí vino que cubrían los campos, que de día parecía un paño negro que los tenía tapados [...]*²⁴⁸.

Dans les zones urbaines des vallées de la « *sierra* » centrale du Pérou, la population était aussi très dense et relativement stable en comparaison avec celle des vallées de la côte nord. Cieza de León estime que, à Jauja, il y avait environ 30.000 habitants quand les Espagnols arrivèrent : « *Fue todo tan poblado, que al tiempo que los españoles entraron en él, dicen y se tiene por cierto, que había más de treinta mil indios, y ahora dudo haber diez mil* »²⁴⁹.

Les *visitas* réalisées par les fonctionnaires royaux représentent également un témoignage digne de foi de la population indienne du temps des Incas et de la chute démographique du temps des Espagnols. Mais elles ne nous donnent qu'une vision partielle. Dans ces *visitas*, un fonctionnaire espagnol, *visitador*, consignait le témoignage des principaux *caciques* de la province et des *corregidores* afin de comptabiliser le nombre de tributaires de la Couronne. Ce

²⁴⁵ XEREZ, Francisco de, « Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco... », *op. cit.*, p. 61.

²⁴⁶ ESTETE, Miguel, « Relación del viaje que hizo el señor capitán Hernando Pizarro por mandado del señor gobernador... », *op. cit.*, p. 338.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 339.

²⁴⁸ PIZARRO, Pedro, « Relación del Descubrimiento... », *op. cit.*, Tomo CLVIII, 1965, p. 202.

²⁴⁹ CIEZA de LEÓN, Pedro, *Crónica del Perú...*, *op. cit.*, chapitre LXXXIV, p. 224.

dénombrement était important pour fixer le tribut indien ainsi que pour informer les autorités des principales activités réalisées dans chaque *parcialidad*²⁵⁰. En 1567, Garci Díez de San Miguel fut nommé *visitador* de la provincia de Chucuito par Philippe II pour réaliser un dénombrement des Indiens qui y habitaient car « *se tiene entendido y es público en esa tierra que los indios son muchos y muy ricos* »²⁵¹.

Grâce à cette visite nous savons aujourd'hui que la province de Chucuito, dans la région de Puno, sur le bord du lac Titicaca, était fortement peuplée du temps de l'Inca, comme en témoigne le cacique de la *parcialidad* de Anansaya, don Francisco Vilcacutipa : « ... *de toda la provincia de Xhucuito dieron un avez al ynga para la guerra de Tomebanda... seis mil indios y de estos murieron en la guerra los cinco mil.... Y no volvieron más de mil indios de los seis mil* »²⁵².

Grâce à sa visite et aux données qu'il obtint de ses informateurs, Díez de San Miguel conclut que dans cette province il y avait environ 22.200 Indiens tributaires du temps de l'Inca, chiffre très élevé pour l'époque :

*Parece por un quipo y cuenta que dieron los caciques e indios que en tiempo de inga había en ella (Chucuito) veinte mil y doscientos y setenta indios tributarios, los diez y seis mil y ciento cincuenta y uno que llaman aymares y los cuatro mil y ciento y diez y nueve que llaman uros [...]*²⁵³.

— Oscillations démographiques : « *donde había más de 20 mil indios, se pueden hoy contar a dedo* »

Juan de Matienzo, *oidor* de la Audiencia de Charcas, lors de sa visite (1560-1561) réalisée elle aussi à la demande du même vice-roi, comptait environ 535.000 Indiens tributaires²⁵⁴ : sur la base de ce demi-million d'Indiens tributaires et en considérant cinq personnes dépendant d'un tributaire, la population indigène d'alors serait de l'ordre de 2.500.000 habitants. N. Wachtel considère que les chiffres avancés par Matienzo semblent être proches de la réalité. Ce sont donc les chiffres que nous reprenons. Par rapport à 1530, où la population moyenne avait été

²⁵⁰ "Cada una de las agrupaciones en las que se dividían o dividen los pueblos primitivos", *Diccionario de la Real Academia*, 1992, p. 1084.

²⁵¹ Cédula de su Majestad para visitar la provincia de Chucuito, publié dans Garci DÍEZ DE SAN MIGUEL, *Visita hecha a la privincia de Chucuito por Garci Díez de San Miguel en el año 1567*, Lima, Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú, 1964, p. 5.

²⁵² DÍEZ DE SAN MIGUEL, Garci, *Visita hecha a la privincia de Chucuito...*, *ibid.*, p. 106.

²⁵³ *Ibid.*, p. 203.

²⁵⁴ MATIENZO, Juan, *Gobierno del Perú...* op. cit., p. 55. Cité par David Noble Cook, *La Población Indígena en el Perú Colonial...*, op. cit., p. 85.

estimée à environ 9,3 millions, les années 1560 montrent une chute d'environ 73,1%, avec un taux moyen annuel de dépopulation de 3,84%. Nathan Wachtel corrobore l'amplitude de cette chute à partir de l'information récoltée par les visites réalisées à l'époque. Sur la base de l'analyse de ces données, il trouve une diminution de la population d'environ 75% dans la Sierra centrale (région de Huánuco et de Huancayo) et dans la Sierra sud (dans la vallée de Yucay, près de Cuzco)²⁵⁵ pendant la période qui va de 1530 à 1560.

Vers les années 1590 apparaissent des estimations globales. En effet, Juan Canelas Albarrán enregistre les résultats d'un recensement réalisé vers 1586 pour l'ensemble de l'Amérique du Sud espagnole. Sur cette base, Noble David Cook saisit les données concernant le Pérou et estime la population indigène à environ 1.071.994 habitants²⁵⁶. Luis de Morales Figueroa²⁵⁷, pour sa part, adresse un document au vice-roi García Hurtado de Mendoza où il évalue à 233.554 le nombre d'Indiens tributaires pour le Pérou²⁵⁸, ce qui nous donne le chiffre de 1.167.770 Indiens. Nous pouvons donc avancer l'hypothèse que, pour le Pérou des années 1590, la population indigène était d'environ 1.120.000 habitants (la moyenne arrondie de l'évaluation de Cook et de Figueroa). La chute entre 1561 et 1590 serait donc d'environ 50%, c'est-à-dire avec un taux moyen annuel de dépopulation de 2,63%.

En conclusion, la chute démographique après le contact avec les Espagnols fut variable d'une région à l'autre (*sierra, costa* et région amazonienne). D'après N. Cook, les oscillations démographiques après la Conquête varient aussi en fonction du rapport avec l'environnement (rapport géographique) et la chronologie²⁵⁹.

Commençons par les variations d'ordre géographique. Dans les régions côtières, la chute démographique fut très marquée et rapide. La côte du nord du Pérou fut le lieu du premier contact avec les Espagnols. Le territoire fut détruit, ce qui provoqua le départ de beaucoup

²⁵⁵ WACHTEL, Nathan, *La visión des vaincus...*, *Ibid.*, p. 139-140.

²⁵⁶ COOK, N. David, *La Población Indígena en el Perú Colonial...*, *op. cit.*, p. 87. D. Cook a pris ces données de Juan Canelas Albarrán, *Descripción de todos los reinos del Perú, Chile y Tierra Firme, con declaración de los pueblos, ciudades, naturales, españoles y otras generaciones que tienen en cada provincia de por sí, 1586*, ms. 3178 de la Biblioteca Nacional de Madrid, fol. 15.

²⁵⁷ Deuxième recensement d'ensemble réalisé en 1591. Il s'agit d'une liste de tributaires dressée par Luis MORALES DE FIGUEROA, « Relación de los indios tributarios que hay al presente en estos reinos y provincias del Piru, fecha por mandado del señor Marqués de Cañete, lo cual se hizo por Luis Morales Figueroa por el libro de las tasas de la visita general... », dans *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, Conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, t. VI, Madrid, Imprenta de Manuel B. de Quiros, 1866, p. 41-63, cité par Nathan WACHTEL, *La visión des vaincus...*, *op. cit.*, p. 138.

²⁵⁸ COOK, N. David, « La Población Indígena en el Perú Colonial », *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*, 8, 1965, p.73-110, p. 88. D. Cook a pris cette information de Luis Morales de Figueroa, *Relación de los indios tributarios que hay al presente...*, *op. cit.*, p. 41-46.

²⁵⁹ COOK, David N., *Demographic...*, *op. cit.*, p. 6.

d'Indiens. Sur ces terres occupées rapidement par les Espagnols, se bâtirent de nombreux axes urbains.

Toutefois, comme Cook l'indique, il faut aussi chercher les causes de cette rapide dépopulation dans l'« effective désintégration de la structure sociale autochtone »²⁶⁰ provoquée par les *repartimientos* et les *encomiendas* mis en place dans beaucoup de régions de la côte péruvienne²⁶¹. Mais nous éviterons toute généralisation. Ainsi, par exemple, dans le *repartimiento* de Olmos, dans le secteur nord de Saña, un *repartimiento* qui appartenait à la Couronne et non pas aux *encomenderos*, le déclin de la population fut très lent entre 1570 et 1600 : 0,2% par an²⁶². Pourrions-nous expliquer cela par le fait qu'il s'agissait d'un *repartimiento* sous l'autorité royale, où les conditions de travail étaient censées être plus favorables aux droits des Indiens ? Il faudrait une étude contrastée des *repartimientos* royaux pour arriver à cette conclusion, mais cela reste en dehors de notre champ d'étude.

À part cette exception, la grande densité de population de cette région favorisa la rapide propagation des maladies dans le temps de la Conquête. Dans les régions du centre et du sud de la côte, le déclin de la population fut également rapide. Dans les centres du sud, tels que Arequipa, maints phénomènes naturels (famines, tremblement de terre, pluies diluviennes) contribuèrent à la chute de la population. Dans les régions des montagnes du nord et de la sierra centrale, l'un des facteurs déterminants de la dépopulation fut l'instauration de l'activité minière. Les régions de la sierra- sud étaient parmi les plus peuplées du Pérou. Cristobal de Molina, le chroniqueur qui accompagna Almagro dans ses conquêtes, connu comme *el Almagrista* ou *el Chileno*, rapporte que quand les Espagnols arrivèrent à Cuzco,

*Esta ciudad era muy grande y muy populosa, de grandes edificios y comarcas. Cuando los españoles entraron la primera vez en ella, había gran cantidad de gente; sería pueblo de más de cuarenta mil vecinos solamente lo que tomaba la ciudad; que arrabales y comarcas en derredor del Cuzco, a 10 ó 12 leguas, creo yo habría 200.000 indios, porque esto era lo más poblado de todos estos reinos*²⁶³.

Cristóbal de Molina signale également que du temps des Incas, à Cuzco se trouvaient de nombreux habitants qui avaient été obligés de venir s'y installer : « *Todos los señores*

²⁶⁰ *ibid.*, p. 123.

²⁶¹ *ibid.*, p. 123.

²⁶² *ibid.*, p. 132.

²⁶³ MOLINA, Cristóbal de (el almagrista), « Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú » [1552?], dans *Crónicas Peruanas de interés indígena*, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CCIX, Madrid, 1968, p. 57-95, p. 73.

*principales de toda la tierra tenían en el Cuzco sus casas y servicio; enviaban allí sus hijos y parientes a que aprendiesen la lengua general del Cuzco y la policía y cómo habían de obedecer y servir al Inga »*²⁶⁴. Mais pendant la Conquête, beaucoup de ces habitants partirent rejoindre leurs terres d'origine. Cuzco aurait donc vu baisser sa population par le départ volontaire d'une partie de celle-ci. Cependant, d'après Cook, les causes de cette dépopulation n'ont pas été bien étudiées²⁶⁵.

Par ailleurs, l'effondrement démographique aurait été provoqué également par les conquêtes militaires. Ainsi, Pedro Cieza de León écrit que la diminution de la population indigène est très importante aussi bien sur la côte que dans la Sierra et il explique également cet amoindrissement par les guerres de conquête et les mauvais traitements infligés par les Espagnols :

*Corre por él un río furioso y grande y en tiempo que en la sierra es invierno viene crecido, y algunos españoles se han ahogado, pasándolo de una parte a otra, en este tiempo hay balsas con que pasan los indios, de los cuales hubo antiguamente muchos millares de ellos, y ahora no se hallan cuatrocientos naturales, de lo cual no es poca lástima contemplar en ello*²⁶⁶.

Cristóbal de Molina *el almagrista* écrit dans les années 1550 qu'il est préférable de parler de destruction plutôt que de conquête à cause des comportements des conquérants vis-à-vis des Indiens :

*[...] tomaron a todos en prisiones, despoblando y destruyendo los pueblos y saqueándolos; hicieron una brava prisión y destruyeron de tal manera, que de toda aquella provincia quedó destruida hasta hoy: donde había más de 20 mil indios, se pueden hoy contar a dedo*²⁶⁷.

Mais, il est plus explicite quand il évalue les populations mises à contribution par les Espagnols dans certains *repartimientos* :

*De dos provincias diré que cuando entraron los españoles en la tierra, cada una tenía fama de 40 mil indios: la una era Guarua desde Guarmey, que tomó Almagro por repartimiento por la gran gente que tenía y fama de muy rica, y la otra Chíncha, que tomó Hernando Pizarro, que tenía otros 40 mil indios, y hoy día no hay en ambas provincias cuatro mil indios...*²⁶⁸.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 73.

²⁶⁵ COOK, David N., *Demographic...*, *op. cit.*, p. 214.

²⁶⁶ CIEZA DE LEON, Pedro, *Crónica del Perú...*, *op. cit.*, chapitre LXX, p. 192.

²⁶⁷ MOLINA, Cristóbal de (el almagrista), *Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú*, *op. cit.*, p. 65.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 67.

De même, Hernando de Santillán, arrivé au Pérou en 1550 comme *oidor* de la Audiencia de Lima, relève le phénomène de dépeuplement quand il écrit son rapport, vers 1563. Il considère qu'à cause des tributs excessifs, des corvées et des mauvais traitements de la part des Espagnols, les Indiens

*[...] se han menoscabado y disminuido desde que vinieron en poder de los cristianos, por causa de los excesivos tributos y servicios que les han llevado y malos tratamientos que les han hecho [...] que en el repartimiento que había treinta mil indios no hay dos mil*²⁶⁹.

La récupération démographique fut également inégale. À cet égard, il faut signaler que, dans les régions de la côte nord, les villes attirèrent un flux de migrants espagnols, africains et même indiens qui fuyaient les *mitas* et qui aidèrent rapidement à surmonter la perte de la population autochtone²⁷⁰. Mais n'oublions pas que les côtes, où se trouvaient les grands centres de commerce, étaient les domaines réservés aux Espagnols.

Les Indiens, comme les Morisques, étaient exclus du littoral, et ce pour des raisons différentes. Les Morisques subissaient une exclusion d'ordre politique, pour assurer la sécurité de l'État. Les Indiens, en revanche, étaient exclus pour des raisons économiques et commerciales. Les cités côtières étaient des grands centres de commerce contrôlés par les Européens. De plus, la main d'œuvre indienne était nécessaire à l'exploitation des domaines agricoles et miniers des zones centrales de la *sierra*. Beaucoup d'Indiens furent utilisés pour la *mita*. La récupération démographique fut très difficile. David Cook illustre aussi la perte en population dans la *mita* de Huancavelica : en 1571 il y avait 3000 *mitayos* alors qu'en 1645, moins d'un siècle après, il n'y en avait plus que 600. Il est probable que ce taux élevé de diminution de la population est lié à la haute toxicité du mercure employé dans ces mines. En effet, l'environnement qui entourait les mines était nocif, voire létal, pour les Indiens. Ceci est décrit par Hernando de Santillán quand il relate que dans les régions en altitude

*... no se cría en ella[s] cosa aviva ni el temple lo sufre, sino que mueren los que de otras partes allí vienen, y así lo hacen los indios que allí suben, que pocos salen vivos, y creo yo que aquellas minas darán cabo de toda aquella provincia de la Zarza y de su comarca, y que en poco tiempo no quede indio*²⁷¹.

²⁶⁹ SANTILLÁN, Hernando, « Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas » [1563 ?], dans *Crónicas Peruanas de interés indígena*, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CCIX, Madrid, 1968, p. 97-149, p. 127.

²⁷⁰ COOK, David N., *Demographic...*, *op. cit.*, p. 207.

²⁷¹ SANTILLÁN, Hernando, « Relación del origen ... », *op. cit.*, p. 144.

Mais la dépopulation s'explique aussi par les fuites²⁷² vers les villes qui se trouvaient autour de la côte et vers les centres urbains des régions d'altitude du nord, comme Cajamarca, ou vers les vallées de la « *sierra* » du sud.

Des guerres, des maladies, des phénomènes naturels, des changements dans l'alimentation et les modes de vie provoquèrent une chute de la population indienne dont la courbe ne s'inversa pas avant le milieu du XVII^e siècle. Vers 1620, il ne restait au Pérou que 7% de la population autochtone²⁷³, bien que la chute la plus marquée se produisît pendant les premières décennies. La mise en place d'un nouvel espace politique de contrôle à partir de 1570, basé notamment sur les enjeux économiques, favorisa des aménagements forcés ou volontaires de la population. Des fuites, des regroupements, des déplacements forcés dessinèrent un nouveau visage du territoire, ce que nous analyserons dans la deuxième partie de notre travail.

En conclusion, la démographie des Morisques ne fut guère altérée par les conversions en 1525. Sauf pendant les premières décennies, où il y eut une baisse plus marquée de la population morisque du royaume de Valence, celle-ci s'accrut de manière modérée jusqu'au jour de l'expulsion en 1609. Quant à la répartition, elle resta immuable depuis la Reconquête. Le respect et le maintien des structures politiques et sociales morisques contribuèrent à cet immobilisme. Par ailleurs, celui-ci fut alimenté aussi par une législation qui interdisait l'émigration et par les contrôles effectués par des officiers royaux (*capitanes reales*). La protection accordée par les seigneurs à ses vassaux morisques favorisa également cet immobilisme. En ce qui concerne les Indiens, leur population subit une chute lors des premières décennies après la Conquête. Le manque de protection juridique dispensée par la couronne, voire la situation d'anomie qui prévalut dans cette période, les épidémies, ainsi que les abus commis par les conquérants, puis les *encomenderos*, étaient à l'origine de ce déclin. Il fallut attendre la fin du XVII^e siècle pour constater une stabilité démographique chez les Indiens.

Les Indiens et les Morisques étaient considérés comme une force de travail. Néanmoins, si l'Indien fut immédiatement inséré dans le système colonial, acquérant uniquement une valeur économique, le Morisque possédait aussi bien une valeur économique que politique. Le contrôle politique exercé sur ces deux minorités était destiné à garantir d'une part le système colonial au

²⁷² *Ibid.*, p. 206.

²⁷³ SÁNCHEZ ALBORNOZ, Nicolás, *Historia mínima de la población De América Latina desde los tiempos precolombinos al año 2025*, Madrid, Turner publicaciones, 2014 (Alianza Editorial, 1973), p. 61.

Pérou et de l'autre la sécurité du territoire Ibérique ainsi que la stabilité économique dans le royaume de Valence. Nous consacrerons notre partie suivante à l'analyse de cette problématique.

DEUXIÈME PARTIE

Gérer l'occupation de l'espace dans deux territoires de frontière

Les deux territoires qui font l'objet de notre étude n'avaient pas le même statut juridique au sein de la Monarchie Hispanique. Alors que le royaume de Valence appartenait à la Couronne d'Aragon et se gardait par ses propres lois et par celles qui émanaient directement de la Couronne, la vice-royauté du Pérou avait été un territoire acquis par conquête et appartenait à la couronne de Castille. Cependant, les deux communautés minoritaires sur lesquelles nous travaillons étaient insérées dans ce que l'on pourrait appeler un espace de frontière conflictuel au sein de la Monarchie Hispanique, du fait que les Morisques, comme les Indiens, avaient connu une forme de conquête et de résistance à celle-ci. Aussi la Monarchie Hispanique avait-elle mis en place un appareil juridique destiné à encadrer étroitement les minorités dans un espace où elle pouvait exercer le contrôle et gérer leurs déplacements. La couronne pouvait leur interdire l'accès à certains espaces, restreindre leurs mouvements ou même les empêcher complètement de quitter leurs terres, ou les regrouper dans des « républiques » pour mieux les mobiliser à des fins économiques ou les isoler. La création de ces mesures était fonction des buts recherchés, qui pouvaient être d'ordre politique, social, économique ou idéologique et qui étaient liés aux intérêts de l'État.

Ainsi, les Morisques et les Indiens furent l'objet de mesures d'interdiction de mouvement, de regroupement et d'éloignement des zones côtières, même si dans la pratique, ils tentèrent de détourner les lois à plusieurs reprises. Pour mieux mettre en place leur contrôle, les autorités royales avaient permis aux deux minorités de conserver quelques anciennes institutions autonomes ainsi que leurs chefs locaux, qui jouaient le rôle d'interlocuteurs directs.

Notre but dans cette deuxième partie sera, donc, d'étudier la manière dont la Monarchie Hispanique tenta d'exercer le contrôle politique sur ces minorités. Nous nous baserons pour cela sur deux éléments : d'abord, sur l'autonomie relative accordée par les autorités espagnoles aux structures et aux chefs locaux des minorités. Ensuite, nous analyserons plus spécifiquement le contrôle de la mobilité spatiale de ces deux communautés, afin d'établir une comparaison quant aux méthodes employées et quant aux buts poursuivis dans ces deux cas.

Concernant l'étude des institutions locales des minorités, l'*aljama* pour les Morisques et l'*ayllu* pour les Indiens, nous constaterons dans un premier temps quelques convergences : il s'agissait de deux institutions autochtones dont les autorités se servirent pour mieux contrôler les minorités, grâce aux chefs locaux qui jouèrent le rôle d'intermédiaires. Cependant, alors que pour les Morisques, ceux qui étaient à la tête des *aljamas* défendaient principalement les intérêts des membres de leur communauté et garantissaient la survie de leur identité, chez les Indiens ces chefs – les *curacas* – étaient essentiellement mis au service des intérêts des autorités

espagnoles et profitèrent de leur nouveau statut au sein de la société coloniale pour avoir accès à de nouvelles possibilités d'ascension sociale. Nous porterons ensuite notre attention sur les mesures législatives de contrôle de la mobilité ainsi que sur les conséquences (les fuites et les migrations) provoquées par ces mesures de part et d'autre. Ceci nous permettra d'établir une comparaison entre les enjeux et les objectifs poursuivis par la couronne dans sa politique de contrôle.

Chapitre III

L'espace de la minorité morisque de Valence et le contrôle
politique de sa mobilité

Dans ce chapitre, nous tenterons d'abord d'analyser le contrôle de l'espace interne de la communauté morisque à partir de sa structure politique la plus représentative, *l'aljama*. Institution de gouvernement local des communautés musulmanes, *l'aljama* fut utilisée par les autorités chrétiennes comme un instrument pour exercer le contrôle politique sur la communauté morisque, mais elle fut employée également par la communauté morisque aussi bien comme un organe de négociation avec les autorités chrétiennes que comme une entité capable d'assurer la survie de ses lois et coutumes. Dans un second temps, nous examinerons le contrôle effectué dans l'espace externe, c'est-à-dire dans le territoire du royaume de Valence, en portant notre attention sur les modalités de déplacement de la population morisque depuis l'époque mudéjare et sur les dispositions juridiques prises pendant la période morisque pour freiner la liberté de mouvement de cette population. Nous tâcherons d'analyser les différentes raisons et les enjeux politiques, sociaux et économiques propres au royaume de Valence qui menèrent la Couronne à restreindre la mobilité, voire à envisager la dispersion des Morisques. Enfin, nous analyserons le comportement des seigneurs face à l'obligation imposée par les autorités d'appliquer ces dispositions.

1. *L'aljama* : instrument de pouvoir politique au service de la communauté morisque ?

La nación de los nuevos convertidos del Reyno de Aragón y de Valencia suplican a Vuestra magestad se sirva de mandarles dar licencia para que se puedan juntar¹.

Selon Manuel Ruzafa, les *aljamas* étaient de véritables organes de gouvernement complémentaires, voire supplétifs, au service des communautés musulmanes :

Las aljamas fueron un sistema político de gobierno y representación de las comunidades mudéjares valencianas [...]. Las aljamas eran mecanismos de gobierno alternativos o subordinados [...] con base territorial y apoyo social de tipo familiar y clánico, lo que los convirtió en interlocutoras musulmanas de Jaime I durante la conquista².

¹ Pétition des aljamas adressée à Philippe III peu avant l'expulsion, publiée par Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ BLANCO dans « Control político y explotación económica de los moriscos: régimen señorial y protección », *Chronica Nova. Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 2015, n° 20, p. 9-26, p. 19.

² RUZAFÁ GARCÍA, Manuel, « Las aljamas mudéjares valencianas en la baja edad media », *Saitabi: revista de la Facultat de Geografia i Història*, n° 43, 1993, p. 167-180, p. 169.

Mikel de Epalza nous offre une définition très juste de l'*aljama* mudéjar :

... elle symbolise la permanence de l'islam pour ces musulmans qui ont perdu le pouvoir politique dans leur territoire. Elle représente un petit état au sein de l'Etat où les lois et les coutumes de l'islam sont protégées... et en même temps elle exerce un contrôle sur les musulmans pour que ces lois soient respectées³.

En arabe, *aljama* signifie « réunir », « rassembler ». L'acception la plus ancienne de ce mot apparut au XI^e siècle, pour désigner l'ensemble des populations sarrasines qui habitent un lieu⁴. Toutes les *aljamias* s'inséraient dans le cadre d'une *aljama* plus grande, généralement située dans l'espace physique d'une ville.

— L'héritage mudéjar de l'*aljama*

L'*aljama* était un système politique de gouvernement et de représentation qui plongeait ses racines dans l'influence tribale des berbères maghrébins proches des communautés rurales⁵. C'était une institution communautaire de nature purement musulmane qui, au contact des pouvoirs chrétiens, avait acquis un rôle ambivalent : elle était à la fois responsable devant les pouvoirs publics et privés chrétiens et musulmans, remplissant de nombreuses tâches, telles que le contrôle de l'organisation administrative de son territoire, l'organisation de la production, la distribution des excédents et la mise en place des réseaux d'échanges marchands de sa communauté. Elle possédait aussi une responsabilité juridique et fiscale (le droit de rendre justice et la perception des impôts). Les autorités chrétiennes voulurent voir dans les *aljamias* une réplique des « *concejos* » et des municipalités chrétiennes.

Cette assemblée était constituée d'un groupe de personnes « sages » et des membres des élites, qui bénéficiaient d'un statut charnière entre le chef de l'État et la communauté. Pendant la domination musulmane, l'*aljama* était gouvernée par une autorité suprême, d'origine coranique, une sorte de délégué du chef de l'État qui représentait une connexion directe avec le monde islamique⁶. C'était le *cadí* ou *alcadí* ; il tranchait aussi sur des questions de justice, de commerce, de foi et de morale et surveillait également le bon fonctionnement de la vie de la communauté⁷. Il possédait donc des pouvoirs judiciaires, administratifs et religieux, bien que ses fonctions aient évolué durant les périodes du califat et des *taifas*⁸. Les *qadis* appartenaient

³ Cité par Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA, *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales*, op. cit., p. 61-62.

⁴ « *Aljama... el conjunto del pueblo de los sarracenos que habitan un lugar* », *Ibid.*, p. 61.

⁵ RUZafa GARCÍA, Manuel, « Las aljamias mudéjares valencianas en la baja edad media » ..., op. cit., p. 168.

⁶ ECHEVARRIA ARSUAGA, A., *La minoría Islámica...*, op. cit., p. 63.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Concernant l'évolution des fonctions du *cadí* de la période musulmane à la période mudéjar, voir l'article de

en général aux familles les plus riches et les plus puissantes. À côté du *cadí*, l'*alfaquí* ou *mufti* était le gardien de la foi et de la loi islamique, mais aussi un véritable spécialiste en droit qui jouait un rôle de négociateur avec les autorités chrétiennes⁹.

Pendant la période mudéjare, cette organisation juridique et administrative des *aljamas* perdura, avec toutefois des nuances importantes, en vertu de la conservation de leur autonomie. En effet, les privilèges de l'*aljama* étaient accordés par la couronne et ils devaient être confirmés par le roi. L'*aljama* garda donc son autonomie surtout dans les aspects qui concernaient la vie communautaire, mais « toutes les décisions importantes qui touchaient la vie de l'*aljama* dans un sens plus large devaient être approuvées par le roi ou par le seigneur »¹⁰. L'*aljama* dépendait donc de la volonté du roi, qui pouvait à tout moment altérer sa situation financière et limiter les pouvoirs de ses dirigeants. Elle n'avait plus de compétences en matière de gouvernement ni de législation, mais seulement quant à l'administration de la justice, et demeurait la gardienne de la religion¹¹. Le *cadí* fut simplement transformé en *alcalde mayor* et il était nommé directement par le roi, mais généralement cette fonction continuait à être occupée par les mêmes familles puissantes. Il choisissait ensuite directement le reste des fonctionnaires de l'*aljama* avec l'accord du roi. Toutefois, Karen B. Graubart, dans une intéressante étude comparative entre les qadis mudéjares et les caciques indiens, propose une autre interprétation : d'après elle, en dépit du fait que les autorités musulmanes de l'*aljama* provenaient de la communauté, la domination chrétienne provoqua une rupture avec les élites musulmanes. Elle affirme ainsi que :

*Estas autoridades, como veremos más adelante, provenían de dentro de la comunidad pero probablemente no exhibían mayor continuidad con la élite anterior a la Conquista: normalmente, estos nuevos oficiales eran escogidos por los señores cristianos como premio a sus servicios*¹².

Pour expliquer cette rupture il faut comprendre que, au moment de la Reconquête, nombre de familles appartenant à l'élite musulmane abandonnèrent le territoire conquis par les chrétiens. Ceci s'explique, d'abord, parce que ces familles étaient riches et pouvaient financer un voyage vers les terres de l'Islam du nord de l'Afrique ou se réfugier dans le royaume de Grenade avant

Ana ECHEVARRIA ARSUAGA, « De cadí a alcalde Mayor. La élite judicial mudéjar en el siglo XV », *Al-Qantara* XXIV, n°1, 2003, p. 139-168, p. 143.

⁹ ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana., *La minoría Islámica*, op. cit., p. 72.

¹⁰ MEYERSON, Mark, *Els Musulmans de València en l'època de Ferran i Isabel*, Edicions Alfons el Magnànim, 1994, p. 188. Nous traduisons.

¹¹ *Ibidem*.

¹² GRAUBART, Karen B., « De qadis y caciques », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, n° 37 (1), 2008, p. 83-91, p. 86.

sa chute. Par ailleurs, beaucoup d'entre elles émigrèrent en réponse aux consignes émises dans les *fatwas* au moment de la conquête, comme nous l'avons déjà souligné précédemment. Par conséquent, comme Karen Graubart l'explique, « *la población mudéjar que permaneció en la península correspondía a un segmento que fue incapaz de solventar la emigración, principalmente campesinos y artesanos urbanos* »¹³.

À Valence, après la Reconquête, « l'islam fut protégé, les conquérants laissèrent les structures juridiques et l'autorité politique musulmane intactes »¹⁴. La continuité de certaines élites de l'*aljama* fut plus manifeste, notamment dans les *aljamas* sous juridiction seigneuriale. Ici il était possible de trouver à la tête de l'*aljama* morisque de puissantes familles qui occupaient déjà des postes d'importance au cours de la période mudéjare. C'est le cas de la famille des Bellvis qui dans les années 1580 était à la tête de son *aljama* et qui en 1484 détenait déjà la charge de *cadí general*, qu'elle avait conservée jusqu'aux conversions de 1525¹⁵. En dépit de ces considérations, tous les chefs des *aljamas* mudéjares dépendaient soit du *baile general*¹⁶, qui était un fonctionnaire royal, soit de l'*alcaide*, représentant du seigneur¹⁷.

Quant à l'administration de la justice, vers le XV^e siècle les fonctionnaires de l'*aljama* avaient atteint un degré d'indépendance assez important, mais en même temps ils pouvaient être amenés à coopérer avec les juges chrétiens dans les affaires qui relevaient des deux juridictions¹⁸. À l'époque de Jacques I^{er}, l'*aljama* jouissait d'une autonomie légale et d'une capacité d'administrer la justice sous les préceptes de la Sharia et la Sunnah¹⁹. Ce droit fut respecté environ jusqu'au milieu du XIV^e siècle, époque à partir de laquelle les interventions des magistrats chrétiens devinrent plus fréquentes. Cependant, sous Ferdinand d'Aragon, étant donné le pouvoir que détenaient les *aljamas* de Valence, celles-ci continuaient à administrer la justice selon la loi islamique.

À l'époque morisque, l'*aljama* de Valence continuait à s'organiser comme une entité politico-juridique assez autonome au sein de la communauté chrétienne et ses fonctions restèrent

¹³ *Ibid.*, p. 89.

¹⁴ BURNS, Robert I., *Spanish Islam in transition: acculturative survival and its price in the Christian Kingdom of Valencia, 1240-1280*, University of San Francisco, Otto Harrassowitz, 1975, p. 92.

¹⁵ Cette situation était plus fréquente dans les *aljamas* de juridiction seigneuriale, alors que dans celles qui étaient sous le pouvoir royal les autorités étaient désignées par les fonctionnaires royaux, MEYERSON, Mark D., *Els Musulmans de València en l'època de Ferran i Isabel...*, *op. cit.*, p. 189-191.

¹⁶ Le *Baile general* était un fonctionnaire royal chargé de surveiller les affaires royales dans tout ce qui touchait la communauté musulmane. Il était juge et protecteur des Musulmans mais dans ses fonctions il devait faire prévaloir les intérêts du roi.

¹⁷ HALPERIN DONGHI, Tulio, *Un conflicto nacional...*, *op. cit.*, p. 85.

¹⁸ MEYERSON, Mark D., *Els Musulmans de València...*, *op. cit.*, p. 330.

¹⁹ *Ibidem.*

pratiquement inchangées par rapport à l'époque mudéjare. Mais avec les baptêmes cette communauté était devenue chrétienne. La pratique de la religion musulmane fut donc remplacée par celle de la religion chrétienne et la fonction de certains officiers des *aljamas* dut s'adapter aux nouvelles circonstances. Pour les autorités vieille-chrétiennes, les *aljamas* morisques, parfaitement séparées de la communauté chrétienne, représentaient le moyen idéal d'obtenir le contrôle des nouveaux convertis. C'est pour cette raison stratégique qu'elles préférèrent maintenir les *aljamas* telles qu'elles étaient. La configuration géographique des *aljamas* du royaume de Valence était essentiellement rurale et maintes communautés morisques vivaient à l'écart des centres urbains ou dans des villages situés à la périphérie d'une agglomération chrétienne. L'*aljama* morisque du royaume de Valence facilitait ainsi aux autorités chrétiennes non seulement le contrôle mais aussi l'exploitation économique de sa population.

— La ruche et ses abeilles

Pendant la période morisque, l'*aljama* était entièrement administrée par les lois chrétiennes, mais ses « fonctionnaires » publics restèrent les mêmes qu'auparavant. Théoriquement, la fonction de l'*alfaqui* (le gardien de la foi musulmane) aurait dû disparaître. Cependant, dans l'*aljama* de Valence, les *alfaquies* continuèrent à exercer leur fonction de manière clandestine jusqu'aux jours de l'expulsion. Ils furent d'ailleurs en grande partie responsables du crypto-islamisme que les autorités combattaient avec tant de vigueur²⁰.

Comme à l'époque mudéjare, l'*aljama* morisque était une institution ambivalente. Elle resta au service de la Monarchie, mais elle continuait à défendre les intérêts de sa propre communauté, intérêts qui étaient généralement opposés à ceux de la société vieille-chrétienne. L'*aljama*, véritable interlocutrice de la Couronne, fut une négociatrice redoutable qui sut défendre ses intérêts à plusieurs reprises. Obtenir le contrôle politique des *aljamas* du royaume de Valence fut toujours une question épineuse pour les autorités, qui ne souhaitaient pas exercer beaucoup de pression sur elles pour ne pas mécontenter leurs vassaux, ni les seigneurs des Morisques. Ce « laisser-faire » de la part des autorités chrétiennes octroya à la plupart des *aljamas* un réel pouvoir de négociation. Par ailleurs, nombre d'*aljamas* possédaient une forte capacité économique, ce qui renforçait leur pouvoir face aux autorités²¹, car avec leur argent elles « achetaient » la tranquillité pour leur communauté. À plusieurs reprises, les *aljamas* payèrent les amendes imposées par l'Inquisition afin d'obtenir une mise en retrait de celle-ci dans le

²⁰ ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, *La minoría islámica...*, op. cit., p. 72.

²¹ HALPERIN DONGHI, T., *Un conflicto nacional...*, op. cit., p. 79.

suivi des affaires morisques. Grâce à cette liberté « achetée », l'*aljama* pouvait agir en toute impunité et continuer à encourager sa communauté à rester dans la culture et la religion musulmane. Par exemple, les membres principaux de l'*aljama* vivaient ostensiblement à la manière musulmane, ce qui, par ailleurs, leur accordait plus de crédibilité et de reconnaissance au sein de leur propre communauté²².

Dans le royaume de Valence, les *aljamas* morisques jouissaient donc d'un pouvoir extraordinaire, pouvant à tout moment mettre en avant certains privilèges face aux autorités chrétiennes, même dans des situations de crise. Ainsi, c'était dans le cadre juridique de l'*aljama* que les Morisques pouvaient agir de manière collective dans la légalité ou à la limite de celle-ci²³.

Leur capacité de mettre en échec la politique des autorités chrétiennes fut énorme juste après les conversions forcées. Nous avons déjà vu qu'en 1526, juste après les campagnes de baptêmes, une délégation de douze syndics – représentants – des *aljamas* les plus importantes du royaume fut envoyée à la Cour pour obtenir une audience du roi Charles Quint en personne et revendiquer devant lui quelques privilèges. Même si toutes ces demandes ne furent pas entendues, cette démarche montre, comme le souligne Manuel Dánvila y Collado, que Charles Quint reconnaissait aux *aljamas* une personnalité juridique propre²⁴. Cette démarche relevait d'une audace inouïe et était la preuve du degré d'autonomie que les *aljamas* revendiquaient : elles incarnaient une sorte de corporation – « *entidad social* » – avec laquelle les autorités chrétiennes pouvaient négocier, même dans les moments les plus délicats. Ainsi, Rafael Benítez et Juan Francisco Pardo ont mis en relief que « *la comunidad a través de sus representantes estaba considerada como un cuerpo con el cual se negociaba* »²⁵. Pour Rafael Benítez, « supplier et négocier » fut une tactique courante dans les rapports entretenus entre cette minorité et les autorités²⁶. Cependant, n'oublions pas qu'il y eut des *aljamas* qui, pendant les révoltes, exercèrent un rôle modérateur et sont parvenues à apaiser les esprits des Morisques, comme nous le verrons dans le chapitre V.

Il est probable que les *aljamas* de Valence réussirent à garder cette attitude négociatrice pendant presque un siècle en raison d'une politique royale toujours hésitante. L'*aljama* de Xàtiva,

²² *Ibid.*, p. 99.

²³ VINCENT, B., *El río morisco*, *op. cit.*, p. 68.

²⁴ DÁNVILO Y COLLADO, Manuel, *La expulsión de los moriscos...*, *op. cit.*, p. 248-252.

²⁵ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael et PARDO MOLERO, Juan Francisco, « Obstacles à l'intégration des morisques du royaume de Valence. Discrimination légale et résistance morisque », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 79, 2009, p. 171-194, p. 179.

²⁶ BENÍTEZ, *Heroicas...*, *op. cit.*, p. 105.

profitant de ces hésitations, réclamait encore à la veille de l'expulsion le respect de certains privilèges, tels que le droit d'avoir six *alfaquies* et de continuer à appeler les fidèles à la prière²⁷. Ce contexte particulier dans lequel se développait la vie de l'*aljama* était encore très présent dans le dernier quart du XVI^e siècle. Dans leur ensemble, les *aljamas* demandaient à Philippe III de respecter le droit de réunion des nouveaux chrétiens dans la couronne d'Aragon et le royaume de Valence : « [...] *suplican a Vuestra magestad se sirva de mandarles dar licencia para que se puedan juntar* »²⁸. Plusieurs témoignages prouvent la survie de la culture musulmane, par exemple lors du procès du Morisque Cosme Abenamir en 1567. Ainsi, Angela, épouse de Jaime Alemán, affirmait avoir vu Cosme Abenamir faire « *ceremonias de moro en Benaguacil... [y] ayunaba el Ramadán* »²⁹ ; Mastre Bernat, qui était responsable de ce que tous les Morisques de Benaguacil aillent à la messe, avait la certitude que :

*todos ellos hacen cerimonias de moros... y celebran solemnemente la Pascua en agosto, con ayuda de sus señores que los protegen contra el Santo Oficio. Aunque nuevamente convertidos, no son ni viven como cristianos, antes siempre se tratan y viven como moros... que no les falta sino tocar la trompeta, como hacian antes, para llamar a las mezquitas... y tienen los muchachos circuncidados; de manera que son mas moros que nunca*³⁰.

Dans la Valence du XVI^e siècle les Morisques parlaient encore la langue arabe, et certains étaient également capables de la lire et de l'écrire, comme en témoignait en 1568 lors de son procès don Cosme d'Abenamir, célèbre Morisque valencien : « *que sabe leer y escribir en arabigo pero lo que entiende en el libro del Alcoran es muy poco o nada* »³¹. Les Morisques, grâce à la connivence installée entre les seigneurs et les *aljamas*, continuaient aussi à pratiquer leurs rites musulmans en cachette ou de manière plus ou moins secrète. Les seigneurs et les chefs de leurs *aljamas* tissèrent un réseau d'intérêts communs. Ainsi, les seigneurs pouvaient prêter de l'argent aux *aljamas*, et, en échange, les élites de celles-ci s'occupaient de faire respecter les droits seigneuriaux auprès de leurs coreligionnaires³². Entre eux existait une sorte de « pacte tacite » : les seigneurs laissaient vivre leurs vassaux dans le calme – ce qui voulait

²⁷ CARRASCO, Raphaël, « Les morisques levantines à la croisée des pouvoirs », *Religion, Identité et Sources documentaires sur les morisques andalous*, Tunis, 1984, vol. I, p. 147-164, p.150.

²⁸ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, « Control político y explotación económica de los moriscos : régimen señorial y protección », *Crónica Nova, Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, n°20, 2015, p. 9-26, p. 19.

²⁹ BORONAT, Pascual, *Los moriscos españoles...*, t.I, *op. cit.*, p. 540.

³⁰ *Ibid.*, p. 541.

³¹ BORONAT, Pascual, *Los moriscos españoles...*, t. I, *op. cit.*, p. 553.

³² HALPERIN, T., *Un conflicto nacional...*, *op. cit.*, p. 86.

dire qu'ils fermaient les yeux face à l'apostasie manifeste des Morisques.

Les *aljamas* (arme collective de négociation avec les pouvoirs chrétiens), la répartition géographique de la population morisque (le cloisonnement des Morisques dans un espace fermé et séparé de la communauté vieille-chrétienne), ainsi que le rôle actif des *alfaquies* dans le maintien des traditions, comme nous l'avons déjà vu, favorisèrent la survie de l'identité musulmane. Par ailleurs, les fonctionnaires morisques des *aljamas* exerçaient sur la population vieille-chrétienne une forte influence, ce qui permettait la survie de certaines traditions morisques. À ce propos, Raphaël Carrasco écrit :

*A Oliva, en 1592, la boucherie est affermée par un Vieux-Chrétien et le boucher est également Vieux-chrétien. Trois jurados de l'alajama... arrivent à convaincre le boucher – moyennant paiement – de laisser trois Morisques désignés par eux et payés par les plus riches, égorger les bêtes al alquible*³³.

Avec des exemples à l'appui, R. Carrasco montre comment la cohésion culturelle et religieuse persistait en toute impunité dans certaines *aljamas*, comme celle de Yatova, à Buñol, où en 1608, un an avant leur expulsion, les Morisques continuaient à célébrer des réunions tous les vendredis pour prier, invitaient l'*alfaqui* à leurs frais et faisaient même l'appel pour la prière³⁴. Pascual Boronat, qui publie le procès fait à Cosme Abenamir, rapporte le témoignage d'un *jurado* qui révèle la place importante que la loi islamique avait encore dans l'*aljama* de Benaguacil : ainsi, une famille avait eu recours à un *alfaqui* pour procéder à la répartition d'un héritage, et cette façon de vivre « *a lo moro* » était publiquement connue de tous : « [...] *Según allí se dice publicament... que cuando murió el padre don Cosme, enviaron a llamar a un alfaquí para partirles la herencia; y se hizo la particion segun la ley de los moros* [...] »³⁵.

C'est par cette force de l'*aljama* que la solidarité et l'identité musulmanes à l'intérieur de la communauté morisque furent maintenues jusqu'à l'expulsion³⁶. Grâce à l'influence des *alfaquies*, les Morisques réussirent à pratiquer en cachette leur religion – selon la doctrine de la *taqiyya*. Cette pratique, que nous étudierons plus en détail dans le chapitre V, était encouragée par les *alfaquies* et les *mufties*, et garantissait à « toute une communauté menacée de perdre sa religion... de rester fidèle à leur foi »³⁷. Cela ne pouvait que renforcer « leur mépris, leur dégoût

³³ CARRASCO, Rafael, « Les Morisques levantins à la croisée des pouvoirs »..., *op. cit.*, p. 153.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ BORONAT, Pascual, *Los moriscos españoles...*, t. I, *op. cit.*, p. 554.

³⁶ VINCENT, B., *El río morisco...*, *op. cit.*, p. 67.

³⁷ SABBAGH, Leila, « La religion des Morisques entre deux fatwas », *Les morisques et leur temps*, Paris, éditions du CNRS, 1983, p. 54.

et leur haine envers le christianisme »³⁸. N'oublions pas que pendant la période morisque, plus que jamais la culture musulmane se trouvait dans un « état d'exception... de persécution et de harcèlement inquisiteur »³⁹ qui mettait en danger toutes les valeurs du monde musulman hispanique. L'*aljama* procurait donc à la communauté la sécurité nécessaire au maintien de l'identité musulmane.

Ce n'est que dans les années 1570 que les *aljamas* de Valence commencèrent à voir décliner leur pouvoir. Les autorités firent entrer dans l'arène l'Inquisition et les seigneurs durent se plier aux exigences du tribunal religieux d'exception, non sans avoir obtenu auparavant une compensation économique. L'Inquisition obtenait aussi maints bénéfices car « *sin confiscaciones, ni multas el tribunal de Valencia estaría en graves dificultades económicas* »⁴⁰. Mais, ici encore, l'attitude des autorités resta très hésitante et, en 1571, les *aljamas* de Valence obtinrent de nouveau la non confiscation de leurs biens et la non-imposition d'amendes supérieures à 10 livres en échange du paiement annuel de 2500 livres⁴¹. Il est surprenant que, après tant d'années de tentatives infructueuses pour obtenir l'acculturation de Morisques de Valence, ceux-ci aient réussi à remporter encore de telles victoires politiques.

Comme nous le savons, l'élite morisque était formée par de puissantes familles qui, au moment des conversions, obtinrent des fonctions institutionnelles au sein de la communauté, comme la famille Abenamir. Le chef de famille, Abdalá Abenamir, représentait la communauté morisque de la ville de Benaguacil en tant que juge – *alcadí* –, et entretenait des contacts avec des membres remarquables de la Cour de Charles Quint puis de Philippe II⁴². À cause de ces élites bien placées au sein des institutions chrétiennes, les autorités voyaient les Morisques comme un « corps », une « nation », grâce à quoi la spécificité des Morisques à l'intérieur du royaume de Valence se trouvait renforcée⁴³.

— Une bombe à retardement

De nos jours, l'historiographie reconnaît que l'affirmation de solidarité interne des *aljamas* doit être nuancée et même contestée : dans la communauté morisque il y avait, en effet, des familles

³⁸ VINCENT, B., *El río morisco...*, *op. cit.*, p. 69.

³⁹ BOUZINEB, Hussain, « Culture et identité morisques », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 43 (1), 1987, p. 118-129, p. 119.

⁴⁰ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, *Heroicas...*, *op. cit.*, p. 134.

⁴¹ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael et PARDO MOLERO, Juan Francisco, « Obstacles à l'intégration... », *op. cit.*, p. 180.

⁴² *Ibid.*, p. 182.

⁴³ *Ibid.*, p. 182.

riches, parfois rivales, qui se disputaient souvent le pouvoir et le contrôle de l'*aljama*. Certaines familles assumèrent très tôt le rôle de chefs de la résistance morisque face aux pressions des autorités chrétiennes, alors que d'autres collaboraient avec ces mêmes autorités. Cet antagonisme était souvent fondé sur des raisons économiques liées à la peur de perdre des biens. Parfois, la faction la plus rebelle de la communauté était formée par les élites les plus jeunes, exaspérées par le harcèlement de l'Inquisition et par l'abandon de plus en plus manifeste de leurs seigneurs⁴⁴. En revanche, les partisans de la voie de la patience et de la soumission se trouvaient, en règle générale, parmi les membres les plus âgés et vénérables⁴⁵. Lors des conversions forcées, les couches sociales les plus riches des *aljamias* de Valence, partisans de la voie la plus modérée et collaborationniste, participèrent aux négociations avec le roi, alors que les membres les plus pauvres prônèrent la résistance armée. Ricardo García Cárcel expose cette division qui existait déjà dans les années 1525 : « *creemos que tal acuerdo firmado por los síndicos de las aljamas, indiscutiblemente representativos del sentir del grupo morisco mejor situado económicamente y por tanto más moderado no convenció a los más radicales, que prosiguieron en su postura rebelde...* »⁴⁶. Ainsi, lors de la révolte de Benaguacil, que nous étudierons dans le chapitre V, une famille de notables se détacha de la faction modeste des insurgés. Il s'agissait des puissants *Abenamir* qui s'étaient convertis au christianisme et jouèrent un rôle important dans les campagnes de conversions. D'autre part, selon Ricardo García Cárcel les membres les plus pauvres de la communauté prônèrent la résistance armée. L'historien se base sur le résultat des confiscations réalisées après la révolte. En effet, les biens confisqués aux vaincus n'étaient pas de grande valeur, ce qui permet de conclure que cette rébellion fut orchestrée par les secteurs les plus endettés et les plus pauvres de la communauté :

*... el escaso valor de las propiedades confiscadas a los moriscos revoltosos y su indiscutible endeudamiento... nos permiten decir que la revuelta de Espadán estuvo protagonizada fundamentalmente por el sector social más numeroso y empobrecido de la población mudéjar*⁴⁷.

Les campagnes des baptêmes forcés en 1525 provoquèrent, comme l'affirme Ricardo García Cárcel, une scission au sein de la communauté morisque : les élites se seraient montrées favorables au respect de la volonté du roi, alors que les secteurs les plus populaires de la communauté, touchés par un appauvrissement progressif, auraient opposé une résistance

⁴⁴ CARRASCO, Raphael, *Deportados...*, *op. cit.*, p. 240.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, « La revuelta morisca de Espadán ... », *op.cit.*, p. 137.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 144.

tenace. « *El agermanamiento morisco* », comme l'appelle Ricardo García Cárcel, est né des conversions, et se manifestait sous la forme de révoltes qui constituaient une réponse rurale à la coaction féodale⁴⁸.

Agustín Redondo, dans son ouvrage sur Antonio de Guevara, met lui aussi en relief le manque d'unité dans la communauté mudéjare de Valence au moment des conversions, et prend pour exemple la puissante famille des Abénamires et sa participation active aux baptêmes. En effet, Azentalá et Abdalá Abenamir, respectivement *alcadis* de Chelva et Benaguacil, qui avaient appuyé « avec ardeur les projets impériaux s'apprêtaient à recevoir leur récompense »⁴⁹. Cette famille possédait une importante fortune, gagnée en partie grâce à la loyauté qu'elle avait manifestée à la couronne. Abdalá Abenamir, *alcadí* et membre illustre de la communauté morisque de *Benaguacil*, accepta le baptême pour lui-même, il devint alors Jerónimo Benamir, et aida à la conversion des autres maures de son *aljama*. Cette loyauté fut récompensée par l'attribution d'un titre nobiliaire et le versement de 25 ducats de rente viagère et, grâce à cette collaboration avec les autorités, il put bénéficier des faveurs inquisitoriales et royales, comme par exemple l'attribution d'une maison qu'il reçut du roi le 27 mars 1527⁵⁰.

Ce manque d'unité au sein des *aljamias* est aussi révélé par l'historien Juan Francisco Pardo qui a étudié de manière approfondie la révolte de Benaguacil dans un travail⁵¹ qui met en lumière un élément intéressant à propos de la division politique entre les élites mudéjares de la *villa* au moment des conversions. En effet, d'après lui, les deux familles les plus puissantes prirent deux chemins opposés : alors que la famille des *Abenamir*, à laquelle nous avons fait référence plus haut, se plia aux exigences royales et accepta le baptême, celle des *Barrabé*, apparentée aux puissants *Bellví*, à laquelle appartenait l'*alcadí* général de la Couronne d'Aragon, choisit la révolte. Pour les *Barrabé*, la conversion représentait la perte de leurs possibilités d'ascension sociale et de leur pouvoir politique au sein de la communauté mudéjare⁵². Cependant, leur

⁴⁸ *Ibid.*, p. 144 : « *El agermanamiento morisco fue la respuesta rural a la coacción feudal* ».

⁴⁹ REDONDO, Agustín, *Antonio de Guevara...op. cit.*, p. 255.

⁵⁰ *Ibid.* : « Le 6 janvier 1526, Charles Quint ordonnait de verser 50 ducats de rente viagère à Hazentalá dès qu'il serait baptisé, car il avait promis de travailler à la conversion des autres maures du royaume de Valence (A.H.N., Inquisición, Libro 247, fol.84r°). Le même jour, le souverain demandait au gouverneur valencien de faire payer à Hazentalá 300 ducats, étant donné que lors des Germanías les rebelles lui avaient détruit une maison neuve. Toujours le 6 janvier, l'Empereur donnait l'ordre de verser à Abdalá Abenamir une rente viagère de 25 ducats pour les mêmes raisons [...]. Devenu chrétien sous le nom de Jerónimo Benamir, cet ancien *alcadí* continua à bénéficier des faveurs inquisitoriales et royales [...] » (en note en bas de page n°187).

⁵¹ Juan Francisco PARDO MOLERO aborde le sujet des lignages de Benaguacil dans un travail intitulé *La revuelta de la Sierra de Espadán (1526)*, Mémoire de Master en histoire moderne soutenu à Valence, le 29 mai 1992, p. 121-126.

⁵² PARDO MOLERO, Juan Francisco., « La rebelión del islam »..., *op. cit.*, p. 255-251.

adhésion à la révolte illustre leur capacité d'opposition face aux autorités.

Cette division est expliquée par différents facteurs. D'après l'historien Tulio Halperin Donghi, qui analyse la scission de la communauté morisque à partir d'une perspective chronologique plus tardive, l'Inquisition joua un rôle important dans la division provoquée au sein de la communauté, notamment à partir des années 1580. Par exemple, l'Inquisition favorisa les rivalités et les rancunes entre les Morisques riches, soutenus par leurs seigneurs, et les pauvres appuyés par l'Inquisition qui commença à placer certains d'entre eux à des postes de haut rang au sein des *aljamas*. En échange de ces faveurs, ces Morisques devaient dénoncer leurs coreligionnaires apostats⁵³. Halperin Donghi clarifie ainsi la responsabilité de l'Inquisition dans cette absence de cohésion sociale au sein de la communauté *mudéjare* :

La Inquisición mantiene en pie una red de familiares en las zonas de cristianos nuevos. No busca ya entre los dirigentes moriscos [...]. Mas fácil era aprovechar los rencores que en los lugares de moriscos separaban a los ricos de los pobres [...]. La Inquisición crea en cada aldea morisca una autoridad nueva... la tentación de denunciar, ahora que el hacerlo se encuentra por así decirlo al alcance de la mano, es más fuerte que nunca⁵⁴.

Ces dénonciations avaient un double effet au sein de la communauté *mudéjare* : elles favorisaient la persécution des apostats nouveaux chrétiens et ouvraient une brèche dans la tenace solidarité de la communauté morisque. Cette mise à mal des liens morisques apparaît nettement dans la défiance des familles riches à l'égard des autres morisques, particulièrement des plus pauvres, dans les années précédant l'expulsion. Halperin Donghi rapporte que, quand les familles riches – qui dans les années 1580 faisaient partie de la branche la plus résistante – organisaient des cérémonies secrètes dans leurs maisons, elles excluaient les Morisques pauvres par peur d'être dénoncées⁵⁵. L'Inquisition avait enfin réussi à infiltrer dans la communauté une nouvelle « police secrète » qui était redoutée par les classes les plus riches. Il est donc évident que l'Inquisition contribua à amoindrir la cohésion sociale des morisques et aussi à désintégrer lentement la structure de leur « nation », car comme le souligne Halperin Donghi : « *uno tras otro sus reductos son desmantelados* »⁵⁶.

Néanmoins, ce déclin de la cohésion sociale, surtout celui qui apparaît dans les années 1580, résultait aussi de facteurs d'ordre politique et socio-économique. D'une part, la faction la plus radicalisée de la communauté morisque pensait qu'il fallait organiser une lutte pour obtenir la

⁵³ HALPERIN DONGHI, Tulio, *Un conflicto nacional...*, op. cit., p. 154.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibid.*, p.155.

⁵⁶ *Ibidem*.

libération et elle employait un discours nettement politique : étant donné que le roi ne respectait pas ses engagements envers les Morisques, il était légitime de récuser son autorité et de s'allier avec la Sublime Porte⁵⁷. Cette faction était formée par l'élite de la communauté morisque, les puissantes familles des Abenamir – que nous avons vus au début s'allier avec la Couronne –, des Monferreiz et d'autres. Pour ce qui est des couches sociales morisques les plus modestes, Raphaël Carrasco considère que ces Morisques, désabusés, jouèrent un double jeu en se mettant du côté de l'Inquisition tout en s'attaquant à leur communauté pour provoquer sa décomposition et obtenir la reconnaissance sociale⁵⁸. Lors du procès contre les *Abenamir* de *Benaguacil* vers 1567, les nombreux témoignages des Morisques des couches populaires attestent que cette solidarité de la nation morisque était fissurée. Les frères *Abenamir* étaient accusés de favoriser et encourager la pratique de la religion musulmane au sein de leur *aljama*.

Pour ce qui est des couches démunies, les documents révèlent que parmi celles-ci certains Morisques manifestaient souvent un antagonisme soutenu envers les riches morisques. Selon Raphaël Carrasco ces Morisques pauvres, des « *bandoleros* » qui avaient participé à la guerre des Alpujarras, ou des ivrognes ayant des coutumes dépravées, éprouaient une haine manifeste envers les Morisques riches et leurs familles⁵⁹, sans doute parce qu'ils se sentaient exclus. Raphaël Carrasco a montré par divers exemples la forte séparation qui existait au sein de certaines *aljamas* morisques du Royaume de Valence. Ainsi, en 1582 Jerónimo Torlín, jeune morisque de l'*aljama* de Segorbe, se présenta volontairement devant l'Inquisition pour témoigner contre ceux qui avaient prévu de conspirer avec les Turcs. Il avoua que « *Lo trataban [el negocio de la conjura] ... y sabían que era secreto [...]. Se descubrían a los que eran ricos y tenían poder para pagar y que no se descubrían a los pobres porque ellos habían de hacer lo que los ricos quisieran* »⁶⁰. Par ailleurs, lorsque les autorités commencèrent à parler de déportation et de mettre tous les morisques *tierras adentro* avec les vieux-chrétiens, les riches Morisques de la Vall de Guadalest refusaient d'être « mêlés » avec leurs coreligionnaires moins aisés : « *no tenían por bien que los honrados estuviesen mezclados con los ruines* »⁶¹.

On retrouve donc dans les *aljamas* morisques du royaume de Valence, vers le dernier quart du XVI^e siècle, le schéma classique d'une division interne : d'un côté, de puissantes familles à la tête de la résistance religieuse. Des familles riches, dont le patrimoine pouvait atteindre entre

⁵⁷ CARRASCO, Raphael, *Deportados...*, *op. cit.*, p. 178.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 178.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 184.

⁶⁰ Archivo Histórico Nacional, Inquisición, leg. 553, n°27, cité par Rafael CARRASCO, *Deportados...*, *Ibid.*, p. 184.

⁶¹ Archivo Histórico Nacional, Inquisición, leg. 554, n°16, cité par Raphael CARRASCO, *Ibid.*, p. 185.

2.000 et 5.000 ducats⁶², ce qui met en évidence le pouvoir économique que les *aljamas* du royaume de Valence possédaient encore vers la fin du XVI^e siècle. Ces familles constituaient une véritable classe dominante au sein des *aljamas*, car c'était elles qui recevaient les lettres des Turcs, qui répondaient, qui négociaient avec les seigneurs⁶³. De l'autre côté, il y avait dans les *aljamas* des Morisques pauvres et d'anciens captifs venus s'installer dans les villages de nouveaux-chrétiens. Il n'était pas rare de voir ces anciens captifs témoigner aussi contre leurs chefs spirituels. Pascual Boronat en donne quelques témoignages :

Compareció Francisco Vives, cristiano nuevo de moro de allende, preso en las carceles de este Santo Oficio, y dijo que: es verdad que él ha sido moro y ha ayunado el Ramadan en compañía de don Hernando y de don Cosme y don Juan de Benamires... y que son moros... y que los moros estiman mucho a estos Benamires [...] Y se acuerda ver a don Cosme leer en un libro de Alcorán y en otros libros de moros; y decía el mismo don Cosme al declarante que fuese moro [...] Y que estos Benamires hacen mucho mal a los moriscos, porque siendo tenidos por caballeros y hombres entendidos y de consejo, hacen todo lo que ellos les dicen [...]»⁶⁴.

2. De la mobilité à l'immobilisme

— « *Les darán sus altezas pasaje libre y seguro* »

*Que a los moros que se quisieran ir á Berberia ó á otras partes les darán sus altezas pasaje libre y seguro*⁶⁵.

Pendant la période mudéjare, les Musulmans péninsulaires étaient une communauté très habituée à réaliser des déplacements, que ce soit à l'intérieur de la Péninsule – pour des raisons aussi bien commerciales et familiales que politiques ou religieuses –, ou à l'extérieur, pour conserver les liens avec les pays de l'Islam, ou pour respecter l'obligation du pèlerinage à la Mecque. Selon les termes de Pierre Guichard, le flux migratoire existant entre l'*Al-Andalus* et

⁶² *Ibid.*, p. 187. R. Carrasco présente à titre d'exemple une liste donnant le patrimoine de plusieurs familles morisques riches. Nous citons à titre d'exemple : Luis Salada (Albatera), 60 ans, chef de l'*aljama*. Il possède un patrimoine de 4.000 ducats ; Baltasar Sarriá (Novelda) : ses biens ont une valeur de plus de 8.000 ducats ; Lorenzo Bellús, de la très célèbre et respectée famille des Bellús, possède plus de 2.000 ducats en biens divers ; Luis Benzoar (arrabal d'Elche) : ses biens valent plus de 2.000 ducats, etc.

⁶³ *Ibid.*, p. 185.

⁶⁴ BORONAT, Pascual, *Los moriscos españoles y su expulsión...*, op. cit., I, p. 546.

⁶⁵ *Capitulaciones en cuya virtud se rindió Granada...*, JANER, *Condición social...*, op. cit., p. 276.

les pays musulmans proches du Maghreb jouait notamment un rôle très important, car cela favorisait l'intégration des Musulmans dans une société islamique globale⁶⁶.

À l'époque de la Reconquête, pour les Musulmans l'interdiction de vivre dans un pays mécréant était bien connue. Dans la tradition juridique musulmane, les territoires pouvaient se diviser en deux. Le *Dar al-Islam* – littéralement « la maison », « le pays de l'Islam » –, c'est-à-dire, le territoire gouverné par une autorité musulmane ; et le *Dar al-Kafir* – « le pays d'infidélité » –, c'est-à-dire ceux qui n'étaient pas soumis aux autorités musulmanes⁶⁷. Vivre dans un pays infidèle représentait un dilemme pour les Musulmans qui étaient contraints d'y rester. C'est pourquoi quelques juristes et théologiens, comme l'algérien Ahmad Ben Al-Wancharichi, prônaient de quitter les pays qui avaient été conquis par les chrétiens. C'était surtout une obligation religieuse, car « le musulman devait [toujours] se mettre en état d'accomplir ses obligations religieuses personnelles, d'éviter les vexations des chrétiens et l'assimilation dans un milieu majoritaire »⁶⁸. Rester dans les pays conquis par les infidèles était donc défendu par leur religion. Ces pays étaient appelés « *tierra de humillación* »⁶⁹. Mises à part les raisons religieuses – la profession de foi oblige le Musulman à combattre les infidèles –, Al-Wancharichi apportait aussi dans sa *fatwa* des raisons plus rationnelles pour encourager les Musulmans à quitter un pays infidèle. Ainsi, il était important d'émigrer pour éviter d'augmenter le nombre d'habitants de ce pays, pour ne pas exposer l'Islam au dédain et, surtout, pour ne pas se voir infliger la religion chrétienne si un jour les chrétiens violaient leur pacte de tolérance avec les musulmans⁷⁰.

Malgré la possibilité qui leur était offerte de rester, pendant la Reconquête beaucoup de musulmans choisirent les chemins de l'émigration⁷¹, profitant d'une permissivité juridique qui

⁶⁶ GUICHARD, Pierre, « El nacimiento del Islam andalusí: siglo VIII inicios del siglo X », *Historia de los españoles*, 1989, p. 53-88, cité par Manuel RUZafa GARCÍA, « La emigración mudéjar en la Valencia Bajomedieval », *Revista SAITABI*, n° 53, 2003, p. 13-34, p. 17.

⁶⁷ CHEDDADI, Abdelkhalek, « Émigrer ou rester ? Le dilemme des morisques entre les fatwas et les contraintes du vécu », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 79, 2009, p. 31-50, p. 31.

⁶⁸ Fatwa prononcée en 1495, peu après la conquête de Grenade. Extrait publié par Isabelle POUTRIN, *Convertir...*, *op. cit.*, p. 50.

⁶⁹ LOPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique, « Sobre la emigración mudéjar al reino de Granada », *Revista de Historia Medieval*, n° 12, 2003, p. 241-258, p. 251.

⁷⁰ SABBAGH, Leila, « La religion des Morisques entre deux fatwas », *op. cit.*, p. 47.

⁷¹ Concernant l'émigration des mudéjares du Royaume de Valence, consulter les travaux de : Manuel RUZafa GARCÍA, « La emigración mudéjar en la Valencia Bajomedieval », *op. cit.* ; Emilia SALVADOR ESTEBAN, « Sobre la emigración mudéjar a Berbería: el tránsito legal a través del puerto de Valencia durante el primer cuarto del siglo XVI », *Estudis: Revista de historia moderna*, n°4, 1975, p. 39-68 ; Leila SABBAGH, « La religion des morisques entre deux fatwas », *Les morisques et leur temps*, Editions du CNRS, 1983, p. 45-56 ; José HINOJOSA MONTALVO, *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, p.64-89 ; José Enrique López DE COCA CASTAÑER, « Sobre la emigración mudéjar al reino de Granada », *Revista d'història*

dura jusqu'à la deuxième moitié du XIV^e siècle, lorsque les lois à l'égard des musulmans commencèrent à se durcir. Les capitulations de Grenade furent aussi a priori très tolérantes avec les musulmans qui souhaitaient émigrer. Elles attestaient une volonté de favoriser la libre circulation des Musulmans et de leurs biens, car à ceux qui voulaient aller en Barbarie « ... *ó á otras partes les darán sus altezas pasaje libre y seguro con sus familias, bienes muebles, mercaderías, joyas, oro, plata* »⁷².

Toutefois, cette tolérance envers les Musulmans de Grenade était apparente, car les autorités chrétiennes cachaient la volonté d'obtenir le contrôle de la population musulmane – elles avaient déjà le contrôle politique –, afin de mieux soumettre les musulmans vaincus qui représentaient une force de travail importante. En permettant l'émigration en Berbérie, les autorités savaient bien que seuls les plus fortunés pourraient partir. Ces membres de l'élite faisaient partie des secteurs les plus hostiles de l'Islam⁷³, qui étaient susceptibles d'interférer dans la lourde tâche des conversions. Ainsi, par exemple, entre 1492 et octobre 1493, plus de 8000 Musulmans quittèrent Grenade pour s'établir dans le nord de l'Afrique. Il s'agissait surtout de notables, de chefs militaires et de privilégiés⁷⁴.

Dans le Royaume d'Aragon, les déplacements des Musulmans étaient assez tolérés. En 1353, Pedro IV, *El Ceremonioso*, promulgait une loi qui donnait aux mudéjares de Valence la liberté de voyager et de fixer leur lieu de résidence dans tout le territoire de sa juridiction ; ce roi permit également à un marchand de Lérida, Bernart Manresa, d'emmener 40 Musulmans d'Aragon dans des terres musulmanes d'outre-mer et de les y laisser⁷⁵. Mais, à partir du XV^e siècle, avec la conquête du royaume nasride de Grenade, les autorités chrétiennes commencèrent à inciter les colons chrétiens à s'installer ici ou là pour faire pencher la balance en faveur de leur population⁷⁶. Il s'agissait en réalité d'une stratégie religieuse destinée à favoriser les conversions par des moyens doux, sans avoir recours à la force ni à la violence, comme il était de coutume⁷⁷. Les autorités pouvaient aussi déplacer des contingents de musulmans pour éviter le dépeuplement de certains villages qui avaient perdu leur population et qui avaient besoin d'une main d'œuvre apte au travail de la terre. Afin d'inciter les Mudéjares à cette forme de

medieval, 2003, n° 12, p. 241-258.

⁷² Capitulaciones en cuya virtud se rindió Granada... , dans JANER, Florencio, *Condición social...*, *op. cit.*, p. 276.

⁷³ POUTRIN, Isabelle, *Convertir...*, *op. cit.*, p. 50.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 50.

⁷⁵ HINOJOSA MONTALVO, vol. II, *Los mudéjares. La voz del islam...**op. cit.*, p. 211-212.

⁷⁶ POUTRIN, Isabelle, *Convertir...*, *op. cit.*, p. 51.

⁷⁷ Par exemple, dans les Capitulations de Grenade était stipulé que « *ningún moro ni mora serán apremiados a ser christianos contra su voluntad [...]* », voir Florencio JANER, *Condición social ...*, *op. cit.*, p. 279.

mobilité, les autorités leur accordaient le droit de se déplacer sans licence préalable. De même, dans la couronne d'Aragon, la *Provisión* du roi Alphonse V accordait en août 1431 aux Mudéjares de Valence le droit d'aller peupler la ville d'Orihuela au sud de l'actuelle province d'Alicante :

Nos N'Alfonso, et cetera. Condecent cosa és a nostra reyal dignitat entendre... a la població de nostres regnes e terres... que los llocs et villes de frontera sien poblats et ben fomits de vehins... perque en ocorren cas de necessitat, les froteres no.s troben desertes e soles de gensdispostes a... defendre contra nostres e lurs enemichs [...] Considerantss encara que la dita vila està huy en gran part despoblada [...] e hajam entr és que alguns moros del dit regne han en voluntat de star e fer lur domicili en la dita vila e correar, laurar e cultivar la dita orta [...]»⁷⁸.

La législation concernant l'émigration des Musulmans émanait soit directement du roi, soit des Cortes de chaque royaume. Les lois qui provenaient du roi étaient globalement plus permissives en ce qui concerne le droit d'émigrer car la concession des laissez-passer – appelés *guiatges* et accordés par le *Baile General del Reino* – représentait une source importante de revenus pour les caisses de l'État. En revanche, les lois qui émanaient des Cortes de Valence ou qui faisaient partie des lois forales⁷⁹, traduisaient d'une manière plus fidèle les désirs des habitants du royaume (nobles et membres du clergé notamment), plus enclins à restreindre ce droit d'émigrer. Ces lois forales tendaient donc à adopter un ton plus prohibitif en matière d'émigration des musulmans, car « *si los dits moros s'en van, los dits prelats, cavallers, persones generoses e homes de ciutats e villes, no hauran ne poran haver de que viven, ne puexen servir a vos senyor en vostres necessitats* »⁸⁰. D'une manière générale, les Musulmans qui demandaient la permission d'émigrer devaient avoir liquidé auparavant toutes leurs dettes et avoir payé tous leurs tributs⁸¹.

Les autorités forales voyaient dans les concessions des laissez-passer un risque évident de perdre un nombre important de leurs vassaux. Ainsi à Xixona, dans le sud d'Alicante, le Baile

⁷⁸ *Provisión de Alfonso V, rey de Aragon, a petición de Joan masquefa, mensajero de la villa de Orihuela* (1431, agosto 1, Barcelona) publiée par HINOJOSA MONTALVO, José R., *Los mudéjares. La voz del Islam ...*, vol. II, *op. cit.*, p. 85.

⁷⁹ Les « *fueros de Valencia* » sont constitués par un ensemble des lois dont une partie furent octroyées par Jacques I^{er} tandis que d'autres émanaient des Cortes de Valence, ayant été « pactées » entre la couronne et les « *estamentos* » du royaume représentés par les trois « bras » : le bras militaire (*brazo militar*), intégré par la noblesse et les chevaliers (*milites*), le bras ecclésiastique (*brazo eclesiástico*) et le bras royal (*brazo real*) composé par le tiers-état, des représentants des principales villes de juridiction royale du royaume (« *villas de realengo* »).

⁸⁰ *Fori Regni Valentiae* (F.R.V), VII.31, cité par Emilia SALVADOR ESTEBAN, « *Sobre la emigración mudéjar a Berbería...* », *op. cit.*, p. 41.

⁸¹ HINOJOSA MONTALVO, José, *Los mudéjares. La voz del Islam*, I, *op. cit.*, p. 67.

demanda à Jacques II d'interdire ces départs, mais celui-ci n'accepta pas cette demande, car l'année précédente il avait signé avec le royaume de Grenade une loi autorisant les départs volontaires des Musulmans⁸².

Les Mudéjares du royaume de Valence étaient, pour leur part, habitués aux échanges de personnes et de marchandises avec les Musulmans du royaume nasride de Grenade, échanges qui furent courants jusqu'à la conquête chrétienne du royaume de Grenade et bien après⁸³. Le royaume de Valence, avant la conquête du royaume de Murcie, était la frontière maritime la plus proche qui séparait deux mondes, deux civilisations complètement opposées.

En général, ces Mudéjares, voyageant seuls ou avec leurs familles, s'engageaient auprès du Baile General à revenir dans un délai limité à un an⁸⁴. Dans ce royaume, les licences pour autoriser l'émigration furent historiquement un sujet de discorde entre les autorités locales et le roi, et les fluctuations de la politique d'émigration étaient la preuve de la valeur économique des Mudéjares, car comme Mark Meyerson le souligne :

*[...]el mudejarisme no va sobreviure per deferència a un ideal de tolerància, sino perquè els musulmans eren valuosos per a la corona com a font de tributació i com a substrats agrícoles i industrials de les economies locals. Aquest va ser concretament el cas del regne de València [...]*⁸⁵.

Pendant des siècles, la communauté mudéjare s'était habituée à l'émigration légale. Grâce à celle-ci, les Mudéjares de Valence, comme nous l'avons souligné, maintenaient des échanges de longue date avec les Musulmans de Grenade et du Nord de l'Afrique. Mais avec le temps les autorités commencèrent à introduire des mesures de plus en plus restrictives, faisant de l'émigration un acte illégal. Plusieurs raisons peuvent expliquer ce changement. En premier lieu, la situation géographique stratégique du royaume de Valence, au sommet du triangle

⁸² « *Recepimus duas litteras vestras... alteram continentem quoad plures sarraceni Elchii et aliorum locorum dicte partis cum omnibus binis suis se transtulerunt tam in Barberiam quam in regno Grenate [...]. Significamus quod in capitulis pacis ad certum tempus firmate inter nos et regem Grenate inter alia fuit conditum quod nos infra tempus dicte pacis non prohibemus alicui sarracenu terre nostre... posset accedere... et sic eis inhibicio fieri non posset, quim esset contra tenorem cañtuli* ». Jacques II d'Aragon répond à une demande faite par Jaume Andreu, baile de la partie sud du royaume de Valence, pour interdire l'émigration des Musulmans d'Elche vers le royaume de Grenade ou la Berbérie. Le roi atteste qu'il ne peut pas interdire l'émigration de ces Musulmans car une clause des capitulations qu'il a signées avec Grenade garantit cette liberté. Texte publié par HINOJOSA MONTALVO, José R., *Los mudéjares. La voz del Islamop.cit*, vol. II, *op. cit.*, p. 208-209.

⁸³ HINOJOSA MONTALVO, José R., « El Reino de Valencia: frontera marítima entre Aragón y Granada », Dans *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S. XIII-XVI): Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*. Instituto de Estudios Almerienses, 1997, p. 409-436, p. 413.

⁸⁴ MENDIZÁBAL, María Florencia, « Notas sobre la movilidad y desplazamientos de los musulmanes en la Baja Edad Media Hispánica », *Intus Legere Historia*, 2013, vol. 7, n° 1, p. 59-75, p. 66.

⁸⁵ MEYERSON, Mark D., *Els musulmans de València en l'època de Ferran i Isabel*, *op. cit.*, p. 42.

constitué avec le royaume de Grenade et les territoires de Berbérie. En second lieu, l'éventuelle volonté d'éviter les départs des Mudéjares vers les domaines royaux qui leur offraient généralement plus d'avantages. L'existence de Mudéjares « transfuges » d'une *aljama* placée sous la juridiction seigneuriale vers une autre de juridiction royale a été prouvée dans quelques cas précis⁸⁶, mais vu le faible nombre de Mudéjares qui peuplaient les domaines royaux, il est légitime de penser que ces mouvements n'ont pas inquiété les autorités chrétiennes⁸⁷. Enfin, ces dernières cherchaient aussi à garantir la sécurité du royaume. Il est possible aussi que la « *proclama* » (demande publique) émise par Ali al-Barmuni, mudéjar catalan, vers 1409, ait été pour quelque chose dans le durcissement de la politique d'émigration. Al-Barmuni, dans cette « *proclama* » adressée aux *aljamias* mudéjares, leur demandait d'aider l'émir de Grenade à combattre l'armée chrétienne⁸⁸. Il est donc possible que l'on ait cherché à éviter les alliances des mudéjares valenciens avec les almogávares (les musulmans grenadins qui menaient des incursions dans les royaumes voisins pour faire des captifs et s'emparer d'un butin). De fait, il est certain que, de par leurs affinités religieuses et culturelles, les Mudéjares de Valence aidaient les almogávares dans ces razzias. Mais les autorités auraient voulu également empêcher les fuites clandestines des vassaux mudéjares vers les terres de l'Islam extérieur⁸⁹, plus faciles à réaliser depuis les côtes de Grenade.

Le droit d'émigrer et de se déplacer avait donc été progressivement limité. À l'époque de Jacques II, en 1315, furent promulguées des lois interdisant aux Mudéjares de circuler de nuit en dehors des chemins royaux, d'accueillir d'autres musulmans, d'aller à la chasse dans les communes d'Orihuela et Guardamar⁹⁰, fortement peuplées de musulmans. Pour éviter un trafic de licences, en 1365, aux Cortes de Murviedro, Pierre IV avait interdit aux officiers royaux de percevoir une somme d'argent au moment où ils délivraient les *guiatges* :

Que no pugà ésser donada licència als moros de eixir fora del regne [car] les persones eclesiàstiques, rich homes, cavallers e persones generoses... havent vassalls moros, reeben gran dampnatge per la licencia e otorgament per vós donada als moros [...]»⁹¹.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 56. « *Yuçef Cabot esperava que no seria castigat per assassinat en abandonar la Valldigna i fer-se vasall reial a Xàtiva* ».

⁸⁷ Pourtant, certaines *morerias* royales connurent une hausse de leur population mudéjar, comme celles de Alzira, Castellón de la Plana, Morverdre, *Ibid.*, p. 73.

⁸⁸ « *Fragmento de proclama, dirigida desde Barcelona por un tal Alí el Barmuní á las aljamias moriscas de toda España, excitando á todos los musulmanes á prestar su ayuda al rey de Granada, Yusuf III en la guerra contra los cristianos* » publié par Julián Ribera y Miguel Asín, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912, p. 259.

⁸⁹ HINOJOSA MONTALVO, José R., *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana...*, vol. I, op. cit., p. 64.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 65.

⁹¹ « *Furs feyts per lo senyor rey en Père en lo setge de Murvedre en l'any MCCCLXV* » I/1312 (13), fol. 131v, dans

En 1403, lors des Cortes de Valence, le roi Martín I décréta l'interdiction de sortir du royaume, que ce soit pour aller dans le royaume de Grenade ou en Berbérie et en dépit de l'obtention d'une licence : « *Ordenam perpetuament que alguns moros del regne de València no s'en puxen o attenten passar en Granada, Barberia o en altres parts fora nostra senyoria, encara que haguessen licència o provisió de nos o oficials nostres* »⁹². Ces Cortes établirent également pour les seigneurs qui accueilleraient les Mudéjars d'autres seigneuries l'obligation de vérifier si les dettes des nouveaux arrivants avaient été payées avant leur départ :

*Com sovint s'esdevinga que alguns moros vassalls de homens de paratge e d'altres se n vagen e s muden en altres lochs sens comptar e sens pagar al senyor d'on primerament són vassalls, per manera que ls primers senyors perden lors deutes... provehim ... que qualsevol senyor de castell, vila o loch... on tal moro se fóra mudat e fet novel vassall, sia tengut... del dit deute*⁹³.

Plus tard, les Députés du royaume réunis aux Cortes de 1408 établirent que les officiers du roi ne devaient plus accorder de licences aux Musulmans qui voulaient abandonner le royaume⁹⁴.

*Ordenam... que moros del regne de València no puxen pasar en terra de moros ne en altres parts fora senyoria. E de no donar licència alguns moros que se n puxen anar o posar en altres regnes fora nostra senyoria. E manam al Batle general del dit regne... e altres oficials nostres... que facen sacrament... que no darán licencia alguna a moros que se n puxen anar [...]*⁹⁵.

Ces mesures cherchant à interdire l'émigration des Mudéjars, même s'ils disposaient de « *guiatges* » pour circuler légalement, contredisaient ouvertement l'autorité royale : « *Encara manam tots e qualsevol barquers que no gosen portar aquells dits moros, encara que hagen licència de nos o del batle o altre oficial [...]* »⁹⁶.

Les interdictions d'émigrer se sont répétées tout au long du XV^e siècle, ce qui prouvait sans doute qu'elles étaient peu respectées. En 1418, Alphonse V décida que les Mudéjars de Xixona

Furs e Ordinacions del regne de Valencia, Valencia, publié par Ana Isabel CARRASCO MANCHADO, *De la convivència a la exclusión...*, op. cit., p. 163. Ces « *furs* » (lois forales) peuvent également être consultés dans la Biblioteca Digital Hispanica <<http://bibliotecadigitalhispanica.bne>>

⁹² « Disposiciones sobre los musulmanes dadas en las Cortes de Valencia de 1403 por el rey Martin I », publicadas en : "Furs feyts per lo senyor rey en Marti en la ciutat de Valencia en l'any M.CCC", BNE, I/1312 (20), fol. 178v-179r, 181r, 184r, rubrique VI, publiées par Ana Isabel CARRASCO MANCHADO, *Ibid.*, p. 172.

⁹³ « Disposiciones sobre los musulmanes dadas en las Cortes de Valencia de 1403 por el rey Martin I », *Ibid.*, p. 172.

⁹⁴ SALVADOR ESTEBAN, Emilia, « Sobre la emigración mudéjar a Berbería... », op. cit., p.42.

⁹⁵ « Disposición dada en las Cortes de Valencia de 1408, sobre que los musulmanes no pasen a Granada o Berbería », publiée par Ana Isabel CARRASCO MANCHADO, *De la convivència a la exclusión*, op. cit., p. 175.

⁹⁶ *Ibidem*.

(au nord d'Alicante) ne pouvaient pas se déplacer vers le sud sans une licence du baile général, avec le but caché d'empêcher l'entrée de ces Mudéjares dans les royaumes de Grenade ou de Castille⁹⁷. Aux Cortes réunies à Valence en 1408 et en 1446, et à Orihuela en 1488, les autorités réitérèrent ces interdictions⁹⁸. Ainsi, les mesures visant le contrôle de la mobilité des Mudéjares étaient de plus en plus restrictives en raison de la conquête de Grenade puis des efforts pour isoler les Musulmans de Grenade afin de favoriser leur évangélisation.

Pendant le règne de Ferdinand le Catholique, la situation des Mudéjares de la Couronne d'Aragon ne présenta pas de différences substantielles par rapport à l'époque précédente. La circulation illégale et les contacts entre Mudéjares du royaume de Grenade et de Valence continuaient à être assez courants, comme Tulio Halperin Donghi le souligne : « *mientras hubo un reino moro en Granada, las relaciones que con él mantuvieron los moros valencianos fueron bastante intensas* »⁹⁹. Il existait donc entre le royaume de Grenade et celui de Valence tout un « *underground railroad* »¹⁰⁰ – principalement dans les villes du littoral sud de Valence – que les autorités connaissaient bien. C'était, par conséquent, des lieux fortement surveillés. En 1481, quelques « *informes* » montraient que les mudéjares de Valence avaient fourni une aide financière aux musulmans du dernier état islamique sur le sol espagnol¹⁰¹. Malgré tout, Ferdinand prit quelques dispositions destinées à limiter les mouvements des Mudéjares, notamment à partir de la guerre de Grenade, et mit en pratique des mesures visant à changer les lieux de résidence des Mudéjares. Pendant cette période de tension, la concession de licences se réduisit considérablement, mais le trafic entre mudéjares de Grenade et de Valence redevint fréquent entre 1491 et 1493 et Ferdinand d'Aragon avait même octroyé des licences aux Mudéjares andalous qui vivaient à Valence pour qu'ils puissent aller retrouver leurs parents restés à Grenade et qu'ils reviennent avec eux à Valence¹⁰². Plusieurs exemples illustrent cette permissivité : un *alfaquí* de Manises obtint une licence pour partir chercher un membre de sa famille à Baza et retourner avec lui à Valence¹⁰³ ; un musulman de Malaga devint vassal de Novelda (Alicante)¹⁰⁴ ; il y eut des licences pour que des musulmans originaires d'Almeria habitant à Valence puissent voyager vers Almeria¹⁰⁵ ; Ferdinand lui-même installa des

⁹⁷ MEYERSON, Mark D., *Els musulmans...*, op. cit., p. 139.

⁹⁸ Voir Ana Isabel CARRASCO MANCHADO, *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 175, 192-195, 220-223.

⁹⁹ HALPERIN DONGHI, Tulio, *Un conflicto nacional...*, op. cit., p. 105.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 253.

¹⁰¹ MEYERSON, Mark D., *Els musulmans de València en l'època de Ferran i Isabel...*, op. cit., p. 138.

¹⁰² *Ibid.*, p. 141.

¹⁰³ ARV : B, 1160 :41v (1491), cité par Mark MEYERSON, *ibid.*, p. 141.

¹⁰⁴ ARV : B, 1.160 :420r (31 mars 1492), *Ibidem*.

¹⁰⁵ ARV :B, 1.160 : 41v (1491), *Ibidem*.

musulmans originaires de la ville de Grenade dans les terres du « baile general » d'Orihuela¹⁰⁶. Cette tendance se prolongea jusqu'aux conversions de 1501.

Par ailleurs, les mudéjares du royaume de Valence conservaient des liens très étroits avec les musulmans du Maghreb. Ceci était la conséquence d'un trafic très intense dont marchands, corsaires et esclaves étaient les protagonistes. Nombre de Morisques de Valence avaient des parents dans le Maghreb et sollicitaient souvent des licences pour leur rendre visite. La fréquence à laquelle les autorités du royaume accordaient ces licences laisse à penser que c'était parfois pour des raisons économiques : les taxes d'émigration rapportaient des sommes importantes aux autorités locales qui usurpaient souvent les pouvoirs correspondant au Baile Général. Ainsi, le 9 octobre 1486 quarante-quatre Mudéjares de Monfort (Alicante) partirent en Berbérie après avoir payé les taxes d'émigration correspondantes¹⁰⁷.

Après les conversions forcées dans le royaume de Valence, les Mudéjares devenus Morisques crurent, à tort, que grâce à leur nouveau statut de chrétiens ils ne seraient plus contraints de payer les lourds impôts qu'ils avaient supportés pendant des siècles¹⁰⁸. L'émigration vers d'autres domaines seigneuriaux pouvait signifier une situation fiscale plus favorable. Ils essayèrent aussi de traverser la Méditerranée vers les pays musulmans du nord de l'Afrique pour pouvoir continuer à pratiquer leur ancienne religion. Au total, l'émigration morisque du royaume de Valence fut très intense pendant les années qui suivirent les conversions. En 1534, elle était encore importante : cette année là par exemple, un brigantin arriva à Oran chargé de

¹⁰⁶ ARV : C 148 :214r-v, (1493), *Ibidem*.

¹⁰⁷ ARV : MR, 4.570 : 8r-12r, cité par MEYERSON, p. 150 : « *Funcionaris d'Alacant concedeixen llicència d'émigració a quaranta-quatre musulmans de Monfort, una moreria reial prop d'Alicant, i recapten les corresponents taxes d'émigració[...]* Le 14 de décembre de 1486 Ferran expressa la seua inquietud perque no d'avien recaptat les dites taxes i perque s'havia usurpat la prerrogativa del batle general [...] ».

¹⁰⁸ La transition entre la période mudéjare et morisque n'apporta pas d'amélioration du système fiscal. Les mudéjares payaient de plus lourds impôts que le reste de la population. Ils devaient tous payer le « *pecho* » en raison de leur allégeance au roi. Les mudéjares durent aussi participer financièrement au coût de la Guerre de Grenade. Lorsque les mudéjares de Grenade furent baptisés, leurs impôts ne se réduisirent pas. Ils devaient payer les impôts qui grevaient la transhumance, la possession de bétail ou les transmissions de biens par héritage. Il leur fut également interdit d'acheter des terres. Concernant ceux du royaume de Valence, la transition du statut mudéjar au statut morisque n'allégea pas non plus la fiscalité à laquelle ils étaient soumis. Pour une étude approfondie de cette question à Grenade, voir : LADERO QUESADA, M. A., « Mudéjares y repobladores en el Reino de Granada (1485-1501) », *Cuadernos de Historia Moderna*, Universidad Complutense de Madrid, n° 13, 1992, p. 47-73 ; HINOJOSA MONTALVO, J., *Los mudéjares La voz del islam...*, *op. cit.*, p. 279-282 ; TRILLO SAN JOSÉ, C., « Fiscalidad mudéjar en el reino de Granada: las rentas del Quempe », *Anuario de Estudios Medievales*, n°22, p. 853-879 ; LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique, « Mudéjares granadinos y fiscalidad: los servicios extraordinarios de 1495 y 1499 », *En la España Medieval*, n° 30, 2007, p. 317-334. Concernant la fiscalité des mudéjares du royaume de Valence voir : FERRER I MALLOL, M. T., « Las comunidades mudéjares de la corona de Aragón en el siglo XV: la población », dans *De mudéjares a moriscos. Una conversión forzada*, vol. 1, 2003, p. 27-154 ; APARICI MARTÍ, Joaquín., « Tolerar y convivir: carnicerías musulmanas en tierras de Castelló », dans *De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, vol.1, 2003, p. 315-332.

20 Morisques vassaux du Duc de Gandía¹⁰⁹, l'un des seigneurs dont les terres abritaient le plus grand nombre de Morisques.

Les Morisques du Royaume de Valence eurent tendance à se concentrer dans les terres de l'arrière-pays du royaume, pour des raisons historiques mais aussi par contrainte juridique comme nous le verrons dans le paragraphe suivant. Cependant, les déplacements imposés par les autorités n'empêchèrent pas les tentatives de rapprochement du littoral, notamment dans les années qui suivirent les baptêmes. Ces déplacements avaient toujours pour but un départ vers la Berbérie ou une prise de contact avec les corsaires qui approchaient les côtes.

— « *De tierra impía escapar* »

La relative tolérance au sujet de la mobilité spatiale accordée aux mudéjares du royaume de Valence disparut avec les conversions. Dès lors l'émigration, complètement illégale, se transforma en fuite. Par ailleurs les Morisques, désabusés pour avoir été contraints d'embrasser la religion détestée¹¹⁰, trouvèrent plus que jamais justifiable leur collaboration avec les corsaires barbaresques qui approchaient les côtes. Quant à ceux qui parvenaient à s'enfuir, ils étaient, comme Bernard Vincent l'a souligné, de véritables « agents de renseignement et des éclaireurs efficaces des expéditions »¹¹¹ vers la Péninsule. Les autorités vieille-chrétiennes percevaient le départ en Berbérie comme « un aveu d'une foi indéracinable en l'Islam »¹¹².

La considération des Morisques espagnols, notamment ceux du royaume de Valence, comme les « têtes de pont potentielles de l'Islam »¹¹³, les porte-étendards d'une cinquième colonne, fut un sujet largement évoqué aussi bien par les autorités contemporaines (en d'autres termes évidemment) que par l'historiographie du XIX^e et du début du XX^e siècle. Pour les auteurs de l'époque, il était banal de parler des Morisques dans les termes de « *amenaza islamica* » « *enemigos nuestros* », « *enemigos domésticos* » ou « *peligro evidente* ». Alimenter chez les vieux chrétiens l'idée que les Morisques étaient des traîtres, des conspirateurs, « des ennemis au centre de la maison [...] qui sont plantés là, dans le sein de l'Espagne »¹¹⁴, n'était pas chose difficile, étant donné leur caractère de communauté inassimilable. Néanmoins, nous estimons

¹⁰⁹ PARDO MOLERO, Juan Francisco, « La emigración de los moriscos valencianos », *SAITABI*, n° 53, 2003, p. 95-116, p. 95.

¹¹⁰ PARDO MOLERO, Juan Francisco, « Per terra e no per mar. La actividad naval en la defensa del Reino de Valencia en tiempo de Carlos », *Estudis : Revista de historia moderna*, n° 21, 1995, p. 61-88, p. 68.

¹¹¹ VINCENT, Bernard, « Le péril morisque », *Revista de Història*, n° 129-131, 1994, p. 121-131, p. 127.

¹¹² *Ibid.*, p. 126.

¹¹³ PARDO MOLERO, Juan Francisco, « La emigración de los moriscos valencianos... », *op. cit.*, p. 122.

¹¹⁴ BRAUDEL Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, (livre de poche), 2014, vol. 2, p. 529

qu'il est important de nuancer la portée de ce concept, notamment par rapport au contexte politique du moment. Comme nous le verrons dans le chapitre V, les contacts des Morisques avec les ennemis de la chrétienté furent réels, notamment à partir des années 1570. Ces connivences venant de l'intérieur du territoire étaient manifestes entre les Morisques du royaume de Valence et ceux du royaume de Grenade. À plus grande échelle, il existait des soupçons de contacts entre les Morisques de Valence et ceux d'Aragon, les Turcs et les huguenots et même les Anglais, dans le but de provoquer un soulèvement général de tous les Morisques péninsulaires contre la monarchie. Les soupçons étaient souvent confirmés par des espions qui travaillaient pour l'Inquisition. D'autres fois, les peurs étaient complètement infondées : ainsi des rumeurs circulaient dans le royaume de Valence à propos des Morisques qui enlevaient les enfants pour les envoyer dans le nord de l'Afrique¹¹⁵. Souvent, les Morisques étaient aussi une aide nécessaire pour les pirates du nord de l'Afrique qui débarquaient des armes ou qui embarquaient des familles entières. Mais ce qui provoqua la plus grande angoisse des autorités furent les rumeurs d'une conspiration à grande échelle avec l'aide conjointe des Turcs et des protestants qui viendraient envahir l'Espagne. Cette tentative d'« invasion » ne fut jamais prouvée, au contraire, des témoignages mirent en évidence que l'Inquisition était à l'origine de ces rumeurs, comme nous le verrons plus loin. D'autre part, Rafael Benítez a montré que le contexte politique où se trouvait la couronne, menacée par la montée des protestants d'une part et par la menace turque d'une autre, influença la décision de Philippe III d'expulser les Morisques. Pour justifier cette expulsion, la monarchie dut diffuser l'image des Morisques comme des ennemis qui menaçaient la sécurité et la stabilité de l'État et dont la couronne n'arrivait pas à se débarrasser¹¹⁶.

Le dénigrement, l'information falsifiée ou surdimensionnée au profit des intérêts de la Couronne ne furent pas réservés à la seule minorité Morisque. Comme nous le verrons dans le chapitre VI, les Indiens en avaient souffert aussi aux moments de tension maximale. La nécessité de répondre aux attaques reçues de la part d'un secteur de l'Église très critique amena les autorités espagnoles à grossir le danger et la résistance indienne pour justifier le contrôle absolu de la minorité.

Dans le Royaume de Valence, entre les années 1500 et 1522, les chiffres correspondant aux départs légaux de Mudéjares depuis le Grao (le port de Valence) s'élevaient à 864, soit une

¹¹⁵ DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio et VINCENT, Bernard et, *Historia de los moriscos; vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alinaza editorial, 1997 [1ère édition 1979] p. 131.

¹¹⁶ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, *Heroicas...*, *op. cit.*, p. 358-395.

moyenne annuelle de près de 39 départs. Mais 54% de ces départs se sont produits uniquement en 1517. En effet, cette année-là 468 Mudéjares partirent légalement vers la Berbérie¹¹⁷. Emilia Salvador explique cette «*avalancha de solicitantes de guiajes* » par l'arrivée de Charles Quint, dont les Mudéjares craignaient qu'il ne respecte pas les privilèges qui les avaient protégés historiquement¹¹⁸.

Globalement, dès le lendemain des conversions, les autorités locales du royaume s'efforcèrent de faire appliquer des lois très restrictives pour empêcher les fuites de Morisques. D'une manière générale, à partir des baptêmes, s'imposèrent en matière de législation les lois provenant des Cortes, qui reflétaient la volonté des *estamentos* du royaume. Les autorités locales firent de la surveillance du territoire leur priorité politique dans le royaume de Valence, sachant que ses côtes étaient la proie des attaques barbaresques. Cette politique mettait en évidence la volonté des seigneurs de garder des vassaux aussi rentables à leurs côtés.

En dépit du durcissement de la loi, Bernard Vincent estime que pendant la période qui suivit les baptêmes, il n'est pas exagéré de parler d'une «*hémorragie continue qui traduit l'impatience de très nombreux Morisques pour qui la *taqiyya* est insuffisante* »¹¹⁹.

Quelles que fussent les raisons qui poussaient les Morisques à partir, la plupart des fuites pendant les premières années après les conversions se réalisaient au sein d'un trafic illégal qui mettait à contribution certaines familles de Morisques, les corsaires qui débarquaient sur les côtes peu surveillées du littoral sud, les fonctionnaires royaux et même les seigneurs. Ainsi, entre 1520 et 1530 les fuites furent massives : les départs pouvaient atteindre le chiffre de deux ou trois mille par an¹²⁰. Ce nombre élevé de départs volontaires de Morisques pendant les premières années de vie de la communauté reflète l'angoisse dans laquelle leur nouveau statut plongeait ces nouveaux-chrétiens. Des fugues à grande échelle étaient organisées à l'aide du réseau de solidarité que les *aljamas* avaient maintenu entre elles. Ces fugues impliquaient souvent un changement de domicile à l'intérieur du royaume pour s'approcher des villages côtiers, comme nous le verrons plus tard.

¹¹⁷ SALVADOR ESTEBAN, Emilia, « Sobre la emigración mudéjar a Berbería... », *op. cit.*, p. 48-49.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 49 : « *Es posible que esta auténtica avalancha de solicitantes de guiaje para pasar a Berbería guarde relación con la llegada de Carlos I. ¿Temían acaso los moros aragoneses- 441 de los 468- que el nuevo rey no ratificase las garantías de protección y respeto a sus creencias estipuladas por su antecesor?* ».

¹¹⁹ VINCENT, Bernard, « Le péril morisque ... », *op. cit.*, p. 126.

¹²⁰ PARDO MOLERO, Juan Francisco, « La emigración de los moriscos valencianos... », *op. cit.*, p. 107-108. Voir le tableau sur les départs morisques, [document n° 6, annexe B].

Entre 1525 – date qui officialise les baptêmes – et environ 1550, les départs illégaux des Morisques du royaume de Valence furent nombreux et surtout organisés, mais ils étaient loin de suivre un seul modèle. Les raisons des départs pouvaient être d’ordre religieux, politique, et même démographique. Par ailleurs, certains documents morisques montraient que parmi les fugitifs, beaucoup partirent de manière libre, sans avoir négocié leur départ avec les corsaires algérois, comme l’atteste la lettre écrite à sa famille par un médecin de la *morería* de Valence, nommé Jerónimo Jábar. Cet homme partit vers les terres de l’Islam avec l’intention de s’installer à Alger. Dans sa lettre, il témoigne d’une grande nostalgie envers ses proches restés vivre dans quelques *alquerías* de la municipalité de Sagunto. Il parle de « *carta de añoranza* » et exprime son souhait de voir bientôt toute sa famille réunie :

*Salí de Barcelona y llegué a tierras del islam ... estoy muy bien. Mi deseo es continuar hacia Argel – si Dios quiere –... No os preocupéis por mi, estad tranquilos, que yo os tranquilizo. Dios... nos pondrá a mí y a vosotros bajo su protección [...] Quiera Dios reunirnos con bien*¹²¹.

Ces lettres, interceptées pour la plupart sur les Morisques capturés par les autorités espagnoles, pouvaient révéler aussi l’existence de départs forcés. Ainsi, en 1557, un groupe de corsaires qui venaient de Cherchell et dont le bateau avait fait naufrage près de l’Albufera de Valence fut capturé par les autorités. Lors de leurs témoignages devant la Real Audiencia, certains avouèrent être Morisques et avoir été enlevés lors des razzias effectuées par les corsaires plusieurs années auparavant¹²². C’était le cas d’un nommé Çabdonet, originaire de Callosa d’en Sarriá, qui affirmait avoir été enlevé par un bateau de maures huit années auparavant¹²³. Quoiqu’il en soit, la correspondance trouvée révèle, malgré l’éloignement, un sentiment d’attachement à leur ancien pays et à leurs familles restées dans le royaume de Valence.

Par ailleurs, certains fonctionnaires royaux, mécontents du retard dans le paiement des salaires de leurs subordonnés, mirent en place un trafic de vente de *guiatges* qui accentua les fuites. L’exemple de Gaspar Sans, fonctionnaire royal dans la forteresse de Polop, peut nous aider à illustrer ce trafic qui était très intense vers les années 1550. Gaspar Sans, capitaine dans la forteresse de Benidorm et propriétaire de terres dans la baronnie de Polop, accepta que ses hommes vendent des *guiatges* et accueillent les Morisques de toutes les parties de la

¹²¹ BARCELO Carmen et LABARTA, Ana, *Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana (1401-1608)*, Valencia, PUV, 2009, p. 242.

¹²² PARDO MOLERO, Juan Francisco, « ¿Emigrantes o conspiradores? Fugas, tramas y peligro moriscos en el reino de Valencia (1525-1609) », sous presse, p. 6. Nous remercions Juan F^{co} Pardo de nous avoir communiqué cet article avant sa publication.

¹²³ *Ibid.*, p. 4.

Péninsule¹²⁴, malgré les interdictions explicites contenues dans les *crídes et pregons*. Il reconnut lors d'un procès¹²⁵ qu'il avait aidé plus de 10 000 morisques à fuir. Mais, pour justifier son acte, il précisa qu'il n'acceptait que les Morisques qui venaient avec l'intention de rester vivre dans son village : « *No se ha fecho [acoger a los moriscos] a este fin [que pudiesen pasar en tierras de moros], sino por vasallos y con pactos que houbisessen meecer allí heredades y cosas* »¹²⁶. Cependant, quelques évidences semblaient contredire son témoignage. Par exemple, il avouait avoir connaissance de l'existence d'un trafic de bateaux qui venaient pour transporter les Morisques en Afrique : « *Bien en verdad que han benido allí algunas fustas de moros y se han pasado moriscos* »¹²⁷. Ces « intelligences » entre les seigneurs et leurs vassaux morisques n'étaient sans doute pas isolées car comme Gaspar Sans l'indique, « *si así se conducía era porque tal era la conducta de todos* »¹²⁸. Selon Halperin Dongui, ce trafic de licences entraîna l'apparition de villages fictifs dont les maisons n'étaient que des lieux de passage : ainsi, « *las casas de Murla no son sino un lugar de paso* »¹²⁹.

D'autre part, nous avons déjà dit que pour un nombre important de Musulmans, quitter un pays infidèle était une obligation religieuse, et qu'il leur était insupportable de vivre dans une terre chrétienne peuplée de mécréants. C'était également le sentiment d'un Morisque, dont on ne connaît pas l'identité, qui s'était enfui à Alger, et qui composa un poème :

*Mi deseo por mí señor era de tierra impía escapar [...] En tierra de cristianos habitaba con el corazón irritado [...] su credo ahora con alegría he dejado [...] Mirame hoy en Argel [...]*¹³⁰.

Plus tard, les fuites commencèrent à ralentir pour devenir plus sporadiques, mais le goutte-à-goutte ne s'arrêtait pas. Ainsi, par exemple, en 1591 plusieurs Morisques de la Vall d'Uxó essayèrent de partir vers la Berbérie, mais ils furent arrêtés avant. Au cours du procès contre Père Maymó, Jeroni Gallego et Francisco Rebollo, il fut prouvé que ces départs avaient été organisés en recourant à la solidarité morisque et qu'ils impliquaient plusieurs membres de la même famille :

¹²⁴ HALPERIN DONGHI, Tulio, *Un conflicto nacional....*, op. cit., p. 107.

¹²⁵ La déclaration de Sanz a été publiée par BORONAT, Pascual, *Los moriscos españoles...*, vol 1, op. cit., p. 473-484. Il s'agit d'un témoignage dans un procès contre Don Rodrigo de Beaumont, noble accusé d'avoir protégé les morisques.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 476.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 476.

¹²⁸ HALPERIN DONGHI, Tulio, *Un conflicto nacional....*, op. cit., p. 108.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 108.

¹³⁰ BARCELÓ Carmen et LABARTA, Ana, *Archivos moriscos. Textos arabes de la minoría islamica valenciana (1401-1608)*, Valencia, PUV, 2009, p. 256.

[...] farien embarcar alguns moriscos ... i familie i fills [per] s'emportar a Berberia... i los nou convertits de mascarell els feran embarcar [...] Frances rebollo embarcara [...] en la nit i contaven els dies del mes de mars, feran embarcar alguns nous convertits dels nostre regne ... a renegar la nostra fe ... [i] feran fugar muller i un fill de aquells de la vall [...] Miquel Questa, nou convertit, ... que anar fugir¹³¹ .

Ces témoignages des captifs montraient également que le trafic ne se faisait pas en sens unique, mais que parfois les Morisques qui partaient revenaient plus tard. C'était le cas de Père Pelegri qui, d'après un témoin, en 1589 « *haura fugit pe ... anar a alger... que lo dit Pelegri... ha renegat... et lo dit Pelegri acostuma a anar i tornar a Alger per averlo vist moltes vegades embarcar* »¹³². Face à cette situation, les autorités mirent en place un plan de contrôle basé sur un ensemble de normes juridiques et sur la surveillance tant des chemins de l'arrière-pays que du littoral afin de limiter les mouvements à l'intérieur de royaume et d'empêcher tout contact avec l'Islam de l'extérieur.

Nous observons, après Bernard Vincent, que les moments de plus grand flux d'émigrations illégales correspondent aux périodes de tension maximale dans la Péninsule : les années 1500 à Grenade, 1520 à Valence, et après la guerre des Alpujarras (1568-1570)¹³³. Celle-ci incita de très nombreux Morisques grenadins à tenter de pénétrer dans le royaume de Valence, souvent avec succès, comme nous le verrons plus tard. De toute façon, ni les lois, ni la surveillance n'empêchèrent les fuites et les entrées illégales dans le royaume, et le nombre élevé de dispositions juridiques créées pour empêcher la mobilité de cette minorité témoigne également de cette inefficacité.

La communauté morisque du royaume de Valence supporta des mesures très restrictives et discriminatoires concernant le contrôle de sa mobilité afin d'empêcher les fuites. Cette discrimination était fortement influencée par deux facteurs : d'abord, par le fait que ces Morisques étaient installés dans des territoires de frontière (avec les royaumes d'Aragon et de Castille et avec les territoires de l'Islam extérieur). Ensuite, par la répartition géographique de cette communauté, avec des villages de Morisques qui étaient principalement groupés dans les contrées de l'arrière-pays et dans des zones de montagne protégées qui n'étaient, par ailleurs, pas très loin de la côte. Ces circonstances faisaient du royaume de Valence un véritable « vivier du banditisme », comme le soulignent Jorge Antonio Catalá Sanz et Sergio Urzainqui

¹³¹ ARV, Real Audiencia , Procesos Criminales, 2a parte, 513/421, [1591], f. 3v-4v.

¹³² ARV, Real Audiencia , Procesos Criminales, 2a parte, 508/ 414, [1589], f. 6.

¹³³ Cité par PARDO MOLERO, Juan Francisco, « La emigración de los moriscos valencianos... », *op. cit.*, p. 106.

Sánchez¹³⁴, ce qui s'accroît avec l'arrivée des Morisques déportés de Grenade à la fin de la guerre des Alpujarras. Par ailleurs, les réseaux qu'ils avaient créés avec les corsaires turcs et barbaresques ne firent qu'intensifier l'image d'une cinquième colonne au service de l'Islam.

— *Ningun moro fuese atrevido a irse de su lugar*: la législation concernant le contrôle de leur mobilité

Contrairement à la période mudéjare où les lois qui émanaient de la Couronne concernant les mouvements de cette population étaient plus souples, la période morisque se caractérise par une intolérance juridique vis-à-vis de ses libertés et notamment de sa mobilité, qui se manifeste par un arsenal juridique considérable émanant des Cortes de Valence (*pregones* et *crídes*).

Les premières interdictions de mouvement commencent très tôt, dès le lendemain de la publication de l'édit de conversion. Nous avons déjà mentionné dans le chapitre I le *pregón* du 9 octobre 1525 – par lequel Charles Quint manifestait sa vigoureuse volonté « *que ningun moro fuese atrevido a irse de su lugar, a pena de ser esclavo del que le hallase fuera* »¹³⁵. Par ailleurs, les autorités royales, sachant que l'intention des seigneurs était de protéger leurs intérêts économiques, leur demandèrent de ne pas accueillir les Morisques qui venaient d'autres seigneuries : « *mandose asi mismo a los señores que... no tuviesen moros, ni los recogiesen en ellos, a pena de cinco mil ducados [...]* »¹³⁶.

Il nous semble important de préciser que les premières lois concernant les déplacements des Morisques n'interdisaient pas de manière explicite les déplacements entre les différents royaumes de la Péninsule, mais uniquement ceux qui se produisaient à l'intérieur du royaume de Valence¹³⁷. Cependant, les fugues ne furent pas les seules réactions provoquées chez les Morisques de Valence. À l'extérieur de la péninsule ibérique, les conversions attirèrent l'attention des corsaires turcs et barbaresques qui, soit comme mesure de rétorsion contre les autorités chrétiennes, soit pour aider leurs coreligionnaires, intensifièrent leur menace sur le

¹³⁴ CATALÁ SANZ, Jorge Antonio y URZAINQUI SÁNCHEZ, Sergio, « Perfiles básicos del bandolerismo morisco valenciano: del desarme a la expulsión (1563-1609) », *Estudis: Revista de historia moderna*, n° 27, 2009, p. 57-108, p. 59.

¹³⁵ *Pregón* de 9 de octubre de 1525, ARV, Real Cancillería, n° 735, fols. 100 v-101v, publié par Gaspar de ESCOLANO, *Décadas de la Historia de la insigne y coronada ciudad y reino de Valencia*, 1611, Libro décimo, cap. XXV, p. 1668 (colonne droite).

¹³⁶ *Ibid.*, p. 1671 (colonne gauche)

¹³⁷ PARDO MOLERO, Juan Francisco, « La emigración de los moriscos valencianos... », *op. cit.*, p. 98.

littoral valencien. Dans les premières années après les conversions, ces attaques « atteignirent un niveau inouï »¹³⁸.

Pour les autorités, la priorité était le contrôle du littoral car les ennemis turcs et barbaresques représentaient un danger pour la stabilité politique et économique du territoire¹³⁹. Il s'agissait donc non seulement de protéger les intérêts des seigneurs ou la prospérité du royaume, mais aussi de garantir la sécurité de celui-ci. C'est pourquoi il n'est pas surprenant que l'arsenal législatif interdisant l'émigration des Morisques ait été créé principalement entre les années 1525 et 1530. Après ces années, toutes les lois promulguées ne furent qu'un rappel des premières. Pour l'étude du contrôle de la mobilité morisque dans le royaume de Valence, nous suivrons le travail le plus complet réalisé sur la politique de défense du royaume de Valence sous le règne de Charles Quint, celui de Juan Francisco Pardo Molero¹⁴⁰.

« *Los moros que ha pres lo Sanct Baptisme no s'en vajan a terra de moros* »¹⁴¹. Cette phrase illustre la volonté de Charles Quint d'empêcher l'émigration illégale des Morisques vers les terres des ennemis de la chrétienté. Les mots de l'empereur étaient probablement motivés par la menace de plus en plus manifeste des pirates barbaresques mais aussi par la peur que les Morisques enfuis ne donnent aux ennemis des informations qui pourraient nuire au royaume. Cette peur était plus que fondée. Quelques jours après l'édit de conversion, les principaux représentants du royaume – les *brazos* ou *estamentos* – confirmaient la présence des corsaires barbaresques sur les côtes du littoral du royaume : « *alguns moros del present regne se sont passats en Africa encara que te per cert que moltes fustes venen de terra de moros en la costa del present regne* »¹⁴².

Ainsi, entre les années 1526 et 1529, les autorités locales redoutaient une recrudescence des attaques sur le littoral valencien et un risque de fugues plus élevé¹⁴³ : « *Los moros e turchs,*

¹³⁸ PARDO MOLERO, Juan Francisco, *La defensa del Imperio...*, *op. cit.*, p. 193.

¹³⁹ PARDO MOLERO, Juan Francisco, « 'Per terra e no per mar'. La actividad naval en la defensa del reino de Valencia en tiempos de Carlos V », *Estudis: Revista de historia moderna*, n° 21, 1995, p. 68-81, p. 68.

¹⁴⁰ Nous suivons dans cette partie du chapitre les travaux de Juan Francisco PARDO MOLERO sur le contrôle, l'émigration et la défense du royaume de Valence : *La defensa del imperio. Carlos V, Valencia y el mediterráneo*, Madrid, Sociedad estatal para la Conmemoracion de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001 ; « Per terra a no per mar. La actividad naval en la defensa del Reino de Valencia en tiempo de Carlos », *Estudis: Revista de historia moderna*, n° 21, 1995, p. 61-88 ; « Emigrantes o conspiradores? », *op. cit.* ; « La emigración de los moriscos valencianos », SAITABI, n° 53, 2003, p. 95-116.

¹⁴¹ « Los jurados al rey, Valencia 25 de febrero de 1527 », cité par Juan Francisco PARDO MOLERO, *La defensa...*, *op. cit.*, p. 20 .

¹⁴² Déclaration faite par le vice chancelier aux députés après la réunion des trois « estamentos » le 13 décembre 1525, cité par J.F. PARDO MOLERO dans *La defensa del imperio...*, *op. cit.*, p. 186. Les conclusions de cette réunion se trouvent dans l'ARV, Generalidad, Provisiones, 2974, ff. 350v-353v.

¹⁴³ Pour une étude approfondie des attaques barbaresques et de la défense du littoral voir J.F. PARDO MOLERO,

enemichs de la nostra sancta fe, veninst aixi comme venen als dits llochs e vila, ... puguen fer dany als christians que per vora la mar... van e trastegen »¹⁴⁴. Les autorités devaient agir vite. En 1527, l'époux de Doña Germana de Foix, don Fernando d'Aragon, duc de Calabria, envoya une délégation d'experts inspecter les côtes du littoral de Dénia, Gandia, Oliva et Guadalest, c'est-à-dire les plages les plus convoitées par les corsaires turcs et barbaresques. Ils constatèrent que malgré les premières interdictions, les déplacements illégaux à l'intérieur du royaume ainsi que les fuites vers les terres de l'Islam continuaient car « *molts novament convertits han mudat sos domicilis e s'en son venguts als dits lochs maritims per... passar-se'n ab les fustes en Africa...* »¹⁴⁵. L'augmentation des fugues s'accompagnait d'un risque plus élevé d'attaque des côtes par les corsaires car « *moltes fustes de moros [iban por la costa]* »¹⁴⁶ pour porter secours à leurs coreligionnaires. Il s'agissait non seulement d'un danger potentiel, mais d'une réalité, car le 12 septembre 1531, « *a plena luz del día llegaron seis fustas y una galeota de Barbarroja a la playa de Valencia* »¹⁴⁷. Les incursions des corsaires d'Alger sur les côtes du royaume étaient chaque fois plus prévisibles. En 1534, Barberousse s'empara de Tunis et en s'alliant avec l'Empire ottoman, il sema la terreur dans toute la Méditerranée. Barberousse et Soliman prétendaient attaquer les côtes de Gênes et Ibiza.

Un arrêté (*bando real*) fut publié à la suite de ce constat mettant en évidence

[...] La necessitat encara en què està posat el regne [...] per [...] la audàcia del pèrfidos moros e turchs, enemichs de nostra sancta fe catholica... qui van per la costa de la mar robant, cremant viles e robant christians [...] ab l'intel.ligencia, sabiduria, consell, auxili e favor dels novaments convertits... los quals trevalen ab totes ses forces de anarse'n en Africa per renegar la sancta fe cathòlica »¹⁴⁸.

La volonté du roi, exprimée à travers le « *bando real* » du duc de Calabria, était d'interdire que « *qualsevol persona del dits novament convertits mudant son domicili o fent-se vasall de altri, estiga a mercé de ses majestats [...]* »¹⁴⁹. L'objectif des autorités était de fixer la minorité dans le territoire et dans ses seigneuries d'origine, en imposant aux seigneurs l'obligation de borner

La defensa del imperio..., op. cit. Pascual BORONAT répertorie également les dates de plus grande affluence barbaresque et turque dans *Los moriscos españoles y su expulsión...*, vol. I, op. cit., p. 207-211.

¹⁴⁴ Carta de los jurados de Valencia al rey pidiéndole que dedique dinero para la defensa del litoral, publiée par Juan Francisco PARDO MOLERO, *La defensa...*, op. cit., p. 209.

¹⁴⁵ Cité par J.F^{co}. PARDO MOLERO dans « La emigración de los moriscos valencianos... », op. cit., p. 103.

¹⁴⁶ PARDO MOLERO, Juan Francisco, *La defensa del imperio...*, op. cit., p. 265.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 266.

¹⁴⁸ Bando reial del Duc de Calabria de 11 de gener de 1530 imposant la pena de mort als moriscos que sense permís muden dels seus domicilis, publié par Josep LLuis CANET et Diego ROMERO, *Crides, pragmàtiques, edictes...*, op. cit., vol. I, p. 81.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 81.

les chemins de leurs terres car aucun nouveau chrétien ne devait « *[anar] fora del camí real... no pertant bollatí [licence] dels quis diu Senyor de que seran vasalls... sein encorreguts en pena de mort [...] [et] los quis dien senyors hajen de senyalar lloch, e hora dins los quals sos vasalls se puixen acostar à la mar [...]* »¹⁵⁰. Avec cet arrêté, c'était une double interdiction qui s'imposait aux Morisques : celle de quitter leurs domiciles et celle d'approcher des côtes. Il prévoyait également une punition pour les Morisques qui accueilleraient d'autres Morisques : « *Que qualsevol vasall de senyor qui aculliran o receptaran o darán favor... als dits novament convertits, ... sien encorreguts en pena de vint-y- cinch lliures [...]* »¹⁵¹.

En 1539, une nouvelle *crida* interdisait dans le royaume de Valence d'accueillir les Morisques de Grenade, les *alarbes*¹⁵² et les *tagarins*¹⁵³ : « *Item, manam e provehim que persona alguna de qualsevol grau o condició sia no gose ni presumeixca receptar ni acollir per via directza o indirecta alguns grenadins, alarpse tagarins sots la dita pena de cinch cents florins d'or [...]* »¹⁵⁴. Cette *crida* fut publiée à la suite des nouvelles qui parlaient de Morisques tagarins accueillis par certains seigneurs. À Oliva, notamment, deux tagarins originaires de Daroca (Saragosse) furent arrêtés avec d'autres membres de leur famille. Leur témoignage illustre la connivence qui existait entre ces émigrants morisques et quelques seigneurs qui les accueillait pour faciliter ensuite leur départ vers Alger : « *[...] él se ha desplazado recientemente a Polop para acordar su acogida en esta poblacion como primer paso para ir allende* »¹⁵⁵.

Les années 1539-1542 correspondent à une période de répit sur le littoral du royaume, mais à partir de 1542 la menace turque s'intensifie, avec des attaques meurtrières contre les villes de Vilajoyosa et Ibiza, en 1543. À partir des années 40 du XVI^e siècle se déploie donc une nouvelle vague répressive. C'est pendant cette période que les autorités décident le désarmement partiel du royaume. C'est également la période où Charles Quint promulgua les pragmatiques de 1541¹⁵⁶ et en 1545¹⁵⁷, interdisant aux Morisques de « mudar » (quitter) leurs habitations, de

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² Morisques provenant de la Castille.

¹⁵³ Morisques provenant d'Aragon.

¹⁵⁴ BENÍTEZ SÁNCHEZ -BLANCO, Rafael, « Éxodo hacia tierras islámicas de Granadins, Alarbs e Tagarins desde las costas valencianas, (1530-1545) », dans *Cambios y resistencias sociales en la Edad Moderna. Un análisis comparativo entre el centro y la periferia mediterránea de la Monarquía Hispánica*, Madrid, Silex ediciones, 2014, p. 153-162, p. 154.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 154.

¹⁵⁶ Cette pragmatique fut publiée par BORONAT, *Los moriscos españoles...*, vol. I, p. 469-473. Elle est également publiée par Josep LLuís CANET et Diego ROMERO, *Crides, pragmàtiques...*, op. cit., vol. I, p. 84.

¹⁵⁷ Le Duc de Calabria fut chargé de la publication de cette pragmatique. Manuel DANVILA a publié la pragmatique en fixant erronément la date de sa publication au 22 septembre, mais Rafael Benítez précise qu'il s'agit du 25 septembre, voir Manuel DANVILA Y COLLADO, *La expulsión de los moriscos españoles...*, *Ibid.*, p. 264-

quitter leur seigneurie, ou le territoire ; elles insistaient également sur l'interdiction faite aux seigneurs d'accueillir les Morisques des autres royaumes : « *Que nadie acepte como vasallos, ni en otro concept, a los conversos que mudasen de domicilio [...]* »¹⁵⁸. Ce qui caractérise ces *prágmaticas* de 1541 et 1545, c'est l'introduction d'un nouvel élément : l'interdiction d'accueillir les Morisques d'autres royaumes (point n° 9 dans les deux pragmatiques) : « *Que nadie, cualquiera que sea su condición, acoja ni ampare a los Granadinos, alarabes, tagarinos o moriscos de Castilla y Aragon, o moriscos de ultramar... so pena de muerte y confiscación* »¹⁵⁹.

Ces pragmatiques illustrent la volonté d'appliquer une politique ferme visant le confinement de la communauté morisque et le contrôle absolu sur tous ses déplacements. Il s'agissait pour les autorités aussi bien de combattre la capacité des Morisques de nuire à la sécurité que de maintenir la tranquillité et la prospérité du territoire.

Bernardino de Cárdenas y Pacheco, Duc de Maqueda (1553-1558), fut le dernier vice-roi appartenant à la période caroline. Le 7 juillet 1553, sept galiotes pirates débarquèrent sur les côtes de Valence. Deux mois plus tard, la forteresse située aux bords de la rivière d'Altea fut attaquée. Refusant d'y voir une simple coïncidence, le Duc de Maqueda promulgua une pragmatique interdisant les départs vers Alger¹⁶⁰ : « *por tener los de Argel los avisos tan frescos de las costas [y] queriendo proveer en el remedyo desto [...] queremos, mandamos, statuyamos, prohibimos y vedamos que del dia de la publicación desta nuestra provision en adelante, ninguna persona... de cualquier grado, genero o condición que sean, sean osados de yr a Argel* »¹⁶¹.

D'autre part, l'Inquisition avait aussi son mot à dire sur les affaires concernant la mobilité des Morisques du royaume. Ainsi, en 1540, l'Inquisiteur Général Tavera ordonna à l'Inquisiteur de Valence de faire publier un édit dans lequel il décrétait que « *ningún nuevo convertido salga del reino ni se mude de unos lugares a otros, sobre todo a los costeros, por ser sospechosos en*

265. Document n°2, annexe A.

¹⁵⁸ Pragmática dada en Valencia a 22 de septiembre de 1545 en nombre del Emperador Carlos V, por el Lugarteniente y Capitán General, D. Fernando de Aragón, duque de Calabria, sobre los moros nuevamente convertidos. Publiée par Manuel DANVILA Y COLLADO, *Ibid.*, p. 264-266. Cette pragmatique a publiée récemment dans sa langue originale par Josep LLuís CANET et Diego ROMERO dans *Crides, Pragmàtiques, edictes...*, *op. cit.*, vol. II, p. 21.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ « Pragmática sobre la prohibició d'anar a Alger (1553) ». Pascual BORONAT publia cette pragmatique dans *Los moriscos españoles...*, vol. I, *op. cit.*, p. 214. L'original a été également publié par Josep LLuís CANET et Diego ROMERO, *Crides, pragmàtiques, edictes...*, *op. cit.*, vol. II, p. 24. Nous suivons cette dernière publication.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 24.

materia de fe, ya que se van a tierra de moros »¹⁶². L'édit s'attaquait également aux seigneurs qui accueillait ces Morisques. Juan Francisco Pardo Molero a montré que cet édit de l'Inquisition fut un coup monté contre les seigneurs¹⁶³ dans le but de les obliger à être plus vigilants dans le respect des lois. Le projet pour désarmer les Morisques, proposé en 1545 par le duc de Calabria, était également prévu comme une mesure pour maintenir sous contrôle non seulement la population nouvelle-chrétienne, mais aussi les seigneurs qui devaient se livrer à la tâche du désarmement. Finalement, ledit projet de désarmement resta lettre morte en raison des pressions exercées par les nobles.

— « *La total y perpetua seguridad del reino* »

Le règne de Philippe II est caractérisé par un virage qui déterminera la mise en pratique d'une politique plus autoritariste et intrusive. Ce virage philippin – dont nous étudierons les conséquences sur les Morisques dans le chapitre V – fut fortement influencé par la Réforme Catholique de 1563, par la révolte des Alpujarras (1568-1570) et l'expulsion des morisques de Grenade qui en résulta, ainsi que par la perte de la place stratégique de la Goleta (Tunisie), prise par les Turcs en 1574. Concernant le contrôle de l'espace politique des Morisques du royaume de Valence, ce virage fut motivé par la peur qu'ils ne deviennent une cinquième colonne des Turco-barbaresques ou par la crainte que, stimulés par l'exemple de Grenade, ils ne se révoltent, provoquant le chaos dans le royaume. La nouvelle politique de contrôle se caractérisa par une succession de mesures qui hésitaient entre leur isolement définitif par le biais de déplacements forcés de tous les morisques vers l'arrière-pays, le renforcement de la surveillance ou le déplacement des seuls chefs idéologiques et « agitateurs ».

Pendant le règne de Philippe II coïncident sur le territoire de Valence la menace des Turcs et une présence plus insistante des lois émanant de la Couronne. En 1559, en tant que *capitán general* du Royaume de Valence, le duc de Maqueda promulgua une nouvelle pragmatique qui, tout en répétant les interdictions déjà présentes dans les pragmatiques de 1541 et 1545, introduisait une nouveauté : elle illustrait la crainte des autorités d'abriter une communauté d'infiltrés au service des Turcs. Essentiellement, cette pragmatique ordonnait que « *ninguna persona del present regne, ara siga christia vell o novament convertit no gose acceptar, acullir no donar consell directa o indirectament als moros o Turchs o renegats que venen en les fustes*

¹⁶² BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, « Éxodo hacia tierras islámicas de Granadins, Alarbes et Tagarins desde las costas valencianas (1530-1545) », Dans *Cambios y resistencias sociales en la Edad Moderna. Un análisis comparativo entre el centro y la periferia mediterránea de la Monarquía Hispánica*, Madrid, Silex ediciones, 2014, p. 153-162, p. 157.

¹⁶³ PARDO MOLERO, Juan Francisco, *La defensa del Imperio...*, op. cit., p. 333.

de Barberia »¹⁶⁴. Elle établissait aussi l'interdiction de quitter le royaume pour partir « allende » (de l'autre côté de la Méditerranée) : « [...] que los dits novament convertits que sen aniran dels llochs hon de present estan per passarsen an allende ab la familia o part de aquella... siguen encorreguts... ipso facto en pena de mort e les dones e menors de dihuit anys, en pena de servitut »¹⁶⁵.

D'autre part, il existe des preuves qui montrent que dans les années 1571, 1584 et 1589 il y avait encore un réseau très organisé de fuites massives. En effet, comme Juan Francisco Pardo le souligne, dans quelques villages de l'arrière-pays du royaume, les Morisques qui souhaitaient partir vendaient leurs biens et partaient s'installer dans des villages plus proches de la mer, dans l'attente de pouvoir s'embarquer. Par exemple, à Polop, en 1589, plus de soixante Morisques embarquèrent en direction d'Alger. Mais il s'agissait de Morisques qui y habitaient depuis peu et qui étaient originaires de *morerías* assez éloignées, comme celles de Elche, Crevillente et Alberic, ce qui confirme l'existence d'un « *tinglado* » qui organisait les fuites¹⁶⁶. L'année 1584 fut particulièrement riche en fuites massives, laissant des villages entiers complètement « *despoblados* ». Manuel Danvila soulignait que, en une seule « *embarcación* », étaient partis plus de deux mille Morisques : « *La Armada de Argel ha andado por essa costa de Valencia y echo envarcacion de algunos lugares de moriscos questán en la costa y se dice que entre pequeños y grandes serán dos mil y trescientas personas moriscas* »¹⁶⁷.

Ces fuites massives dénotaient peut-être un relâchement de la surveillance de la part des seigneurs ? La réponse pourrait être affirmative si l'on considère que, mis à part le fait que la menace turco-barbaresque était plus manifeste, 1571 est la date où fut signée une Concordia selon laquelle, en cas de fuite, les terres exploitées par les Morisques revenaient aux seigneurs¹⁶⁸, qui voyaient ainsi leur patrimoine augmenter. Mais n'oublions pas que, grâce à cette

¹⁶⁴ Pragmatica del novament convertits prohibint-los mudar de ses cases (1559), publiée par Josep Lluís CANET et Diego ROMERO, *Crides, pragmàtiques, edictes, cartes i ordres per a l'administració i govern de la ciutat i regne de València en el segle XVI*, Vol. 1, Valencia, Fundació General de la Universitat de Valencia, 2000, p. 53-56.

¹⁶⁵ Pragmática del novament convertits prohibint-los mudar de ses cases (1559), *Ibid.*, p. 53-56.

¹⁶⁶ PARDO MOLERO, Juan Francisco, « Emigrantes o conspiradores... », *op. cit.*, p. 8.

¹⁶⁷ DANVILA Y COLLADO, Manuel, *La expulsión de los moriscos ...*, *op. cit.*, p. 150.

¹⁶⁸ Avec la *Concordia* de 1571 signée entre l'Inquisition et les Morisques de Valence, le Saint Office s'assurait la perception de 2.500 ducats par an de toutes les *aljamas* du royaume, en échange de la non confiscation des biens des Morisques. Cette *Concordia*, qui aurait pu paraître un succès pour la communauté Morisque, n'empêcha pas l'Inquisition de continuer à appliquer les châtiments corporels. Elle provoqua une rupture de l'entente qui existait jusqu'alors entre les seigneurs et les Morisques et elle contribua aussi à l'appauvrissement progressif des *aljamas*. Rafael Benítez a consacré deux travaux à l'étude de la *Concordia* de 1571 : « Las duras negociaciones de la Concordia de 1571 entre los moriscos y la Inquisición », dans *Conflictos y represiones en el Antiguo Régimen*, Universitat de Valencia, 2000, p. 113-156 ; « Moriscos, señores e Inquisición: La lucha por los bienes confiscados y la concordia de 1571 », *Estudis: Revista de historia moderna*, 1998, n° 24, p. 79-108 et dans son livre *Heroicas decisiones...*, *op. cit.*, p. 252-257.

« concordia », l’Inquisition récupérait aussi la mainmise sur les biens des Morisques, et que la peine appliquée aux transfuges était dans plus de la moitié des cas la peine de mort¹⁶⁹.

Dans les années 1580, l’importance de l’émigration illégale rendait la situation critique. Il existait « *un tinglado, que recuerda al que funcionó en los años 30 y 40, que promovía las mudanzas de los moriscos: estos vendían sus bienes en sus lugares de origen y se instalaban en lugares como Micleta y La Nucia a la espera de embarcar* »¹⁷⁰. Les autorités et les seigneurs s’inquiétaient de la « *intima vinculación entre la nación cristiana nueva y los moros de allende* »¹⁷¹. Ceci dit, l’abandon des terres n’était pas seulement causé par les fuites illégales, il était aussi lié à la volonté des autorités. En effet, il y eut une autre mesure novatrice : celle de déplacer les Morisques et de les remplacer par une population vieille-chrétienne. Cette mesure ne plaisait pas aux seigneurs qui voyaient baisser leurs revenus. Ainsi, Doña Luisa de Moncada écrivit au roi pour signaler ses conséquences négatives :

*[...] en virtud de una pragmática le mandaron que despoblase [su tierra de Moriscos] y que así la ha despoblado y tiene dicha tierra despoblada en grandísimo daño de su hacienda y en desservicio de su Magestad porque... teniéndola despoblada, los del castillo de Bernia no ternan ningún servicio y lo pasaran mal y aquellos territorios... serán una cueva y castillo de salteadores y ladrones [...] y así conviene que aquellos lugares se pueblen*¹⁷².

Doña Luisa de Moncada demandait la permission de « *poblar de christianos nuevos* », mais la pragmatique imposait que les terres fussent peuplées par des vieux-chrétiens¹⁷³.

Par ailleurs, les nouvelles inquiétantes de complots avec les ennemis de la chrétienté provoquèrent chez la communauté vieille-chrétienne ce que Rafael Carrasco appelle une véritable « *psicosis anti-morisca* »¹⁷⁴, ayant pour conséquence l’application d’une campagne répressive, comme nous le verrons dans les lignes qui suivent. Cette crainte était d’une telle ampleur que certaines autorités, notamment l’Inquisition, proposèrent non seulement d’éloigner les morisques des côtes mais, résolument, de les déporter vers l’intérieur du pays « *para la total y perpétua seguridad del reino* »¹⁷⁵. Mais pour le vice-chancelier d’Aragon, Bernardo de Bolea,

¹⁶⁹ PARDO MOLERO, Juan Francisco, « Emigrantes o conspiradores... », *op. cit.*, p. 12.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 8.

¹⁷¹ HALPERIN DONGUI, Tulio, *Un conflicto nacional....*, *op. cit.*, p. 113.

¹⁷² Lettre de Doña Luisa de Moncada de 1586, publiée par Pascual BORONAT, *Expulsión de los moriscos....*, vol. I, *op. cit.*, p. 314.

¹⁷³ HALPERIN DONGUI, Tulio, *Un conflicto nacional....*, *op. cit.*, p. 113.

¹⁷⁴ CARRASCO, Rafael, *Deportados....*, *op. cit.*, p. 80.

¹⁷⁵ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, *Heroicas... , Ibid.*, p. 288.

c'était « *negocio peligroso mudar en esta coyuntura los moriscos de Valencia de un lugar a otro porque ya se sabe que están con los animas soslevantados y... podría ser fuese parte cualquier cosita para inquietarlos y alborotarlos* »¹⁷⁶. Il proposait de déplacer uniquement « *a los que están a la costa o cerca della* »¹⁷⁷ et de les remplacer par des vieux-chrétiens. Mais de nouveau s'imposa la prudence du roi et il détermina de ne pas déplacer (« *remove* ») les Morisques. Néanmoins, il insista sur la nécessité de « *entresacar aquellos que tienen autoridad con ellos y con sus cabeças* »¹⁷⁸, sans donner d'indications précises sur les moyens de le faire.

La peur d'un dépeuplement du royaume et d'un éventuel départ des nouveaux convertis qui pouvaient jouer le rôle d'espions était manifeste. Comme nous l'avons signalé précédemment, la psychose, les soupçons et la peur envers les Morisques envahirent l'esprit des autorités et de la population du royaume. En 1561, l'Inquisiteur et *visitador* du royaume, Gregorio Miranda, affirma que les Morisques du royaume de Valence « *eran tan traidores [que no pensaban más que] en alzarse. Si se presentaba la ocasión, cautivaban a los cristianos, escondían a los piratas y avisaban al turco* »¹⁷⁹. C'est pourquoi Miranda, l'une des personnes les mieux informées sur les affaires morisques, proposa à nouveau de les désarmer : « *convenía desarmar a los moriscos, aunque era dificultoso porque eran muchos [...]* »¹⁸⁰.

En 1563, Philippe II promulgue la pragmatique qui ordonnait le désarmement général de tous les morisques du royaume :

*[...]ab la qual se prohibeix que los Moriscos novament convertits del present regne de Valencia, fills i descendents de aquellsper ningun temps no goixen tenir, ni portar en ses cases propries, ni de altri ni fora delles, ni en altre qualsevol lloch, o part armes algunes offensives, ni defensives; excepto ganivets, e instruments necessaris per usos de casa, arts y officis de cascu*¹⁸¹.

En 1567 fut promulguée une nouvelle pragmatique¹⁸² interdisant aux Morisques le port d'armes. Rafael Benítez Sánchez Blanco y a vu la conséquence d'un changement dans le contexte

¹⁷⁶ Bernardo de Bolea écrit en 1570 un mémoire adressé à Philippe II qui fut publié par Joan REGLA, Joan, *Estudios sobre los moriscos...op. cit.*, p. 213-218, p.213. Document n° 3, annexe A.

¹⁷⁷ *Ibid.* : *que todos los lugares de moriscos que están a la costa o cerca della los despoblasse y enviase la gente de aquellos muy dentro en tierra [...]*. p.214.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 215.

¹⁷⁹ DÁNVILA, Manuel, *La expulsión de los moriscos...*, *op. cit.*, p. 131.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ Pragmática sobre las armas de los moriscos (1563, enero, 19. Madrid), publiée par Josep Lluís CANET et Diego ROMERO, *Crides, pragmatiques, edictes, cartes i ordres...*, vol. II, *op. cit.*, p. 91-94.

¹⁸² Cette pragmatique est publiée par Ana Isabel CARRASCO MANCHADO, *De la convivencia a la exclusión...*, *op. cit.*, p. 290-292.

spirituel lié à la clôture du Concile de Trente. En effet, selon Marcel Bataillon, « *Entre 1556, año en que Carlos V se retira a Yuste, y 1563, año de la clausura definitiva del Concilio de Trento, España cambia con gran rapidez, y profundísimamente, de clima espiritual* »¹⁸³. Halperin Donghi, lui, voit dans la décision de désarmer les morisques de Valence une offensive religieuse et un précédent à une campagne plus virulente menée quelque temps plus tard contre les morisques de Grenade¹⁸⁴.

La fin des années 1560 et notamment la décennie de 1570 coïncide avec une nouvelle vague de fuites massives encouragées, sans doute, par la tension provoquée par la fin de la révolte des *Alpujarras*. Les lois promulguées dans cette période sont représentatives de ces tensions. La volonté d'isoler les Morisques de Valence, de les figer dans les « *tierras adentro* », d'empêcher l'entrée des *forasteros*, fut alors plus présente que jamais. Il fallait éviter la « contagion » et isoler le problème car à présent les Morisques étaient devenus suspects d'agir contre les intérêts de la Monarchie.

En définitive, ces normes illustrent l'énorme contradiction qui marqua la politique concernant les Morisques valenciens. En effet, souvenons-nous qu'en 1526 la Concorde de Tolède accordait aux *aljamas* la quasi égalisation en droits avec les chrétiens :

*[no] sean forçados de star en los lugares adonde oy estan... que tengan libertad de mudar sus domicilios de un lugar de señorío a otro, o en el realengo, como tienne los christianos [...] Que sean igualados en pagar los pechos y servidumbres y otras rentas, como los christianos viejos [...] Plaze a su Magestad que así mesmo en esto sean tratados como christianos*¹⁸⁵.

L'attitude hésitante de Philippe II illustre la complexité de la situation des Morisques du royaume de Valence¹⁸⁶. Cette politique fluctua entre la décision du Conseil de Guerre lors de la révolte des *Alpujarras* du début mars 1570, de « *mudar a los moriscos valencianos* »¹⁸⁷, et la volonté du vice-chancelier d'Aragon, Bernardo de Bolea de ne pas déplacer les Morisques dans

¹⁸³ BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1950, p. 699.

¹⁸⁴ HALPERIN DONGHI, Tulio, *Un conflicto nacional*, op. cit., p. 142.

¹⁸⁵ Copia del asiento de a las cosas que se concedieron a los nuevamente convertidos del reyno de Valencia (Concordia de Toledo, 1528, julio, 17, Monzón), publié par Ana Isabel CARRASCO MANCHADO, *De la convivencia a la exclusión...*, op. cit., p. 254-260.

¹⁸⁶ Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO réalise une étude approfondie de cette conjoncture dans son livre *Heroicas decisiones*, p. 264-309.

¹⁸⁷ BENÍTEZ SÁNCHEZ -BLANCO, Rafael, *Heroicas decisiones...*, op. cit., p. 276.

cette conjoncture par crainte de soulèvements et d'une perte économique certaine pour les seigneurs. Bolea ne désirait donc pas une déportation en masse.

Le supposé plan de l'armée turque pour venir secourir les Morisques de Grenade inquiétait beaucoup Philippe II, qui, en 1570, lorsque la guerre de Grenade atteignait son paroxysme, porta à la connaissance de son demi-frère don Juan de Austria, chargé d'étouffer la révolte, ses soupçons sur les manœuvres de la flotte turque :

*Por los avisos que ultimamente han venido de Italia se entiende que la armada turquesa se apresta para salir este año en daño de la Christiandad y particularmente amenaza a la Goleta y no dexa de apuntar que también se dará socorro a los moriscos deste reyno*¹⁸⁸.

Don Juan de Austria pour sa part pensait que la meilleure option pour isoler les révoltés de Grenade était de « *sacar a los moriscos de paces* »¹⁸⁹ du royaume. Selon lui ils avaient joué un rôle clé dans la révolte car : « [ellos] *son los que recetan, ayudan y alimentan con avisos, municiones y bastimentos a los levantados* »¹⁹⁰. Aussi considérait-il que, pour la sécurité du royaume de Grenade, il était nécessaire de « *meterlos quanto mas adentro en Castilla se pudiese* »¹⁹¹. Cet avis négatif sur les Morisques de Grenade était partagé par la communauté vieille-chrétienne et par les conseillers du roi. Diego Hurtado de Mendoza, qui faisait partie d'une vieille famille jadis très influente, avait écrit une chronique sur la guerre des Alpujarras. Dans celle-ci, il représentait les meneurs de la rébellion de Grenade comme ceux qui :

*[...] mantenían de perjuros, robos, muertes; los que la maldad, la pobreza, los delitos traían desasosegados, fueron autores o ministros desta rebelión. Si algún bueno había y fuera de semejantes vicios, con el ejemplo y conversación de los malos, brevemente se tornaba como ellos [...] »*¹⁹².

¹⁸⁸ A.G.S., Cámara de Castilla, 2153,73, cité par Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Ibid.*, p. 274.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 269, 276.

¹⁹⁰ A.G.S., Cámara de Castilla, 2153. Carta de D. Juan de Austria fechada en Baza el 16 de febrero 1570, cité par Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Don Bernardo Bolea y los proyectos de deportación de los moriscos valencianos », *Congreso Internacional Felipe II (1598-1998): Europa dividida, La monarquía católica de Felipe II*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1998, p. 89-110, p. 92.

¹⁹¹ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, « Don Bernardo Bolea y los proyectos de deportación... », *op. cit.*, p. 92.

¹⁹² HURTADO de MENDOZA, Diego, *Guerra de Granada hecha por el Rey de España Don Felipe II contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes : historia escrita en cuatro libros*, Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999, Livre I, Disponible sur: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/guerra-de-granada-hecha-por-el-rey-de-espana-don-felipe-ii-contra-los-moriscos-de-aquel-reino-sus-rebeldes-historia-escrita-en-cuatro-libros-0/>>. Alexandra MERLE réalise une étude de la chronique de Diego Hurtado de Mendoza dans son article, « L'image des Morisques au temps de Philippe II à travers quelques textes contemporains », dans *Philippe II et l'Espagne*, Anne Molinié et Jean-Paul Duviols (éd.), Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1999, p. 157-174.

Selon le président de la chancellerie de Grenade, Pedro de Deza, ces Morisques représentaient aussi un foyer de *bandolerismo* : « *la experiencia ha mostrado como los moros de paz son los que han cometido y cometen los mas de los delitos que se han hecho en quemar casas, robar ganados y matar hombres, lo que significa un grave peligro para las comunicaciones* »¹⁹³. Or, Don Juan de Austria hésitait sur les répercussions négatives que cette mesure pourrait avoir sur les Morisques du royaume de Valence :

*Queda el punto principal el qual convendrá que V. Md. lo mandase resolver y conforme a ello la determinación, si esto seria causa de remover umores en los de Valencia y Aragón y Reyno de Murcia y otras partes donde los ay, que siendo cosa questa por ver en los tales y que tienen los pensamientos ocultos no se puede hazer juicio cierto, ni convendría, siendo negocio tan ambiguo, darle mas seguro termino del que se ha conosció y visto en los demás que tan intempestivamente se alçaron y resolvieron a executar lo que traen entre manos [...]*¹⁹⁴.

Finalement, les autorités chargées d'étouffer la guerre de Grenade décidèrent de déporter tous les Morisques de ce royaume : « *ha parecido después que en todo este Reyno no queden ningunos* »¹⁹⁵. Diego Hurtado de Mendoza écrivait que, à la fin de la révolte, « *la tierra [quedó] libre de enemigos, parte muertos y parte esparcidos o idos a Berbería* »¹⁹⁶. Quelles conséquences cette décision eut-elle pour les Morisques de Valence? À partir de 1570 commencèrent à circuler des lettres et des mémoires adressés au roi sur la politique future concernant les Morisques du royaume de Valence. Face à la décision de déporter les Morisques de Grenade, le Conseil de Guerre qui se réunit à Cordoue vers la fin février et les premiers jours de mars 1570, jugea opportun de déporter aussi ceux du royaume de Valence¹⁹⁷. Mais le vice chancelier Bernardo Bolea s'y opposa, en faisant valoir le danger que cela représentait :

*Mudar en esta coyuntura los moriscos de Valencia de un lugar a otro es negocio peligroso, porque ya se sabe que éstos están con los ánimos solevantados y de manera que podría ser fuese parte cualquier cosita para inquietarlos y alborotarlos... y tanto más lo temo quanto que se entiende no esperan para alçarse sino que la armada del turco venga o que las cosas de Granada no sucedan bien [...]*¹⁹⁸.

¹⁹³ La lettre de Deza date du 18 février 1570, citée par Rafael BENITEZ SANCHEZ-BLANCO, « Don Bernardo Bolea y los proyectos de deportación... », *op. cit.*, p. 92.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 92.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 93.

¹⁹⁶ HURTADO de MENDOZA, Diego, *Guerra de Granada*, *op. cit.*, Livre IV.

¹⁹⁷ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, *Heroicas...*, *op. cit.*, p. 276.

¹⁹⁸ Mémoire que le vice-chancelier Bernardo Bolea adresse au roi Philippe II en 1570, publié par Joan REGLÀ, *Estudios sobre los moriscos...*, *op. cit.*, p. 213.

Bolea justifia sa position en faisant remarquer que les Morisques du royaume de Valence étaient le soutien économique des seigneurs et que les déplacer serait « *un negocio insoportable por quedar ellos [los señores] con esta mudança destruidos y sin haciendas* »¹⁹⁹. C'est pourquoi il proposait de déporter uniquement ceux qui habitaient près des côtes : « *que todos los lugares de moriscos que estan en la costa o cerca della los despoblasse y enviase la gente de aquellos muy dentro en tierra* »²⁰⁰. Philippe II semblait être favorable à l'avis de Bolea et insistait sur le risque de révolte lié à une déportation générale de ces Morisques. Il répondait ainsi au mémoire de Bernardo de Bolea :

*Está muy bien todo lo que aquí decís en quanto al Reyno de Valencia [...] pues parece tan impracticable, como a la verdad lo es, el sacar todos los moriscos de aquel Reyno que sería mejor no tocarlo... ni tratar dello... porque si... viniesen a saberlo sería escandalizarlos y darles causa a que hiziesen algo*²⁰¹.

Bolea conseillait aussi de renforcer la surveillance. Il suggérait de mobiliser environ trois mille hommes, de renforcer la cavalerie : « *En Valencia ay mucha necesidad que el virrey visite aquel reyno [...] y... que pudiesse alli el presidio y guarnición que bastasse para guardallos [...] y señalasse suficiente numero de caballos, que discurriese y asegurasse toda la marina [...]* »²⁰². Bernardo de Bolea écrivait aussi que les seigneurs devaient respecter les pragmatiques et « *que se dispusiessen para ayudar y socorrer a la presente necesidad y hazer las prevenciones y gastos necesarios* »²⁰³.

Philippe II réagit avec la prudence qui le caractérisait, mais semblait plus résolu que jamais à suivre le conseil de Bolea de « *meter muy dentro en tierra los moriscos de los lugares costeros* » ; en janvier 1575, il fit transmettre au vice-roi de Valence, le duc de Mondéjar, les arguments que Bernardo de Bolea avait présentés dans son nouveau mémoire de 1574. Les propositions de celui-ci paraissaient maintenant plus fermes face à la détermination des Morisques à nuire à la sécurité du royaume. Il prônait notamment un nouveau désarmement et la déportation de tous les Morisques du royaume vers l'arrière-pays, afin d'en finir avec leur isolement et de les faire vivre mêlés à la population vieille chrétienne²⁰⁴. Mais le vice roi du

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 214.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 214.

²⁰¹ Cité par Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas...*, *op. cit.*, p. 282.

²⁰² Mémoire que le vice-chancelier Bernardo Bolea adressa au roi Philippe II en 1570..., *op. cit.*, p. 214.

²⁰³ *Ibid.*, p. 215.

²⁰⁴ Ce mémoire de Bernardo Bolea, écrit fin 1574, a été publié dans son intégralité par Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO : « Don Bernardo Bolea y los proyectos de deportación de los moriscos valencianos » (annexe), *op. cit.*, p. 104 et ss : « *que se volviessen a desarmar los dichos moriscos y se mirase si seria bien que se mudassen y traspasassen a lugares mas puestos dentro en tierra, de manera que estuviessen en medio de otros pueblos de*

royaume, Vespasiano Gonzaga (1575-1578), conclut qu'il était préférable de ne pas envoyer les Morisques dans l'arrière-pays : « *que no los manden retirar la tierra adentro* »²⁰⁵. Le vice-roi était favorable, en revanche, à la proposition faite par Bernardo de Bolea de déporter les meneurs des potentielles insurrections²⁰⁶. V. Gonzaga souhaitait « *[Sacar] las cabeças más principales e inquietas y [mandarles] que residiesen en León, o donde mejor a Vuestra Magestad pareciese* »²⁰⁷.

Après des années d'indécision de la part du monarque, ces mesures resteront lettre morte et aucune mesure de déportation des Morisques de Valence ne sera prise avant l'arrivée sur le trône de Philippe III. Comme Rafael Benítez le souligne :

*No fue en esta ocasión Felipe II a visitar sus reinos de la Corona de Aragón, aunque sí se tomaron medidas para desarmar a los moriscos aragoneses y controlar mejor el Reino. Tampoco el Marqués de Mondéjar se embarcó en medidas arriesgadas de mover a los moriscos valencianos en momentos de tensión en el Mediterráneo, que, como ya Bolea había indicado, no era la mejor coyuntura. Pero, no obstante, creo que el Vicecanciller alcanzó la finalidad última de sus varios memoriales: convencer a Felipe II, en contra de las opiniones radicales, que los moriscos aragoneses y valencianos no constituían un peligro inminente*²⁰⁸.

Si les Morisques du royaume de Valence ne furent pas déplacés, c'est sans doute que dans ce royaume, le plan de déportation n'était pas si simple à appliquer, en raison d'enjeux géographiques, politiques et économiques qui n'existaient pas dans le royaume de Grenade. L'Inquisition, sachant les sympathies que manifestaient les Morisques de Valence pour la cause de la révolte de Grenade, aurait souhaité avoir la mainmise sur toutes les affaires qui les concernaient. Mais, dans le royaume de Valence, la couronne n'était pas complètement libre d'appliquer sa volonté, car elle devait se plier aux lois et aux institutions forales, incarnées par les Cortes où siégeaient les trois *brazos*. Les contacts des Morisques de Valence avec leurs coreligionnaires du nord de l'Afrique n'étaient pas non plus si fluides et si permanents qu'avec

cristianos viejos que en numero ». Voir document 4, annexe A.

²⁰⁵ Cité par Rafael BENITEZ SANCHEZ-BLANCO, *Heroicas...*, op. cit., p. 305.

²⁰⁶ « *que [...] entresacasse aquellos [moriscos] que tienen autoridad con ellos y con sus cabeças y los pusiesen adonde estuviessen a buen recaudo, porque quitandoseles, y faltándoles el consejo y amparo destes, vivirían mas sossegados y con menos ocasion de lebantarse* », Memorial que le vice-chancelier Bernardo Bolea adressa au roi Philippe II en 1570..., op. cit., p. 215.

²⁰⁷ Cité par Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas...*, op. cit., p. 306.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 103.

ceux de Grenade²⁰⁹. Enfin, les seigneurs et les *aljamas* morisques jouissaient d'un pouvoir considérable, comme nous l'avons rappelé précédemment.

À partir de cette période, donc, les pragmatiques interdisant les déplacements se succédèrent. Plus les vieux-chrétiens craignaient les morisques, plus ils s'efforçaient de les contenir²¹⁰. Le but n'était pas uniquement d'éloigner les Morisques des côtes ou de les empêcher de s'approcher, mais aussi d'imperméabiliser les frontières face aux incursions illégales. Ainsi, après l'expulsion des Morisques de Grenade, Philippe II publia une pragmatique dans laquelle il interdisait aux Morisques grenadins tout déplacement en dehors du royaume de Castille, où ils avaient été répartis :

*[...] prohibimos e defendemos que ninguno ni algunos moriscos del dicho reyno de Granada no puedan por ninguna causa ni razón mudarse, salir ni ausentarse de los lugares y partes donde están repartidos para hacer noche fuera sin espresa y particular licencia de la justicia [...]*²¹¹.

En 1586 fut publiée une nouvelle pragmatique²¹² interdisant la mobilité des Morisques. Essentiellement, elle répétait les interdictions précédentes concernant l'approche des côtes et l'accueil de morisques provenant d'autres seigneuries et d'autres régions. Le dernier point de cette pragmatique, « *Que todos los moros o moriscos, tagarinos, alárabes que llegaron de otros reinos quinze años antes, salgan del reino* », représente cependant une nouveauté : car, avec cet ordre d'abandonner le royaume pour les Morisques originaires d'autres royaumes, les autorités reconnaissaient le manque d'efficacité de leurs interdictions et en même temps les connivences qui existaient entre les Morisques du royaume de Valence et ceux du reste de la Péninsule.

En effet, la présence de Morisques forains dans le Royaume était plus que confirmée. Philippe II l'atteste dans une lettre écrite au comte d'Aytona, vice-roi de Valence, en 1584 :

Habiendome entendido que entre los moriscos dese reino ay mas de tres mil moriscos de los del reyno de Granada que han pasado a él y son causa de las inquietudes que traen [...] han hecho daños por los caminos [...] y si es verdad lo de los dichos

²⁰⁹ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, *Heroicas...*, *op. cit.*, p. 200

²¹⁰ HALPERIN DONGHI, Tulio, *Un conflicto nacional*, *op. cit.*, p. 145.

²¹¹ Pragmática sobre el destino que había de darse a los moriscos rebelados de Granada que cayesen prisioneros, publiée par Florencio Janer, *Condición social...*, *op. cit.*, p. 304-307.

²¹² Real pragmática ab la qual se mana als novament convertits del present regne de Valencia la ordre que han de tenir y guardar totstemp, Valencia, 1586, publiée par Ana Isabel CARRASCO MANCHADO, *De la convivencia a la exclusion...*, *op. cit.*, p. 336-337. Elle a été aussi publiée par Josep LLuís CANET et Diego ROMERO, *Crides, pragmatiques, edictes, cartes i ordres...*, vol. II, *op. cit.*, p. 539-544. Voir document n° 5, annexe A.

*moriscos.... Qué forma se os ofrece para aprender con efecto y sin inconveniente los que hubiese del dicho reyno de Granada, para mirar en lo que comberna en ello*²¹³.

Même si ce chiffre de 3000 Morisques grenadins, dont Henry Charles Lea se fait l'écho, nous semble excessif, il est corroboré par l'étude réalisée par Juan Bautista Vilar sur les Morisques de Grenade installés dans le sud du royaume de Valence, notamment dans la ville d'Orihuela. Selon cet auteur, avant 1570 la population nouvelle chrétienne n'était pas très stable ni nombreuse. Or, en 1586, année où fut décrétée l'expulsion des Morisques de la ville, la situation était autre. Juan Bautista Vilar note que :

*Alegaban los jurados que en Orihuela existían entre 12 y 15 familias de granadinos, introducidas en los últimos quince años [...] Es más, notificaron al dignatario gubernativo que tenían presentada solicitud al monarca para que autorizase el asentamiento de otras 300 a 400 casas al objeto de repartirlas por la ciudad y alledaños. En 1597, con ocasión de la confección de un censo previo a la erección de nuevas vicarías de moriscos, se computan en la ciudad hasta 40 familias. A finales de ese año (26-XII-1597) la corporación, a propuesta de micer Joan Jordi de Gasco, abogado de la ciudad, acuerda solicitar licencia del rey para establecer en Orihuela 500 familias de cristianos nuevos granadinos*²¹⁴.

Si nous considérons que chaque famille était composée de 5 membres, nous arrivons au chiffre de 2500 Morisques de Grenade uniquement dans le sud du royaume de Valence. L'infiltration clandestine des morisques de Grenade dans les *aljamas* de Valence vers les années 1570 dont parle Sebastian Garcia Martinez était un sujet bien connu²¹⁵. Comme l'était aussi le fait que des Morisques déportés de Grenade faisaient partie des *cuadrillas* de *bandoleros* du royaume de Valence, symbolisant ainsi le « revanchisme grenadin »²¹⁶.

Par ailleurs, un an plus tard, le roi écrivait de nouveau à Aytona en lui ordonnant, cette fois-ci, d'expulser ceux qui étaient entrés de manière illégale :

Entendiendose como antes se os avisó que muchos de los moriscos del reino de Granada, que se sacaron y traxeron a estos reinos se han ido de sus repartimientos [...]

²¹³ « Capítulo de la carta de S.M al conde de Aytona [Virrey de Valencia], de 29 de septiembre de 1584 Referente a los moriscos de Granada que había dentro del reino de Valencia », publié par Manuel DANVILA, *La expulsión de los moriscos...*, (annexe XXXI), *op. cit.*, p. 294.

²¹⁴ VILAR, Juan Bautista, « Moriscos granadinos en el sur valenciano », *Estudis: Revista de historia moderna*, 1981, p. 15-48, p. 22.

²¹⁵ GARCÍA MARTÍNEZ, Sebastián, « Bandolerismo, piratería y control de moriscos en Valencia durante el reinado de Felipe II », *Estudis: Revista de historia moderna*, n° 1, 1972, p. 86-167, p. 89.

²¹⁶ CATALÁ SANZ, Jorge Antonio et URZAINQUI SÁNCHEZ, Sergio, *El bandolerismo morisco valenciano (1563-1609)*, Biblioteca de estudios moriscos, Valencia, Publicaciones de la Universitat de Valencia, 2016, p. 24.

*hecheis un bando real que se publique por todos los lugares de dicho reyno, que todos los moriscos de los del reyno de Granada que se hubieren ido del a ese reyno y ausentándose de los lugares de Castilla donde fueron repartidos, que salgan luego dese dicho reyno de Valencia [...]*²¹⁷.

Il est fort probable que les autorités du royaume aient insisté sur l'expulsion des Morisques *tagarins* et grenadins parce qu'elles craignaient les conséquences de certains évènements, à savoir, l'expulsion des Morisques de Grenade, la perte de la Goulette en 1574 et le soutien qu'Alger accordait aux Morisques. On redoutait le déclenchement d'une euphorie collective, entraînant un soulèvement général de la minorité morisque dans le royaume de Valence. On est donc ici en présence d'une déportation pour des raisons politiques.

Vers 1572, les autorités concentrèrent leur préoccupation sur la partie sud du royaume, par exemple la commune d'Orihuela, très dépendante de la main d'œuvre morisque. Dès 1567, une *pragmática* du comte de Benavente interdisait l'entrée à Valence aux nouveaux convertis provenant de Grenade²¹⁸. Il s'agissait alors d'empêcher que les contacts avec les coreligionnaires péninsulaires les plus radicalisés ne provoquent des signes avant-coureurs de révolte chez les Morisques de Valence. En dépit de ce contexte de peur et tension, certains Morisques de Grenade jouissaient de la faveur des autorités locales de Valence, comme ceux qui étaient installés à Orihuela depuis longtemps. Cette commune réclamait que les Morisques expulsés de Grenade puissent entrer librement dans son territoire, parce qu'elle avait avec eux des liens commerciaux historiques. En effet, ces Morisques, qui préféraient pour la plupart habiter dans la ville, étaient parfaitement intégrés dans la vie quotidienne. Lorsque, en 1586, le gouverneur local, Juan Quintana, publia un ordre d'expulsion des Morisques de Grenade, les officiers municipaux (*los jurados*) adressèrent au gouverneur une lettre de soutien à ces Morisques. Ils les présentaient comme « *gente de bien, laboriosos y nada conflictivos. Vivían en buena armonía con los cristianos viejos, vestían a la usanza del país, hablaban romance y cumplían puntualmente con el precepto dominical y con la catequesis* »²¹⁹.

Pedro de Valencia présentait dans son *Tratado* huit remèdes pour combattre la « nation » des Morisques : quatre d'entre eux, selon lui, n'étaient pas envisageables car injustes (mort, captivité, expulsion et translation « *translatio sive transmigratio* »). Les quatre autres, considérés comme plus appropriés pour résoudre le problème de l'assimilation des Morisques,

²¹⁷ Carta de S.M al conde de Aytona, de 18 de enero de 1585, publiée par Manuel DANVILA, *La expulsión de los moriscos...*, *op. cit.*, p. 294.

²¹⁸ VILAR, Juan Bautista « Moriscos granadinos en el sur valenciano... », *op. cit.*, p. 30.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 27.

étaient la dispersion, la conversion, l'intégration et la sujétion. Concernant le point qui nous intéresse ici, la dispersion, Valencia proposait d'agir comme cela avait été fait pour les Morisques de Grenade, c'est-à-dire que les Morisques soient « répartis » dans tous les royaumes ibériques, même le Portugal, et au besoin aussi dans les royaumes de la périphérie :

*[...] que todos los Moriscos que estan en España, asi de los Reynos de Aragón y Valencia [...] se repartan por todos los Reynos de S.M entrando en ellos Portugal, y si otro de los estados y Reynos fuera de España pareciere, que puedan admitir parte de esta gente [...]*²²⁰.

Pedro de Valencia recommandait par ailleurs de ne jamais rassembler plus de vingt familles au même endroit : « *conviene que el repartimiento sea muy general, y se haga muy por menudo, de suerte que no se echen en una ciudad por grande y populosa que sea, de veinte casas arriba* »²²¹. De ce point de vue, Pedro de Valencia cherchait à éviter l'échec de la déportation des Morisques de Grenade qui, selon lui, étaient restés trop nombreux dans les villes qui les avaient accueillis : « *la dispersión que se hizo de los de Granada fue muy grueso, vinieron a caer muchos en cada lugar, de manera que se juntan y se hacen pueblo de por sí* »²²². Le but final de cette dispersion était que « *encubriese y deshiciese esta nación, y les quistase la liga, y comunicación entre sí, y el conocerse unos a otros* »²²³. On peut s'étonner de ces mesures de dispersion proposées par Pedro de Valencia lorsqu'on les compare à la politique de regroupement de la population indienne menée dans la vice-royauté de Pérou dans les années 1570, dont nous analyserons les buts dans le chapitre IV.

L'application des pragmatiques, *crídes* et édits visant le contrôle de la mobilité des nouveaux-chrétiens ne fut pas chose facile. Précisément, nous nous proposons à présent d'examiner en détail les modalités du contrôle et de la surveillance.

3. L'organisation du contrôle de la mobilité spatiale

*En lo dit ofici de capità... exercir y cumplir totes coses per los dits senyors diputatas... servant totstemps la fidelitat de Sa Majestat [...] Et que farà e exercirà ab suma diligència tot ço e quant a bo y leal capità*²²⁴.

²²⁰ VALENCIA, Pedro de, *Tratado acerca de los moriscos de España...op. cit.*, p. 116.

²²¹ *Ibid.*, p. 116.

²²² *Ibid.*, p. 120.

²²³ *Ibid.*, p. 116.

²²⁴ ARV, Generalidad, Protocolos, 2759, s.f., acta del 20 de junio de 1527 annonçant l'élection de Pedro Sanoguera

Dans les territoires de la Monarchie Hispanique, le principal responsable du contrôle militaire était le Capitaine Général. Ses compétences allaient bien au-delà de simples compétences militaires, car dans certains territoires, par exemple dans les Flandres, à Grenade, en Galice ou même au Portugal, il jouissait presque des mêmes attributions que les vice-rois. Ces fonctions avaient, bien sûr, le rôle de renforcer davantage l'autorité royale²²⁵. Le Capitaine Général était donc perçu par la monarchie comme un instrument pour garantir l'application des décisions²²⁶.

Dans le royaume de Valence, sa nature de frontière extérieure avec l'Islam avait favorisé la mise en place d'un système efficace de surveillance du littoral. Ce système était inspiré des méthodes de défense employées dans le royaume de Grenade à l'époque de la conquête par les Rois catholiques. Suite à cette conquête, la frontière du royaume de Castille s'était prolongée vers la Méditerranée, et la défense du littoral devint une priorité. Suivant les propos de Manuel Barrios, cette circonstance représente la fin de la « frontière médiévale » et la naissance d'une « nouvelle frontière »²²⁷. J.E. López de Coca Castañer, pour sa part, affirme que les premières incursions barbaresques sur les côtes de Grenade remontent à 1490²²⁸, coïncidant avec un moment de tension maximale dans le royaume. Ces incursions étaient mues aussi bien par la quête du profit lucratif que par l'idéologie du *jihad*, et visaient à effectuer la capture d'une partie de la population chrétienne, à saccager les villes ou à apporter de l'aide à la population nasride qui souhaitait échapper à l'imminente domination chrétienne. Au fil du temps, entre 1501 – date des conversions générales du royaume de Castille – et 1510, les incursions des corsaires maghrébins furent beaucoup plus systématiques. Leur but était de faciliter la fugue des nouveaux convertis. Lopez de Coca Castañer souligne par ailleurs que ces fuites illégales étaient envisagées comme un voyage sans retour des nouveaux chrétiens²²⁹.

Dans le royaume de Grenade, face à ces attaques et à ces fugues de plus en plus intenses, les rois Catholiques créèrent un mécanisme de garde côtière²³⁰, avec des contingents réguliers

comme capitaine royal, cité par Juan Francisco PARDO MOLERO dans *La defensa del imperio...*, *op. cit.*, p. 218.

²²⁵ PARDO MOLERO, Juan Francisco, « Oficio de calidad y de confianza. La condición de la capitania general en la monarquía hispánica », *Estudis: Revista de historia moderna*, 2011, n° 37, p. 361-375, p. 363.

²²⁶ *Ibid.*, p. 363.

²²⁷ BARRIOS AGUILERA, Manuel, « La nueva frontera: el Reino de Granada ante el mundo islámico en el siglo XVI », *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S.XIII-XVI) : Lorca-Vera*, 22 a 24 de noviembre de 1994 / coord. por Pedro Segura Artero, 1997, p. 583-612, p. 584.

²²⁸ LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique, « Consideraciones sobre la frontera marítima », *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S. XIII-XVI) : Lorca-Vera*, 22 a 24 de noviembre de 1994, Instituto de Estudios Almerienses, 1997, p. 391-408, p. 401.

²²⁹ *Ibid.*, p. 402.

²³⁰ PARDO MOLERO, Juan Francisco, « Dos informes del siglo XVI sobre la guardia de costa del Reino de Granada », *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, n° 32, 2006, p. 233-249, p. 235.

dépendant de la Couronne²³¹ et commandés par le capitaine général²³². Cette garde était constituée par trois éléments. D'abord une cavalerie composée par les riverains de quelques villages et payée par le roi, les « *jinetes de acostamiento* »²³³. Ce n'était pas une cavalerie permanente, mais une sorte de réserve active sollicitée en cas de besoin. Ensuite, il y avait des casernes – *estancias* –, situées dans des lieux stratégiques d'accès difficile. Elles étaient occupées par les *peones* et les *atajadores* : ces derniers parcouraient à cheval la distance entre une caserne et une autre. Enfin, il y avait un système d'alerte avec des *fumatas* (fumées) qui prévenaient rapidement de la présence d'un danger²³⁴.

— La défense du territoire

Dans le Royaume de Valence, le système de défense avait commencé à s'organiser lors des *Germanías* et de la révolte mudéjare à la suite des baptêmes forcés qui avaient provoqué la fuite de familles entières de nouveaux chrétiens. Mais les particularités politiques et sociales du royaume rendirent malaisée l'application d'un système efficace : les autorités devaient lutter contre la présence des corsaires barbaresques venus fournir de l'aide à leurs coreligionnaires ; par ailleurs les nobles, craignant de perdre leurs vassaux, ne collaboraient pas, et la Couronne souhaitait centraliser chaque fois plus les décisions politiques concernant ce territoire. Ces enjeux pesèrent sur l'organisation de la défense du Royaume. Juan Francisco Pardo Molero écrit à ce sujet :

*... la defensa del reino de Valencia empezó a organizarse desde finales de 1525 atendiendo a... varios factores: la interacción de la inestabilidad morisca y el corso musulmán, el protagonismo político de los estamentos... y la centralización de las decisiones financieras y políticas*²³⁵.

La Couronne avait un objectif politique précis : éloigner les Morisques des villages côtiers, les empêcher de s'en approcher, mais aussi éviter qu'ils aient des contacts avec les coreligionnaires

²³¹ *Ibid.*, p. 235-236.

²³² Sur la surveillance et la protection du royaume de Grenade à l'époque des Rois catholiques, voir : Miguel Ángel LADERO QUESADA, *Castilla y la conquista de Granada*, Valladolid, 1967 ; José Enrique LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, « Sobre la emigración mudéjar al reino de Granada », *Revista de Historia Medieval*, n° 12 [Ejemplar dedicado a : *Los mudéjares valencianos y peninsulares*], 2001-2002, p. 241-258 ; Alfonso GÁMIR SANDOVAL, *Organización de la defensa de la costa del reino de Granada*, Granada, 1947 (il existe une réédition avec une étude préliminaire de Barea Ferrer, 1988) ; Manuel BARRIOS AGUILERA, « La nueva frontera: el Reino de Granada ante el mundo islámico en el siglo XVI », *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S.XIII-XVI)*, Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994 / coord. por Pedro Segura Artero, 1997, p. 583-612.

²³³ *Ibid.*, p. 240.

²³⁴ *Ibid.*, p. 240-241.

²³⁵ PARDO MOLERO, Juan Francisco, *La defensa del imperio...*, *op. cit.*, p. 190.

d'autres régions qui pouvaient représenter un danger potentiel pour la paix du royaume. Les rébellions de *Bernia* (au sud du royaume) et *Espadán* (au nord) qui se produisirent juste après les conversions, mirent en évidence la nécessité de contrôler d'avantage les Morisques et la manière dont la garde et la surveillance du royaume, notamment le littoral, devaient être menées. Or, les décisions concernant la défense du royaume restaient toujours influencées par les pactes négociés entre la Couronne (pouvoir central) et les « *estamentos* » (pouvoirs locaux). Ainsi, les *estamentos* prônaient la garde terrestre²³⁶ (garde à pied et à cheval). On peut comprendre ce choix d'autant plus que les *estamentos* veillaient principalement à leurs propres intérêts et ceux-ci exigeaient d'empêcher les Morisques de quitter leurs seigneuries. L'équilibre social, religieux et économique du royaume en dépendait car « *Lo present regne de València està possat en grandissima necessitat e per totalment destruhir-se* »²³⁷.

La Couronne, en revanche, s'intéressait davantage au maintien de la sécurité du littoral au moyen d'une flotte royale pour empêcher d'éventuels contacts entre les Morisques et les Barbaresques, ainsi que des fugues vers l'Afrique du Nord. Certes, la Monarchie Hispanique était habituée à protéger ses intérêts, en envoyant sa flotte de galères là où elle était nécessaire. Pour Charles Quint, à l'époque, les galères étaient indispensables à la défense de tous les royaumes qui bordaient le littoral méditerranéen. Mais cette politique déplaisait aux autorités locales du Royaume, qui craignaient que les galères ne soient souvent éloignées de leurs côtes et employées pour défendre d'autres intérêts politiques de la Couronne (en Italie ou dans le nord de l'Europe pour lutter contre l'hérésie, par exemple). En 1527, Charles Quint prit la décision de créer une armée de galères. En signant un contrat avec le marin Alvaro Bazán, le souverain manifestait son intention « d'unifier la défense de la côte méditerranéenne espagnole »²³⁸. La garde par la mer du royaume de Valence serait composée d'une flotte de galères payée par la Couronne qui devait intervenir sur tout le littoral méditerranéen, sauf l'Italie qui possédait déjà sa propre flotte. En l'occurrence, la *Generalitat* ou la ville de Valence pouvaient aussi promouvoir et/ou subventionner une flotte de corsaires chrétiens qui surveilleraient les côtes de plus près comme mesure de dissuasion²³⁹. La défense du royaume devait parvenir à combiner

²³⁶ Juan Francisco PARDO MOLERO analyse *in extenso* le débat qui eut lieu dans le royaume de Valence pour le maintien de la garde par terre ou par mer dans son livre *La defensa del imperio*.

²³⁷ ARV, Generalidad, Provisiones, 2.975 ; ff. 95r-v et 98v, cité par Juan Francisco PARDO MOLERO, *La defensa del imperio...*, *op. cit.*, p. 215.

²³⁸ « El rey firmó un nuevo asiento con otro marino, Alvaro de Bazán, y, según parece, su intención era unificar la defensa de la costa mediterránea española », cité par Juan Francisco PARDO MOLERO, *La defensa del imperio*, *op. cit.*, p. 211.

²³⁹ PARDO MOLERO, Juan Francisco, « Dos informes del siglo XVI sobre la guardia de costa del Reino de Granada ... », *op. cit.*, p. 238.

les deux systèmes de garde par la terre et par la mer. Néanmoins, le projet de mettre en place une flotte de galères affectée exclusivement à la défense du royaume de Valence n'aboutit jamais, en partie à cause de la quantité de conflits ouverts que la Couronne avait à cette époque.

Dans le royaume de Valence avait prévalu finalement la garde terrestre car le contrôle de la mobilité des Morisques était indispensable pour assurer la défense du royaume, mais aussi sa tranquillité et sa prospérité. Le système de garde terrestre était composé par un capitaine et deux corps d'hommes, à pied et à cheval (*guardia de Poniente y de Levante*) qui surveillaient le nord et le sud du territoire et du littoral²⁴⁰. À l'origine, cette garde fonctionnait de manière intermittente, même si, avec le temps, elle devint quasiment permanente, comme nous le verrons plus tard.

Le capitaine de la garde était nommé par la Couronne à la demande des trois *estamentos* du royaume, et son salaire était payé par la *Generalitat*. C'était donc une personne qui était nommée par les classes dirigeantes du royaume et par la Couronne²⁴¹ et qui s'engageait à « *servar y guardar totes les coses que toquen a capità... e haver-se ab suma diligencia e exercir y cumplir totes coses per los dits senyors diputatas... servant totstemps la fidelitat de Sa Majestat* »²⁴². Concrètement, la mission du capitaine était de surveiller les côtes pour empêcher les possibles incursions barbaresques et les fuites des Morisques²⁴³. Il avait aussi le pouvoir de circonscrire certains lieux en installant des bornes afin d'éviter les déplacements des Morisques à l'intérieur du royaume ou vers le littoral. La défense terrestre du royaume se complétait avec la construction de tours et de fortifications sur le bord du territoire. Le financement pour la construction de celles-ci et leur entretien incombait a priori à la *Generalitat*, mais, en l'occurrence, les riverains pouvaient aussi prendre en charge le coût de la construction²⁴⁴. À ces moyens militaires pour garantir la sécurité s'ajoutaient des peines très dures pour les Morisques qui seraient surpris dans des lieux interdits, allant jusqu'à la peine de mort : « *...si algun moro o convertit del present regne, viles reals e de barons o de la Església e religió, seran trobats dins dels mollons [...] puixen ésser sentenciats a mort* »²⁴⁵.

²⁴⁰ Cité par Juan Francisco PARDO MOLERO dans « La emigración de los moriscos valencianos... », *op. cit.*, p. 104 : « *... un capità ab cert numero de gent de peu e de cavall per guardar la marine e costes de Benidorm e Bernia* ».

²⁴¹ *Ibid.*, p. 101.

²⁴² ARV, Generalidad, Protocolos, 2759, s.f., acta del 15 de junio, publié par Juan Francisco PARDO MOLERO dans *La defensa del imperio...*, *op. cit.*, p. 218.

²⁴³ PARDO MOLERO, Juan Francisco, « La emigración de los moriscos valencianos »..., *op. cit.*, p. 101.

²⁴⁴ GARCÍA MARTÍNEZ, Sebastián, « Bandolerismo, piratería y control de moriscos en Valencia durante el reinado de Felipe II », *op. cit.*, p. 101.

²⁴⁵ PARDO MOLERO, Juan Francisco, « La emigración de los moriscos valencianos », *op. cit.*, p. 101.

La garde par la mer, en revanche, s'effectuait par le biais d'une flotte de galères permanente dépendant de la Couronne et à laquelle participeraient tous ses royaumes²⁴⁶. Or, comme nous l'avons souligné précédemment, cette flotte n'a jamais vu le jour car les intérêts prioritaires de Charles Quint se déplacèrent à cette période vers le centre de l'Europe (Vienne notamment), où la Chrétienté était menacée par Soliman. Néanmoins, entre 1533 et 1541, face aux attaques répétées de Barberousse, la Couronne émit des *Instrucciones* pour que les galères reviennent défendre les côtes de la Méditerranée occidentale²⁴⁷.

Entre 1545 et 1547, la trêve signée avec les Turcs par Charles Quint assurait un peu de tranquillité car « *ya no paresce ningun navio de turcos en estas costas* »²⁴⁸. Mais pendant la décennie de 1550, suite aux attaques barbaresques répétées – notamment les campagnes menées par Barberousse et son successeur Dragut –, les *jurados* de Valence insistèrent sur l'urgence d'une garde par la mer : « *en lo de los moros de aquest regne, seria per ara gran remey, que les galères se detinguesen per aquesta costa* »²⁴⁹.

Le début du règne de Philippe II coïncide avec une montée de la menace turque (le sac de la Citadelle de Minorque avec l'aide de la flotte anglaise en 1558) et une présence plus affirmée des barbaresques sur les côtes de la Tunisie (Tripoli, Dhjerba, Mahdia)²⁵⁰. À cette époque, le regard de Philippe II était tourné prioritairement vers ses possessions méditerranéennes italiennes, soumises à des attaques très fréquentes, notamment Naples et la Sicile. L'épisode le plus dangereux fut l'attaque menée par la flotte ottomane (130 galères et 35 galiotes) avec la participation de la flotte de Dragut sur les côtes de Malte. Par ailleurs, en 1565, le détroit de Gibraltar faillit être pris par la Course du Maroc, mais cette tentative fut finalement bloquée par la flotte de galères commandée par Alvaro de Bazán. Néanmoins, en ce qui concerne le royaume de Valence, il semble que Philippe II souhaitait poursuivre une défense alternée, par la terre et par la mer, avec une flotte contrôlée et administrée économiquement par la Couronne²⁵¹. Mais

²⁴⁶ PARDO MOLERO, Juan Francisco, *La defensa del imperio...*, *op. cit.*, p. 211.

²⁴⁷ Pour une étude approfondie sur la défense navale du royaume de Valence, voir Juan Francisco PARDO MOLERO : « Per terra e no per mar. La actividad naval en el reino de Valencia en tiempo de Carlos V », *Estudis: Revista de historia moderna*, 1995, n° 21, p. 61-88 ; Jacqueline GUIRAL HADZIIOSSIF, *Valencia, puerto mediterráneo en el siglo XV (1410-1525)*, Valencia, 1989, p. 152-158 ; Francisco Felipe OLESA MUÑO, *La organización naval de los estados mediterráneos y en especial de España durante los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1968, vol. I, p. 535-536 ; voir également Archivo del reino de Valencia (ARV), Bailía, 1.167.

²⁴⁸ Cité par Juan Francisco PARDO MOLERO dans « Dragut contra la Cristiandad », *Actas de II^{es} Jornades d'estudis sobre Cullera*, Cullera, Ed. Set i Mig, 2000, p. 57-94, p. 61.

²⁴⁹ Cité par Juan Francisco PARDO MOLERO dans « per terra e no per mar... », *op. cit.*, p. 83.

²⁵⁰ DE BUNES IBARRA, Miguel Ángel, « La defensa de la cristiandad: las armadas en el Mediterráneo en la Edad Moderna », *Cuadernos de Historia Moderna*, n° 5, 2006, p. 77-79, p. 85.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 84.

les « *estamentos* » et la *Generalitat* décidèrent que la meilleure défense du royaume devait se faire « *por tierra* », abandonnant définitivement l'idée de la défense du territoire par la mer. Après des années d'incertitudes, les Cortes de 1552 approuvèrent finalement les « *fueros* » dans lesquels étaient prévues la réalisation des travaux de fortification ainsi que l'organisation d'une garde terrestre permanente incluant une garde de la côte à cheval. La garde serait « *per terra e no per mar* »²⁵².

Entre-temps, la scène internationale continuait à réclamer l'attention du roi. Entre les années 1578 et 1583 les Anglais entrent en scène dans l'espace méditerranéen grâce à un accord signé avec les Turcs, qui ouvrait la voie à la circulation des marchands par mer ou par terre²⁵³. Ainsi, en 1589, les Anglais font des incursions dans le sud de la Péninsule et « on redoute que les Morisques, nombreux à Séville, ne prêtent main forte à l'assaillant »²⁵⁴. En 1596 dans le royaume de Valence on s'inquiète des mêmes connexions. Il n'est donc pas surprenant que les préoccupations de Philippe II, jusqu'aux dernières années du XVI^e siècle, aient été tournées vers ses principaux ennemis extérieurs. Comme Fernand Braudel le note : « [...] l'Espagne [était] engagée aux Pays Bas, luttant contre la France, opposée à l'Angleterre, [et] à d'autres tâches ». Et c'est bien là, d'après lui, la raison du « laisser-aller » de la politique royale à l'égard de cette minorité de mécréants²⁵⁵.

En définitive, ce système de défense « *por tierra* » était inspiré de celui qui avait été créé pour le royaume de Grenade plusieurs années auparavant et qui instituait un réseau de surveillances et d'avertissements²⁵⁶. La principale nouveauté était que la garde à cheval, qui intervenait de manière intermittente depuis sa création, devint ordinaire et devait agir « tous les ans d'avril à octobre »²⁵⁷. Cette garde devait rester postée dans les tours situées sur la côte et parcourait la distance entre les différents postes afin de détecter de possibles menaces²⁵⁸.

²⁵² PARDO MOLERO, Juan Francisco, *La defensa del imperio...*, *op. cit.*, p. 428.

²⁵³ BRAUDEL, Fernand, *La méditerranée...*, vol. 2, *op. cit.*, p. 329-330.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 529.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 530.

²⁵⁶ PARDO MOLERO, Juan Francisco, « Dos informes del siglo XVI sobre la guardia de costa del Reino de Granada », *op. cit.*, p. 243.

²⁵⁷ PARDO MOLERO Juan Francisco, *La defensa del imperio...*, *op. cit.*, p. 422.

²⁵⁸ PARDO MOLERO, Juan Francisco, « Fortificaciones y defensa de la ciudad de Valencia », *La ciudad de Valencia: historia, geografía y arte de la ciudad de Valencia*, coord. por Jorge Hermsilla Pla, Vol. 1, 2009, p. 358-363, p. 362.

— « *Que los señores no tengan excusa* »

L'attitude ambivalente des seigneurs face à leurs vassaux morisques fut le reflet aussi bien de leurs intérêts personnels que des exigences de la monarchie. Les seigneurs avaient, sans doute, un intérêt personnel à contrôler et empêcher les déplacements des Morisques, qui souvent allait à l'encontre des intérêts politiques et religieux de la Couronne. Même s'ils ne pouvaient pas empêcher complètement les fuites, ils essayèrent de les éviter par tous les moyens, notamment en adoptant une politique religieuse tolérante. Cependant, comme nous le verrons, quelques seigneurs profitèrent aussi de leur statut pour favoriser un trafic de fugues de Morisques venant d'autres seigneuries en dépit des interdictions existantes.

Les seigneurs savaient qu'une conduite trop sévère envers leurs vassaux nouveaux-chrétiens aurait provoqué une débandade vers l'Afrique du Nord ou vers d'autres seigneuries plus clémentes. Pour éviter cela, ils devaient donc faire en sorte que leurs vassaux puissent travailler et vivre dans le calme, « *porque todo el thessoro desse reyno y la vida dellos estava en la conservacion de los moros* »²⁵⁹. Il leur fallait créer des conditions de vie favorables, notamment en ce qui concerne la pratique de la religion musulmane. Tel fut le cas dans le village de Carlet, dans la Ribera Baja. Don Galcerán de Castelví en était le seigneur. Quand il avait voulu soumettre ses vassaux morisques à des charges plus importantes, ceux-ci le menacèrent de fuir s'il ne maintenait pas les anciennes charges. Comme Rafael Benítez l'a souligné, les charges que les Morisques supportaient pouvaient être utilisées par ceux-ci comme un moyen de pression sur les seigneurs : « *recurriendo como medida de presión a la huida y abandono del lugar frente a los intentos de don Galcerán de Castelví de imponerles nuevos derechos* »²⁶⁰. Par ailleurs, les seigneurs manquaient parfois au respect de la loi et, en dépit des interdictions existantes, ils accueillaient les Morisques des autres seigneuries, comme l'illustre une *crida* publiée en 1526 : « *molts novament convertits han mudat sos domicilis e se'n son venguts als dits llochs maritims* »²⁶¹.

En effet, parfois les seigneurs des domaines proches du littoral accueillaient les Morisques sachant que ceux-ci ne venaient sur leurs terres que dans le but de partir plus tard en Afrique. L'Inquisition songeait donc à avoir la mainmise sur les seigneurs qu'elle considérait complices de l'apostasie des Morisques. C'est pourquoi en 1540 fut fixé sur la porte de la cathédrale de Valence un édit interdisant aux Morisques de changer de domicile sous peine

²⁵⁹ *Cédula del rey Carlos Quinto*, 1525, publiée par Pascual Boronat, t. I, *op. cit.*, p. 142.

²⁶⁰ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, « Control político y explotación económica... », *op. cit.*, p. 15.

²⁶¹ *Crida* d'août 1526, ARV, Real Cancillería.

d'excommunication, pour eux comme pour les seigneurs qui les aideraient²⁶². Les seigneurs, quant à eux, mécontents de cette ingérence du Saint-Office, attribuaient les fuites de leurs vassaux aux pressions qu'il exerçait : « *Los moriscos, vent-se així apretats, y que no.s porien mudar de hun lloch en altre, se tendran mes per catius que per vasalls, per on treballarien per muntanyes, de nit i en hora captada, de anar-s'en i passar-s'en en terra de moros* »²⁶³.

D'autre part, la monarchie avait tenté de limiter la mobilité et la capacité militaire des Morisques en décrétant leur désarmement²⁶⁴. Comme nous l'avons déjà noté, Charles Quint le fit en 1545, et Philippe II en 1564. Pour la réussite du désarmement, la participation des seigneurs était indispensable ; elle permettait de surcroît de vérifier leur loyauté envers la Couronne. Aux yeux des autorités, le désarmement dissuaderait les Morisques de se soulever ou de collaborer aux entreprises des Turcs et mettrait un terme aux tentatives de quitter les lieux où ils habitaient. Cette mesure présentait plusieurs avantages : en premier lieu, le recensement des Morisques qui vivaient dans le royaume faciliterait leur identification et donc leur contrôle. La Couronne obtiendrait aussi la collaboration des seigneurs, indispensable pour garantir la sécurité et la tranquillité du royaume. Avec le désarmement des Morisques de Valence, les autorités parvenaient aussi à entraver leur mobilité, car sans les armes nécessaires pour se défendre les mouvements des Morisques devenaient beaucoup plus risqués.

Le roi Philippe II lui-même, dans une lettre adressée au Duc de Segorbe, manifestait sa tranquillité et sa confiance dans l'efficacité de cette mesure : « *se avrá quitado la ocasión de muchos males y los moriscos andarán más recatados en lo que toca a su Divina Magestad, que fue el principal intento que tuvimos para ello, y se viva con toda seguridad en esse Reyno* »²⁶⁵.

Dans le mémoire que l'Inquisiteur Miranda envoya à Philippe II, étaient prévues deux manières d'effectuer le désarmement : « [...] *La primera con gente de armas... porque son muchos y es necesario vaya gente que los desarme* » ; la deuxième incluait la participation des seigneurs : « *la otra manera y mas comoda es que su mag.^d mande a los señores de vasallos*

²⁶² PARDO MOLERO, Juan Francisco, *La defensa del Imperio...*, op. cit., p. 333.

²⁶³ Cité par Juan Francisco PARDO MOLERO, *Ibid.*, p. 333.

²⁶⁴ José Antonio CATALA SANZ et Sergio URZAINQUI SANCHEZ se sont occupés conjointement du désarmement des Morisques de Valence dans leurs travaux : « Perfiles básicos del bandolerismo morisco valenciano », *Anales de la Universidad de Alicante*, n° 27, 2009, p. 57-108 ; « Armas después del desarme. La posesión de armas prohibidas por los moriscos valencianos desde 1563 hasta su expulsión », *Saitabi*, 60-61, 2010, p. 131-153 ; « *Nemo teneatur ad impossibile*. Las consecuencias de la pragmática para la extirpación del bandolerismo valenciano », *Anales de la Universidad de Alicante*, n° 32, 2014, p. 147-179 ; voir aussi leur dernier travail : *El bandolerismo morisco Valenciano (1563-1509)*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2016.

²⁶⁵ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, *Heroicas...*, op. cit., p. 181.

que dentro de un breve tiempo cada uno desarme a los suyos »²⁶⁶. Mais dans son rapport, Miranda trouvait quelques inconvénients à l'application de ces deux mesures. Il manifestait sa prédilection pour la participation des seigneurs, même si, selon lui, ceux-ci « *no lo quisiesen hazer poniendo algunos inconvenientes colorados aunque no verdaderos* ». Miranda envisageait alors la possibilité de les contraindre à le faire : « *se les puede responder y dar muchas causas y razones* ». Pour cela, un moyen efficace consistait à faire venir l'armée royale et à obliger le royaume à fournir des hommes pour participer aux opérations de désarmement :

*Y para que... los señores no tengan escusa diciendo que no son bastantes para desarmarlos es menester que entiendan que si no lo hacen su Magestad lo hará; para esto será necesario haya alguna gente de guerra en las fronteras de Castilla, y Aragon y de Cataluña y también que alguna gente de Valencia esté a las orillas de la mar [...]*²⁶⁷.

Il est vrai que la connivence qui s'était installée entre certains seigneurs et leurs vassaux morisques était très forte. Lors du procès contre Rodrigo de Beaumont²⁶⁸, un témoin nommé Michael Zaragoza dévoila la complicité existant entre Beaumont et les Morisques, ainsi que celle qui régnait dans les seigneuries des contrées proches de la mer qui accueillait les Morisques pour faciliter ensuite leur embarquement. Par ailleurs, beaucoup de Morisques de l'arrière-pays valencien et même ceux d'Aragon (*tagarinos*) s'y rendaient afin d'obtenir les laissez-passer (*guiatges*) de ces seigneurs :

*Todos los convertidos deste reyno y tagarinos y alarbes que se pasan en Alger y los mas vienen primero a la vall de seta a Don Rodrigo de beamunt procurador de la dicha vall a guiarse y el dicho Don rodrigo les guia y ansi guiados vienen a la dicha valla y de alli se pasan a palop, adonde los guia Don gaspar sans y de palop se embarcan*²⁶⁹.

Ces actes illicites étaient fréquents chez les Morisques et publiquement connus. Selon le témoin Zaragoza, le coût de ces fuites n'était pas très élevé : « *los dichos moriscos dizen que pagan que hun ducado, que dos ducados y que tres, segund quien es por lo que se avienen y lo dan al dicho don rodrigo y a don gaspar sans, y esto se dize publicamente entre los moriscos* »²⁷⁰.

Ces seigneurs qui enfreignaient la loi n'étaient pas des cas isolés ; au contraire, comme le signale Juan Francisco Pardo, ceux-ci faisaient partie de tout un réseau, « *una malla nobiliaria* »

²⁶⁶ Mémoire envoyé par l'Inquisiteur Miranda au roi Philippe II, publié par Pascual BORONAT, *La expulsion de los moriscos*, t. I, *op. cit.*, p. 231-235.

²⁶⁷ Mémoire envoyé par l'Inquisiteur Miranda au roi Philippe II, publié par Pascual BORONAT, *Ibid.*, p. 231-235.

²⁶⁸ Rodrigo de Beaumont était procureur des vallées de Seta et Guadalest, et apparenté aux familles de la noblesse d'Alba et de Segorbe. Une partie de ce procès a été publiée par Pascual BORONAT, t. I, *ibid.*, p. 473-484.

²⁶⁹ Fragmento del proceso instruido contra don Rodrigo de Beaumont, *Ibid.*, p. 474.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 474.

qui agissait guidée par ses propres intérêts, c'est-à-dire, organiser et diriger elle-même la défense de la côte et la surveillance des Morisques²⁷¹. Il est sans doute difficile de comprendre pourquoi ces seigneurs valenciens aidaient leurs vassaux à partir, alors qu'ils étaient si attachés à leurs Morisques. Pour comprendre ce paradoxe, il faut tenir compte du fait que nombre de ces seigneurs étaient également des officiers ou des capitaines de la garde terrestre, et que cette garde ne touchait pas son salaire depuis des mois. Les seigneurs- capitaines prélevaient une taxe pour l'attribution des laissez-passer pour ces départs, et la considéraient comme une prime légitime pour leurs services :

En el vall de la seta y de guadalest, que son del almirante..., prendieron unos diez o doce alarbes... diciendo que tenian conciertos con moros de la mar y que els pedian mil ducados y que estuvieron presos mucho tiempo y despues fue fama que se concertaron con la guarda de guadalest... y les dieron doscientos ducados y se fueron todos con la dicha guardia [...]»²⁷².

En dépit de ces manœuvres, le désarmement des Morisques allait mettre à l'épreuve la complicité des seigneurs avec leurs vassaux nouveaux chrétiens. En effet, certains seigneurs appartenant à la grande aristocratie avaient favorisé un banditisme qui agissait comme « *brazo armado de la aristocracia latifundista* », comme Sebastià Garcia Martinez l'a souligné²⁷³. Mais ce qui terrifiait le plus les autorités ainsi que la population était les *monfies*, des partisans morisques organisés en bandes d'une dizaine d'hommes. Ces *bandoleros* étaient très appréciés par leurs coreligionnaires, étant considérées comme des guerriers de la foi²⁷⁴.

Au moment de mettre à exécution le désarmement général en 1563, nombre de seigneurs manifestèrent leur opposition à cette mesure, ce qui n'était en rien exceptionnel si l'on songe que dans le royaume d'Aragon, quelques années auparavant, en 1559, plusieurs seigneurs s'étaient rebellés avec succès contre l'édit de désarmement, qui ne fut appliqué dans ce royaume qu'en 1575²⁷⁵. Joan Reglà résumait ainsi la situation en Aragon :

En 1558 una flota turca al mando de Piali Pachá se apoderó de la Ciudadela, en Menorca. Inmediatamente cundió la alarma en Valencia, donde temiose una sublevación morisca. Al año siguiente, 1559, la agitación se había extendido por los poblados moriscos del valle del Ebro. Los Inquisidores de Aragón se alarmaron y

²⁷¹ PARDO MOLERO, Juan Francisco, *La defensa del imperio...*, op. cit., p. 194.

²⁷² Fragmento del proceso instruido contra don Rodrigo de Beaumont..., op. cit., p. 480.

²⁷³ GARCÍA MARTÍNEZ, Sebastián, « Bandolerismo, piratería y control de moriscos », op. cit., p. 86.

²⁷⁴ VINCENT, Bernard, « Le péril morisque... », op. cit., p. 128.

²⁷⁵ DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio et VINCENT, Bernard, *Historia de los moriscos...*, op. cit., p. 146.

*decretaron el desarme de los cristianos nuevos, pero los señores de vasallos, en una suprema tentativa, lograron que se revocara la orden*²⁷⁶.

De leur côté, José Antonio Catalá et Segio Urzainqui font un constat intéressant concernant les seigneurs des morisques du royaume de Valence : ces seigneurs fournissaient parfois à leurs Morisques les armes nécessaires afin de les employer dans leurs rivalités féodales avec les autres membres de l'aristocratie²⁷⁷. Cet élément était également présent dans la Nouvelle Castille (la vice-royauté du Pérou) où les *encomenderos* employaient souvent leurs Indiens comme bras armé dans leurs rivalités de conquête et même au cours des guerres civiles²⁷⁸.

Connaissant cette collaboration, et dans le but de faciliter le désarmement, l'Inquisiteur Miranda conseillait aux seigneurs les plus puissants de commencer le désarmement avec leurs propres vassaux morisques « *por que esto lleve a buen camino hareys que se comience por vuestras tierras [...] porque por vuestro exemplo se guien ellos [los otros barones] a hazer lo mismo* »²⁷⁹. C'était le Duc de Segorbe lui-même qui donnait aux commissaires les instructions sur les termes dans lesquels le désarmement devait se faire : « [...] *La magestad del rey nuestro señor ha acordado de mandar quitar las armas à los moriscos ... y... que esto se haga por mano de los barones por la gran confianza que su Magestad tiene dellso en los lugares que se dice ser de barones [...]* »²⁸⁰.

Néanmoins, dans leur récente étude publiée en 2016, les deux historiens nuancent cette idée de connivence systématique entre les seigneurs et le banditisme morisque :

*En realidad, si nos ceñimos al reinado de Felipe II y Felipe III, es más fácil reunir evidencias que... confirmen que el bandidaje morisco era un fenómeno difícilmente controlable, generador de sus propias dinámicas e inercias [...] que demostrar que en los lugares de señorío los cristianos nuevos se vieron arrastrados por las violentas peleas entre familias aristocráticas*²⁸¹.

²⁷⁶ Cité par María Soledad CARRASCO URGOITI, *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2010, p. 49.

²⁷⁷ CATALÁ SANZ, José Antonio et URZAINQUI SÁNCHEZ, Sergio, « Armas después del desarme... », *op. cit.*, p. 134.

²⁷⁸ Nous traiterons ce sujet dans le chapitre IV.

²⁷⁹ BENÍTEZ, *Heroicas...*, *op. cit.*, p. 179.

²⁸⁰ DANVILA Y COLLADO, Manuel, « Desarme de los Moriscos en 1563 », *Boletín de la Real Academia de Historia*, T.X, 1887, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/boletin-de-la-real-academia-de-la-historia--3/html/02588078-82b2-11df-acc7-002185ce6064_60.html#I_36, parragr. 283, consulté le 12 octobre 2016.

²⁸¹ CATALÁ SANZ, José Antonio et URZAINQUI SÁNCHEZ, Sergio, *El bandolerismo morisco valenciano...*, *op. cit.*, p. 82-83.

D'après ces auteurs, il existe des preuves que certains Morisques opposaient une résistance violente à leurs seigneurs. Quelques-uns allaient jusqu'à l'assassinat des seigneurs de leur juridiction²⁸².

Comme résultat de ce désarmement, 25.000 armes furent confisquées selon Manuel Danvila²⁸³. Mais ce qui mérite d'être souligné, c'est l'apparent manque d'efficacité de cette mesure, car peu après les Morisques s'étaient réarmés, comme le note Pascual Boronat : « *Poco o nada resolvió el desarme como no fue el haber aguzado la suspicacia de los moriscos en buscar nuevas armas y en vivir preparados esperando el momento de vender sus vidas a costa de mucha sangre* »²⁸⁴. Le même Boronat offre une explication de ce réarmement : « *Como se comprende la adquisición y conservación de nuevo armamento sin la aquiescencia y el apoyo de los señores? Grave es la sospecha pero la realidad histórica nos muestra lo perfectamente armados que en breve se hallaron los moriscos* »²⁸⁵. L'explication devait aussi être cherchée plus loin, comme le soulignent José Antonio Catalá Sanz et Sergio Urzainqui Sánchez : ces armes étaient souvent fournies par une aide extérieure, sans qu'on puisse affirmer catégoriquement que le réarmement fut un fait généralisé :

*La cooperación de los piratas norteafricanos en el alijo de nuevas armas y el uso criminal que de ellas hicieron los forajidos moriscos no implica que el rearme fuera generalizado, ni que los esfuerzos de las autoridades por estorbarlo fueran invariablemente baldíos*²⁸⁶.

À partir des années 1570, sur le fond des événements des Alpujarras et des conquêtes de la Goleta et Tunis par les Turcs, les seigneurs durent se plier aux exigences d'un contrôle plus rigoureux sur leurs Morisques. Ce contrôle passait par l'obligation de résider dans leurs seigneuries afin d'empêcher d'éventuels soulèvements. De plus, Philippe II envisageait que les seigneurs participent financièrement à la préparation de la défense du royaume.

En définitive, le désarmement fut planifié dans un contexte très délicat pour les Morisques du royaume de Valence et de Grenade : en effet, la menace turco-barbaresque était de plus en plus manifeste. La situation des Morisques du royaume de Grenade eut sans doute un impact sur la prise de cette décision car ce royaume vivait sous tension permanente et le risque d'un

²⁸² *Ibid.*, p. 83 (voir note en bas de page n°4).

²⁸³ DANVILA Y COLLADO, Manuel, « Desarme de los Moriscos en 1563 » ..., *op. cit.*, Paragr. 306-307.

²⁸⁴ BORONAT, Pascual, *Los moriscos españoles y su expulsión...*, t. I, *op. cit.*, p. 237.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 237.

²⁸⁶ CATALÁ SANZ, José Antonio et URZAINQUI SÁNCHEZ, Sergio, « Armas después del desarme... », *op. cit.*, p. 134.

soulèvement était de plus en plus grand. L'année du désarmement des Morisques de Valence, à Grenade entra en vigueur une loi qui obligeait tous les Morisques à rendre leurs licences d'armes au Capitaine Général²⁸⁷. Le contrôle de la mobilité des Morisques préoccupa aussi bien les autorités et les seigneurs du royaume de Valence que l'Inquisition. Les autorités craignaient les alliances avec l'Islam extérieur et avec les Morisques des autres royaumes, c'est pourquoi elles prirent soin de légiférer constamment et d'interdire les mouvements de la communauté. Les seigneurs craignaient une baisse de leurs revenus si les Morisques partaient et pour empêcher cela ils leur offraient une protection²⁸⁸ qui allait jusqu'à leur permettre de conserver leurs pratiques religieuses en échange du paiement de taxes plus élevées. Cette « protection » permettant la sauvegarde culturelle de la « nation des Morisques », était pour les seigneurs un moyen de garantir leur source de revenus. L'Inquisition, elle, pouvait tirer des avantages économiques des confiscations et amendes imposées aux Morisques si elle reprenait en main leur contrôle.

Notre objectif dans ce chapitre a été, d'une part, de présenter l'évolution dans la législation émanant de la Couronne et du royaume concernant le contrôle de la mobilité des Morisques du Royaume de Valence et, d'autre part, d'étudier les enjeux politiques et économiques qui ont influencé cette législation. Nous pouvons conclure que, dans le royaume de Valence, le contrôle des Morisques fut conditionné aussi bien par des enjeux politiques extérieurs, tels que la menace permanente des corsaires barbaresques, que par des enjeux intérieurs, comme les révoltes qui eurent lieu suite aux baptêmes forcés. À ces enjeux politiques, il fallait ajouter les intérêts des seigneurs, prêts à tout pour ne pas perdre leurs vassaux. Ces différents facteurs donnèrent lieu à une politique législative ambiguë et hésitante qui apporta uniquement des solutions immédiates, difficiles à maintenir sur le long terme.

Dans une période équivalente, à des milliers de kilomètres de distance, les Indiens du Pérou étaient également soumis au contrôle de leur mobilité. Ce contrôle visait principalement deux objectifs : d'abord, concentrer la population dans des endroits bien définis, afin de mieux la surveiller ; ensuite, utiliser la main d'œuvre indigène pour les travaux agricoles et surtout dans les mines en la déplaçant vers les centres de production et d'extraction, mobilisant ainsi cette population à des fins exclusivement économiques. Ces objectifs, ainsi que la législation mise en place pour les réaliser seront le sujet du chapitre suivant.

²⁸⁷ DANVILA Y COLLADO, Manuel, *La expulsión de los moriscos...*, *op. cit.*, p. 137.

²⁸⁸ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, « Control político y explotación económica de los moriscos », *op. cit.*, p. 13.

Chapitre IV

Le contrôle de la mobilité spatiale sur la minorité indienne du Pérou

Les Incas avaient réussi à instaurer, en peu de temps, une organisation étatique basée sur des échanges réciproques, dans un territoire peuplé par une pluralité d'ethnies sans liens apparents. Les souverains avaient institué une « paix incaïque » et parvinrent à créer une certaine prospérité économique grâce aux mobilisations de la population pour effectuer des « services » et remédier aux carences en denrées. Néanmoins, pour maintenir l'harmonie dans la mosaïque qu'était le territoire andin, l'empereur inca devait aussi garantir une certaine autonomie aux élites locales, à qui il transférait une bonne partie de ses pouvoirs. La société inca, comme l'avait déjà souligné dans les années 1930 Carl Troll, mit alors en pratique avec succès l'application de stratégies géopolitiques pour assurer la domination sur les populations et le contrôle de l'espace¹ : déplacements d'Indiens pour défendre la frontière, transplantations des plus belliqueux vers la capitale, pour qu'ils soient plus près de l'Inca et mieux surveillés, etc.

Nous essayerons d'élucider dans ce chapitre l'importance que l'organisation de l'espace andin a eue dans la mise en place de la domination espagnole. À l'arrivée des Espagnols, le *Tawantinsuyu* était formé par une mosaïque d'ethnies dont l'Inca avait transféré des colons d'un coin à un autre de l'empire. Ces colons restaient d'une manière générale attachés par des liens sanguins et par des droits à leurs communautés d'origine. Les Espagnols profitèrent des structures de l'État inca et continuèrent à organiser de tels déplacements, mais sans respecter les principes géopolitiques qui avaient contribué au succès des Incas.

Nous envisageons, tout d'abord, l'étude de l'espace de vie de la communauté indienne à l'époque inca ainsi que la manière dont l'État organisait les déplacements de la population et ses objectifs. Dans ce contexte, l'analyse des institutions locales de l'époque inca nous apporte des réponses pour comprendre le succès et les échecs obtenus dans la mise en place de l'espace politique hispanique ultérieur. Ainsi, nous constatons que grâce aux communautés ethniques locales – *ayllus* –, l'Inca avait réussi à mobiliser des contingents humains pour assurer l'économie, la sécurité et la politique de l'Empire. Cette organisation, à laquelle les Indiens étaient très habitués, facilita la mobilisation de contingents humains pendant la période hispanique.

En ayant toujours présente à l'esprit l'étude comparative du contrôle de l'espace indien avec celle du contrôle dont était l'objet la minorité morisque du royaume de Valence, nous analysons,

¹ TROLL, Carl, « Los fundamentos geográficos de las civilizaciones andinas y del Imperio Incaico », *Revista de la Universidad de Arequipa*. Arequipa, 1935, cité par Olivier DOLPHUS, *El reto del espacio andino*, Lima, Instituto de Estudios Andinos, 1981, p. 87.

ensuite, les déplacements réalisés durant les cinquante années qui suivirent l'arrivée des Espagnols. Nous remarquons que les principales mobilisations d'Indiens organisées par les nouveaux conquérants à l'aube de la conquête étaient faites aussi bien à des fins militaires que pour réaliser de nouvelles expéditions. Presque de manière parallèle, les Espagnols mettent en place le système des *encomiendas*. Mais la période qui nous intéresse le plus est celle des années 1570 jusqu'à la fin du XVI^e siècle, par l'importance qu'elle eut dans la consolidation du contrôle hispanique. En effet, ces années correspondent à la période dite du « virage philippin », où la Monarchie Hispanique essaya de laisser son empreinte politique, en mettant en place tout son appareil administratif et juridique. Il s'agissait principalement de reprendre le pouvoir, dont les *encomenderos* étaient en train de s'emparer, d'assurer une évangélisation plus efficace et d'atteindre des objectifs économiques. Ainsi, une fois passées les premières années de confusion et de destruction, les Espagnols se rendirent à l'évidence : pour atteindre ces objectifs il fallait mettre en œuvre un travail de mobilisation de la population et « reproduire » la vie des Indiens dans leurs structures communales au sein des *reducciones*². À partir de l'étude des chroniques contemporaines et des nouvelles recherches réalisées ces dernières années, nous concluons que, avec les *reducciones*, les Espagnols utilisèrent les anciennes structures andines pour implanter les leurs et ainsi reproduire de nouvelles communautés hybrides, fruit d'une transformation mutuelle et d'un syncrétisme entre deux visions du monde différentes. En effet, les *reducciones* avaient été prévues pour regrouper les Indiens dans le même cadre organisationnel que celui existant à l'époque inca, afin de mieux les évangéliser et les faire travailler.

Enfin, nous étudions la réponse de la population indienne à cette politique, et plus particulièrement l'abandon des *reducciones* et la fuite. Par conséquent, nous verrons que l'étude de la mise en place de la nouvelle organisation spatiale coloniale dans l'ancien territoire du *Tawantinsuyo* implique de tenir compte d'un ensemble de considérations géographiques et ethnographiques particulières qui étaient déjà présentes à l'époque inca.

² Sur cette idée voir les récents travaux de Jeremy Ravi MUMFORD : *Vertical empire : The general resettlement of Indians in the colonial Andes*, Duke University Press, 2012 ; Marina ZULOAGA RADA, *La conquista negociada: guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532–1610)*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2011 ; Steven A. WERNKE, *Negotiated Settlements: Andean Communities and Landscapes under Inka and Spanish Colonialism*, University Press of Florida, 2013.

1. Contrôle politique et déplacement de la population indienne au service de l'État inca

*En el tiempo deste Viracocha Ynga habia mas de doscientos señores caciques de pueblos y provincias... los cuales se intitulaban y nombraban en sus tierras y pueblos capac Ynga, que quiere decir señores e reyes*³.

— L'*ayllu* ou la *ley de hermandad inca*

Au début du XX^e siècle, Louis Baudin a défini l'*ayllu* comme « une association économique territoriale qui s'étend à tout l'Empire par des groupes consanguins »⁴. Alfred Métraux caractérise de son côté l'*ayllu* comme un « grand lignage patrilinéaire auquel la possession d'un terroir conférait un haut degré de cohésion » qui se voyait renforcé par « des obligations mutuelles, des croyances et des traditions communes, ainsi que le culte rendu aux mêmes divinités »⁵. Les *ayllus*, tels que Nathan Wachtel les a définis, étaient les communautés rurales, créées sur des liens de parenté sur lesquelles la société inca appliquait le principe du « collectivisme » propre à son système économique⁶. L'*ayllu* était donc le pilier de chaque communauté ethnique (*ayllu* était le nom donné dans les communautés des Andes tropicales, mais nous connaissons aussi la communauté ethnique sous le nom de *malku*), c'est-à-dire que c'était la communauté organisée sur la base de liens de parenté, avec ses propres traditions, ses dynasties et ses chefs locaux. Les familles qui composaient un *ayllu* se réclamaient, donc, d'un ancêtre commun. Ainsi, chaque *ayllu* devait exploiter de manière communale un lot de terres qui lui avait été attribué par l'Inca. Cependant, les membres de l'*ayllu* exploitaient à titre individuel une parcelle dont ils n'avaient que l'usufruit. La propriété revenait toujours à l'Empereur qui divisait les terres de son territoire en trois parties : une pour les besoins de l'État, une pour le culte et la dernière pour l'*ayllu*, comme le précisait l'inca Garcilaso : « *Habiendo aumentado las tierras median todas las que habian en toda la provincia, cada pueblo de por sí, y las repartian en tres partes: la una para el Sol, y la otra para el rey y la otra para los*

³ BETANZOS, Juan de, *Suma y narración de los Incas...* op. cit., p. 64.

⁴ BAUDIN, Louis, *L'empire socialiste...*, op. cit., p. 81.

⁵ METREAU, Alfred, *Les Incas...* p. 52-53.

⁶ WACHTEL, Nathan, *La visión des vaincus...*, op. cit., p. 103.

naturales »⁷. De la sorte, Garcilaso mettait en relief la politique équitable de l'Inca qui n'hésitait pas à augmenter l'apport en terres aux communautés lorsque la population grandissait : « *Y cuando la gente del pueblo o provincia crecía en número, quitaban de la parte del sol y de la parte del inca para los vasallos* »⁸.

Les études menées à partir des années cinquante sur les structures de l'État inca, notamment à partir des travaux réalisés par John Murra⁹, ont montré que son organisation s'appuyait sur trois piliers fondamentaux, à savoir : l'importance des ethnies locales, les rapports de celles-ci avec l'État et les moyens mis en place pour la création d'excédents indispensables au fonctionnement de l'État¹⁰. Il est aujourd'hui prouvé que, vers les années 1500, le *Tawantinsuyu* fonctionnait sur la base de deux structures qui étaient interconnectées : la communauté ethnique agricole – l'*ayllu* –, et la structure du pouvoir économique et social de l'État inca¹¹. Les gouvernants incas accordèrent une marge de manœuvre très large aux communautés ethniques avec lesquelles ils devaient négocier en permanence afin d'obtenir la « paix inca ». Ana María Lorandi et Lorena Rodríguez ont souligné la capacité d'adaptation dont faisaient preuve les gouvernants du *Tawantinsuyu* : « *el mundo andino fue un mundo en constante adaptación estratégica* »¹². Par sa propre nature complexe, le monde andin avait besoin de ces deux modèles qui a priori semblaient être opposés : d'un côté une gouvernance centrale étatique et d'un autre une gouvernance indirecte à travers les *ayllus*. C'est sur ces deux modèles, qui représentaient de

⁷ GARCILASO, *Comentarios....*, op. cit., Livre V, chap. I, p. 216.

⁸ *Ibid.*, p. 216.

⁹ Parmi les études les plus marquantes sur l'organisation politique de l'État inca, nous pouvons citer : John MURRA, «En torno a la estructura política de los Inca», dans *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1975 ; Franklin PEASE, *Curacas, reciprocidad y riqueza*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992 ; Nathan WACHTEL, *La vision des vaincus*, op. cit. ; SPALDING, Karen, *De indio a campesino*, Lima, IEP ediciones, 1974. Plus récemment : Gabriela STERNFELD, *La organización laboral del Imperio Inca. Las autoridades locales básicas*, Madrid, Iberoamericana, 2007 ; ZULOAGA RADA, Marina, *La conquista negociada: Guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532-1610)*, Lima, IFEA, IEP, 2012 (Estudios Históricos, 58) ; et bien évidemment, les travaux que Thierry SAIGNES a menés sur les communautés Lupacas : « Des Lupacas dans les vallées orientales des Andes : trajets spatiaux et repères démographiques (XVI^e-XVII^e siècles) », *Mélanges de la Casa Velázquez*, tome 17, 1981, p. 147-182 ; « Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (siglo XVII). Ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena, 1595-1665 », *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 1984, vol. 21, p. 47-63 ; « De la filiation à la résidence : les ethnies dans les vallées de Larecaja », *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, n° 5-6, 1978, p. 1160-1181.

¹⁰ MURRA, John, «En torno a la estructura política de los Inca», dans *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1975, p. 25.

¹¹ MURRA, John, *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2002, p. 45.

¹² LORANDI, Ana María et RODRÍGUEZ, Lorena, « Yanas y mitimaes. Alteraciones incaicas en el mapa étnico andino », dans Ana María Lorandi, Carmen Salazar-Soler y Nathan Wachtel (comps.), *Los Andes: cincuenta años después (1953-2003). Homenaje a John Murra*, Lima, PUCP, 2003, p. 129-170, p. 145.

vraies forces économiques et politiques¹³, que résidait le succès du *Tawantinsuyu*, et les Espagnols surent les exploiter aussi bien par la suite.

Sur la base de ces considérations, plusieurs historiens ont pointé la nécessité de nuancer l'idée, longtemps répandue, que le *Tawantinsuyu* était un empire totalitaire et autoritaire qui couvrait toutes les nécessités de la population et qui accordait peu de marge de manœuvre aux communautés locales. Inspirées par les recherches de l'historien Karl Polanyi sur les origines des institutions économiques propres aux sociétés dites non marchandes¹⁴, les études effectuées par John Murra¹⁵ et par Nathan Wachtel, ont prouvé que le succès de l'État inca était basé sur la redistribution qui, pour être menée à bien, requérait une quantité non négligeable d'« énergie humaine »¹⁶ de la part des communautés ethniques. D'autre part, la réciprocité était un élément indispensable au fonctionnement des communautés locales. Les recherches ont montré que l'*ayllu* jouait un rôle majeur dans cette organisation et que celui-ci était également au centre des échanges de réciprocité dans la communauté. Le principe de la réciprocité, qui était propre aux communautés locales, mettait en jeu les liens de parenté et de solidarité familiale pour exercer certaines tâches communautaires. Au sein de la communauté ethnique, c'est ce que Blas Valera a appelé « *ley de hermandad* », c'est-à-dire la loi selon laquelle tous les habitants s'entraidaient dans les tâches communautaires. Par cette loi les Indiens travaillaient les terres des membres de la communauté qui ne pouvaient pas le faire, soit en raison d'un handicap soit parce qu'ils s'étaient absentés pour faire la guerre¹⁷. La réalisation de ces tâches était assurée par les caciques – *curacas* – de chaque communauté, qui possédaient l'autorité suprême sur les Indiens qu'ils administraient. Mais l'État inca parvint aussi à appliquer ce principe de réciprocité pour réaliser des services à une échelle « nationale ». Ainsi, selon John Murra, le système économique imposé par les Incas s'inspirait du modèle des obligations mutuelles des

¹³ MURRA, John, « En torno a la estructura política de los Inca... », *op. cit.*, p. 26.

¹⁴ Karl Polanyi estime en 1948 que l'unité et la stabilité d'un système économique reposent sur la combinaison des principes de la réciprocité, de la redistribution et de l'échange, principes dont l'un, variable selon le type de société, assume le rôle prédominant. Ses recherches le mènent à considérer la redistribution comme le mécanisme qui permet le fonctionnement d'un système économique, comme dans le cas du Pérou préhispanique. POLANYI, Karl, « The Economy as Instituted Process », dans *Trade and market in the early empires: Economies in history and theory*. Edited by Karl Polanyi, Conrad M. Arnsberg, Harry W. Pearson, The Free Press, New York, Collier Macmillan Limited, London, second edition 1965, p. 239-270, p. 253-254. Il existe une traduction en espagnol, *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona, Labor Universitaria, 1976.

¹⁵ MURRA, John, *La organización económica del estado Inca*, México, siglo XXI, 1983.

¹⁶ PEASE, Franklin, *Curacas, reciprocidad y riqueza...op. cit.*, p. 19.

¹⁷ GARCILASO, *Comentarios.....*, *op. cit.*, Livre V, chap. II, p. 217: « Tenían cuidado de barbechar, sembrar y coger los frutos [...] Tal día se labraban las tierras de los impedidos [...] Si los impedidos no tenían semilla, se la daban de los [depósitos] Las tierras de los soldados que andaban ocupados en la guerra también se labraban por concejo, como las tierras de las viudads, huérfanos y pobres [...] Labradas las tierras de los pobres, labraba cada uno las suyas, ayudándose unos a otros, como dicen a tornapeón ».

communautés ethniques qui composaient le *Tawantinsuyu*, connues et comprises de tous leurs membres¹⁸. Par conséquent, les communautés fournissaient l'énergie humaine nécessaire à la prospérité de l'État et, en échange, celui-ci mettait en place les moyens nécessaires pour garantir la subsistance des communautés impliquées.

Nous considérons donc qu'à la veille de la conquête espagnole, l'État Inca accordait une marge d'autonomie relative assez importante à la communauté rurale – *ayllu* – et avait décidé de ne pas interférer dans la capacité du paysan inca à subvenir aux besoins de sa propre unité de parenté¹⁹. Le cas des Indiens *Uros* est représentatif de cette autonomie et de l'état d'autarcie que connaissaient plusieurs communautés indiennes. Les *Uros* survivaient grâce à la chasse et à la pêche, et ils étaient « *gente pobre que no siembran ni cojen y se sustentan de caza de guanacos y vicuñas y de pescado y raíces que hay en ciénegas* »²⁰.

Étant donné la position privilégiée et stratégique de l'*ayllu* au sein de l'État inca, notamment dans la mobilisation « d'énergie humaine », nous voudrions présenter dans les lignes qui suivent les traits caractéristiques de cette organisation.

Les membres de chaque famille nucléaire assuraient leur subsistance en travaillant sur les terres de leur *ayllu*. Les familles pouvaient bénéficier aussi de l'entraide des autres membres de leur famille étendue. C'était sur la base de cette entraide que se développait le système de réciprocité, d'abord au niveau de la communauté – réciprocité symétrique – puis au niveau de l'État – réciprocité asymétrique –. L'apport d'énergie humaine nécessaire pour réaliser le service de réciprocité, aussi bien au niveau de la communauté que pour l'État, prenait deux formes : en premier lieu, une prestation personnelle de travail temporaire périodique, la *mita*, que tout Indien devait fournir pour le bon fonctionnement de l'*ayllu* et de l'État. Les populations déplacées pour réaliser ce « *turno* » de travail, paradigme de la réciprocité, portaient le nom de *mitayoq*. Ces déplacements se faisaient donc pour réaliser aussi bien des travaux dans l'intérêt de la communauté que dans l'intérêt général de l'État : il s'agissait dans tous les cas essentiellement de construction d'infrastructures. La deuxième catégorie d'apport d'énergie humaine concernait des tâches liées à l'agriculture, à l'artisanat ou à des fonctions militaires. Les déplacements nécessaires pour accomplir ces tâches avaient un caractère plus ou moins

¹⁸ MURRA, John, « En torno a la estructura política de los Inca »..., *op. cit.*, p. 27.

¹⁹ *Ibid.*, p. 26 : « ... *A pesar de todo esto, el Estado había decidido no interferir demasiado en la capacidad del campesino de alimentarse a sí mismo y a su unidad doméstica [...]* ».

²⁰ D'après le témoignage de Lozano Machuca, facteur de Potosí, dans une lettre au vice-roi du Pérou en 1581 où il attestait de l'existence dans ce *repartimiento* d'environ mille Indiens *Uros*, cité par Jorge FERNÁNDEZ, « Los chichas, los lipes y un posible enclave de la cultura de San Pedro de Atacama en la Puna limítrofe argentino-boliviana », *Estudios Atacameños* n° 6, 1978, p. 21-36, p. 24.

permanent et les populations déplacées portaient le nom de *mitimaes* ou *mitmackunas*. Ces deux sortes de prestations étaient donc considérées comme un service prêté par la communauté à la communauté elle-même et également à l'État. Nous reviendrons plus tard sur cette question. L'État, pour sa part, était lui aussi soumis aux obligations du principe de réciprocité, en fournissant aux contingents mobilisés les aliments nécessaires au bon déroulement de leur service²¹.

L'apport de cette énergie humaine à l'État possédait la valeur du tribut que toutes les communautés devaient à leur Empereur. L'*ayllu* était au bout du compte une unité territoriale et fiscale qui permettait de percevoir le tribut. Le tribut inca, contrairement à celui qui fut imposé par les Espagnols, basé sur le produit du travail de l'Indien, trouvait donc ses fondements dans la capacité de fournir un apport en main d'œuvre et pas dans la richesse matérielle. Autrement dit, ce tribut n'avait pas été instauré pour attribuer des biens à l'Inca, mais pour lui fournir de l'énergie humaine capable de produire des biens destinés à la redistribution²². Garcilaso l'avait noté dans ses *Comentarios Reales* :

*La tercera ley era que por ninguna causa ni razón indio alguno era obligado a pagar de su hacienda cosa alguna en lugar de tributo, sino que solamente lo pagaba con su trabajo o servicio del Rey o de su república [...] Llamábase rico el que tenía hijos y familia que le ayudaban a trabajar... y el que no la tenía, aunque fuese rico de otras cosas, era pobre*²³.

Polo de Ondegardo, juriste, fonctionnaire royal, ainsi que chroniqueur, l'avait aussi souligné dans son *Instrucción* : « *De manera que los tributos que estos daban al señor soberano, que era el ynga, se resumen en el trabajo de sus personas, ocupándolos en aquello que a sus gobernadores les paresçía* »²⁴.

En même temps, le tribut inca assurait la circulation des biens et garantissait la mise en place d'une économie verticale et étagée²⁵ nécessaire à la production de biens là où les conditions géographiques et climatiques le permettaient. En effet, les biens produits au niveau local étaient centralisés et stockés par l'Inca, et ensuite redistribués dans les régions où ils manquaient. Grace

²¹ MURRA, « En torno a la estructura política de los Inca »..., *op. cit.*, p. 31.

²² PEASE, Franklin, *Curacas, reciprocidad y riqueza...*, *op. cit.*, p. 130.

²³ GARCILASO, *Comentarios* ..., *op. cit.*, livre V, chap. XV, p. 243.

²⁴ POLO DE ONDEGARDO, Juan, « Informe del licenciado Juan Polo de Ondegardo », *Revista Histórica*, tomo XIII, Lima, 1940, p. 125-196, p. 140.

²⁵ John Murra a étudié soigneusement le système d'économie verticale dans les Andes dans son oeuvre *La organización económica del Estado Inca*, siglo XXI, México. Nous consacrerons dans les lignes qui suivent quelques pages à l'explication de ce type d'économie.

à l'*ayllu* et aux principes distributifs de l'État, l'Empereur pouvait réquisitionner une énergie humaine suffisante pour accomplir ces tâches. Une fois que l'*ayllu* avait fourni l'énergie humaine nécessaire pour la production de ressources et d'excédents, l'Inca exerçait sa fonction redistributive en répartissant à chaque communauté les biens suivant ses besoins²⁶.

Cette obligation tributaire sous forme d'énergie humaine, comme Murra l'affirme, n'était donc en aucun cas individuelle mais, au contraire, il s'agissait d'un quota qui avait été établi pour chaque unité ethnique²⁷, pour chaque *ayllu*, probablement en fonction de sa population. Or, nous savons aujourd'hui que l'Inca pouvait favoriser certaines communautés par rapport à d'autres car il avait créé avec elles des liens de parenté en mariant certains membres de l'élite royale avec des filles de *curacas*, ou parce qu'il souhaitait récompenser des communautés pour certains services rendus (lors des conquêtes militaires par exemple). Il pouvait aussi le faire pour des raisons stratégiques : ainsi, lorsque l'Inca conquiert la région des *chichas* (dans le nord de l'actuel Chili) après une période de résistance, il décida de négocier avec les *curacas* les conditions auxquelles la population *chicha* pourrait rester sur son territoire, pour défendre celui-ci contre les attaques fréquentes des Indiens *chiriguanos*²⁸.

— « *Los yndios mandoncillos* »

L'*ayllu* était la représentation du pouvoir de l'État au niveau local. Chaque *ayllu* avait des « seigneurs », des chefs de communauté chargés d'organiser la vie au niveau de la communauté mais aussi de répondre aux demandes de l'État, notamment en ce qui concerne la sollicitation d'énergie humaine. Ces chefs étaient connus sous le nom de *curaca* (en *quechua*) ou *malku* (en *aymara*)²⁹. Ils représentaient l'autorité de l'Inca au niveau de l'*ayllu* et possédaient les pleins pouvoirs politiques et économiques, exercés de manière consensuelle entre tous les *curacas* d'une *guaranga*³⁰ : « *las autoridades se reúnen conjuntamente y resuelven cuestiones políticas*

²⁶ PEASE, Franklin, *Curacas, reciprocidad y riqueza...* op.cit., p. 31.

²⁷ MURRA, John, « En torno a la estructura política de los Inca »..., op. cit., p. 32.

²⁸ ZANOLLI, Carlos E., « Los chichas como mitimaes del Inca », *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, n° 28, 2003, p. 45-60, p. 56 : « *En el caso particular de los chichas y a pesar de la férrea defensa que hicieron de su territorio frente al invasor cuzqueño (Inca), descartamos que aquel haya hecho un traslado masivo de sus derrotados hacia el exterior de la provincia, hecho que hubiera tenido como consecuencia inmediata agrandar aún más el vacío poblacional, producto de los sucesivos levantamientos y las consecuentes guerras. Esta vez, la política incaica estuvo condicionada en mayor medida por la beligerancia de los chiriguanos y en menor por la de los 'indios de guerra' ubicados hacia el sur de Chichas. La solución más acertada fue negociar (desde una posición de poder) con los chichas para que, defendiendo las fronteras del imperio, también lo hagan con su propio territorio* ».

²⁹ Voir illustration d'un *curaca de guaranga* [document n°7, annexe B].

³⁰ Une *guaranga*, *waranqa*, *waranga* est une division territoriale et une organisation socio-politique de l'époque inca qui implique 1000 unités familiales tributaires, c'est-à-dire 10.000 personnes. Une *guaranga* était composée

y laborales [...] A su vez, las autoridades aprobaban de común acuerdo las decisiones políticas »³¹. Ils possédaient également l'autorité nécessaire pour répartir les tributs, pourvoir la communauté de ce dont elle avait besoin, etc. ³².

On a beaucoup discuté sur la possibilité de transmission héréditaire des fonctions des *curacas* au temps de l'Inca. Si nous tenons compte de la complexité de l'organisation du monde andin, de la diversité ethnique et des différentes sources que nous avons consultées, nous pouvons conclure que la fonction du *curaca* pouvait être obtenue aussi bien par héritage que par élection. Nous allons tenter de justifier cette affirmation, grâce au témoignage de la chronique de Guamán Poma et aux rapports des *visitas* réalisées par les fonctionnaires espagnols. Guamán Poma a laissé la preuve qu'il existait une grande diversité hiérarchique des « seigneurs » à l'époque inca. En effet, dans l'empire inca la division administrative était basée sur le système décimal : 1000 unités, 500, 100, 10, 5, et chaque division possédait sa propre catégorie de *curacas*, comme l'illustre Felipe Guamán Poma dans la *Nueva Crónica del Buen Gobierno*³³. Selon lui, les seigneurs de plus haut rang, ceux qu'il appelle « principes », obtenaient leur fonction de façon héréditaire : « *Son casta y generación y sangre rreal deste rreyno* »³⁴. Guamán Poma notait, par ailleurs, que dans la société coloniale ils devaient être rémunérés par le roi et posséder des *encomiendas* : « *los quales son y an de ser salareados por su Magestad y an de tener encomiendas y señales como casta rreal y señor deste rreyno* »³⁵. Sa chronique, en revanche, ne signale pas si la fonction était héréditaire pour les autres catégories de *curacas*. Pour Guamán, le rang politique d'un *curaca* était assigné en fonction du nombre d'Indiens qu'il gouvernait.

L'Inca Garcilaso soulignait, en revanche, que les *curacas* n'étaient pas des personnes de sang royal (« *El nombre de Inca... quiere decir hombre de sangre real, que a los curacas, por grandes señores que fuesen, no les llamaban Incas....* »³⁶), même si les Espagnols voulurent les comparer aux membres de la petite noblesse castillane ; dans les chroniques ils étaient souvent appelés « seigneurs naturels ».

par plusieurs *pachacas* et *ayllus*.

³¹ ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo, visitador, *Visita de las cuatro Waranqua de los Chupachu*, Edición a cargo de John Murra, Tomo I, Huánuco, Universidad Nacional Hermilio Valdizan, Facultad de letras y Educación, Perú, 1967, p. 213.

³² GARCILASO, *Comentarios...*, op. cit., livre V, chap. XIII, p. 239.

³³ GUAMÁN POMA, Felipe, *Nueva crónica...*, op. cit, p. 555[557], 556 [558]. Voir document n°6, annexe A.

³⁴ *Ibid.*, 740 [754].

³⁵ *Ibid.*, 740 [754].

³⁶ GARCILASO, *Comentarios...*, Livre I, Chapitre XXIV, p. 54.

Les visites réalisées par les fonctionnaires espagnols à partir des *interrogatorios* des *caciques principales* sont des sources administratives sans doute plus objectives que les chroniques. Elles nous éclairent un peu plus sur les modalités de succession. Lors de la visite réalisée par Ortiz de Zúñiga à Huánuco en 1562, nombre des personnes interrogées témoignèrent que la fonction du *curaca* était héréditaire, passant de père en fils : « [...] *los caciques sucedían y suceden los hijos a los padres* [...] »³⁷. Dans la même visite à Huánuco, don Cristóbal Xulca Córdor, *curaca* d'une *guaranga*, qui fut contemporain de l'époque inca, indique que :

*[...] en la sucesión de los cacicazgos se hacía que sucedían los hijos a los padres y que no se osaba asentar en la tiana hasta que el ynga se la diese y siempre señalaba al mayor siendo hombre para gobernar*³⁸.

Cette région, comme toutes les autres, était divisée en deux grandes seigneuries ou « *cacicazgos* », l'*Anansaya* (au nord) et l'*Hurinsaya* (au sud). Lors de la visite réalisée par Díez de San Miguel à Chucuito, don Martín Cari, cacique principal de la région d'*Anansaya* déclarait, lui aussi, que dans le village d'*Acora* les *curacas* de l'époque inca avaient été investis suivant un ordre de succession patrilinéaire, qui n'avait pas été respecté pendant la période coloniale :

*Preguntado si sabe que algún cacique o principal de esta provincia tenga el dicho cargo tiránicamente sin le venir de derecho y conforme a la orden de sucesión de los dichos cargos dijo que el cacicazgo de Acora que al presente tiene don Felipe Cavana no le pertenece conforme al derecho y al orden de subcedi [sic] en los dichos cacicazgos porque el dicho cacicazgo fue de don Pablo Parisacari y sucedió en el don Francisco Uriscari su hijo y muerto el dicho don Francisco había de suceder y sucede en él derechamente don Fabián su hijo [...] y no se le ha dado sino que le tiene usurpado el dicho don Felipe Cavana [...]*³⁹.

Or, grâce à la visite réalisée dans la région du *Colesuyo* par Juan Gutierrez Flores en 1573, nous possédons des données plus complètes sur la nomination ou la succession des caciques. Juan Gutiérrez Flores publia un recueil de « *probanzas* »⁴⁰ sous le titre de « *Pleitos por el cacicazgo*

³⁷ ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo, visitador, *Visita de las cuatro Waranqua de los Chupachu, ...op.cit.*, fol. 29r., p. 60.

³⁸ *Ibid.*, f. 15v., f. 16r, p. 36.

³⁹ DÍEZ DE SAN MIGUEL, Garci, *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Díez de San Miguel en el año de 1567*, Lima, Ediciones Casa de la Cultura del Perú, 1964, fol. 11v., p. 24-25.

⁴⁰ Il s'agit d'un document de nature juridique, des « *probanzas* » (témoignages ou preuves documentaires pour prouver juridiquement une affirmation) impliquant des *curacas* de la région qui se disputaient le *señorío* du territoire face à la Couronne. Ce type de revendications sous forme de preuves juridiques de fidélité à la Couronne et de prestige social de la part des *curacas* coloniaux fut très fréquent. Pour de plus amples détails sur ces « *pleitos* » voir : Waldemar ESPINOZA SORIANO, *La destrucción del imperio de los Incas : la rivalidad política y*

de Torata y Moquegua. 15 de abril de 1590 a 24 de noviembre de 1594 »⁴¹ qui indiquaient que la nomination des *curacas* se faisait moyennant la combinaison de l'hérédité et d'un rituel de sélection organisé par la communauté sur des critères très exigeants, concernant notamment le maintien des engagements liés à la réciprocité⁴². Le *Colesuyo*, bordant le lac Titicaca, dans l'actuelle Bolivie, était l'une des régions les plus peuplées du *Tawantinsuyu* et on y trouvait l'une des communautés les plus importantes en nombre, les *lupacas*. Les *Pleitos* de Juan Gutierrez Flores ont mis en lumière que dans le « *cacicazgo* » de *Hurinsaya* (au Sud), le lignage du premier *curaca* fut transmis de manière héréditaire, tandis que dans celui de l'*Anansaya* (au Nord) cette forme de transmission ne s'appliqua qu'aux deux premières générations⁴³. Il semble que, de manière générale, l'Inca appliquait la règle héréditaire du moment que les personnes désignées possédaient les attributs nécessaires pour le poste.

Dans le cas contraire, l'Inca « [...] *daba los cacicazgos a quien quería, a las personas que tenían habilidad para gobernar y no en la ley que heredasen los hijos los oficios cuando eran inhábiles* »⁴⁴. D'autres témoignages prouvent que dans cette région, à l'arrivée des Espagnols, c'était l'Inca qui « *mandaba, ponía y quitaba los curacazgos deste reino* »⁴⁵. Ces témoignages

señorial de los curacazgos andinos, Lima, IEP, 1973 et « El reino aymara de Quillaca-Asanaque, siglos XV-XVI », *Revista del Museo Nacional*, Tomo XLV, Lima, 1981 ; Mario Julio GRAÑA, « Bastardo, mañoso, sagaz y ladino. Caciques, pleitos y agravios en el sur andino, Don Fernando Ayaviri y Velasco contra don Juan Colque Guarache, Charcas. Siglo XVI », *Anuario y Biblioteca Nacionales de Bolivia*, 2000 et « La verdad asediada. Discursos de y para el poder. Escritura, institucionalización y élites indígenas sur andinas. Charcas. Siglo XVI », *Andes*, 2001, p. 1-13 ; SAIGNES, Thierry, « De la borrachera al retrato: los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas) », *Revista andina*, 5 (1), 1987, p. 130-170 ; Ariel Jorge MORRONE, « Legitimidad, genealogía y memoria en los andes meridionales: los Fernández Guarachi de Jesús de Machaca (pacajes, siglos XVI-XVII) », *Memoria Americana*, n° 18-2, 2010, p. 211-237 [en ligne], Disponible sur: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-37512010000200003&lng=es&nrm=iso ; Ximena MEDINACELI, « La ambigüedad del discurso político de las autoridades étnicas en el siglo XVI. Una propuesta de lectura de la probanza de los Colque Guarachiri de Quillacas », *Revista Andina*, n° 38, 1, 2004, p. 87-104.

⁴¹ Juan GUTIERREZ FLORES publia en 1594 les conclusions de ces *probanzas*. Teresa CAÑEDO ARGÜELLES, qui découvrit ce document dans les archives de la Lilly Library, en tira des conclusions partielles (en raison notamment de son mauvais état de conservation) : voir « La organización del poder indígena en el Colesuyo. Siglo XVI », *Revista Complutense de Historia de América*, 19, 1993, p. 21-51. Puis, en 2005, elle réalisa une deuxième publication des *Pleitos*, revue et complétée dans *La visita de Juan Gutierrez Flores al Colesuyo y Pleitos par los cacicazgos de Torata y Moquegua*, Lima, Fondo editorial de la PUCP, 2005.

⁴² CAÑEDO-ARGÜELLES, Teresa, « Los mittani y mitmaquna del Colesuyo como agentes de diáspora y cambio cultural. Nuevos aportes al estudio de las instituciones andinas », *Diálogo Andino - Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, 2009, n° 34, p. 7-23, p. 12.

⁴³ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁴ Probanza de don Pedro Conta en su pleito contra don Carlos Pacaxa. Testimonio de Martín Pari Guanaco y otros, publiée par Teresa CAÑEDO-ARGÜELLES, *La visita de Juan Gutiérrez Flores al Colesuyo y Pleitos par los cacicazgos de Torata y Moquegua ... , op. cit.*, p. 46.

⁴⁵ Probanza decretada por el visitador Juan Gutiérrez Flores. Informe de Don Francisco Poma, Torata, 8 de marzo de 1573, dans Teresa CAÑEDO ARGÜELLES, *La visita de Juan Gutiérrez Flores al Colesuyo y Pleitos par los cacicazgos de Torata y Moquegua ... , op. cit.*, p. 45.

parfois contradictoires illustrent la complexité et la diversité des rapports que l’Inca entretenait avec les communautés locales, mais ils montrent également que l’Inca privilégiait les aptitudes personnelles dans son choix des *curacas* pour gouverner les *ayllus*. Les *curacas* pouvaient également être déchus selon la même procédure rituelle avec laquelle ils avaient été élus⁴⁶. C’était du moins ce qui se passait pour les *curacas* des plus petites unités, les *hatun runa*, c’est-à-dire les chefs qui géraient des unités de 200 à 300 individus.

Concernant le caractère électif des *curacas*, certains indices permettent de penser que l’Inca déléguait cette fonction élective aux autorités locales, car il considérait que celles-ci avaient un contrôle plus direct sur leur propre communauté et sur les colons qui y avaient été intégrés par l’Inca⁴⁷. Celui-ci se limitait à confirmer la nomination. Le témoignage de don Francisco Conopariaguana, du village de Guarapa, *curaca* principal des *mitmaqkuna cuzqueños* (« *orejones* » et « *quechuas* »), indique que la succession se faisait par le biais d’une cérémonie réalisée dans la communauté locale sous le contrôle des fonctionnaires de l’Inca :

... los hijos sucedían a sus padres en los cacicazgos porque antes que se entrase en el señorío el que había de suceder iba primero al ynga gobernador el cual dicho gobernador y el que había de ser cacique iban al señor principal y le daban cuenta de lo que era y siendo hábil para gobernar le daba el señorío le daba el asiento y tiana que entre ellos es la preeminencia y le daba criados e indias que le sirviesen y esto era general en toda la tierra del ynga y no había otra cosa y que en tiempo del ynga éste era el principal de cien indios⁴⁸.

Ainsi, la visite réalisée à Huánuco a laissé de nombreux témoignages qui nous confirment l’intervention des autorités de la communauté et celles du Cuzco pour l’élection du *curaca*. Le témoignage de Juan Bautista Yupachauí de Collagoa nous apprend que : « ... ninguno se entraba en el señorío hasta que el ynga le daba la tiana y el asiento y ésta no se la daba otro sino el ynga señor principal »⁴⁹. Parfois, la ratification du *curaca* se faisait à Cuzco et à Chucuito. Cette double intervention, comme Teresa Cañedo le souligne, pouvait s’expliquer par l’étroite relation que l’Inca avait gardée avec les royaumes aymaras de cette région lacustre⁵⁰.

⁴⁶ PEASE, Franklin, *Curacas, reciprocidad y riqueza...*, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁷ CAÑEDO ARGÜELLES, Teresa, *La visita de Juan Gutiérrez Flores al Colesuyo*, *op. cit.*, p. 45.

⁴⁸ Bien que don Francisco Conopariaguana ne fût pas contemporain des incas. Cité par Gabriela STERNFELD dans *La organización laboral del Imperio Inca...*, *op. cit.*, f. 38v. 39r., vol. II , p. 208.

⁴⁹ ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo, visitador, Tomo I, *Visita de las cuatro Waranqua de los Chupachu...*, *op. cit.*, p. 60.

⁵⁰ CAÑEDO-ARGÜELLES, Teresa, « Los mittani y mitmaqkuna del Colesuyo ... », *op. cit.*, p. 16.

Or, nous savons que dans certaines régions du nord, incorporées à l'Empire de manière tardive, l'Inca intervint de manière directe dans l'élection des *curacas* en supplantant le *curaca* local et en imposant un *yana* venu de Cuzco pour assurer la loyauté de la région⁵¹. Les *yana* inca furent considérés par les conquistadores espagnols comme des domestiques de l'Inca en raison de leur proximité avec celui-ci. Cependant, ils n'étaient pas que des serviteurs, car ils possédaient un statut de privilège et de confiance que l'Inca leur avait octroyé. L'Inca agissait de la sorte dans les régions qui avaient été incorporées au *Tawantinsuyu* et faisaient preuve d'une certaine hostilité à l'égard de son autorité. C'était le cas du Chachapoyas, une région située dans l'actuel département d'Amazonas, au nord du Pérou, conquise et ensuite pacifiée par l'Inca Guayna Capac peu avant l'arrivée des Espagnols sur le territoire américain. L'Inca avait obtenu la « pacification » de ces terres en imposant un *curaca* qui avait remplacé l'autorité locale, en faisant des transferts de population chachapoyas, un groupe ethnique des zones montagneuses orientales, vers d'autres régions de l'empire, et en y installant des garnisons⁵². Un autre exemple de cette politique de supplantation de l'autorité d'un *curaca* se retrouve lorsque l'Inca réalisait des déplacements de populations vers d'autres régions pour produire des biens destinés à la redistribution⁵³. Ces populations, même si elles dépendaient de leurs noyaux ethniques, passaient directement sous la domination de l'Inca qui nommait en l'occurrence leurs propres *curacas*. De plus, les très longues distances qui les séparaient souvent de leurs centres ethniques rendaient très difficile l'exercice de leurs pleins droits dans ces centres.

Quoi qu'il en soit, les témoignages qui nous sont parvenus lors des visites nous révèlent le caractère héréditaire des *curacas* et nous permettent d'avancer une question : s'agissait-il d'une stratégie que ceux-ci avaient mise en pratique à l'aube de la période coloniale espagnole, afin de récupérer d'anciens privilèges et un meilleur statut dans le nouvel ordre colonial ? Malheureusement, nous ne pouvons, en l'état actuel de nos connaissances, répondre à cette question, par manque de sources. Plus tard, nous tenterons de formuler des hypothèses pour approfondir l'étude de ces stratégies.

L'une des fonctions les plus représentatives d'un *curaca* pendant la période inca consistait à assurer le principe de réciprocité entre les membres de son *ayllu* et ceux des autres *ayllus* appartenant au même groupe ethnique. La réciprocité au niveau local se concrétisait, comme nous l'avons vu, par le biais de l'apport d'énergie humaine nécessaire à la production des biens.

⁵¹ PEASE, Franklin, *Curacas, reciprocidad y riqueza...*, op. cit., p. 23.

⁵² KAUFFMANN DOIG, Federico, « Los Amazonenses ancestrales », dans *Gran Enciclopedia del Perú*, Lexus Editores, Barcelona, 1998, p. 46-57, p. 48.

⁵³ PEASE, *Curacas, reciprocidad y riqueza...*, op. cit., p. 25.

Or, les *curacas* étaient des médiateurs à plusieurs niveaux⁵⁴. Plus élevée était leur place dans la hiérarchie, plus complexe était donc leur fonction de médiation. Il semblerait aussi que plus petites étaient les unités qu'ils administraient, plus effectives étaient les responsabilités et les liens des *curacas* avec leurs communautés, alors que dans des unités administratives plus grandes ces rapports étaient plus fictifs⁵⁵.

Les *curacas*, même si leurs *ayllus* se trouvaient loin du Cuzco, gardaient des liens avec l'Inca. D'après Guamán Poma de Ayala, l'Inca Topa Inga Yupanqui (le dixième inca) préservait ces liens en envoyant les fonctionnaires royaux de Cuzco dans les différentes régions de l'Empire et en respectant les anciennes ordonnances :

*Y mandó [el Inca] que ubiese corregidores, tocricoc; alguaziles, uata camayoc; oydores, presidente, consejo destos rreynos, Tauantinsuyo camachic. Y tubo azesor yncap rantin rimac; procurador y protetor runa yanapac; secretario yncap quipocnin escribano. Y puso otros oficios y hablaua con todos los ydolos uacas cada año [...] y honrava a los grandes señores y hazia mucha merced y mucha limosna. Y mandaua guardar las dichas hordenansas antiguas y después por ella hizo otras hordenansas. Y comensó hazer su hacienda y comunidad y depócitos con mucha horden, qüenta y quipo en todo el rreyno*⁵⁶.

Les *curacas*, selon le récit de Guamán Poma, étaient exonérés du tribut payé à l'Inca : « *De cómo no pagaua tributo al Ynga ni a la coya [reina] ni a los señores prencipales, cino que dauan yndios de seruicio, yndias en este rreyno ni a los capitanes ni a nenguna persona* »⁵⁷. Pour bien comprendre cette phrase il faut la situer dans le contexte de la société inca, où le tribut était dû sous la forme d'un apport d'énergie humaine pour produire les biens destinés à la redistribution. De ce point de vue, les *curacas* contribuaient à payer les impôts en sollicitant cette énergie humaine pour cultiver les terres de l'*ayllu*, de l'Inca ou du Soleil ou pour construire leurs maisons avec le travail de la communauté ou pour fournir le nombre de *mitayos* qui devaient partir pour réaliser les services requis par l'État⁵⁸. Les *curacas* étaient responsables de l'organisation et du bon déroulement de la vie de la communauté. Les fonctions qu'ils remplissaient, toujours en accord avec leur hiérarchie, oscillaient entre l'organisation de la *mita* pour l'Inca, des tâches liées à l'agriculture, à l'alimentation et au nettoyage, et des fonctions

⁵⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁵ STERNFELD, Gabriela, *La organización laboral del Imperio Inca...*p. 99.

⁵⁶ GUAMÁN POMA, *Nueva crónica y buen gobierno...*, *op. cit.*, p. 111 [111].

⁵⁷ *Ibid.*, 338 [340].

⁵⁸ MURRA, John, « En torno a la estructura política de los Inka »..., *op. cit.*, p. 30.

rituelles et administratives⁵⁹. Les tâches étaient programmées toujours en rapport à la période de l'année et à la situation politique spécifique de chaque *ayllu*⁶⁰. En définitive, le *curaca* était chargé de rassembler un quota humain pour rendre service à l'Inca et à sa communauté.

Enfin, le *curaca* était aussi le médiateur officiel entre la communauté et le monde sacré, une sorte de chef spirituel, un *huaca*, un gardien de la religion. Il organisait les fêtes religieuses. Il était, au final, le spécialiste du sacré⁶¹.

L'étude de l'*ayllu* et du *curaca* inca nous permet, d'une part, d'établir une comparaison avec l'*aljama* et ses autorités pendant l'époque mudéjare. L'*aljama* mudéjar et l'*ayllu* représentaient de petits noyaux politiques où s'appliquaient les règles de l'État (Musulman et Inca respectivement). Ils étaient, de part et d'autre, comme de petits états dans l'État. Chaque *aljama* et chaque *ayllu* s'inséraient dans une *aljama* ou un *ayllu* plus grand. Tous les deux possédaient des compétences politiques, judiciaires, fiscales et religieuses au sein de leurs communautés. Ils étaient gérés, dans les deux cas, par des « chefs » qui étaient de véritables pièces charnières dans leurs rapports avec l'autorité suprême. D'autre part, cette étude nous conforte dans l'idée que le domaine de l'Inca était loin d'être un État centralisé qui n'accordait aucune autonomie aux communautés locales.

— « *Que sean traspuestos de un lugar a otro* »

[...] *En tiempo del ynga [...] le daban indios para la guerra muchos y para que le hiciesen casas y chacaras en el Cuzco e indios e indias para servicio de su casa [...] e indios para poner por mitimaes en muchas partes... y que le daban indios para que sacasen oro en Chuquiauo y plata en las minas de Porco*⁶².

La singulière organisation de l'État inca⁶³ que nous venons de rappeler, ainsi que les formes particulières de sa géographie, firent de sa population une pièce maîtresse pour le bon développement économique et social de l'Empire. Comme nous l'avons évoqué, pour l'obtention et la transmission des biens, les *ayllus* et les *curacas* envoyaient des colons – *mitimaes* – vers un environnement géographique capable d'apporter des ressources

⁵⁹ STERNFELD, Gabriela, *La organización laboral del Imperio Inca...*, op. cit., p. 163.

⁶⁰ *Ibid.*, 183.

⁶¹ PEASE, *Curacas, reciprocidad y riqueza...*, op. cit., p. 21, 39.

⁶² DÍEZ DE SAN MIGUEL, Garci, *Visita hecha a la provincia de Chucuito ...*, op. cit., fol. 45r., p. 92.

⁶³ Cartes des régions et des tribus de l'Empire inca [Document n°8, annexe B].

complémentaires à celles de l'*ayllu* d'origine. Ils envoyaient également des *mitimaes* là où l'Inca le leur ordonnait afin de s'acquitter de leur obligation de fournir l'énergie humaine nécessaire à la redistribution étatique.

Il nous paraît nécessaire de souligner que, à l'époque inca, personne n'avait le droit de se déplacer librement en dehors de son *ayllu*, à moins d'en avoir reçu l'ordre de la part du *curaca* dans un but économique spécifique. Cette limitation de mouvements fut notée par plusieurs chroniqueurs espagnols. Ainsi, Hernando de Santillán mettait en évidence l'interdiction de passer d'un village à un autre sous peine de sévères punitions : « *Tenían sus horcas y muchas maneras de castigos [...] [para] el que se iba de un pueblo a otro huído* »⁶⁴. Polo de Ondegardo, pour sa part, avait remarqué que « *... los indios ni podían mudar abito, ni tierra, ni disponer en ninguna manera sin orden del inca* »⁶⁵. Par ailleurs, les liens de sang qui unissaient les Indiens à leurs *ayllus* les empêchaient psychologiquement de quitter volontairement leur communauté d'origine, car la mobilité signifiait rompre avec leur unité familiale, sur laquelle toute leur existence était basée.

Le cloisonnement géographique caractéristique de la géographie du *Tawantinsuyu* – illustré par des régions nettement différenciées avec des climats et des végétations très disparates – eut pour conséquence un peuplement très différencié ethniquement et culturellement. L'empire inca parvint à conquérir des populations hétérogènes en respectant certains de leurs traits culturels, sans pour autant renoncer à leur imposer son système étatique. L'État inca parvint aussi à surmonter les carences en denrées propres aux régions les plus froides. Ces objectifs, qui relevaient souvent de l'exploit, furent atteints grâce à la mise en place d'une organisation spatiale et économique insolite – les *archipiélagos verticales* – qui consistait à former des colonies d'individus venus d'ailleurs. Ces colons étaient des *mitimaq* ou *mitimaes*⁶⁶. Nous garderons le nom de *mitimaes* pour parler de manière générale des colons déplacés et installés de manière permanente dans des colonies.

Ces colons transplantés dans une région éloignée de leurs *ayllus* effectuaient des travaux de plusieurs sortes, souvent très spécialisés, relevant de l'agriculture ou de l'artisanat, comme par exemple des travaux d'orfèvrerie. Dans les lignes qui suivent, nous verrons que cette

⁶⁴ SANTILLAN, Hernando de, « Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas [1563 ?], dans *Crónicas Peruanas de interés indígena*, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CCIX, Madrid, Atlas, 1968, p. 97-149, paragraphe 13, p. 107.

⁶⁵ POLO DE ONDEGARDO, Juan, *Instrucción...*, *op. cit.*, p. 141.

⁶⁶ *Mitmac* en quechua signifie « l'homme envoyé ailleurs », l'étranger. Guamán Poma de Ayala écrivait à leur propos : « *Ya éstos les llamaua mitimac, estrangeros* », *Nueva Crónica ...*, *op. cit.*, 195 [197].

mobilisation humaine servait des fins politiques, militaires ou économiques. L'État envoyait des « colons » produire des biens qui ne pouvaient être cultivés sur leurs terres d'origine, assurant ainsi la satisfaction des besoins de toutes les régions. De même, l'État devait répondre aux nécessités des populations nouvellement conquises, garantir leur contrôle et, surtout, pacifier celles qui opposaient une farouche résistance à son autorité. Pour Louis Baudin, « l'Inca réglait tous ces déplacements, il installait de bons agriculteurs là où ceux-ci faisaient défaut... il plaçait des tribus inquiètes près des tribus soumises [...]. Il disposait ses sujets comme des pions sur un échiquier »⁶⁷. Il ne fait aujourd'hui aucun doute que l'une des motivations de ces déplacements était la protection des frontières⁶⁸.

Cieza de León décrivait ces colons, de manière générale, comme les *mitimaes* « *que son traspuestos de una tierra en otra* »⁶⁹. Pour lui, leur transfert obéissait à des raisons géographiques et politiques. Or, tous les chroniqueurs parlent de plusieurs types de *mitimaes* en fonction de la tâche qui leur était assignée. Garcilaso de la Vega, quant à lui, distingue deux types de « colons ». Selon lui, les Indiens envoyés dans d'autres régions pour cultiver la terre étaient appelés *mitimaes*, tandis que ceux qui étaient échangés contre une autre population dans un but politique s'appelaient *mitmac* :

Y esto helo dicho porque en estos Collas y en todos los más valles del Perú, que por ser fríos no eran tan fértiles y abundantes como los pueblos cálidos y bien proveídos, mandaron que, pues la gran serranía de los Andes comarcaba con la mayor parte de los pueblos, que de cada uno saliese cierta cantidad de indios con sus mujeres, y estos tales, puestos en las partes que sus caciques les mandaban y señalaban, labraban los campos en donde sembraban lo que faltaba en sus naturalezas, proveyendo con el fruto que cogían a sus señores o capitanes, y eran llamados mitimaes [...]. Trasplantábanlos también por otro respecto, y era cuando habían conquistado alguna provincia belicosa, de quien se temía que, por estar lejos del Cozco y por ser de gente feroz y brava, no había de ser leal ni había de querer servir en buena paz. Entonces sacaban parte de la gente de aquella tal provincia, y muchas veces la sacaban toda, y la pasaban a otra provincia de las domésticas, donde, viéndose por todas partes rodeadas de vasallos leales y pacíficos, procurasen ellos también ser leales, bajando la cerviz al yugo que ya no podían desechar [...]. A todos estos indios, trocados de esta manera, llamaban

⁶⁷ BAUDIN, Louis, *L'empire socialiste des Inka...*, op. cit., p. 135-136.

⁶⁸ VILLARIAS ROBLES, Juan J.R., «El encomendero Polo de Ondegardo y los mitimaes del valle de Cochabamba: los interrogatorios contra los indios de Paria y Tapacarí», *Anuario de Estudios Americanos*, n° 55.2, p. 631-651, p. 633.

⁶⁹ CIEZA DE LEÓN, Pedro, *El señorío de los incas...*, op. cit., chap. XXII, p. 347.

*mitmac, así a los que llevaban como a los que traían*⁷⁰.

Cieza de León décrivait la nature et les fonctions des déplacements de ces colons en mettant l'accent sur les besoins d'ordre économique, politique, démographique et militaire. Il écrit que l'Empire inca tentait d'équilibrer la population, en la renforçant là où elle était faible ou presque inexistante. Les observations de Cieza montrent que les *mitimaes* furent indispensables à la mise en pratique d'un modèle d'économie verticale, qui garantissait la survie de l'Empire. Ce système permettait en effet de faire circuler les cultures des plaines vers les régions montagneuses dépassant parfois les 4000 mètres d'altitude, et vice-versa⁷¹. Cieza rapporte le cas des Collas, habitants d'un hameau froid de la *serranía* des Andes, qu'il qualifie de « *estéril y falto de agua* »⁷². Grâce à la sagesse de l'Empereur inca et aux *mitimaes* qui y furent installés, cette région finit par jouir d'une certaine prospérité :

*Mandaron que [...] que de cada uno (de los pueblos) saliese cierta cantidad de indios con sus mujeres, y esto tales, puestos en las partes que sus caciques les mandaban, [...] labraban sus campos en donde sembraban lo que faltaba en sus naturalezas [...] y eran llamados mitimaes*⁷³.

Cieza souligne que cette tendance à aménager l'espace en distribuant la population là où les ressources étaient disponibles ne menaçait pas l'équilibre physiologique des populations transférées, car l'Inca veillait à leur adaptation climatique :

*La otra manera de poner mitimaes era [...] que, si por caso andando conquistando la tierra de los Ingas topaban obra [sic] alguna tierra de sierra o valles o campaña o ladera aparejada para labranza y crianza y que fuese de buen temple y fértil, que estuviese desierto y despoblado, siendo como he dicho y teniendo las partes que he puesto, luego con mucha presteza mandaban que de las provincias comarcanas que tuviesen el mismo temple que aquellas para la sanidad de los pobladores viniesen tantos que bastasen a poblarlas*⁷⁴.

Garcilaso notait également cette bienveillance de l'Inca envers les Indiens transplantés : il prenait grand soin de ne pas arracher les hommes de régions géographiquement très différentes de celles où ils allaient être conduits, afin de ne pas leur porter un préjudice supplémentaire :

De Nanasca sacó el Inca indios de aquella nación para trasplantarlos en el río

⁷⁰ GARCILASO, *Comentarios ...*, op. cit., livre VII, chap. I, p. 85. Nous soulignons.

⁷¹ WACHTEL, Nathan, *La visión des vaincus...*, op. cit., p. 153.

⁷² CIEZA DE LEÓN, Pedro, *Crónica del Perú*, op. cit., p. 226.

⁷³ *Ibid.*, p. 226.

⁷⁴ CIEZA DE LEÓN, Pedro, *El señorío de los incas...*, op. cit., chap. XXII, p. 347-349, consulté le 15 janvier 2016.

*Apurímac, porque aquel río, desde el camino real que pasa del Cozco a Rímac, pasa por región tan caliente que los indios de la sierra, como son de tierra fría o templada, no pueden vivir en tanta calor [...] tenían los Incas dada orden que cuando así se trasplantasen indios de una provincia a otra, que ellos llaman mitmac, siempre se cotejasen las regiones, que fuesen de un mismo temple de tierra, porque no se les hiciese de mal la diferencia destemplada, pasándolos de tierra fría a tierra caliente o al contrario, porque luego mueren*⁷⁵.

Cela n'empêchait pas que dans certaines régions puissent se trouver des *mitimaes* de tous les coins de l'empire, comme le soulignait Pedro Sarmiento de Gamboa à propos de la vallée de Cochabamba où Guayna Capac avait créé l'un des réservoirs de colons de l'Empire : « [Guayna Capac] fué al valle de Cochabamba y hizo allí cabecera de provincia de mitimaes de todas partes, porque los naturales eran pocos y había aparejo para todo, en que la tierra es fértil »⁷⁶. À propos de cette vallée, N. Wachtel signale qu'on ne s'étonnera pas d'y voir des contingents venus de régions lointaines comme celles des Chilques (près de Cuzco), ou des Chichas (au sud de Potosí)⁷⁷. On sait par exemple que dans la vallée d'Abancay (dans l'actuel département d'Apurímac), étudiée par Waldemar Espinoza, les *mitimas* étaient originaires de régions tout aussi lointaines : de la côte du Pacifique et même de Quito⁷⁸. Les *mitimas* franchissaient ainsi d'immenses distances, et venaient véritablement de toutes les parties du *Tawantinsuyu*, d'une frontière à l'autre. Selon Ana María Lorandi et Lorena Rodríguez, la distance parcourue était en moyenne de 700 kilomètres. Une explication possible à ces déplacements impressionnants serait que l'Inca cherchait à pacifier des territoires conquis en éloignant une partie de la population de sa communauté et en la rapprochant du Cuzco où elle serait mieux surveillée. C'est ce que supposent Ana M. Lorandi et Lorena Rodríguez à propos des *Cañaris* du nord du Pérou (dans l'actuel Equateur) :

Tal vez, después de los primeros combates y para lograr un mayor control sobre los recién sojuzgados [Indios cañaris], el Inca tomó la decisión de desplazarlos hacia zonas más cercanas al Cuzco como ocurrió con los Quitos, Paltas, Pastos, Caranquis. Otro ejemplo, de extremo aislamiento de su patria de origen fue el traslado de los Collasuyus

⁷⁵ GARCILASO, *Comentarios...*, op. cit., t. 1, Livre III, chap. XIX, p. 161-162.

⁷⁶ SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro, *Historia Índica* [1572]...op. cit., p. 260.

⁷⁷ WACHTEL, Nathan « Les mitimas de la vallée de Cochabamba. La politique de colonisation de Huayna Capac », *Journal de la Société des Américanistes*, tome 67, 1980, p. 297-324, p. 299.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 299.

*del norte del Lago Titicaca, instalados en Cajamarca, tal vez en castigo por sus constantes rebeliones y resistencia a aceptar el dominio cuzqueño*⁷⁹.

Garci Díez de San Miguel, qui réalisa la visite de la région de Chucuito en 1567, dans le *Colesuyo*, observa que celle-ci était également l'exemple d'une parfaite « réserve » d'Indiens *mitimaes*, où venaient travailler des colons mais d'où partaient aussi les Indiens pour réaliser leurs travaux communautaires ailleurs. Lors de cette visite, le *curaca* principal d'Anansaya, Martín Cari, déclarait : « [...] *que asimesmo le dan de este pueblo de Chucuito cuarenta o cincuenta indios cada año [...] para que vayan... a traerle maíz y por coca a el Cuzco... los cuales envia unas veces cinco y otras seis conforme a la necesidad que de ellos tiene [...]* »⁸⁰. De même, un témoin, Alonso Buitrago, affirmait à propos des origines variées des Indiens qui habitaient dans la région :

*Ha visto el quipo del inga y... porque se lo han dado a entender muchas veces los indios [...] habrá en este pueblo de Chucuito dos mil y quinientos indios tributarios y otros ochocientos indios uros pescadores y en Ancora... otros dos mil y quinientos indios aymares tributarios y novecientos uros y en Ilave... habrá mil quinientos indios aymares y mil cuatrocientos uros [...]*⁸¹.

D'autre part, l'Inca pouvait aussi mobiliser des hommes pour réaliser des travaux d'intérêt public et pour exploiter les mines. Il s'agissait d'un service personnel et périodique pour l'armée ou les travaux publics, pour lesquels l'État recrutait un nombre de tributaires pour un temps limité⁸². L'Inca veillait à respecter l'équilibre de la communauté, en renvoyant les *mitayos* dans leurs communautés après leur tour de *mita* ou s'ils tombaient malades. Ils étaient toujours remplacés par un autre groupe d'Indiens, même dans leurs propres communautés :

*[...] Y porque en el intervalo que andaban sacando plata los indios que eran señalados no podían beneficiar sus heredades y campos, los mismos Ingas ponían por tributo a otra provincia que viniese a les hacer las sementeras a sus tiempos y coyuntura, de tal manera que no quedasen por sembrar; y si la provincia era grande, de ella misma salían indios a coger metales y a sembrar y labrar las tierras. Y mandábase que, si estando en las minas adoleciese alguno de los indios, que luego se fuese a su casa y viniese otro en su lugar [...]*⁸³.

⁷⁹ LORANDI, Ana María et RODRÍGUEZ, Lorena, « Yanas y mitimaes. Alteraciones incaicas en el mapa étnico andino »...*op. cit.*, p. 158.

⁸⁰ DÍEZ DE SAN MIGUEL, Garci, *Visita hecha a la provincia de Chucuito...*, *op. cit.*, p. 21.

⁸¹ *Ibid.*, p. 53-54.

⁸² WACHTEL, Nathan, *La vision des vaincus...*, *op. cit.*, p. 117.

⁸³ CIEZA DE LEÓN, Pedro, *El señorío...*, *op. cit.*, chap. XVIII, p. 338.

Mais, là où le génie de l'empire inca se manifesta dans toute sa splendeur, ce fut dans la mise en place des « *archipiélagos verticales* »⁸⁴ et la création d'un réseau multiethnique de colons implantés dans des régions éloignées de leurs centres de pouvoir, afin de réaliser des travaux agricoles ou artisanaux : les *mitimaes*.

— Les « archipels verticaux »

Garcilaso avait déjà relevé au XVII^e siècle l'importance de la mise en place de cette économie verticale par les Incas :

[...] Los incas, yendo conquistando, hallaban algunas provincias fértiles y abundantes de suyo, pero mal pobladas y mal cultivadas por falta de moradores; a estas tales provincias, porque no estuviesen perdidas, llevaban indios de otras de la misma calidad y temple, fría o caliente, porque no se les hiciese de mal la diferencia del temperamento. Otras veces los trasplantaban cuando multiplicaban mucho de manera que no cabían en sus provincias; buscábanles otras semejantes en que viviesen; sacaban la mitad de la gente de la tal provincia, más o menos, la que convenía. También sacaban indios de provincias flacas y estériles para poblar tierras fértiles y abundantes. Esto hacían para beneficio así de los que iban como de los que quedaban, porque, como parientes, se ayudasen con sus cosechas los unos a los otros, como fue en todo el Collao, que es una provincia de más de ciento y veinte leguas de largo y que contiene en si otras muchas provincias de diferentes naciones, donde, por ser la tierra muy fría⁸⁵.

J. Murra estime que la réussite du système économique inca reposait sur l'exploitation verticale « de un máximo de pisos ecológicos ». Il affirme ainsi que les « *archipiélagos verticales* » étaient des « zones » géographiques de spécialisation de ressources économiques, exploitées par des colonies d'Indiens qui avaient été envoyés par leurs *curacas* : « *La población hacía un esfuerzo continuo para asegurarse el acceso a 'islas' de recursos, colonizándolas con su propia gente, a pesar de las distancias que las separaban de sus núcleos principales de asentamiento y poder* »⁸⁶.

Les *lupacas* de *Chucuito* et les *chupaychus* de *Huánuco*⁸⁷ – ces derniers situés près de la région de Jauja, au centre-nord du Pérou – représentent deux exemples de parfaite application des déplacements de colons pour faire marcher l'économie verticale⁸⁸. Les *Lupacas* furent visités

⁸⁴ Voir les cartes sur les « archipiélagos verticales » multi-ethniques [document n°9, annexe B].

⁸⁵ GARCILASO, *Comentarios...*, *op. cit.*, Livre VII, chap. I, p. 85. Nous soulignons.

⁸⁶ MURRA, John, « Control vertical... », *op. cit.*, p. 62.

⁸⁷ Voir la carte de ces deux régions géographiques [document n°10, annexe B].

⁸⁸ *Ibid.*, p. 73.

par Díez de San Miguel, qui observait déjà l'importance de ces déplacements : « *que cuando se visitó la dicha provincia por el ynga se visitaron muchos indios mitimaes que eran naturales de esta provincia y estaban... en muchas otras partes* »⁸⁹. Quant à la communauté *Chupaychu*, elle fut visitée par Íñigo Ortíz de Zúñiga en 1562. Elle envoyait aussi des colonies de *mitimaes* à une distance d'environ 10 jours de marche à pied. Ces *visitas* nous ont laissé des traces concrètes de la complexité de ce système de déplacements, pendant la période inca et coloniale. Ces sources administratives, dites « froides », sont en principe plus objectives et précises que les chroniques, car elles avaient pour mission de recenser la population indienne dans un but fiscal.

Les *lupacas* et les *chupaychus* avaient deux types de colons : d'une part, les *mittanis*, colons déplacés temporairement à de faibles distances pour réaliser les travaux de la *mita* (travaux agricoles, de pâturage...) dont leur communauté était chargée. Ces colons revenaient après un certain temps dans leurs communautés d'origine, auxquelles ils restaient donc attachés. D'autre part, les *mitimaes* étaient des colons déplacés définitivement dans les « *archipiélagos verticales* ». Il existe des indices montrant que ces colons perdaient les droits et devoirs qui les rattachaient à leurs communautés d'origine, sauf quand ils étaient envoyés pour une courte période, comme l'écrit Franklin Pease :

*Habitualmente se considera a los mitimackuna (mitimaes)... como perpetuos, sin embargo su permanencia bien pudo estar limitada a un tiempo específico, de manera que no perdían sus derechos... en su hábitat original. Permanecían entonces vigentes... las relaciones de parentesco, continuaban casándose dentro del grupo [...]*⁹⁰.

Or, pour certaines communautés nous constatons que les déplacements définitifs de colonies de *mitimaes* n'impliquaient pas forcément la perte des liens avec leur communauté d'origine. Si nous prenons l'exemple de la communauté *lupaca* du *Colesuyo*⁹¹, ses *mitimaes* pouvaient être envoyés de manière définitive sur la côte du Pacifique pour réaliser des travaux spécialisés, formant des « *asentamientos periféricos* », mais selon J. Murra ces colonies « *seguían siendo enumeradas en los núcleos y no perdían los derechos allí* »⁹² ou les perdaient de manière provisoire. Quand les trajets à effectuer n'étaient pas très longs (en termes de temps), les

⁸⁹ DÍEZ DE SAN MIGUEL, Garci, *Visita hecha a la provincia de Chucuito...*, *op. cit.*, p. 170.

⁹⁰ PEASE, Franklin, *Curacas, reciprocidad y riqueza...*, *op. cit.*, p. 142.

⁹¹ Groupe ethnique aymara-phone des Andes méridionales, très prestigieux, installé sur les bords orientaux du lac Titicaca.

⁹² MURA, John, « Control vertical... », *op. cit.*, p.73.

colonies s'assuraient l'obtention de ressources pour leurs propres communautés⁹³, et ne passaient pas par la redistribution étatique :

*No se trata ni de migraciones estacionales, ni de comercio, ni de trashumancia. La población hacia un esfuerzo continuo para asegurarse el acceso a « islas » de recursos, colonizándolas con su propia gente, a pesar de las distancias que las separaban de sus núcleos principales de asentamiento y poder [...] Sabemos que a tres días de camino hacia arriba, ... pastaban sus rebaños y explotaban salinas. A dos o tres o cuatro días de camino debajo de los mismos centros de poder tenían sus cocales, bosques y algodonaes [...]*⁹⁴.

Les *Chupaychus* de Huánuco possédaient des caractéristiques similaires à celles des *lupacas* et lorsqu'ils déplaçaient leurs colons, ceux-ci ne perdaient pas les liens avec leurs communautés d'origine, comme le prouve le fait que lorsqu'il y avait un décès, l'indien disparu était remplacé par un autre membre de sa communauté, comme le dit Ortiz de Zúñiga : « *Preguntado si los indios que están en la coca son naturales de la tierra o mitimaes puesto de otra parte [...] dijo que [...] están puestos allí del tiempo del ynga y que estos se mudan cuando se muere la mujer o cuando ellos se mueren ponen otros en su lugar* »⁹⁵. En effet, cette visite met en évidence que sur le versant oriental des Andes, « la ceja de Selva », dans la forêt amazonienne, se trouvaient un nombre non négligeable de *chupaychus* originaires de la « sierra ». Ceux-ci s'y étaient installés de manière définitive avec leurs familles pour cultiver la feuille de coca.

John Murra souligne que les populations déplacées assuraient à leurs communautés d'origine l'accès aux biens qui n'existaient pas dans leur environnement naturel : « [...] *todas estas actividades ejercidas por colonos permanentes [...] aseguraban a las comunidades y a los señores yachas, huamailli o chupaychu, el acceso a recursos que no se daban en la zona nuclear, donde quedaba el grueso de la población y el mando político* »⁹⁶.

Par ailleurs, grâce à la deuxième visite réalisée à Chucuito en 1573 par Juan Gutiérrez Flores, nous possédons des indices qui prouvent que, vers la fin du XVI^e siècle, ces colonies de *mitimaes* permanents gardaient encore des liens avec leurs communautés, liens attestés par l'allégeance qu'ils manifestaient aussi bien envers leurs *curacas* de Chucuito qu'envers l'Inca

⁹³ *Ibid.*, p. 62.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 62.

⁹⁵ ORTIZ DE ZUÑIGA, Íñigo, *Visita de las cuatro Waranqua de los Chupachus*, f.20r, p. 44.

⁹⁶ MURRA, John, « Control vertical ... », *op. cit.*, p. 62.

de Cuzco⁹⁷. Or, nous pensons comme Teresa Cañedo Argüelles que : « *[esto] no impediría en modo alguno que dichas colonias adquirieran una progresiva autonomía política* »⁹⁸.

— Déplacer pour garantir la sécurité de l'État

Nous venons de présenter la mobilisation d'Indiens à l'époque inca à des fins économiques. Un deuxième facteur de mobilisation était d'ordre politique ou militaire. Cieza de León révèle que les *mitimaes* « transplantés » devaient défendre les intérêts de l'Empire et contrôler sa frontière. C'était le cas par exemple des territoires situés dans la « *ceja oriental* » des Andes, où habitaient les Indiens *Antis* ou *chunchos*, Indiens de « guerre », redoutables, que ni l'Inca ni les Espagnols ne réussirent à soumettre. Dans ce cas particulier de colonies installées pour garantir la sécurité, les *mitimaes* étaient soustraits complètement à leurs noyaux, dépendant directement du contrôle de l'Inca et non de leurs communautés d'origine :

*Y la primera manera o suerte de mitimaes mandada poner por los Ingas era que, después que por ellos había sido conquistada alguna provincia o atraída nuevamente a su servicio, tuvieron tal orden para tenerla segura y para que con brevedad los naturales y vecinos de ella supiesen cómo la habían de servir y de tener y para [que] desde luego entendiesen los demás qué entendían y sabían sus vasallos de muchos tiempos, y para que estuviesen pacíficos y quietos y no todas veces tuviesen aparejo de se rebelar [...]. Y de las tierras y provincias que de tiempo largo tenían pacíficas y amigables y que habían conocido voluntad para su servicio, mandaban salir otros tantos o más y entremeterlos en las tierras nuevamente ganadas y entre los indios que acababan de sojuzgar, para que deprendiesen [aprendiesen] de ellos las cosas arriba dichas y los impusiesen en su buena orden y policía [...]. Para el segundo efecto que los mitimaes se pusieron fue porque los indios de las fronteras de los Andes [...], que los más de ellos tienen sus tierras a la parte de Levante a la de caída de las sierras, y son gentes bárbaras y muy belicosos [...]*⁹⁹.

Comme nous avons déjà signalé, Garcilaso dépeint également ces déplacements forcés comme une stratégie politique pour garantir la sécurité de l'Empire. La région de Cochabamba, dans l'actuelle Bolivie, rentrait dans ce cadre de mobilisations. Cette région, qui n'était pas très peuplée avant la conquête des Incas, avait retrouvé vers les années 1500 et au printemps de la conquête espagnole une forte densité de population. Comment expliquer cette évolution ? Lors

⁹⁷ CAÑEDO-ARGÜELLES, Teresa, « Los mittani y mitmaqkuna del Colesuyo como agentes de diáspora y cambio cultural... », *op. cit.*, p. 11.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁹⁹ CIEZA DE LEÓN, Pedro, *El señorío de los incas...*, *op. cit.*, p. 347-349.

de la conquête réalisée par les Incas, Tupac Yupanqui avait fait déplacer un grand nombre de *mitimaes* pour accomplir des fonctions militaires et économiques¹⁰⁰. Ils venaient de toutes les parties du *Tawantinsuyu*. Polo de Ondegardo fut *encomendero* dans cette région et il témoigna de l'origine variée et lointaine des colons qui peuplaient cette partie de l'Empire, où l'on trouvait même des Indiens « *chiles* » :

*[...] en las dichas chácaras que el inga señaló para sí y tomó a los dichos indios de Cochabamba puso en ellas mitimaes... de la provincia de Paria, ansy Soros como uros, y de la provincia de los Quillacas, y de la provincia de los Chichas, y de la provincia de los Carangas y de la provincia del Chile, y de la provincia de Chilque que es junto al Cuzco*¹⁰¹.

Il n'y a pas de doute que ces colons dépendaient directement de l'Inca et qu'ils avaient été installés définitivement dans cette région. L'Inca pouvait être, en l'occurrence, amené à faire des concessions à ces populations transplantées par le biais d'offre de terres¹⁰². Le but de ces concessions était de créer chez les colons un sentiment d'ancrage, d'enracinement dans les nouveaux territoires¹⁰³.

Concernant la complexité de l'organisation de l'espace andin à l'époque des Incas, nous insistons sur le fait que la grande réussite de la mise en place de cette organisation spatiale fut de toujours récompenser par des privilèges les populations sacrifiées pour le bien commun, comme le souligne Cieza de León :

*... los Ingas [...] es averiguado que honraban a estos tales que se mudaban y que a muchos dieron brazaletes de oro y plata y ropas de lana y de pluma, y mujeres, y eran privilegiados en otras cosas muchas [...]. Y proveían de mantenimiento a esta gente de guerra, del maíz y otras cosas de comida que los comarcanos proveían de sus tributos y derramas que les eran echadas; y la paga que se les hacía era, en algunos tiempos, mandarles dar alguna ropa de lana y plumas o brazaletes de oro y de plata a los que se mostraban más valientes; y también les daban mujeres*¹⁰⁴.

¹⁰⁰ WACHTEL, Nathan, « Les mitmas dans la vallée de Cochabamba... », *op. cit.*, p. 299.

¹⁰¹ Interrogatorio de J. Polo de Ondegardo de 1563 contra los indios de Paria, publié par Nathan WACHTEL dans « Les mitmas dans la vallée de Cochabamba. La politique de colonisation de Huayna Capac », *Journal de la Société des Américanistes*, tome 67, 1980, p. 321-324, p. 321.

¹⁰² VILLARIAS ROBLES, Juan J.R, « El encomendero Polo de Ondegardo y los mitimaes del valle de Cochabamba... », *op. cit.*, p. 634.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 634 : « En aras de la legitimidad de su hegemonía, los incas podrían ofrecer tierras a muchas de las naciones incorporadas al imperio en lugares ecológicamente diferentes —cuyo aprovechamiento necesitaban— y, a cambio, estas naciones tendrían que trabajar en otras tierras, en los mismos nichos ecológicos, para el sostenimiento del dominio incaico; lo que reforzaba su identidad étnica ».

¹⁰⁴ CIEZA DE LEÓN, Pedro, *El señorío de los incas.*, *op. cit.*, chap. XXII, p. 348-349.

Lorsque les Espagnols arrivèrent au Pérou, l'équilibre que les Incas avaient réussi à instaurer disparut, car les « envahisseurs » commencèrent à regrouper et à déplacer les populations à leur guise, sans prendre en considération les conditions d'adaptation aux différences climatiques, ni les objectifs fixés auparavant pour ces déplacements. Cette mobilisation humaine dirigée par les Espagnols ne prenait pas non plus en compte le rapport de réciprocité/redistribution qui existait entre l'Inca et les communautés. De même, les Espagnols ne respectaient pas l'attachement des *mitimaes* à leurs communautés d'origine. En effet, lors de la réorganisation du territoire en 1570, Francisco de Toledo avait confié à un groupe de fonctionnaires la charge d'organiser les « *reducciones de indios* », chacune d'entre elles étant supervisée par un fonctionnaire différent. Lorsque qu'ils réalisaient le recensement des Indiens, par ignorance, un fonctionnaire comptabilisait *les mitimaes* qui se trouvaient sur un territoire et, parallèlement, un autre fonctionnaire recensait les mêmes Indiens *mitimaes* sur le territoire où se trouvait leur *ayllu* d'origine et où ils étaient inscrits dans les *quipus*. Cette gestion erronée posa nombre de problèmes au moment de réaliser le contrôle des déplacements sur le territoire.

2. La mobilisation humaine au printemps de la Conquête

Lorsque Francisco Pizarro et ses troupes arrivèrent au Pérou pour la première fois, ils étaient imprégnés d'un fort esprit d'aventure et de conquête encouragé par les potentielles récompenses matérielles qu'ils s'attendaient à y trouver. À cette époque, l'*encomienda* était déjà une institution bien installée dans le continent, notamment au Mexique. Hernán Cortés, lui-même, avait vanté ses vertus pour le bon fonctionnement de la colonie dans sa troisième lettre adressée à Charles Quint :

*Fueme casi forzado depositar los señores e naturales destas partes a los españoles [...] para que... los dichos señores e naturales sirvan e den a cada español a quien estuvieren depositados los que hubieren menester para su sustentación. [...] y no se puede tener otra cosa que sea mejor, que convenga más a si para la sustentación de los españoles, como para la conservación y buen tratamiento de los indios*¹⁰⁵.

Concernant les premières répartitions de population au Pérou, il existe un document datant de 1536 où apparaît une *cédula* royale par laquelle l'empereur ordonnait à Pizarro et à Valdivia de

¹⁰⁵ « Tercera carta de Relación de Hernán Cortés à Carlos V (1522) », dans *Cartas y relaciones de Herán Cortés al Emperador carlos V*, Paris, Imprenta central de los Ferro carriles, 1866 [1522], p.271.

ne pas obliger les Indiens *mitimaes* à rejoindre leurs anciens *ayllus* et de les garder là où ils avaient été répartis dans leurs *encomiendas* :

*... por las poblaciones y asentamientos que en la tierra los naturales tienen hechos se ha visto y sabido que en tiempo de los señores pasados los dichos naturales habían sido trocados y pasados de una parte a otra de sus naturalezas para que residiesen y poblasen allí [...] en lengua suya son mitimaes [...] por ende mando que los tales mitimaes sirvan y este debaxo de la encomienda del español en quien fuesen depositados [...] que ninguno de los españoles en quien están hechos los dichos depósitos sea osado de los inducir y atraer a que se vuelvan a sus naturalezas y dexelo que así tienen poblado [...]*¹⁰⁶.

— Les premiers groupements : « *Se dividió los señoríos originales hasta en cuatro encomiendas* »

De manière sans doute involontaire, les Espagnols avaient altéré l'équilibre incaïque car, en obligeant les *mitimaes* à rester là où ils se trouvaient au moment de la conquête, ils détruisaient leurs liens avec leurs communautés d'origine. Mais, paradoxalement, cette cédula de Charles Quint laissait également le choix de regagner leurs anciennes communautés aux Indiens qui le souhaitaient : « *En los pueblos que así toviere de los tales indios... si alguno destes... se quisieran bolver a sus tierras proveereys como / dexen ir libremente y poblar en tierras que ellos quisieren de manera que no se les haga mal tratamiento* »¹⁰⁷. Ces deux consignes paradoxales illustraient sans doute le conflit d'intérêts dans lequel se trouvait la Couronne : d'une part, elle devait octroyer des privilèges aux *encomenderos* et, d'autre part, elle devait protéger les Indiens.

Dans un premier temps l'*encomienda* ne bouleversa pas la distribution spatiale et humaine du Pérou, car les Indiens « *encomendados* » ne furent pas arrachés à leurs territoires. Elle n'était pas par conséquent le signe d'une réorganisation spatiale, comme ce fut le cas plus tard pour les *reducciones*. L'*encomendero* plaçait son autorité au-dessus de celle du *curaca*, mais sans pour autant absorber les fonctions que celui-ci exerçait sur les Indiens.

L'*encomienda* et les *repartimientos* étaient deux institutions indissociables, même si, comme Juan de Solórzano le souligne, théoriquement le *repartimiento* précéda l'*encomienda* :

¹⁰⁶ PORRAS BARRENECHEA, Raúl, *Cedulario del Perú*, Vol. II, Lima, Raúl ediciones, 1948, p. 263-264, cité par Franklin PEASE, *Curacas, reciprocidad...*, op. cit., p. 78.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 78.

[...] como estuviesen [las indias] tan llenas de indios y los españoles... necesitasen de su servicio... pidieron a Don Cristobal les repartiase algunos para que acudiesen a ellos [...] Y porque... les daban los indios por tiempo limitado...y les encargaba su instruccion y enseñanza de la religion... comenzaron estas reparticiones a llamarse encomiendas [...] »¹⁰⁸.

Soulignons le double sens du terme *repartimiento* qui fut employé pour désigner aussi bien la répartition des terres octroyées aux conquistadors par la Couronne que le nombre d'Indiens, habitant ces terres, et « répartis » aux *encomenderos* pour effectuer les travaux de servitude. L'*encomienda*, quant à elle, impliquait des responsabilités juridictionnelles, juridiques, religieuses et fiscales de la part des *encomenderos* vis-à-vis des Indiens qui leur avaient été attribués. Par le biais de l'*encomienda*, l'*encomendero* recevait de grandes surfaces de terres avec les Indiens qui y habitaient. Ces terres ne lui appartenaient pas en propriété car, en dernière instance, la propriété revenait à la Couronne. Nous n'étudierons pas ici l'*encomienda* dans toute son organisation, mais comme l'un des premiers instruments du contrôle de la mobilité indienne après la conquête.

Les premières encomiendas péruviennes – celle de *Huaylas*, attribuée à Francisco Pizarro, et celle de *Recuay*¹⁰⁹ – étaient parmi les plus grandes et les plus riches. Au printemps de la conquête, profitant du désordre juridique qui régnait sur le territoire, quelques *encomenderos* voulurent augmenter leur effectif d'Indiens en s'appropriant de manière illégale de nouveaux territoires¹¹⁰. Jerónimo de Aliaga et Fernando de Torres, deux des conquistadors qui accompagnaient Pizarro, furent de ceux-là. Marina Zuloaga, qui a étudié les encomiendas de *Huaylas*, affirme qu'ils s'emparèrent illégalement de la *guaranga* de Marca, qui avait été exemptée de leur *encomienda*¹¹¹. Dans d'autres cas, par ignorance, l'attribution d'une *encomienda* pouvait provoquer la division d'une *guaranga* qui était attribuée à des *encomenderos* différents. Cela pouvait créer un désordre au sein des *ayllus* puisque cette division inopportune risquait d'entraîner la rupture entre une communauté et son *ayllu*, si elle avait été placée sous une autre *encomienda* et sous une autre hiérarchie locale à qui les Indiens ne reconnaissaient pas de légitimité¹¹². Il pouvait arriver que les conquistadors répartissent une communauté ethnique entre plusieurs *encomiendas*. Nathan Wachtel attire l'attention sur les

¹⁰⁸ SOLÓRZANO Y PEREYRA, Juan de, *Política indiana*...op. cit., Vol. II, livre III, p. 624-625.

¹⁰⁹ Pour une étude particulière de ces *encomiendas* voir Marina ZULOAGA RADA, *La conquista negociada*...op. cit.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 78.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 78.

¹¹² *Ibid.*, p. 94.

erreurs commises par les Espagnols avec les Indiens *mitimaes* car « lorsque [les Espagnols] se partagent des *encomiendas*, ils détachent des colonies peuplées en grande partie de *mitimaes* de leur centre d'origine »¹¹³ pour les amener vers d'autres *encomiendas*, provoquant la fuite de nombre de leurs Indiens qui partaient rejoindre leurs communautés ethniques d'origine, avec lesquelles ils avaient gardé les liens¹¹⁴. De même, quand le *curaca* principal d'un *ayllu* était attribué à un *encomendero* et le *curaca* subalterne à un autre, la hiérarchie indienne en était fortement perturbée. Elisabeth Ramírez illustre ainsi cette situation :

*Al repartir los señores y sus súbditos nativos entre distintos españoles, Pizarro, por ignorancia o arrogancia, muchas veces dividió los señoríos originales hasta en cuatro encomiendas. El curaca principal podía ser entregado a un español y su segunda persona a otro*¹¹⁵.

Du fait de cette confusion, les Indiens avaient souvent du mal à identifier la hiérarchie dont ils dépendaient et cela pouvait nuire fortement au rendement de leur travail.

Au fil du temps, la Couronne consolida peu à peu son pouvoir face à celui des *encomenderos*. À partir de 1540, elle entreprit un travail de recensement de la population indienne afin d'évaluer les biens que les Indiens devaient lui remettre et les services dont ils devaient s'acquitter. Pour la réalisation de ces tâches, on eut recours à des fonctionnaires royaux, ce qui entraîna une perte progressive du pouvoir des *encomenderos*. En effet, la chute démographique provoquée par les *encomiendas*, la nouvelle législation contre la concession à vie de celles-ci, les disputes judiciaires qu'entretenaient les *encomenderos* et la perte de revenus pour la Couronne, entraînèrent un déclin progressif de l'*encomienda*. En parallèle à cette évolution, suite à la découverte de mines riches en or et en argent, un changement du système d'exploitation avec une nette orientation vers la marchandisation fut amorcé. Ce nouveau système, qui impliquait une mobilisation importante d'Indiens, allait mener à une nouvelle organisation spatiale en fonction de laquelle nombre d'Indiens seraient soustraits à l'autorité de leurs *encomenderos* et détachés de leurs unités ethniques locales. Ces changements apparurent de manière plus manifeste pendant les années 1569-1575, avec l'établissement par le vice-roi Francisco de

¹¹³ WACHTEL, Nathan, *La vision des vaincus...*, op. cit., p. 153.

¹¹⁴ N. WACHTEL donne l'exemple des Indiens de la vallée de *Sama*, liés traditionnellement à la province de *Chucuito*. Lors de la réorganisation spatiale menée par Toledo, ces Indiens furent soustraits de *Chucuito* et attribués à Juan de San Juan. Selon les termes de N. Wachtel, plus tard, sous le vice-roi Cañete, « les officiers royaux prirent conscience de l'erreur commise et décidèrent de rattacher de nouveau les communautés de la vallée de San Juan à la province de *Chucuito* », *Ibid.*, p. 154.

¹¹⁵ RAMÍREZ, Elisabeth, *El mundo al revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012, p. 293.

Toledo d'un nouveau cadre juridique, celui des *reducciones* ou regroupement de masses humaines dans les « républiques » d'Indiens.

Même si dans le cadre de ces premières *encomiendas*, la mobilité indienne ne connut pas de variations importantes par rapport à la période inca, nous pouvons parler de mobilisation, qu'elle soit volontaire ou non, lorsque les Indiens accompagnèrent leurs *encomenderos* dans leurs nouvelles conquêtes ou pendant les guerres civiles qui ne tardèrent pas à éclater. C'est alors qu'ont lieu les premiers déplacements réalisés par les Indiens en dehors de leurs unités territoriales. Par exemple, Jerónimo de Aliaga, *encomendero* de Recuay, partit lutter dans le camp royaliste avec ses propres Indiens. Ces *encomenderos* s'étaient engagés à défendre les intérêts de la couronne avec leurs armes et leurs chevaux, mais aussi avec leurs Indiens. Francisco Pizarro défendit Lima lors du siège indien organisé par Manco Inca en 1536 avec les Indiens qui lui étaient restés fidèles¹¹⁶. Hernando de Santillán raconte que pendant les guerres qui opposèrent les *almagristas* aux *pizarristas*,

*[...] se ha consumido grand cantidad de gente, y otra mucha en las alteraciones que ha habido en aquel reino entre españoles, como fue la de Hernando Pizarro con D. Diego de Almagro, y en la de D. Diego de Almagro el mozo, y en la de Gonzalo Pizarro, y en la de Francisco Hernandez; en todas ellas, así de parte de los tiranos como de los que tenían la voz de S. M. , han usado del mesmo término de llevar grand cantidad de indios cargados en colleras, tomándoles sus ganados, comidas y haciendas, y quemando los pueblos; así que, cuanto a las guerras, si se coteja lo del tiempo del inga, monta más lo de nuestro tiempo con cien partes. Y si se hacian al inga casas en las provincias, era una, y después acá a cada encomendero han hecho casa en su pueblo, y en algunos dos y tres y más [...]*¹¹⁷.

— Mobilisations d'Indiens à des fins stratégiques et militaires : des alliances volontaires

Au printemps de la conquête, le désordre et la confusion s'étaient emparés aussi bien des troupes de Pizarro que des Indiens qui se déchiraient par ailleurs dans une guerre civile fratricide. Dans cette situation, les Espagnols reçurent le soutien d'un nombre important d'Indiens favorables à l'Inca Guáscar pour se venger des généraux d'Atahualpa, son demi-frère. De plus, plusieurs ethnies vinrent grossir l'armée des Espagnols pour s'affranchir de la domination Inca.

¹¹⁶ ZULOAGA RADA, Marina, *La conquista negociada...*, op. cit., p. 86.

¹¹⁷ SANTILLÁN, Hernando de, « Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas »...op.cit., p. 136-137.

Ce fut le cas des Huancas, Chimúes, Cañaries, Chachapoyas et Taramas. Diego de Trujillo écrit à propos des Indiens Cañaries dans sa *Relación* :

Estaba la gente de guerra de los indios en Vilcabamba [...] y aquel día vinieron dos indios de los de guerra... de parte de su cacique, que quería su cacique venir a servir a los cristianos con trecientos indios de guerra que él tenía en lo alto de la sierra. Y dijeron que era por diferencia que tuvo con los capitanes de Atabalipa [...] Y luego llegó Diego de Almagro con veinte de a caballo... y al medio de la cuesta salió a nosotros Chilche, el que el presente es cacique de Yula, con tres indios cañares y dijo:

– ¿Cuál es el catán de los cristianos?

Y mostrándole al gobernador dijo: Yo vengo a servir y no negaré a los cristianos hasta que muera [...]»¹¹⁸.

Les Indiens cañaris furent les premiers alliés des Espagnols. Ils accompagnèrent Francisco Pizarro jusqu'à Cajamarca et furent témoins de la capture d'Atahualpa. Vivant dans le nord du *Tawantinsuyo* (au nord du Pérou et au sud de l'Équateur actuels), ils constituaient une ethnie qui avait été conquise et pacifiée par les Incas pendant la deuxième moitié du XIV^e siècle, même s'ils se révoltèrent à plusieurs reprises par la suite¹¹⁹. Les Incas avaient transféré une partie de cette ethnie à Cuzco et, en même temps, avaient déplacé des Indiens *mitmaqunas* d'autres ethnies vers les régions peuplées par les Cañaris afin d'assurer leur domination. Apparemment les Cañaris professaient une haine manifeste envers Atahualpa, qu'ils accusaient d'avoir tué presque tous les hommes et tous les enfants de leur village, ce pour quoi ils fournirent une aide précieuse aux Espagnols dans la guerre de Quito¹²⁰. Cieza de León explique les raisons que les

¹¹⁸ TRUJILLO, Diego de, *Relación del descubrimiento del Reyno del Perú*, cité par José Miguel Oviedo, *La edad del oro*, Biblioteca del Nuevo Mundo 1492-1992, Tusquets/ Círculo, Barcelona, 1986, p. 238.

¹¹⁹ OBEREM, Udo, « Los cañaris y la conquista española de la sierra ecuatoriana otro capítulo de las relaciones interétnicas en el siglo XVI », *Journal De La Société Des Américanistes*, 1974, n° 63, p. 263-274, p. 264. Selon cet auteur : « *Una comparación con los cronistas de la época déjà ver claramente la poca dificultad que tuvo el inca Tupac Yupanqui en incorporar a los Cañaris en su imperio. Con todo no es perfectamente claro si los cañaris se sometieron luego de algunas batallas, y más tarde se sublevaron provocando de tal manera una segunda conquista por parte de los incas, o si acaso tan solo fueron algunos grupos los que se sometieron, mientras otros se defendieron hasta ser vencidos* ».

¹²⁰ Malheureusement nous ne disposons pas de témoignages directs sur la campagne de Quito. Les chroniques qui y font allusion furent écrites plus tard. Parmi les plus intéressantes, il faut signaler celles de Gonzalo FERNANDEZ DE OVIEDO, *Historia General y Natural de las Indias...*, *op. cit.* ; Pedro CIEZA DE LEON, *Guerras Civiles del Perú...*, *op. cit.*, Livre III. Nous pouvons trouver également quelques notes dans les chroniques de Agustín de ZARATE, *Historia del descubrimiento y conquista de las provincias del Perú*, *op. cit.* ; Francisco LOPEZ DE GOMARA, *De la Historia General de las Indias* [1552], *Historiadores de Indias*, I, Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Tomo XXII, 1946, p. 155-455. Au cours de cette campagne, la bataille de Teocajas fut sans doute la plus disputée de toutes les batailles de la conquête, mais finalement, les Espagnols furent victorieux grâce à l'aide inestimable des chevaux.

Cañaris avaient de s'allier à ceux qu'ils considéraient comme des ennemis des Incas dans le témoignage suivant :

... la gran falta que tienen los hombres, y abundancia de mujeres, por causa de la gran crueldad que hizo Atabalipa en los naturales de esta provincia, al tiempo que entró en ella, después de haber en el pueblo de Ambato muerto y desbaratado al capitán general de Guáscar Inga su hermano llamado Antoco. Que afirman, que no embargante que salieron los hombres y niños con ramos verdes y hojas de palma a pedirle misericordia, con rostro airado acompañado de gran severidad mandó a sus gentes y capitanes de guerra que los matasen a todos, y así fueron muertos gran número de hombre y niños¹²¹.

Agustín de Zárate note l'alliance qui se noua entre les Indiens Cañaris et Benalcázar, capitaine de Pizarro, venu dans la région de Quito pour protéger les Espagnols des attaques des Indiens menés par Rumiñavi :

Al capitan Benalcazar [...] por este tiempo se le vinieron a quejar los Indios Cañares, que Ruminagui y los otros Indios de Quito, les dauan muy continua guerra y [...] tomó Benalcazar doscientos hombres...y con ellos se fue la via de Quito, asi por defender a los Cañares que se le avían dado por amigos [...] y cuando Rumiñavi [chef de l'armée de Quito] supo la venida de Benalcázar, salió a defenderle la entrada y peleó con [contra] él en muchos pasos peligrosos con más de doze mil indios¹²².

Antonio de Herrera décrit également la manière dont les Cañaris offrirent leur aide aux Espagnols, et il est le seul chroniqueur à donner un chiffre précis de trois cents hommes :

Y en este tiempo, los Cañaris renovando la antigua enemistad con los señores del Cuzco, y acordándose de la destrucción nuevamente concebida de Atahualpa, y crueldad que con ellos usaba [...] pareciéndoles que se le presentaba buena ocasión de venganza, enviaron mensajeros a los castellanos, ofreciendo su amistad y [...] enviaron su embajada con trescientos hombres armados¹²³.

Les *cañaris* et aussi les Chachapoyas furent envoyés comme *mitmaqunas* dans la région de Quito. Pendant la Conquête, les Espagnols les intégrèrent immédiatement dans les forces de l'armée royale de Pizarro et ils participèrent à plusieurs batailles, dont celle de Sacsahuamán. Tito Cusi décrivait cette bataille ainsi :

¹²¹ CIEZA DE LEÓN, Pedro, *Crónica del Perú...*, op. cit., 1^a parte, cap. XLIV, p. 131 (consulté le 22 février 2017).

¹²² ZÁRATE, Agustín de, *Historia del Descubrimiento y conquista de las provincias del Perú...*, op. cit., Livre 2, chap. IX, p. 19r-20r.

¹²³ HERRERA, Antonio de, *Historia General de los hechos de los castellanos en las islas y tierra ...*, op. cit., década V, libro IV, cap. XI, 1768 [1601-16015], p. 128.

Fué esta batalla de vna parte y de otra, ensangrentada, por la mucha çente de indios que favoreçían á los españoles, entre los quales estaban dos hermanos de mi padre, llamados el vno Inguill y el otro Vaipai con mucha çente de su bando y chachapoyas e cañares. Duró esta batalla de vna parte y otra, tres días después de la toma desta ffortaleza, porque otro día después se rretornaron a rrefformar los indios para ver si podrían tornar a rrecob[r]ar el ffuerte que hauían perdido, y con gran ánimo acometieron á los españoles que estauan en el ffuerte, mas no pudieron hacerles ninguna cossa por las muchas guardas que de todas partes tenían, así de cañares que les ayudauan, como de los mesmos españoles¹²⁴.

Une troisième catégorie d'Indiens, les *Huancas* de Jauja, se rallièrent à leur tour à Francisco Pizarro. Ce fut probablement l'alliance la plus importante pour les Espagnols, vu le nombre élevé d'Indiens *huancas* et aussi la position géographique et stratégique de la région où ils vivaient, à une distance égale de Cajamarca, Cuzco et la région amazonienne. Les caciques *huancas* se rendirent à Cajamarca à l'arrivée des Espagnols pour leur apporter des victuailles, des vêtements et des métaux précieux en signe d'allégeance¹²⁵.

Guamán Poma de Ayala a retracé le rôle des *cañaris*, *chachapoyas* et *huancas* aux côtés des troupes espagnoles. Il considérait ces Indiens, de façon très péjorative, comme des *yanaconas*, c'est-à-dire, des serviteurs, des esclaves des Espagnols :

En este tienpo de la conquista ni auía Dios de los cristianos ni rrey de España ni auía justicia. Ací dieron a hurtar y rrobar los españoles como Chalco Chima, Quis Quis, Aua Panti, Rumi Naui y otros muchos capitanes y los yndios Cañaris y Chachapoyas, Uancas andauan rrobando y salteando y perdidos, hechos yanaconas¹²⁶.

L'aide précieuse que ces Indiens qui collaboraient volontairement avec Espagnols, facilitant la rapide conquête du territoire¹²⁷, peut se comprendre par la confluence de deux facteurs, à savoir : la division dans laquelle se trouvait l'empire inca au moment de l'arrivée des Espagnols,

¹²⁴ YUPANQUI, Titu Cusi, *Instrucción...*, op. cit., paragr. 68. Nous soulignons.

¹²⁵ ESPINOZA SORIANO, Waldemar, *La destrucción del imperio de los incas...op. cit.*, p. 53. Waldemar Espinoza réalise dans cet ouvrage une excellente étude sur l'alliance de certaines ethnies indiennes avec les Espagnols, et notamment sur le rôle des *huancas*, apportant de nouveaux résultats à la recherche sur la participation indienne à la conquête.

¹²⁶ GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, *Nueva crónica...*, op. cit., chap. 19, p. 389 [391]. Note 2 : « *Ya que los Wanka fueron de los primeros aliados y favorecedores de los europeos, Guamán Poma los trata despectivamente, llamándolos yana, "criados". Después de la invasión las huestes europeas redujeron a yana un porcentaje notable de la población. Ya que la ley prohibía esclavizar a los naturales, la existencia de un grupo servil pre-europeo servía de excusa a su incremento* ».

¹²⁷ D'autres explications ont été avancées traditionnellement pour justifier la rapide conquête du Pérou : l'aide divine, la supériorité raciale des Espagnols et l'absolutisme inca qui avait créé une sorte de société d'automates. Voir Waldemar ESPINOZA SORIANO, *La destrucción del imperio de los incas....*, op. cit., p. 10.

et l'atomisation du territoire en *cacicazgos* seigneuriaux. En effet, en 1532 le *Tawantinsuyu* était formé par un ensemble d'ethnies ennemies entre elles, dont certaines avaient manifesté leur opposition à la domination des dirigeants incas du Cuzco. Certains membres des élites indiennes régionales, qui rejetaient cet impérialisme inca, pensaient racheter leur autonomie, récupérer certains privilèges perdus pendant la domination Inca, et s'affirmer face à l'armée d'Atahualpa.

Ces alliances montrent que malgré le centralisme étatique que pratiquaient les Incas, le *Tawantinsuyu* s'était bâti sur un ensemble d'ethnies hétéroclites qui manquaient d'affinités avec la civilisation inca. Ainsi, comme Hemming le souligne : « *Sólo el regionalismo ayudó todavía a los españoles, porque algunas tribus norteñas que habían sido absorbidas muy poco antes creyeron ver en la llegada de los españoles una oportunidad de recobrar su autonomía* »¹²⁸.

Ici, le rôle joué par les *curacas* fut déterminant. En effet, nous savons aujourd'hui qu'au début de la conquête, les *curacas* principaux des Chupaychus (dans la région de Huánuco) s'allièrent aux troupes de Pizarro en croyant pouvoir récupérer leurs anciens privilèges, dont Atahualpa les avait dépouillés. Manco Inca lui-même, le frère de Huáscar et d'Atahualpa, mit à la disposition des Espagnols les structures étatiques de l'empire et, après que ses frères eurent été tués par les Espagnols, il fut couronné Inca par Francisco Pizarro. L'alliance des Indiens avec les Espagnols ne fut donc pas un épisode mineur, ni une affaire d'une poignée d'Indiens mécontents. Les chiffres parlent de trente mille « *indios amigos* », nom attribué aux Indiens alliés.

Cependant, dès les premières années de l'occupation espagnole, Manco et ses hommes réalisèrent vite que les Espagnols tentaient de détruire leur gouvernement, de désintégrer les bases morales de leur société et de les réduire pratiquement en esclavage ; c'est pourquoi Manco décida de mettre un terme à sa collaboration, comme nous le verrons dans le chapitre VI. Quoiqu'il en soit, ces collaborations furent de courte durée, le temps pour les Indiens de réaliser que ces pactes avec les Espagnols ne leur rapportaient aucun profit. Les Indiens furent vite envahis par un sentiment de désenchantement et de mécontentement dû au non-respect de leurs revendications.

¹²⁸ HEMMING, John, *La conquista de los incas...*, op. cit., p. 181.

— La mobilisation forcée d’Indiens pour les nouvelles conquêtes

Les Indiens pouvaient aussi être mobilisés pour réaliser de nouvelles explorations et conquêtes. Dans ce cas, nous ne parlerons plus d’une collaboration spontanée et volontaire, mais d’une mobilisation forcée dans un but militaire. Hernando de Santillán soulignait que chaque fois que les Espagnols entraient dans une province, ils prenaient avec eux les Indiens comme collaborateurs forcés pour mener à bien leurs projets de conquête et ils leur infligeaient de mauvais traitements :

[...] en tiempo de los cristianos, todas las veces que ha habido guerra, han dado para ella más indios que daban en tiempo del inga, salvo que el inga los llevaba por soldados muy galanes bien vestidos y lucidos y bien mantenidos, y en nuestro tiempo los han llevado cargados y en colleras y muertos de hambre; y no hay entrada que se haya hecho que no cueste más de diez mill indios que llevan desta manera y los dejan allá todos muertos. Y destas entradas ha habido muchas, como fue la de Diego de Rojas, la de los Chunchos, la de Felipe Gutierrez, la de Candia y la de D. Diego de Almagro a Chile, de la cual quedó un despoblado de cient leguas sembrado de indios muertos helados: y a la misma provincia, en otro socorro que llevó Francisco de Villagran por la cordillera de las nieves, se dejó otros de la misma manera; y otros capitanes que han ido a la misma provincia han hecho lo mismo, demás de la jornada de Pedro Valdivia, en que barrió todo aquello por donde pasó. Otras entradas se han hecho de pocos días a esta parte no menos dañosas que las dichas, que fue la de Juan de Salinas, y la de Gomez Arias a Rupa-rupa, y la de Pedro de Ursua, que demás de los indios que había recogido a la partida, se llevó toda una provincia y despobló un pueblo de cristianos¹²⁹.

Ainsi, Gonzalo Pizarro, dans sa quête pour trouver la terre fabuleuse de la cannelle, rassembla trois cent cinquante Espagnols et quatre mille Indiens, comme Agustín de Zárate le rapporte : « *Gonçalo Pizarro... partió de Quito, llevando consigo quinientos españoles bien adereçadors... y mas de cuatro mil indios amigos* »¹³⁰. Les Espagnols ne manquaient aucune occasion de tirer profit de cette « collaboration » des Indiens pour soutenir leurs conquêtes.

¹²⁹ SANTILLÁN, Hernando de, « Relación del origen y gobierno de los incas »..., *op. cit.*, p. 136.

¹³⁰ ZÁRATE, Agustín de, *Historia del Descubrimiento y Conquista del Perú...*, *op. cit.*, livre 3, chap.XIII, p. 32v.

Ces mobilisations n'impliquaient pas uniquement les Indiens du Pérou. En effet, on sait que des Indiens du Nicaragua furent impliqués dans la conquête du Pérou, de même que des Indiens du Cuzco furent mobilisés pour la conquête et la construction de la ville de Santa Fe de Bogotá¹³¹.

Ces mobilisations entraient parfaitement dans le schéma idéologique de l'époque, où circulait l'idée très répandue qu'un Indien était le support vital du conquistador. Dans les expéditions, les Indiens accomplissaient principalement les fonctions de porteurs et assuraient le ravitaillement, mais ils pouvaient également servir de guides et même d'interprètes¹³². Surtout, les Indiens, en fournissant de la nourriture, assuraient la survie des Espagnols. Il était connu que « *donde hallaban naturales no podía faltar mantenimiento* »¹³³. Les Indiens étaient donc un support indispensable pour la réussite de la conquête militaire, comme en témoigne Cristóbal de Molina *el almagrista*. Il rapporte aussi les plaintes des Indiens contre les Espagnols, particulièrement contre le capitaine Pedro de Alvarado et ses hommes, qui avaient détruit leurs biens et avaient causé la mort de certains d'entre eux. Il cite le reproche du cacique de Caraques, au nord du Pérou : «... *les dimos todo lo que ellos quisieron de nuestras tierras y aún les consentimos todo lo que ellos quisieron haber y tomar, y a todos les servimos muy bien y con gran voluntad, pensando que por ello no habíamos de recibir otro daño* »¹³⁴.

Par ailleurs, quelques ethnies furent également incorporées de façon forcée aux campagnes de conquête. Ainsi, entre 1559 et 1560, les *Chupaychu* furent eux aussi obligés de participer à l'expédition organisée dans certaines régions amazoniennes. Ils assumaient, forcément, les travaux les plus pénibles et ils étaient les premières victimes des épidémies¹³⁵.

De même, Molina révèle que quand Almagro partit vers le sud dans le but de conquérir le Chili, il se servit non seulement des Indiens qu'il réquisitionnait dans chaque village pris par la force, mais aussi des Indiens de plus haut rang, comme par exemple les capitaines de l'Inca : « ... *para el descubrimiento del Chile, quel Adelantado Almagro quería hacer... pidió al Inga que le diese dos señores para que... aperciese toda la tierra para que sirviesen a los*

¹³¹ VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime, « 'Diaspora' des Indiens des Andes et 'dénaturalisation' des Indiens de l'Araucanie. Deux cas d'immigration et de catégorisation indiennes dans la formation du Chili colonial », dans *Diasporas, Empires Ibériques. De la péninsule au global*, n° 25/2015, p. 105-119, p. 105.

¹³² PIQUERAS CÉSPEDES, Ricardo, « Un indio vale casi como un caballo. Utilización indígena en las huestes del siglo XVI », *Boletín Americanista*, n° 46, 1996, p. 275-297, p. 288.

¹³³ *Elegías* de Juan de Castellanos, cité par Ricardo Piqueras Céspedes, *ibid.*, p. 277.

¹³⁴ MOLINA, Cristóbal de (*El almagrista*), « Relación de las muchas cosas acaecidas en el Perú... » *op.cit.*, p. 65.

¹³⁵ TRELLES, Efraín, « Los grupos étnicos andinos y su incorporación forzada al sistema colonial temprano », dans Heraclio BONILA MAYTA, *Comunidades Campesinas: Cambios y Permanencias*, Estudios sociales Solidaridad, Lima, 1988, p. 24-60, p. 36.

españoles »¹³⁶. Il s'agissait, sans doute, d'un stratagème d'Almagro pour faciliter la mobilisation des Indiens, car les *conquistadores* connaissaient le degré d'assujettissement qui unissait les Indiens à leurs « seigneurs ».

Jaime Valenzuela Márquez a souligné de son côté que pendant la deuxième expédition au Chili, celle de Pedro de Valdivia, en 1540, que nous pouvons considérer comme la véritable conquête, furent employés environ mille Indiens et de nombreux chefs *qaraqara-charka*¹³⁷. Ces derniers, réputés pour être des fidèles sujets du *Tawantinsuyu*, furent capables de mobiliser d'importants secteurs de la population indienne qui se trouvaient sous leur autorité¹³⁸. Après cette conquête, les conquistadors attribuèrent aux Indiens participants de petites parcelles, afin de garantir et d'assurer l'établissement de nouvelles colonies. Ainsi, quelques parcelles de la périphérie de Santiago leur furent attribuées en reconnaissance de leurs services, comme le montre cet extrait :

*Por que vos Francisco, indio natural del Perú, viniste a esta tierra con los primeros conquistadores que a ella vinieron con el gobernador Pedro de Valdivia y en la conquista y pacificación de los naturales... habéis trabajado y servido a su majestad muy bien... en su real nombre y en remuneración de vuestros servicios y trabajos vos hacemos merced de un solar de la otra parte del rio de esta Ciudad*¹³⁹.

Ces lignes nous montrent que les Espagnols reprirent l'ancienne pratique des Incas de placer des contingents d'Indiens fidèles sur des territoires hostiles pour assurer leur pacification. Nous pouvons avancer l'hypothèse que, par ces procédés, les Espagnols recherchaient le même but : celui d'enraciner ces Indiens « amis » dans un territoire peuplé par des communautés hostiles. Dans ce cas, les déplacements étaient définitifs ; ils permettaient ainsi d'instaurer plus facilement le contrôle du territoire.

Cependant, la mobilisation d'Indiens à des fins militaires pendant la conquête ne fut pas le fait des seuls Espagnols. Quelques années après la conquête, en 1536, les Indiens se groupèrent autour de leur chef, Manco Inca, pour lutter contre les envahisseurs. Le siège du Cuzco organisé par ce dernier Inca constitua la première grande mobilisation indienne contre les envahisseurs étrangers, une mobilisation qui prit l'allure d'une résistance militaire, comme on le verra dans le chapitre VI.

¹³⁶ MOLINA, Cristóbal de (*El almagrista*), « Relación de las muchas cosas acaecidas en el Perú... », *op. cit.*, p. 83.

¹³⁷ VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime, « 'Diáspora' des Indiens des Andes et 'dénaturalisation' ... », *op. cit.*, p. 107.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 107.

¹³⁹ « Concesión del cabildo de Santiago », 9 mai 1561, ANHCS (Archivo Nacional Histórico, Cabildo de Santiago), vol. 1 [anexo al libro Becerro], F.17, cité par Jaime VALENZUELA MÁRQUEZ, *Ibid.*, p. 109.

Nous voudrions également souligner l'importance du réseau routier inca – *los caminos del Inca*¹⁴⁰ – pour mener à bien la mobilisation des hommes et parfaire ainsi la conquête du Pérou. Cieza de León note dans sa chronique la splendeur et l'immensité de ces chemins, qu'il compare aux voies romaines :

*Había en el tiempo de los incas un camino real... que salía de esta ciudad y llegaba hasta la del Cuzco, de donde salía otro tan grande y soberbio como él, que iba hasta la provincia de Chile, que está del Quito más de mil y doscientas leguas; en los cuales caminos había... muy galanos y hermosos aposentos... Podríase comparar este camino a la calzada que los romanos hicieron*¹⁴¹.

Avec le système des routes et des *tambos*, les hommes de Francisco Pizarro et les Indiens « *amigos* » pouvaient se déplacer avec leurs chevaux sans difficultés pour se ravitailler, se reposer et suivre le bon chemin sur un territoire inconnu. Ainsi, après l'exécution d'Atahualpa, Pizarro décida de conquérir Cuzco. Pour y arriver, il fallait parcourir les 2000 kilomètres qui séparent Cajamarca de Cuzco, la capitale de l'empire. Le 11 août 1533, Francisco Pizarro, avec 100 cavaliers, 30 hommes à pieds et un groupe d'Indiens, composé des partisans de Guáscar et de Cañaris, emprunta la route que les Incas avaient construite pour unir ces deux villes andines. De même, Diego de Almagro parvint, lui aussi, à atteindre le territoire du Chili grâce à ces chemins, comme en témoigne Cristóbal de Molina, el *almagrista* : « *Prosiguió el Adelantado Almagro, su viaje por el camino real del Inga... que iba derecho a las provincias de Chile* »¹⁴². Ce que nous venons d'exposer rappelle l'affirmation d'un historien péruvien, qui nous semble illustrer parfaitement la contribution des Indiens à la conquête du Pérou : « *... los verdaderos conquistadores del imperio fueron los indios* »¹⁴³.

3. « *Ley divina y policía humana* ». L'empreinte juridique de Francisco de Toledo

Vers les années 1560, le Pérou colonial était devenu une « *poudrière* » prête à exploser. Rien ne fonctionnait plus : les *encomenderos*, empêtrés dans des conflits interminables et souvent absents de leurs *encomiendas*, n'arrivaient plus à garantir l'exploitation économique ; les

¹⁴⁰ Voir la carte de Pérou [document n°11, annexe B].

¹⁴¹ CIEZA DE LEÓN, Pedro, *La crónica del Perú...*, op. cit., chap. XL, p. 115.

¹⁴² MOLINA, Cristóbal de, « *Relación de las muchas cosas acaecidas en el Perú* » ..., op. cit., p. 85.

¹⁴³ ESPINOZA SORIANO, Waldemar, *La destrucción del imperio de los incas...*, op. cit., p. 9 : « *Habría que llegar a la paradójica conclusión de que los verdaderos conquistadores del imperio fueron los indios y que los libertadores fueron, en realidad, los españoles Bolívar, San Martín o Sucre* ».

curacas, profitant de ce désordre, avaient souvent pris un pouvoir abusif sur les Indiens ; la résistance indienne ne cédait pas, et la pratique de l'idolâtrie semblait plus vivace que jamais. De plus, la population indienne avait diminué à cause des épidémies et du travail forcé. À l'évidence, l'autorité royale faisait preuve d'une totale impuissance face à cette situation qu'elle ne pouvait plus gérer¹⁴⁴. Mais elle était consciente de l'importance de récupérer l'emprise sur ses intérêts coloniaux ainsi que d'établir une bonne méthode d'évangélisation pour en finir avec l'idolâtrie et avec la mauvaise gestion de l'Église en matière d'évangélisation. C'était là une question épineuse, que la Couronne devait affronter pour régler la question des justes titres, très contestée par la faction lascasienne. C'est dans ce contexte que fut organisée à Madrid, en 1568, la *Junta Magna*¹⁴⁵.

Cette *Junta* avait été instituée pour garantir l'ordre politique, religieux et économique de la vice-royauté¹⁴⁶ et pour consolider la souveraineté de la Couronne. Afin de trancher sur la question des « justes titres », la Couronne devait donc « *facilita la evangelización eliminando los impedimentos a la doctrina* »¹⁴⁷. Selon Manfredi Merluzzi, ces arguments permettaient à la Couronne de justifier la conquête de manière absolue¹⁴⁸. Dans ce sens, la Couronne mit en place une stratégie qui correspondait à une politique « d'état intrusif »¹⁴⁹, qui consistait selon les termes de James Scott, à instaurer un « *alto modernismo autoritario* »¹⁵⁰, c'est-à-dire un État

¹⁴⁴ Manfredi MERLUZZI a consacré plusieurs travaux à la gouvernance du Pérou pendant la période correspondant au vice-roi Francisco de Toledo. Voir notamment : *Gobernando los Andes. Francisco de Toledo virrey del Perú (1569-1581)*, Lima, Fondo editorial Universidad Católica del Perú, 2014 ; *La pacificazione del regno. Negoziazione e creazione del consenso in Peru (1533-1581)*, Roma, Viella, 2010. On peut également consulter German MORONG : *Saberes hegemónicos y dominio colonial. Los indios en el Gobierno del Perú de Juan de Matienzo (1567)*, Rosario, Prohistoria ediciones, 2016.

¹⁴⁵ Voir les travaux de Manfredi Merluzzi déjà cités et l'article de Demetrio RAMOS, « La crisis indiana y la Junta Magna de 1568 », *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas = Anuario de Historia de América Latina*, n°23, 1986, p. 1-61.

¹⁴⁶ Dans ses conclusions, la Junta établissait que « [...] en lo que toca al servicio del culto divino, en algunas partes..., ay gran falta y en otras ha avido exceso y desorden [...] ocupando así mismo los dichos indios en músicas y otros ministerios que parecen superfluos y profanos, de todo lo quai parece que se deben informar muy particularmente los virreyes, tomando relación de los preladados de lo que ay falta y exceso... y que con su comunicación y medio lo provean »¹⁴⁶.

¹⁴⁷ MERLUZZI, Manfredi, *Gobernando los Andes...*, op. cit., p. 98.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ ELLIOT, John, « Empires and State in British and Spanish America », dans *Le Nouveau Monde, Mondes Nouveaux. L'expérience américaine*, Paris, Editions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1996, p. 365-382, p. 366.

¹⁵⁰ SCOTT, James, *Seeing Like a State*, New haven, Yale University Press, 2000, p. 94. La théorie du « *high Modernism* » prône l'existence d'une société parfaite à partir de l'établissement d'une pensée rationnelle et de lois qui entraîneraient une rupture radical avec l'histoire et la tradition : « *High modernism implies a truly break with history and tradition [...] All human habits and practices that were inherited... not based in scientific reasoning... would have to be reexamined and redesigned. The structures of the past were typically the products of myths, superstition and religious prejudice. It followed that scientifically designed schemes for production and social life would be superior to received tradition [...]* ».

capable d'implanter un ordre social planifié moyennant les dispositions nécessaires pour assurer la vie de ses citoyens¹⁵¹. L'État mit donc au service du nouvel espace politique toutes ses institutions. Pour exercer la plus haute autorité au Pérou, la Couronne envoya Francisco de Toledo qui fut très rigoureux dans la mise en place de l'ordre normatif du système colonial. Il arriva au Pérou avec des instructions du roi qui découlaient directement de la *Junta Magna* de 1568. Par ailleurs, Toledo avait été auparavant très critique avec les concessions de « *gracias sin cuenta ni medida* » faites par la Couronne, car elles avaient créé, à son avis, une multitude de « *mercedes y cédulas* » au bénéfice des *encomenderos*, que les vice-rois ne pouvaient réellement respecter¹⁵². Toledo signalait au Roi ce désordre et exprimait la nécessité de réorganiser le territoire dans une lettre écrite en février 1570 :

Tantas provisiones y cédulas ha mandado vuestra magestad dar a sus gobernadores... [y] en esto han sido tantos los contrarios de unos en forma de piedad de los yndios y otros a la descubierta por sus propios intereses [que] se puede decir que casi se ha hecho nada respecto de lo que vuestra magestad ha mandado [...]»¹⁵³.

La *Junta* procédait également à la mise en place d'un tribunal de l'Inquisition, non seulement pour faire face à la menace protestante, concrétisée par les pirates Anglais et Hollandais, mais aussi pour faire taire les théories *lascasiennes* sur les justes titres. Ce tribunal avait une juridiction sur les affaires qui concernaient les Espagnols, mais non sur les Indiens, car ils étaient considérés trop néophytes dans la religion chrétienne.

Enfin, la *Junta* instaurait une nouvelle façon de percevoir l'impôt indien, par *repartimiento* et non par individu, et surtout elle ouvrait la porte à un débat sur la perpétuité des *encomiendas*. En définitive, les objectifs de F. de Toledo pouvaient se résumer à deux : « *Reorganizar desde sus bases la administración pública [...] y articular la sociedad nativa... dentro de los modelos de una estructura cristiana occidental [...]»¹⁵⁴.*

Toledo arrivait donc au Pérou avec des instructions très précises pour mener à bien une réorganisation du territoire qui impliquait le plus grand déplacement organisé d'Indiens jamais vu – plus d'un million d'individus – et leur ultérieur regroupement dans des villages – *reducciones* – créés sur le modèle uniforme des municipalités hispaniques. Les *reducciones*

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² MERLUZZI, Manfredi, *Gobernando los Andes...*, op. cit., p. 93.

¹⁵³ LEVILLIER, Roberto, *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles del siglo XVI*, Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, Madrid, Sucesores de Ribadeneyra, 1921, vol. III, p. 342.

¹⁵⁴ LOHMANN VILLENA, Guillermo « El virreinato del Perú », cité par Manfredi MERLUZZI, *Gobernando los Andes...*, op. cit., p. 180.

furent programmées pour transformer la société indienne. Elles devaient favoriser le bon rythme du travail dans les mines et faciliter la conversion des Indiens. C'était aussi un moyen pour que les Indiens parviennent à s'administrer de manière autonome, avec leurs propres *regidores* et *alcaldes*, sous l'autorité des *corregidores*. On a souvent dit que la réorganisation faite par Toledo entraîna une destruction de l'ancien système inca, idée qui doit être nuancée : dès leur arrivée au Pérou, les officiers de Toledo parcoururent le territoire afin de tout apprendre sur les gouvernants incas, et de comprendre la politique qui avait permis de rendre riche et prospère un territoire aussi grand que contrasté.

Le « scrupuleux critère éthique » de F. de Toledo, comme Guillermo Lohmann Villena l'a noté¹⁵⁵, et sa loyauté envers les intérêts de la couronne, l'amenèrent à voyager dans le territoire pour enquêter sur l'origine, et l'évolution de la gouvernance des incas. Il publia les résultats de cette enquête dans les *Informaciones sobre el origen y descendencia del gobierno de los incas*¹⁵⁶. Suivant l'interprétation de Jeremy Ravi Mumford, nous croyons que ce premier rapport sur le lignage des Incas fut écrit dans le but sincère de bien connaître la gouvernance des Incas et de s'en servir pour appliquer la politique de la Couronne, car la situation de la vice-royauté était catastrophique :

*[...] colonial officials inquired into how Andeans organized their societies and how those ways differed from their own. Their motivation was not a disinterested search for knowledge but a dilemma : the rich and populous land they had seized from the Incas was becoming poor and depopulated [...] Fascinated with the opulent, pagan Inca kings, Spaniards asked what the Incas has done right that they themselves were doing wrong. Spanish officials considered Andean labor a precious resource [...]. They suspected that they were undermining institutions that had promoted wealth in a challenging landscape*¹⁵⁷.

Mais Toledo poursuivait aussi le but de légitimer la conquête¹⁵⁸, en s'appuyant sur un travail ethnographique qui apportait certaines preuves historiques sur les Incas¹⁵⁹. Dans ce même but, Toledo suscita plus tard l'écriture de *El parecer de Yucay* (16 mars 1571), où il était affirmé,

¹⁵⁵ LOHMANN, VILLENA, Guillermo, *El corregidor de indios...*, *op. cit.*, p. 88.

¹⁵⁶ « *Informaciones sobre el origen y descendencia del gobierno de los Incas* » qui ont été publiées par Manfredi MERLUZZI dans *Memoria histórica y gobierno imperial, Las informaciones sobre el origen y descendencia del gobierno de los incas*, Rosario, Prohistoria ediciones, 2008.

¹⁵⁷ MUMFORD, Jeremy Ravi, *Vertical Empire. The General resettlement of Indians in the Colonial Andes*, London, Duke University Press, 2012, p. 3.

¹⁵⁸ Il ne faut pas oublier qu'à l'époque où Francisco de Toledo arrive au Pérou, la faction rebelle des Indiens de Vilcabamba était encore active. Son élimination était une priorité pour le succès de la restructuration du territoire. Pacifier les Indiens de la frontière fut également l'un des points cruciaux de la politique de Toledo.

¹⁵⁹ MUMFORD, Jeremy Ravi, *Vertical Empire...*, *op. cit.*, p. 99.

comme nous l'avons déjà dit, que les Incas étaient des tyrans. Dans le même esprit, il demanda à Sarmiento de Gamboa d'écrire l'*Historia Indica* sur la base des *enquêtes sur la généalogie, l'origine et la descendance des Incas*. L'œuvre de Juan de Matienzo¹⁶⁰, *Gobierno del Perú*, fut conçue dans le même esprit. Cet ensemble de travaux permit de conclure que les Incas étaient des « *tiranos y no verdaderos señores como hasta allí se había entendido* », et constitua un complément de « *revisión historiográfica* » aux *informaciones sobre el origen y descendencia del gobierno de los incas* (réalisées entre 1570 et 1572) et à *El parecer de Yucay*¹⁶¹, dont le but a déjà été exposé.

En même temps, comme nous l'avons signalé, Toledo modela ses institutions coloniales sur la base des pratiques indiennes¹⁶², ce qui semble être contradictoire avec sa pensée. Lors de l'installation des *reducciones*, il ordonna à ses inspecteurs de conserver les coutumes du temps des Incas et de rendre aux Indiens *mitimaes* ce qui leur avait été pris. Il leur ordonna également de préserver toutes les infrastructures. Il souhaitait même déplacer la capitale de la vice-royauté vers le Cuzco et surtout, il voulait que le système des *reducciones* préserve l'ancienne division territoriale des *sayas*¹⁶³.

Peu après son arrivée au Pérou, Toledo, se montrant soucieux du sort des Indiens dans une perspective paternaliste, avait organisé une nouvelle *Junta* pour examiner la moralité de l'obligation faite aux Indiens de travailler dans les mines. Or, cette *Junta* conclut que les mines étaient d'intérêt public et que la coercition exercée sur les Indiens était donc tout à fait justifiée¹⁶⁴. Mais, en 1570, Toledo écrivit à Philippe II une lettre dans laquelle il le pria de ne pas surexploiter les Indiens :

... *el verdadero descubrir de minas es buscar medios de conservar los yndios en estas provincias y conservándolos mirar los medios que con seguridad de su buen tratamiento y larga paga pudiese aver para labrallas pues las minas que ay y cada dia se van descubriendo son tantas y tan ricas las de oro y plata y azogue que no ay que pensar en los otros metales en esta tierra aunque los ay como refiero en la memoria que digo y porque en este punto vuestra magestad manda que se busquen todos los medios que se*

¹⁶⁰ Matienzo était *oidor* de l'Audiencia de Charcas qui était arrivé quelques années avant F. de Toledo avec les mêmes instructions.

¹⁶¹ MERLUZZI, Manfredi, *Memoria histórica y gobierno imperial...op.cit.*, p. 49-50.

¹⁶² BRADING, David, *The first America : The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge University Press, 1991, p. 138 : « *In many ways, the Toledan project for Peru created what can only be called a successor -state to the Incas, with key institutions modeled on native practice* ».

¹⁶³ RAVI MUNFORD, Jeremy, *Vertical Empire...*, *op. cit.*, p. 112-113. L'empire inca était divisé en 4 parties ou régions appelées *Suyos*. Chaque *Suyo* possédait deux *Sayas*, la *Saya* d'en haut et celle d'en bas.

¹⁶⁴ HEMMING, John, *La conquista ...*, *op. cit.*, p. 487.

*puedan para que los indios quieran trabajar sin hazelles fuerza [...] y que son tantas las demandas de minas de los que las tienen por labrar y de las que aora se an descubierto que ymportara mucho que vuestra magestad mande resolver este punto*¹⁶⁵.

Du reste, les *reducciones* avaient pour mission de faciliter les relations entre Espagnols et Indiens et l'insertion de ces derniers dans le système colonial. Cela impliquait la conservation d'une partie de la culture indienne. Mais en même temps, cette sauvegarde culturelle permettrait de maintenir les Indiens dans un statut d'infériorité¹⁶⁶. Selon José María Arguedas, c'est la raison pour laquelle il fut si important de conserver dans le fonctionnement de l'*ayllu* la langue quechua et certaines traditions du folklore indien. Grâce à cette stratégie politique, les autorités réussirent à renforcer les barrières qui séparaient les deux mondes, l'un dominant, l'autre soumis :

*La integración del municipio castellano en la cultura nativa, como instrumento de gobierno, se hizo posible porque las bases económicas de los ayllus convertidos en comunidades fueron conservados en grado suficiente [...] De este modo la administración colonial consiguió alcanzar sus objetivos más importantes: mantener culturalmente aislado al indio, sustentándose sobre los mismos valores antiguos. Por este método el núcleo de la cultura indígena permaneció intocado [...] El estudio y fomento del idioma quechua, su utilización como el instrumento más eficaz para la catequización, con el auxilio de la propia música nativa [...] tuvieron por objeto fortalecer las barreras de aislamiento que garantizaban el mantenimiento de la población nativa en un nivel de inferioridad irremediable y evidente*¹⁶⁷.

Sans entrer dans le débat idéologique sur les véritables intentions des Espagnols, il nous semble que F. de Toledo s'efforçait de garder ce qu'il appelait la « *ley inca* » et qu'il s'intéressait à la conservation des coutumes des populations natives, comme par exemple les repas publics sur la place du village au bénéfice des pauvres¹⁶⁸. Le but de Toledo était sans doute de ne pas perturber les Indiens pour mieux faire appliquer les exigences de l'ordre colonial et les assimiler à la société occidentale. Quelques historiens comme François Chevalier ont montré que cette curiosité des fonctionnaires espagnols pour l'ethnographie indienne pendant la période

¹⁶⁵ Carta del virrey Don Francisco de Toledo a Su Magestad sobre materias tocantes al buen gobierno y justicia de las provincias del Perú (Los Reyes 8 de febrero de 1570), dans LEVILIER, Roberto, *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles del s. XVI*, Tomo III, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1921, p. 348.

¹⁶⁶ ARGUEDAS, José María, *Sayago y el Perú andino*, dans *Obras completas, Segunda serie, Tomos VI al XII. Obra antropología y cultural*, Tomo XI. Volumen VI, Editorial Horizonte, 2012, Lima, p. 344.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ SAITO, Akira, « Nuevos avances en el estudio de las reducciones toledanas », *Bulletin of the National Museum of Ethnology*, 2014, vol. 39, n° 1, p. 123-167, p. 128.

comprise entre 1565-1572 n'était que l'application pragmatique d'un processus d'assimilation progressive des Indiens¹⁶⁹. À ce propos, Germán Morong ajoute :

*Creemos que el interés excesivo del oidor por la situación y naturaleza de los indios, tendría que ver con la obsesión política de ordenar la administración virreinal sobre la base de una incorporación asimiladora a la civilización occidental. Esta incorporación debía resolver su propia legitimidad*¹⁷⁰.

La gestion ultérieure de Toledo lui a valu une mauvaise image, véhiculée à la fois par une partie de la société indienne – notamment dans les chroniques de l'Inca Garcilaso et celles de Guamán Poma de Ayala – et par les *encomenderos* et certains *corregidores* corrompus. De plus, les *reducciones* entraînent une désorganisation et un détachement de plusieurs ethnies par rapport à leurs communautés d'origine, comme nous le verrons plus tard. Mais, en même temps, avec la mise en place de celles-ci, Toledo prétendait aussi récupérer l'ancien mode de fonctionnement de la communauté andine. Nous suivons l'analyse de Nathan Wachtel lorsqu'il parle de « décomposition » des institutions de l'État inca :

La domination espagnole, tout en mettant à profit les institutions de l'Empire inca, entraîne en même temps leur décomposition. Celle-ci ne signifie pas, cependant, la naissance d'un monde nouveau, radicalement étranger à l'ancien. Au contraire, par le terme de « déstructuration » nous entendons la survivance de structures anciennes ou d'éléments partiels de celles-ci, mais hors du contexte relativement cohérent où elles se situaient¹⁷¹.

Guamán Poma était très critique à l'égard des *reducciones* de Toledo qui, d'après lui, n'avaient pas respecté la « complémentarité verticale » propre à l'époque inca et avaient été la cause de la perte des terres de nombre de communautés : « *Toledo [...] hizo rreducir y poblar a los yndios, algunos en buena parte, algunos en mala parte, como la suerte cayó. Y por ello se desbarataron los yndios de su querencia por tener las sementeras muy lejos y tienen los indios* »¹⁷².

¹⁶⁹ CHEVALIER, François, Avant-Propos, dans Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú*, [1567], Institut Français d'Études Andines, Lima/Paris, 1967, p. 3, cité par Germán MORONG, *Saberes hegemónicos y dominio colonial*, Rosario, Prohistoria Ediciones, 2016, p. 116. Nous remercions le professeur Germán Morong de l'Université Bernardo O'Higgins, Santiago de Chile (Chile) de nous avoir facilité la lecture de son livre et de nous avoir suggéré d'autres lectures qui ont nourri notre recherche.

¹⁷⁰ MORONG, Germán, *Ibid.*, p. 116.

¹⁷¹ WACHTEL, Nathan, *La visión...*, *op. cit.*, p. 134.

¹⁷² GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, *Nueva Crónica...*, *op. cit.*, p. 445 [447].

Guamán Poma insiste sur la Visite Générale réalisée pour connaître les Indiens tributaires, et qui ne tint pas compte des colonies d'Indiens déplacés dans d'autres régions. Comptabilisés dans leurs communautés d'origine, ces Indiens, ne s'y trouvant pas physiquement, ne pouvaient pas payer le tribut. Cette situation fut la cause de « *graves daños* » :

*[...] Cómo don Francisco de Toledo, después de auer rreducido y becitado y poblado todo el rreyno, mandó la dicha becita general de los yndios tributarios que fuese a bicitar a cada prouincia a cada uecitado [...] y los yndios ausentes quedaron cin becitarse muy mucha suma en cada pueblo de los yndios. A éstos se abían de becitalle por pechero de su Magestad. Y lo hizieron de yndio pobre y tributario, cacique prencipal*¹⁷³.

Pour le chroniqueur, ceci était une erreur qu'il fallait réparer pour le bien de la Couronne : « *Y ancí se a echado a desuaratarse la tierra y menospreciarse y el rrey pierde su hazienda* »¹⁷⁴. Dans ses « *consideraciones* », Guamán Poma conclut que l'œuvre de Francisco de Toledo amena le dépeuplement et la perte du royaume :

*don Francisco de Toledo, bizzorrey, mandó despoblar y rreducir de los pueblos deste rreyno. Desde entonses se a muerto y se ua acauando los yndios deste rreyno por las causas ciguientes: El primero, porque se apartaron los yndios de unos pueblos que tenían escogidos citios, rrincones por sus principales sauios y dotores, lesenciados, filósofos y aprouado de los primeros Yngas los tenples y tierras y agua para multiplicar la gente. Adonde auía dies mil personas, soldados de guerra cin las mugeres y biejos y niños, agora no ay dies yndios de tributo que ellos les llaman auca camayoc [guerrero], los quaaes [sic] citios causa en partes tierra úmida y pistilenciales y pasa por ella. Y acá entran enfermedades que trae aquella ayre; en partes biene aquella ayre de la mar que es pistilencial y hedor. Y ancí, en otras partes, lo causa del sol o de la luna o de las planetas que apunta y da la fuerza en los citios y lugares. Todos los quales es causa, como tengo dicho. En lo demás, mayormente les mata a los yndios la borrachera, el mosto y uino, la chicha y la coca, el azogue. Teniendo en la boca todo el día, traga el polbo con la coca. Y acá en el corasó[n] se detiene este polbo y la coca y ancí muere azogado*¹⁷⁵.

En définitive, les *reducciones* furent, comme G. Lohmann Villena l'a affirmé, un produit de remplacement de certaines institutions vernaculaires qui avaient été anéanties par la

¹⁷³ *Ibid.*, p. 452 [454].

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 452 [454].

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 951 [965].

conquête¹⁷⁶. Les Espagnols réinventèrent l'espace andin sans respecter l'enclavement géographique ni la composition des *ayllus* d'origine. Ils dispersèrent leur population en la regroupant ensuite dans les nouvelles *reducciones*, où ils prétendirent reproduire certains aspects du fonctionnement de l'*ayllu* tout en l'adaptant à la nouvelle société et à ses exigences.

— La « suprême organisation » du Pérou : de Lope García de Castro à Francisco de Toledo

En 1567, Lope García de Castro, le gouverneur du Pérou de 1564 à 1569, avait déjà souligné dans une lettre adressée à Philippe II le désordre dans lequel se trouvait le territoire :

*[...] No puedo dejar de significar a Vuestra Magestad el gran descontento que hay en la gente desta tierra porque los encomenderos en quien se avia de tener hesperanza estan muy biejos y sus hijos... que an sucedido en sus encomiendas, no es otra su habla que decir que sus padres ganaron esta tierra que... como se les ha quitado por restar todas sobre la Real Hacienda, están todos que me quieren comer*¹⁷⁷.

Lope García de Castro publia en 1565 ses *Ordenanzas de corregidores* : il y jetait les bases pour la création d'un nouvel ordre dans lequel il estimait indispensable la mise en place d'autorités propres et exclusives pour les Indiens. Ces autorités – les *corregidores* – devaient garantir un statut juridique pour l'Indien dans un nouvel ordre étatique¹⁷⁸. En dépit de la détérioration subie au fil du temps par les *corregimientos*, García de Castro était persuadé de leurs bienfaits, car, d'après lui, ce système s'était inspiré du modèle administratif inca et du système de distribution décimale de la population¹⁷⁹. Selon Guillermo Lohmann, l'initiative de Lope García de Castro aida à préparer le terrain pour l'intervention de Toledo : « *al iniciar tímidamente y sin coordinación las reducciones de indios a pueblos, preparó el camino a la gran obra que consumó el Virrey Toledo* »¹⁸⁰. Mais les *corregimientos* de García de Castro¹⁸¹ se heurtèrent à de nombreux détracteurs : Indiens, *curacas*, *encomenderos*, religieux. Néanmoins certains

¹⁷⁶ LOHMANN VILLENA, G., *El corregidor de indios en el Perú...*, op. cit., p. 4. Nous reproduisons ici ses propos : « [...] la puesta en marcha de eficaces iniciativas encaminadas a instaurar sucedáneos de algunas de las instituciones vernáculas arrolladas por el aluvión ».

¹⁷⁷ *Carta del Licenciado Castro sobre diversos asuntos de su gobierno, así en lo secular como en lo eclesiástico (Ciudad de los Reyes, 20, de diciembre de 1567)*, publiée dans LEVILLIER, D. Roberto, *Gobernantes del Perú...*op.cit., t. III, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1921, p. 272.

¹⁷⁸ LOHMANN VILLIENA, Guillermo, *El corregidor de indios...*op.cit., p. 46.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 49.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 80.

¹⁸¹ Les *ordenanzas de Lope García de Castro* ont été publiées par Guillermo LOHMANN VILLENA dans *El corregidor de indios en el Perú...*, *Ibid.*, p. 509-527.

curacas, comme ceux de la vallée de Jauja, trouvèrent cette institution bénéfique pour la communauté indienne¹⁸².

Francisco de Toledo, qui créa les célèbres « *ordenanzas* », très inspirées de celles de García de Castro, savait que le principal obstacle à la réussite de ses réformes était la dispersion de la population car celle-ci ne pouvait pas être « gouvernée ». Dans une lettre adressée à Philippe II, il décrivait la situation et présentait ses intentions : « *El estado de gobierno y pulçia temporal açerca de los yndios que yo he hallado en lo que he visto no pareçe que es ni puede ser el que a ellos les conviene... pues... se puede hazer con ellos que es el reduçillos y congregallos en poblaciones* »¹⁸³. Ces groupements devaient être gouvernés par leurs propres *curacas* (« caciques ») : « *viendo ... las quejas de los yndios [...] por muchas cosas es forçoso que los naturales sean gobernados por medio de sus caçiques curacas y principales* »¹⁸⁴.

Nous voudrions présenter dans les lignes qui suivent une comparaison entre les *Ordenanzas* de Lope García de Castro et celles de Francisco de Toledo pour voir de manière plus nette quelle fut la source d'inspiration de Toledo et suivre l'évolution de son projet concernant les *reducciones*. D'après Lope García de Castro, le but des *reducciones* était l'endoctrinement des Indiens : « *aveys de procurar con mucho cuidado que los indios se reduzcan a pueblos como su magestad está mandado, para que mejor se puedan doctrinar en las cosas de nuestra sancta fe catholica* »¹⁸⁵. Francisco de Toledo exposait quasiment la même conception des *reducciones*, mais il ajoutait l'objectif de faire vivre les Indiens en parfaite civilité :

*[...] para dar orden y forma cómo los indios tengan competente doctrina y mejor puedan ser industriados en las cosas de nuestra santa fe católica y [...] para [que] los indios ... sean mantenidos en justicia y vivan políticamente como personas de razón y como los demás vasallos de su majestad*¹⁸⁶.

Pour mener à bien les *reducciones*, il fallait « *tasar* » (comptabiliser/dénombrer) les Indiens afin de déterminer le tribut que chaque *reducción* devait payer, et éviter d'éventuels abus de la part des *corregidores*. Une fois accomplie la tâche de regrouper les Indiens et de les dénombrer,

¹⁸² *Ibid.*, p. 79.

¹⁸³ « Carta del Virrey don Francisco de Toledo a S.M sobre materias tocantes al buen gobierno y justicia de las provincias del Perú », *Los Reyes 8 de febrero de 1570*, publiée par Roberto Levillier dans *Gobernantes del Perú...op. cit.*, T.III, p. 341.

¹⁸⁴ « Carta del Virrey don Francisco de Toledo a S.M sobre materias tocantes al buen gobierno y justicia de las provincias del Perú », *Los Reyes 8 de febrero de 1570*, *Ibid.*, p. 343-344.

¹⁸⁵ LOHMANN VILLIENA, Guillermo, *El corregidor de Indios...*, *op. cit.*, p. 509.

¹⁸⁶ TOLEDO, Francisco de, « Instrucción General para los visitadores », *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1569-1574*, Tomo I, Sevilla, Publicación conmemorativa del V Centenario del descubrimiento de América, Escuela de Estudios Hispano-americanos, CSIC, 1986, T. I, p.32.

ceux-ci étaient soumis à un contrôle strict, notamment en ce qui concernait leur mobilité géographique. Ainsi, ils n'avaient pas le droit de quitter leurs *reducciones* sans ordre explicite, ni de porter des armes. García de Castro soulignait à ce propos : « *Hareys de tener muy gran cuidado en inquirir siempre si los yndios tienen armas algunas de las de España y... se las haréis luego vender* »¹⁸⁷. Il préconisait cependant de laisser aux Indiens la liberté de vendre leurs armes. Dans ses *ordenanzas* de 1575, Francisco de Toledo ne faisait que répéter les propos de García de Castro : « *Mando que ningun cacique, ni principal ni indio particular pueda tener ni tenga armas de españoles [...] y las que tuvieren las manifiesten luego ante el Corregidor para que se vendan* »¹⁸⁸. Il confiait aux *corregidores* la tâche de désarmer les Indiens :

*Por quanto no conviene que los yndios tengan arcabuces, ni ballestas, espadas, ni cotas... ordeno y mando que tengais [a los corregidores] especial cuidado de recoger todos los arcabuces, cotas, ballestas que entre ellos huviere y avisarles de que no los tengan de aqui en adelante [...]*¹⁸⁹.

Vu l'intérêt que les autorités portaient au désarmement des Indiens, nous pouvons avancer l'hypothèse que le but était de minimiser les risques de révoltes et mutineries mais aussi de fuites, car l'Indien désarmé courait le risque de se faire attaquer et préférait donc rester dans sa *reducción*. Dans le même ordre d'idées, García de Castro et Francisco de Toledo parlent d'interdiction de monter à cheval. Nous croyons qu'il s'agissait encore d'une mesure visant à contrôler le risque de fuite. García de Castro disait à ce propos : « *No aveys de consentir que los yndios anden a caballo, ni en yegüa con silla ni freno [...]* »¹⁹⁰. Il semble, néanmoins, exclure de l'interdiction les *curacas* et *Alcaldes* : « *esto parece se podria limitar dando licencia a los Alcaldes que pudiesen andar en caballos y lo mismo el cacique principal* »¹⁹¹. Francisco de Toledo reprend l'interdiction de Castro : « *No habeys de consentir que los yndios de vuestro distrito anden en caballos ni en yeguas con silla y freno, sino fuere con expresa licencia mia* »¹⁹². Or, il va plus loin, puisqu'il élargit l'interdiction aux *caciques* « *so pena que el cacique o*

¹⁸⁷ « Ordenanzas de Corregidores del Gobernador García de Castro, 1565... », n° 13, *op. cit.*, p. 512.

¹⁸⁸ TOLEDO, Francisco de, « Titulo e Instrucciones extendidos a Luis de Toledo Pimentel como Castellano de la fortaleza de Sacsahuaman », La Paz, 19 de junio de 1575, dans *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú. 1575-1580*, Tomo II, Sevilla, Publicación conmemorativa del V Centenario del Descubrimiento de América. Escuela de Estudios Hispano-americanos, CSIC, 1989, p. 256.

¹⁸⁹ « Ordenanzas Generales de Corregidores del virrey Toledo, 1580 », publiées dans Guillermo LOHMANN VILLENA, *El corregidor...*, *op. cit.*, n° 21, p. 540.

¹⁹⁰ « Ordenanzas Generales de Corregidores del Gobernador García de Castro, 1565 »..., n°14, *Ibid.*, p. 512.

¹⁹¹ Noté en marge, *Ibidem*.

¹⁹² « Ordenanzas Generales de Corregidores del virrey Toledo, 1580 », publiées dans Guillermo LOHMANN VILLENA, *El corregidor...*, *op. cit.*, n° 53, p. 555.

*yndio que anduviere... en los dichos caballos o yeguas, los tenga perdidos [...] »*¹⁹³. Craignait-il un pacte entre *curacas* et Indiens ? Ou bien, essayait-il de placer les *curacas* au même niveau social que le reste des Indiens ? Quoi qu'il en soit, ces mesures nous rappellent les atteintes à la liberté des Morisques qui, à la même époque, enduraient les mêmes interdictions limitant leur mobilité.

Lope García de Castro ne donne aucune indication à propos de l'interdiction de la mobilité des Indiens en dehors de leurs *reducciones*. Il demande uniquement aux *corregidores* de surveiller que les Indiens soient toujours occupés à leurs tâches agricoles, « *que no anden holgazanes... y que todos ellos hagan sementeras* »¹⁹⁴. Mais, de toute évidence, il s'agit encore d'une mesure indirecte contre les fuites potentielles.

Il fallut attendre l'arrivée de Francisco de Toledo et tout l'appareil législatif créé entre les années 1570 et 1580, pour trouver des dispositions visant spécifiquement le contrôle de la mobilité indienne. Ainsi, dans son *Instrucción General para los visitadores*, composée entre 1569 et 1570, Toledo pressait ceux-ci d'enquêter sur les Indiens provenant d'autres *repartimientos* et qui se trouvaient dans celui qui était l'objet de la visite, afin d'établir s'ils devaient y rester et payer le tribut ou repartir pour leurs *repartimientos* d'origine :

*Os informaréis si en los repartimientos que visitáredes hay indios de otros repartimientos que los caciques y principales hayan traído... y los tengan para sus servicios reservándolos de tributos... y qué tanto tiempo há que están en el repartimiento para que se asienten por tributarios o se envíen a sus tierras y repartimientos*¹⁹⁵.

Dans un discours prononcé à Arequipa en 1575, Toledo priait instamment les *curacas* de ne pas déplacer les Indiens de leurs *reducciones* et de ne pas les occuper à des tâches différentes de celles pour lesquelles ils avaient été répartis : « *Que ninguna persona de ningún estado y condición pueda repartir ni dar indios para ninguna cosa fuera de los que su Excelencia deja señalados y mandados para sus provisiones* »¹⁹⁶. Le but était, sans doute, de protéger l'intégrité des *reducciones* en évitant un va et vient et un trafic d'Indiens, mais aussi d'éviter un dépeuplement massif de certaines *reducciones* occupées majoritairement par des *mitimaes*.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ « Ordenanzas Generales de Corregidores del Gobernador García de Castro, 1565 »..., n°24, publiées dans Guillermo LOHMANN VILLENA, *El corregidor...*, op. cit., p. 514.

¹⁹⁵ TOLEDO, Francisco de, « Instrucción General para los visitadores » dans *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1569-1574*, Tomo I, op. cit., p. 21.

¹⁹⁶ « Alocución del virrey a los curacas de Arequipa, el Cuzco y el Collao, congregados en Arequipa », dans *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1575-1580...*, t. II, op. cit., p. 94.

À la même époque, certains *corregidores* et *curacas* déplaçaient les Indiens pour les cacher dans les montagnes, dans des lieux écartés et connus d’eux seuls. Par ces actes prémédités, les *corregidores* désiraient amener l’administration à croire à un dépeuplement dans propres *reducciones* afin de déclarer moins de recettes, alors qu’ils continuaient à percevoir les taxes des Indiens « cachés » à leur propre bénéfice¹⁹⁷. Ces déplacements clandestins à des fins privées et lucratives, qui profitaient aussi aux *encomenderos*, *curacas*, *doctrineros*, pouvaient être très lucratifs, mais contribuèrent aussi au dépeuplement des *reducciones* d’origine. Ces déplacements « illégaux » nous rapprochent encore une fois des Morisques. Souvenons-nous : les seigneurs et quelques officiers chrétiens, pour s’enrichir, aidaient aussi leurs vassaux à fuir en échange d’une somme d’argent.

Une autre raison pour ne pas permettre le retour des Indiens dans leurs *ayllus* d’origine était probablement la volonté de les déraciner de leurs communautés pour qu’ils s’insèrent mieux dans la nouvelle organisation hispanique. C’était aussi une manière de les détacher de leur idolâtrie et de leur identité.

Dans ses *ordenanzas* aux *corregidores* de 1580, le vice-roi Francisco de Toledo réitérait sa volonté d’éviter les fuites des Indiens placés en *reducciones* : « [...] ordeno y mando que por ahora hasta que otra cosa se provea, ningún indio salga de su tierra ni del lugar donde fuere reducido para irse a vivir a otra parte con su casa y familia [...] »¹⁹⁸. Ces *ordenanzas* imposaient aussi des peines pour les Espagnols qui les soustrayaient de leurs *reducciones*¹⁹⁹. En même temps, Toledo invitait les *corregidores* à veiller au bon fonctionnement des déplacements forcés :

[...] Y por quanto yo tengo proveída la orden que ha de haver en ir los indios a los asientos de minas a ganar sus jornales y tributos... que tengáis especial cuidado que los indios de vuestro distrito estuvieren mandados que acudan a la labor y beneficio de las dichas minas [...] ²⁰⁰.

L’interdiction de quitter les *reducciones* fut mentionnée dans el *Gobierno del Perú* de Juan de Matienzo et plus tard dans *Política indiana* de Juan de Solórzano. Le premier notait à ce propos que :

¹⁹⁷ LOHMANN VILLENA, Guillermo, *El corregidor de indios...*, *op. cit.*, p. 235.

¹⁹⁸ «Ordenanzas Generales de Corregidores del virrey Toledo, 1580 »... publiées dans Guillermo LOHMANN VILLENA, *El corregidor...*, *op. cit.*, n° 11, p. 535.

¹⁹⁹ « [Ningun] español los lleve en su compañía so pena de cien pesos », *Ibidem*.

²⁰⁰ «Ordenanzas Generales de Corregidores del virrey Toledo, 1580 », n° 26, *ibid.*, p. 542.

*Ningún Indio se pueda salir de su repartimiento sin licencia de la audiencia, so pena de dozcientos agotes por las calles de sus pueblos y que los trasquilen, y se den provisiones para sacallos donde quiera que estuvieren, aviendose salido de su repartimiento desde septiembre del año de sesenta y uno que se fundó aquella audiencia y no a los de antes como esta dicho*²⁰¹.

Cette interdiction impliquait aussi les fonctionnaires espagnols : « *Justicias del Perú no consientan en ninguna manera que los Indios de la sierra se alquilen ni vayan a los llanos, ni a tierra caliente a bivir ni estar mucho tiempo excepto lo tocante a la coca* »²⁰².

L'interdiction de se déplacer concernait également les Indiens *mitimaes* qui se trouvaient sur les lieux des *reducciones* au moment de leur création : « *Los Indios mitimaes que se mudaron de sus pueblos a otros por mandado del Inga no los consientan mudar de donde están* »²⁰³.

Juan de Matienzo prévoyait des peines pour les *curacas* qui favorisaient les fuites ou le trafic illégal de la main d'oeuvre indienne : « *Ningún cacique Indio ni español acoja Indio, ni India que se saliere del repartimiento sin la dicha licencia, pena de cinquenta pesos* »²⁰⁴. Par ailleurs, Juan de Solórzano reprend l'idée exposée par Matienzo à propos des fuites :

*Así tampoco nuestros indios pueden dejar sus pueblos o reducciones y repartimientos donde están tasados y empadronados, y si los dejan y se hoyen pueden ser y son castigados y vueltos a ellos, aunque no quieran, por las justicias y por sus mismos encomenderos y doctrineros [...]*²⁰⁵.

Juan de Solórzano considère, pour sa part, que la restriction de la liberté de mouvement des vassaux de la Couronne était en accord avec les conceptions qui circulaient à l'époque :

*[...] siempre se ha limitado [la libertad para que se mudasen] en todos aquellos que tienen condicionada la libertad y están obligados a hacer algunos servicios o pagar algunos tributos en ciertos lugares y a ciertas personas [...]*²⁰⁶.

Solórzano ajoutait enfin que le roi pouvait dans tous les cas « *compelerlos por libres que sean, siempre que se entendieren que esto puede convenir a la publica utilidad, mejor gobierno y conservación de su estado* »²⁰⁷. Nous verrons plus tard que, malgré ces interdictions, les Indiens

²⁰¹ MATIENZO, Juan de, *Gobierno del Perú...*, op. cit, chap. 25, p. 50.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ SOLÓRZANO Y PEREYRA, Juan de, *Política Indiana...*, op. cit., Vol. I, Livre II, chap. XXIV, p. 520.

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ *Ibidem*.

fuyaient leurs *reducciones* et que leurs services étaient même souvent loués par les *encomenderos*.

Pour nous, il est incontestable que les *ordenanzas* de Toledo cherchaient la réussite du système colonial. Il le soulignait lui-même quand il légiférait, « [...] porque de aquí pende la conservación destes reynos »²⁰⁸. Il était également indispensable pour Toledo de faire rentrer dans les *reducciones* les Indiens qui s'étaient enfuis de leurs *encomiendas* : « *Habeys de tener mucho cuydado de que los yndios que hubiere en vuestro distrito de otros repartimientos, se recoxan a sus naturalezas y hazelles que paguen la tassa que son obligados* »²⁰⁹. La bonne marche du système colonial dépendait de la correcte perception de l'impôt correspondant à chaque *reducción*. Cela contraignait les *visitadores* à comptabiliser le nombre d'Indiens avec lequel chaque *repartimiento* devait contribuer au paiement de l'impôt : « *sabreis qué indias e indios de mita se dan en cada repartimiento a las ciudades o pueblos de españoles, y en qué número; y si es excesivo, y de a cuántas leguas van a servir* »²¹⁰.

Conscient de l'importance des fuites d'Indiens et de la location de leur travail (*el alquiler de indios*) dont profitaient les *curacas*, Toledo, en 1573, demanda aux « *veedores* » (inspecteurs) des mines de veiller à ce que ces *curacas* ne volent pas les salaires des Indiens : « *Si los caciques traen indios alquilados... todos los... veedores... han de tener mucho cuidado de mirar y entender si los caciques que están en ese asiento traen los dichos indios alquilados para aprovecharse* »²¹¹. Toledo enjoignait aux *caciques* de faire rentrer dans leurs *reducciones* tous les Indiens absents, et il leur interdisait d'accueillir les Indiens *forasteros*. C'était une manière de limiter les fuites d'Indiens, responsables du dépeuplement dans nombre de *reducciones* :

*Ordeno y mando que los dichos indios caciques y principales tengan cuenta, si algunos indios de sus repartimientos se pasasen a otros pueblos, de hacerlos recoger y traer luego a su natural, y por la misma causa no consientan que en sus pueblos estén indios de fuera de ellos, ni los admitan en su servicio*²¹².

²⁰⁸ Ordenanzas Generales de Corregidores del virrey Toledo, 1580..., publiées dans Guillermo LOHMANN VILLENA, *El corregidor...*, n° 26, *op.cit.*, p. 542.

²⁰⁹ Ordenanzas Generales de Corregidores del virrey Toledo, 1580..., n°49, *ibid.*, p. 542.

²¹⁰ TOLEDO, Francisco de, « Instrucción General para los visitadores », *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1569-1574*, Tomo I, *op. cit.*, p. 21.

²¹¹ TOLEDO, Francisco de, « Instrucción y ordenanzas para los veedores de las minas e ingenios de Potosí », *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1569-1574*, Tomo I, *ibid.*, p. 275.

²¹² TOLEDO, Francisco de, « Ordenanzas Generales para la vida común en los pueblos de indios, Arequipa, 6 de noviembre de 1575 », Titre VI, Ordenanza XXIII, *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú. 1575-1580...*, Tomo II, *ibid.*, p. 245.

Plus tard, dans ses *Nuevas ordenanzas de la coca*, promulguées à Arequipa le 6 novembre 1575, il réitérait l'interdiction, pour les *curacas* ou toute autre autorité, de louer le travail des Indiens : « *Ordeno y mando que ningún cacique, curaca ni principal pueda alquilar indio ni indios de sus pueblos... ni el dueño de chacara los pueda concertar ni alquilar con los dichos caciques ni principales aunque digan que lo hacen para pagar su tributo* »²¹³. Cependant, Toledo l'autorisait lorsque la demande provenait de l'Indien lui-même : « *Ordeno y mando que si los indios en particular que de su propia voluntad quisiesen alquilar... sin ser compelidos por los caciques ni españoles... sino libremente... lo puedan hacer* »²¹⁴. Étant donné que ces Indiens cherchaient de nouvelles opportunités comme main d'œuvre libre dans les mines ou dans les haciendas, cette dernière mesure pourrait avoir été conçue aussi bien pour autoriser le libre flux d'Indiens qui cherchaient à se libérer du joug du tribut à la mine, que pour ouvrir des nouvelles voies de développement économique dans la vice-royauté.

Après cette étude des normes juridiques visant le regroupement d'Indiens, systématisé par le vice-roi Toledo, nous allons analyser dans les lignes qui suivent le fonctionnement des *reducciones*, comme moyen pour regrouper les Indiens et contrôler leurs mouvements.

— Regrouper pour mieux contrôler : les « *reducciones de indios* » et le rôle majeur du *curaca* colonial

*Vuestra magestad manda por su Real cedula que los indios se junten en pueblos [...] que [...] los corregidores de indios [...] han hecho juntar mas indios en pueblos en este poco tiempo que en todo el tiempo a que se ganó hesta tierra [...]*²¹⁵.

Les *reducciones* étaient des villages d'Indiens complètement séparés des « républiques » d'Espagnols. Du point de vue administratif, elles prétendaient être une réplique des *municipios* – des communes hispaniques groupées autour d'une *plaza* et d'une église – et leur organisation reprenait les anciennes structures des *ayllus*.

²¹³ TOLEDO, Francisco de, « *Nuevas ordenanzas de la coca* », *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú. 1575-1580...*, T.II, *Ibid.*, p. 178.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 179.

²¹⁵ Carta del licenciado Castro a Felipe II sobre diversos asuntos de su gobierno, los Reyes, 20 de diciembre de 1567, dans Roberto LEVEILLER, *Gobernantes del Perú...*, *op. cit.*, tomo III, p. 277.

Toutefois, malgré les ressemblances dans leur mode de fonctionnement avec *l'ayllu*, l'organisation des *reducciones* possède un caractère nouveau que nous voudrions souligner, lié à leur envergure et à l'extraordinaire mobilisation humaine qu'elles impliquèrent. Ces *reducciones* avaient été implantées sur une nouvelle localisation géographique qui, par ailleurs, ne respectait pas les anciennes unités familiales indiennes, dispersées au moment de la mobilisation. Suite à ces déplacements, plusieurs *ayllus* furent divisés et ne furent jamais recomposés dans les nouvelles *reducciones*, où l'on pouvait trouver des Indiens provenant d'*ayllus* différents. Pour les Indiens, les *reducciones* personnifiaient la dépossession matérielle, la déstructuration sociale car, ainsi « regroupés », ils perdaient les liens qui les unissaient à leurs *ayllus* d'origine. Faudrait-il dire que les *reducciones* furent un instrument de désorganisation spatiale et culturelle pour les Indiens ?

Il nous semble impossible de comprendre le fonctionnement de ces *reducciones* sans prendre en compte le rôle clé qui fut celui des *curacas* dans le rétablissement des *ayllus*. Une fois le système inca disparu, les Espagnols optèrent pour le maintien du *statu quo* des seigneurs locaux. Dans son étude sur les communautés Huaylas, Marina Zuloaga suggère que, pendant la domination espagnole, les *curacas* avaient été maintenus pour trois raisons. Premièrement, pour le respect du pacte politique établi, ce qui impliquait l'acceptation de l'autorité de l'*encomendero*. Deuxièmement, pour la christianisation, qui fut assez rapide grâce aux *curacas*, ce qui les faisait entrer de plein droit dans le cercle du pouvoir en acquérant des droits politiques ainsi que l'égalité juridique²¹⁶ ; et, enfin, pour la légitimité que les Indiens des *guarangas* reconnaissaient à leurs anciens *curacas*²¹⁷, ce qui avait facilité l'imposition des nouvelles lois. Ce système assurait la survie aussi bien des *curacas* que du pouvoir colonial. Tel que Tristan Platt l'entend, c'était un « pacte de réciprocité » dans lequel la Couronne garantissait aux *ayllus* la possession des terres contre l'obligation de payer les impôts et de faire la *mita*²¹⁸.

Au sein des *reducciones*, les *curacas* coloniaux intervinrent comme un élément charnière chargé de régler les rapports entre les Espagnols et les Indiens. Effectivement, comme ils représentaient l'autorité locale, les *curacas* assumaient facilement le rôle d'interlocuteur et médiateur entre les autorités espagnoles et les Indiens des *reducciones*. Grâce à l'autorité qui leur était conférée par leur propre communauté, ils favorisaient également l'évangélisation ;

²¹⁶ ZULOAGA RADA, Marina, *La conquista negociada...*, op. cit., p. 109.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 105.

²¹⁸ PLATT, Tristán, *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*, Lima, 1982, p. 23-35, cité par TANDETER, Enrique, *Coacción y mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial, 1692-1826*, Cuzco, Centro de Estudios regionales Andinos, 1992, p. 42.

Juan de Solórzano souligne cet aspect dans son œuvre :

[...] *De la mucha mano, autoridad y superioridad que tienen para con los indios que les están sujetos [...] es muy conveniente que los prudentes Ministros Evangélicos y los demás que hubieren de entender en esto, procuren ante todas cosas ganar las voluntades de estos Caciques, y que ellos sean los primeros que las reciban, por estarles los demás indios tan sujetos, y ser tan amigos de seguirles en todo...*²¹⁹.

Comment les *curacas* se sont-ils insérés dans le système colonial ? Conscient du besoin que les Indiens éprouvaient de s'identifier aux éléments propres à leur culture, afin d'éviter qu'ils se rebellent, Solórzano écrivait que le II^e *Concilio Limense*, qui eut lieu en 1561, prévoyait que « *se procuren ganar los curacas, de cuya voluntad y gusto penden los demas sin resistencia ninguna, siendo cosa cierta del todo que la fe y salvación de los indios pende de la voluntad y autoridad de sus caciques* »²²⁰. Les autorités politiques et religieuses avaient pris conscience que le *curaca* était la clé pour incorporer les Indiens au système colonial.

En effet, les *curacas* exercèrent aussi une fonction indispensable au bon développement de l'économie coloniale, car ils mobilisaient les Indiens pour payer les taxes imposées par les Espagnols.

Or, les *curacas* coloniaux représentaient aussi les intérêts de la communauté indienne, ils étaient les gardiens des normes sociales, ils arbitraient également les conflits et les demandes de biens entre les membres de leur groupe social et ils veillaient à la conservation des rites de la communauté²²¹. D'autre part, les *curacas* étaient autorisés à réaliser toute sorte de transactions avec les Espagnols, sans avoir besoin d'une autorisation particulière²²². En tant que membres de la communauté indienne, ils jouissaient de la confiance des autres membres de celle-ci et ils étaient donc les personnes les mieux placées pour solliciter la force de travail de l'Indien ainsi que son tribut²²³. Leur rôle dans le système colonial, comme Juan de Solórzano le souligne, consistait essentiellement à percevoir les impôts des Indiens et à les remettre aux *corregidores*. Ils devaient aussi rassembler les Indiens pour les mobiliser (déplacer) dans les *mitas* et pour la réalisation d'autres services personnels ; en récompense de ce travail de « contremaître », les *curacas* percevaient un salaire qui était prélevé sur l'impôt que payaient les Indiens. Les Indiens

²¹⁹ SOLÓRZANO Y PEREYRA, Juan de, *Política Indiana...*, op. cit., Vol. I, chap. XXVII, p. 566-567.

²²⁰ *Ibid.*, p. 569.

²²¹ SPALDING Karen, *De indio a campesino...*, op. cit., p. 36.

²²² *Ibid.*, p. 37.

²²³ *Ibid.*, p. 42-43.

devaient, en plus, les servir dans certains travaux domestiques²²⁴.

Les *curacas* étaient enfin généralement exemptés de payer l'impôt aux Espagnols. Leur statut ambivalent leur conférait une position complexe face à leurs administrés : d'une part ils conservaient le rôle de gardiens du principe de réciprocité à l'intérieur de l'*ayllu*, même s'ils ne pouvaient plus assurer la redistribution entre l'État et la communauté. Car, comme le souligne Nathan Wachtel : « L'Espagnol a pris la place de l'Inca, il a hérité de son rôle centralisateur, mais il n'assure plus la redistribution des richesses au profit de tous »²²⁵. D'autre part, les *curacas* représentaient, à l'échelle de la communauté rurale, l'autorité des Espagnols et veillaient à ce que les Indiens accomplissent leurs devoirs à l'égard de ceux-ci.

Dans la pratique, les *curacas* continuèrent à assumer les modalités de paiement et la perception du tribut indien, ainsi que l'organisation de la mobilisation de la main d'œuvre indienne vers les *mitas*.

L'intérêt que les autorités espagnoles portaient aux *curacas* était manifeste pour les raisons que nous venons d'évoquer. L'abondante législation concernant leur rôle en témoigne²²⁶. Par ailleurs, les autorités espagnoles accordèrent aux *curacas* incas la distinction de la *hidalguía*. Selon les termes de Juan de Solórzano «... *los podemos comparar a los Duques, Condes y Marqueses y otros señores de vasallos de nuestra España* »²²⁷. Cette comparaison fut le résultat d'une confusion alimentée par les Espagnols, et qui laissait croire que les *curacas* étaient tous nommés par l'autorité inca au sein des familles les plus privilégiées du Cuzco. Franklin Pease explique cette confusion par le fait que l'une des premières communautés soumises aux Espagnols fut celle des Chachapoyas, dans laquelle l'Inca, comme nous l'avons dit, avait remplacé les *curacas* locaux par les *yanas* de Cuzco, que les Espagnols prirent pour des membres de la noblesse centrale²²⁸. Il va de soi que ces *curacas* profitèrent de leur nouveau statut au sein de la société coloniale pour revendiquer des postes héréditaires (des postes que se disputaient également les *curacas* légitimes de ladite communauté) et se ménager une place

²²⁴ SOLÓRZANO Y PEREYRA, Juan de, *Política indiana...*, *op. cit.*, Vol. I, Livre II, chap. XXVII, p. 561 : « [...] *a los Caciques solo les toca cobrar las tasas de sus sujetos y llevarlas al corregidor, buscarlos y juntarlos para que vayan à las mitas y à otros servicios personales [...] y en recompensa de este trabajo les pagan los demas indios cierto salario, que está cargado en sus mismas tasas y estaban obligados a servirles en algunos ministerios domésticos [...]* ».

²²⁵ WACHTEL, Nathan, *La vision....*, *op. cit.*, p. 183.

²²⁶ Le livre 6, chapitre VII de la Recopilación de las Leyes de Indias est consacré aux dispositions législatives concernant le rôle du *curaca* : < <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/1080/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/?desplegar=8193&desplegar=8190&desplegar=8335>>, consulté le 22 janvier 2016.

²²⁷ SOLÓRZANO, *Política...*, *op. cit.*, t. I, livre II, chap. XXVII, p. 559.

²²⁸ PEASE, Franklin, *Curacas, reciprocidad y riqueza....*, *op. cit.*, p. 24.

privilegiée dans la société coloniale, comme en témoignent les « *probanzas de méritos y servicios* », par lesquelles ils revendiquaient un statut éminent dans la société coloniale. Un exemple de cette « guerre de titres » qui concerna plusieurs familles de *curacas* est celui de la famille des Colque Guarachi d'Oruro, dans la région de Potosí. Dans les *probanzas*, ils devaient prouver aussi bien les services qu'ils avaient rendus aux conquistadores que leur ascendance, c'est-à-dire, leur appartenance à une famille de nobles pendant la période inca. À Chucuito également les *curacas* locaux, appartenant à la dynastie de Cari, s'étaient maintenus au pouvoir 35 ans après l'invasion espagnole et lors de la visite de Díez de San Miguel, Martin Cari se présenta comme « *señor Hanansaya de todos los Lupaca* »²²⁹.

Les revendications exposées dans les *probanzas* par les seigneurs des *guarangas* nous font penser aux demandes que les syndics des *aljamas* du royaume de Valence faisaient auprès du roi dans des moments critiques. Ainsi, Don Antonio Condorpoma et Don Diego Anyaypoma, seigneurs des *guarangas* de Pariamarca (Cajamarca) rappelaient aux autorités coloniales quelles étaient leurs anciennes possessions et les Indiens qui en faisaient partie et ils réclamaient la restitution des droits dont ils avaient été spoliés :

Don Antonio Condorpoma, cacique de la parcialidad de Pomamarca, y Diego Anyaypoma, principal de ella [...] parecemos ante vuestra merced, en la mejor via, derecho y manera que a nuestro derecho convenga, y decimos que nosotros teníamos y poseíamos desde el tiempo de Guaynacapa [...] la parcialidad de indios que se lalma Pariamarca de que agora es principal y mandon un indio llamado Cristobal Mayanquispe, con todos los indios de ella, de los cuales fuimos despojados en tiempos que Gonzalo Pizarro tenia estos reinos tiranizados; los cuales nos quitaron por fuera y contra nuestra voluntad [...]

*Y el tiempo que nosotros fuimos [de la encomienda] del dicho Hernando de Alvarado [y] por fin y muerte del dicho Hernando de Alvarado, como habíamos quedado sin encomendero, entraron los dichos don Diego y don Pedro Zuplian, caciques, con muchos indios Chachapoyas y otras naciones, y nos quitaron los dichos indios ...y los llevaron a su tierra de Caxamarca [...] Pedimos a vuestra merced por la via y forma que mejor derecho hubiere lugar nos mande restituir y meter en la posesión de que ansi fuimos despojados forzosamente de los dichos indios de Pariamarca [...]*²³⁰.

²²⁹ DÍEZ DE SAN MIGUEL, Garci, *Visita hecha a la provincia de Chucuito ...*, op. cit., p. 425.

²³⁰ « Don Antonio de Condorpoma y don Diego Anyaypoma defienden sus derechos », AGN, Lima, Derecho Indígena y Encomiendas, legajo 1, cuaderno 7, publié par LIEHNARD, Martin, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*, Caracas, Biblioteca de Ayacucho, 1992, Doc. 67, p. 201.

L'exemple du cacique de Daule dans la province de Quito est très représentatif d'une élite qui avait atteint un degré d'assimilation très élevé dans la société coloniale au début du XVII^e siècle et qui avait perdu son autonomie pré-coloniale. En effet, l'ethnie du *señorío* de Daule avait réussi à garder son autonomie face aux Incas et avait également combattu courageusement contre la domination espagnole. Mais comme Martin Liehnard l'explique, quelques années de colonialisme espagnol suffirent pour anéantir leur capacité de résistance²³¹. Le seigneur de Daule, très assimilé à la société coloniale, avait envoyé un mémoire au roi en lui demandant une *renta* en raison de la diminution de ses revenus. Ce seigneur est l'exemple d'une élite indigène qui se fit une place dans la société *criolla*, très respectueuse des devoirs chrétiens, mais qui n'hésitait pas en même temps à manifester son mécontentement directement auprès des autorités de la métropole. Ce mémoire par ailleurs est intéressant en ce qu'il constitue une déclaration solennelle au roi de ses devoirs en tant que souverain et un rappel des conséquences néfastes que la colonie eut sur les populations autochtones :

Señor :

Don Juan Nauma, cacique y gobernador del pueblo de daule y sus parcialidades en los términos de Guayaquil y provincia de Quito [...] y sus antepasados acudieron [...] siempre como leales y aficionados vasallos al servicio de Vuestra Majestad [...] Y ponene todo el cuidado posible en que los indios de los dichos pueblos sean doctrinados y enseñados en nuestra santa fe católica [...] y ponen mucho cuidado en que los dichos indios no traten con otros que los inquieten ni inciten a sus ritos y ceremonias [...] y no es justo que en tierra que... fue de sus antepasados, ellos [los indios] padezcan tanta necesidad que no se pueden sustentar en ellas ni acudir... al vuestro real servicio [...]. A Vuestra Majestad suplican les haga merced de darles alguna renta con que pueda sustentar ellos y sus hijos [...]»²³².

Parfois les *curacas* coloniaux avaient été purement et simplement imposés par les autorités espagnoles lorsque celles-ci considéraient que les *curacas* légitimes ne correspondaient pas à leurs propres intérêts ou bien par simple méconnaissance de la réalité de la communauté locale. Les autorités choisissaient alors des *curacas* qui étaient restés loyaux à la Couronne et qui en étaient ainsi récompensés. Par exemple, dans la vallée de Yucay, Francisco de Chilche, indien

²³¹ LIEHNARD, Martin, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*, Caracas, Biblioteca de Ayacucho, 1992, Doc. 67, p. 204.

²³² « Memorial al rey de don Juan Nauma, cacique del señorío de Daule (Guayaquil), 29 de noviembre de 1602 », publié par LIEHNARD, Martin, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas ...op. cit.*, p. 204-205.

*cañari*²³³, fut exceptionnellement nommé *curaca* en récompense de sa loyauté à Pizarro pendant la conquête de la région, après que le *curaca* légitime, Huallpa Topa, eut été destitué. Dans une enquête – *interrogatorio* – réalisée en 1574, Francisco Chilche lui-même affirmait que : « *Mandaba e mandó estos yndios como curaca principal puesto por el marqués Pizarro* »²³⁴. Francisco Chilche fut dénoncé plus tard par un Indien qui se disait descendant direct des Incas et dépositaire du titre de *curaca* :

*Después de todo esto, un indio de la descendencia de los yngas que se dice don Garcia Quispicapi puso demanda a don Francisco Chilche del mando y cacicazgo dizien do que a él le pertenecía por ser hijo e nieto de Iso que avian mandado este valle[...]*²³⁵.

Ces *curacas*, que Nathan Wachtel appelle « des parvenus qui émergent brutalement de la désintégration de la société indigène »²³⁶, réussirent à créer un réseau de collaborateurs Indiens au sein de leur communauté, grâce au clientélisme et à la concession de certaines faveurs à leurs administrés indiens, comme l'exonération de payer l'impôt²³⁷. Dans ces circonstances les *curacas* acquirent une autorité plus despotique que du temps des Incas. Lope García de Castro et Francisco de Toledo prétendaient mettre un terme à ces abus avec la mise en place du système de *corregimientos*, car au fil du temps les *curacas* coloniaux avaient pris trop de pouvoir face à la perte d'autorité des *encomenderos*. Les *reducciones*, avec la mise en place du système de *corregimientos*, représentaient un frein à ce pouvoir croissant des *curacas*. De plus, la création de postes de fonctionnaires royaux vint renforcer le contrôle politique et économique de la Couronne au niveau local²³⁸.

Dans ses *Ordenanzas* publiées entre les années 1570 et 1578, Francisco de Toledo acheva la réorganisation du territoire péruvien qui entraîna, comme nous l'avons dit, une mise à l'écart des *curacas* et des religieux dans les prises de décisions de gouvernance et l'exercice de la justice concernant les Indiens²³⁹. Les *cabildos* prendraient désormais ces responsabilités et les *curacas* seraient considérés comme des fonctionnaires payés par la Couronne.

²³³ Nous avons déjà signalé que les communautés *cañaris* opposèrent une farouche résistance à l'autorité Inca et s'allièrent aux Espagnols pendant la conquête.

²³⁴ Archives Historiques de Cuzco, Genealogía de Sayri Tupac, Interrogatorio de 1574, libro 2, índice 4, fol. 90r, cité par Nathan Wachtel dans *La vision des vaincus*, op. cit., p. 189.

²³⁵ Archives Historiques de Cuzco, Genealogía de Sayri Tupac, libro 2, índice 4, fol. 90r, *Ibid.*, p. 189.

²³⁶ WACHTEL, Nathan, *La vision des vaincus*, op. cit., p. 189.

²³⁷ *Ibid.*, p. 191.

²³⁸ ZULOAGA RADA, Marina, *La conquista negociada...*, op. cit., p. 157.

²³⁹ *Ibid.*, p. 159.

Les *curacas* occupaient, donc, une position ambivalente au sein de la société coloniale, qui les plaçait souvent dans une situation difficile face à leur propre communauté. Leur condition de défenseurs des intérêts espagnols les incitait parfois à commettre des abus. D'après Solórzano, les *curacas* jouissaient d'une grande influence : ils inspiraient tellement de respect et de peur aux Indiens que ceux-ci n'osaient jamais se plaindre, malgré les extorsions, les abus et les violences que les *curacas* leur faisaient endurer :

*... es tanto y tan grande el imperio que ellos se han tomado con los indios [...] o el respeto y miedo que estos les tienen que no se atreven a replicar ni aun a abrir la boca a quanto les mandan por duro y trabajoso que sea, y quieren más morir y perecer que desagradarles [...]; no hay cosa grave que no les manden, ni de precio que no se la quiten, haciéndoles en las cobranzas de los tributos, y en los repartimientos de las mitas, y en todo lo demás que pueden, infinitas estafas, y extorsiones y violencias*²⁴⁰.

À cause de leur rôle ambivalent, les *curacas* furent longtemps accusés par les Indiens de « collaboration » avec les autorités espagnoles. Pourtant, au fil du temps, de nombreux *curacas* mécontents de leurs fonctions au sein de la société coloniale²⁴¹, commencèrent à protester contre le poids de certaines tâches administratives. Ainsi, Martín Cari et Martín Cusi, *curacas* principaux de Chucuito, demandèrent aux autorités d'être déchargés de certaines fonctions administratives, telles que celles de capitaines de la *mita*²⁴². Vers 1619, Bartolomé Cari, successeur de Martín Cari, se plaignait de l'appauvrissement que sa famille avait subi depuis l'époque des Incas :

*... sus padres y abuelos acudieron siempre al mismo ministerio... y cumplían con disminución de sus bienes y haciendas de que han quedado pobres y necesitados sin que su Magestad les haya premiado y esto ha sido la causa de su pobreza... que al presente tienen por aver de exersitar el dicho cargo de casique*²⁴³.

Pendant le XVII^e siècle, certains *curacas* entreprirent aussi un combat pour lutter contre les injustices dont eux-mêmes et les Indiens étaient victimes de la part des autorités coloniales. Les *curacas* Luis Macas et Felipe Carua Mangos accusaient notamment les fonctionnaires royaux dans une lettre adressée au roi en 1669 de :

²⁴⁰ SOLÓRZANO Y PEREYRA, Juan de, *Política indiana...* Vol. I, livre II, *op. cit.*, chap. XXVII, p. 561.

²⁴¹ Les *curacas* coloniaux gardaient les fonctions propres à leur communauté mais ils devaient aussi assumer des nouvelles fonctions associées aux exigences coloniales.

²⁴² PEASE, Franklin, *Curacas, reciprocidad y riqueza...*, *op. cit.*, p. 104.

²⁴³ « Pleito entre Bartolomé Cari, Malku de los Lupaqa, y los corregidores de Chucuito (1619-1643) », *Historia y cultura*, 5, p. 29-48, cité par Franklin PEASE, *Ibid.*, p. 106.

... la insaciable codicia de los gobernadores y corregidores... para buscar interés y propias conveniencias, tratándonos peores que a esclavos de que se seguía con grandísimo menoscabo la disminución de los indios y despoblación de nuestros lugares²⁴⁴.

Les *curacas* tenaient également les *corregidores* pour responsables de l'état d'ébriété permanent des Indiens, à cause de l'obligation d'acheter des marchandises aux Espagnols : « *Cómo no han de ser los indios [dados a la embriaguez], si la principal mira de un corregidor era meter en sus pueblos gran cantidad de botijas de vino... y este vino por fuerza se repartía entre los indios, por fuerza también los habían de hacer borrachos...* »²⁴⁵.

— De quelques convergences entre l'organisation des « *reducciones toledanas* » et l'*aljama* morisque

Les *ayllus* au sein des *reducciones* fonctionnaient à l'image des communautés politiques hispaniques locales – *municipio* –, avec des lois et des autorités indiennes, sous la surveillance d'une autorité supérieure hispanique. Dans ce sens, nous voyons des similitudes avec l'*aljama* morisque du royaume de Valence, à laquelle les autorités chrétiennes permirent de conserver ses fonctions municipales afin de garantir l'exploitation économique de sa population. Dans les *ayllus*, les *curacas* devaient être choisis pour leurs qualités et ils avaient l'obligation de donner toujours le bon exemple :

[...] porque los caciques y principales tienen la obligación de dar buen ejemplo a sus sujetos, mando que se lo den con su vida y costumbres, viviendo honesta y recogidamente como cristianos, porque ellos como miembros imitarán lo que vieren hacer a sus cabezas[...]²⁴⁶.

Aussi bien les *ayllus* que les *aljamás* étaient donc des communautés qui fonctionnaient de façon parallèle à la société dominante, mais qui n'étaient pas complètement autonomes car elles étaient subordonnées à son contrôle²⁴⁷.

Cependant, l'*aljama* était une vieille institution musulmane qui bénéficiait d'un statut politique

²⁴⁴ Cité par José DE LA PUENTE BRUNKE, « los vasallos se desentrañan por su Rey: notas sobre quejas de curacas en el Perú del s. XVII », *Revista de Estudios Americanos*, tomo LV,2, CSIC, 1998, p. 459-473, p. 470.

²⁴⁵ Cité par José DE LA PUENTE BRUNKE, *Ibid.*, p. 470.

²⁴⁶ TOLEDO, Francisco de, « Ordenanzas Generales para la vida común en los pueblos de indios », *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú. 1575-1580...*, T.II, op. cit., título VI, ordenanza XVII, p. 244.

²⁴⁷ GUERRA François-Xavier, « L'état et les communautés : comment inventer un empire? », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Bibliothèque des Auteurs du Centre, mis en ligne le 14 février 2005, consulté le 27 avril 2016. URL : <http://nuevomundo.revues.org/625> ; DOI : 10.4000/nuevomundo, p. 358.

négociateur face aux autorités chrétiennes, alors que les *reducciones*, l'espace où les *ayllus* trouvaient leur raison d'être dans la système colonial, institution de nouvelle implantation, avaient été créées, selon Francisco de Toledo, pour faciliter l'endoctrinement dans la foi chrétienne et faire vivre les Indiens de « manière civilisée », comme les autres vassaux de la Couronne, avec des institutions politiques et judiciaires :

*[...] para dar orden y forma cómo los indios tengan competente doctrina y mejor puedan ser industriados en las cosas de nuestra santa fe católica y [...] para [que] los indios ... sean mantenidos en justicia y vivan políticamente como personas de razón y como los demás vasallos de su majestad y para que esto haya efecto conviene que los indios que viven dispersos y derramados, se reduzcan a pueblos con traza y orden*²⁴⁸.

Par ailleurs, aussi bien les chefs des *aljamas* morisques que les *curacas* furent choisis par les autorités chrétiennes parmi les membres les plus influents de la communauté. Néanmoins, si ceux du royaume de Valence gardèrent un véritable pouvoir de négociation avec les autorités chrétiennes, les *curacas*, en revanche, jouissaient uniquement du pouvoir que l'accord politique passé avec les *encomenderos* leur avait accordé et en vertu duquel ils pouvaient revendiquer certains droits.

Les *curacas*, comme les *alfaquies* morisques, étaient les gardiens des traditions et des rites indispensables pour l'accomplissement des activités nécessaires au fonctionnement de l'organisation coloniale ; les *curacas* constituaient les repères basiques sur lesquels les Indiens s'appuyaient. Or, les *reducciones* prétendaient en finir avec cette dépendance envers les anciennes traditions communautaires, qui favorisait le maintien des idolâtries. Les *reducciones* représentaient dans ce sens pour les Indiens un éloignement physique de leur monde religieux et des divinités qui les protégeaient. Lope García de Castro proposait à cet effet de faire vivre des Espagnols « vertueux » parmi les Indiens car leur seule présence transmettrait aux Indiens la peur : « [...] *procurareys que entre los tales yndios pueblen españolas que sean casados, porque de vergüenza y temor dellos dexen los dichos naturales de entender en sus ydolatrias, porque por experiencia se vee que estando solos no las dexan de usar [...]*²⁴⁹ ».

Dans le royaume de Valence, par ailleurs, nombre d'*alfaquies* tissèrent des liens de connivence avec leurs seigneurs chrétiens. L'essence même du statut d'*alfaqui*, qui aurait dû disparaître lors des conversions, fut préservée puisque beaucoup d'entre eux poursuivirent

²⁴⁸ TOLEDO, Francisco de, *Instrucción General para los visitadores*, Ciudad de los reyes, 1569-1570..., dans *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1569-1574*, Tomo I, *op. cit.*, p. 33.

²⁴⁹ « Ordenanzas Generales de Corregidores del Gobernador García de Castro, 1565... », *op. cit.*, p. 510.

l'endoctrinement des Morisques avec l'aide des seigneurs qui étaient liés par un pacte tacite à leurs vassaux morisques²⁵⁰. Quant aux *curacas* du Pérou, ils établirent, eux aussi, des liens de connivence avec les *encomenderos*, notamment dans les premières années de domination espagnole. En effet, certains *curacas* des *guarangas* restèrent loyaux à leurs *encomenderos*, car ils avaient constaté que plus manifeste était leur acceptation de l'autorité de l'*encomendero*, plus grand était leur pouvoir dans l'*encomienda*. Par ailleurs, quelques *corregidores* et curés, en bonne intelligence avec les *curacas*, fermèrent les yeux face à la pratique des idolâtries – notamment dans les Andes méridionales – afin d'obtenir des récompenses personnelles de la part des Indiens²⁵¹ :

Después que sean los indios escapado del corregidor y teniente llega el cura que es quien los devia amparar y como save todos los pecados del pueblo, ...ydolatrias diceles que a menester quinientos carneros o mil para el u para sus amigos y que si no se los traen que los ha de hacer quemar y destruir [...]»²⁵².

Cependant, le « pacte » était fragile et il pouvait se briser à tout moment, comme l'illustre le cas de l'*encomienda* de Marca. Marina Zuloaga a noté que l'*encomendero* Sebastián de Torres y exerçait un pouvoir tyrannique et, lorsqu'il tua le *curaca* Paribina, les Indiens, révoltés, tuèrent à leur tour Torres²⁵³. En dépit de ces instabilités, les premiers temps de la conquête particulièrement dans l'*encomienda* de Huaylas, montrent l'exemple de l'équilibre trouvé dans le pacte établi entre les *encomenderos* et les *curacas*. Les *encomenderos* veillaient au maintien de leur autonomie de gouvernement, grâce à l'aide des *curacas* principaux. Dans l'*encomienda* de Huaylas, il y avait une symbiose entre l'autorité de l'*encomendero* et celle de ses *curacas* qui nous fait penser aux pactes établis entre les seigneurs de Valence et les chefs de leurs *aljamas* afin de sauvegarder leurs intérêts économiques respectifs.

Nous avons déjà précisé combien il était important pour la Couronne de réintroduire dans les *reducciones* les anciennes structures communautaires incas. Effectivement, pour faire travailler la population indienne, il fallait conserver ses structures communautaires et son autorité locale.

²⁵⁰ Lors du procès du Morisque Cosme Abenamir, un témoin déclarait : «... *Que los moriscos... hacen ceremonias de moros... y celebran solemnemente la Pascua en agosto, con ayuda de los señores que los protegen contra el Santo Oficio [...] Lo principal que habia que hacer y entender y tratar había de ser convertir a los señores de los dichos moriscos, porque ellos son causa y les dicen que sean moros, y ansi lo dicen los mismos moros...* », dans Pascual BORONAT, *Los moriscos españoles y su expulsión...*, t.I, *op. cit.*, p. 542.

²⁵¹ SAIGNES, Thierry, « Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (siglo XVII). Ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena, 1595-1665 », *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 1984, vol. 21, p. 47-63, p. 45.

²⁵² *Parecer anónimo, sfnl., sobre las reducciones*, BN. Paris, ms. espagnol, n°175, f°79v, cité par Thierry SAIGNES, *ibid.*, p. 45.

²⁵³ ZULOAGA RADA, Marina, *La conquista negociada...*, *op. cit.*, p. 111.

Par ailleurs, les autorités espagnoles considéraient qu'avec les *reducciones* il serait plus facile de gouverner les Indiens²⁵⁴. En effet, il fallait les circonscrire pour mieux les surveiller et les recenser, afin de les mobiliser suivant les besoins du nouvel ordre colonial²⁵⁵.

— Mobiliser pour mieux exploiter : les *mitas*

Les déplacements forcés de l'époque inca pour l'exploitation minière continuèrent pendant la domination espagnole, tout en conservant le nom de *mita*. Néanmoins, si la *mita* coloniale plongeait ses racines dans le *Tawantinsuyo*, avec la disparition de l'Inca elle fut dépourvue de son caractère de réciprocité : n'oublions pas que du temps de l'empire inca, les *mitayos* étaient nourris et récompensés par l'Inca qui prenait grand soin de ne pas porter préjudice à la communauté. Cieza de León présentait ainsi cette caractéristique :

[...] Los mismos Ingas ponían por tributo a otra provincia que viniese a les hacer las sementeras a sus tiempos y coyuntura, de tal manera que no quedasen por sembrar; y si la provincia era grande, de ella misma salían indios a coger metales y a sembrar y labrar las tierras. Y mandábase que, si estando en las minas adoleciese alguno de los indios, que luego se fuese a su casa y viniese otro en su lugar y más que ninguno cogiese metales que no fuese casado para que sus mujeres les aderezasen el mantenimiento y su brebaje; y sin esto, se guardaba de enviar mantenimientos bastantes a estos tales. De tal manera se hacía que, aunque toda su vida estuvieran en las minas, no lo tuvieran por gran trabajo ni ninguno moría por dársele demasiado. Y sin todo esto, en el mes les era permitido dejar de trabajar algunos días para sus fiestas y solaces²⁵⁶.

Sous la domination espagnole, les déplacements des *mitayos* devinrent injustes et inégaux, leur coût étant entièrement supporté par la communauté. À vrai dire, la *mita* coloniale n'était qu'une représentation de l'impôt que les Indiens devaient à la Couronne et était une obligation communautaire et non pas individuelle. Cet impôt consistait en l'apport d'un nombre de tributaires proportionnel à la quantité totale d'Indiens de chaque *repartimiento* (sur la base d'un tiers), qui devaient partir pour réaliser les travaux nécessaires au maintien de l'économie

²⁵⁴ GAMBOA MENDOZA, Jorge Augusto, « Los caciques en la legislación indiana: una reflexión sobre la condición jurídica de las autoridades indígenas en el siglo XVI », dans *Juan de Solórzano y Pereira, Pensar la Colonia desde la Colonia* (Diana Bonnett et Felipe Castañeda éditeurs), Bogotá, Universidad de los Andes, 2006, p. 153-190, p. 165.

²⁵⁵ GIUDICELLI, Christophe, « Encasillar la frontera. Clasificaciones coloniales y disciplinamiento del espacio en el área diaguito-calchaquí (S. XVI-XVII) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Bibliothèque des Auteurs du Centre, 2009. Disponible sur : <http://nuevomundo.revues.org/56802> p. 2, consulté le 18 octobre 2016.

²⁵⁶ CIEZA DE LEÓN, Pedro, *El señorío de los Incas ...*, op. cit., chap. XVIII, p. 338.

coloniale. Jusque là, les ressemblances avec la *mita* inca sont frappantes.

La *mita* coloniale était aussi un système périodique qui mettait à contribution tous les Indiens comptabilisés à cet effet. Ainsi le vice-roi Toledo avait-il désigné dans l'ensemble du territoire 95 000 Indiens, appartenant à 17 provinces, pour réaliser « *el turno de la mita* ». De ces 95 000 Indiens, un septième partait faire la *mita* pour une période d'un an. Concrètement, chaque *repartimiento* de *mita* devait fournir un tiers d'Indiens mariés âgés de 18 à 50 ans, tandis que les deux tiers restants demeuraient dans leurs *reducciones* « *en huelga* »²⁵⁷. Au bout d'un an, ces Indiens revenaient à leurs « *repartimientos* », où ils se reposaient pendant une période de six ans ou louaient leurs services²⁵⁸. Pendant ce temps-là, un autre tiers d'Indiens partaient faire la *mita*.

Une fois dans la *mita*, l'Indien devait travailler une semaine « *de sol a sol* », sauf les lundis, puis se reposer pendant deux semaines²⁵⁹. En échange de son travail, il touchait un salaire. Au total, un *repartimiento* d'Indiens ne pouvait pas dépasser sept années de services pour la *mita*. Juan de Solórzano constatait, cependant, en 1693 : «... *no se guarda el turno de los siete años conforme a las ordenanzas [...] no se paga a los indios, ni los días de camino de ida, ni los de vuelta [...]* »²⁶⁰. Les *mitayos* devaient, en outre, continuer à payer un tribut à l'*encomendero* et une imposition dite « *de los granos* », équivalente à un demi *real* par jour, destinée à payer le salaire de « *el alcalde Mayor de minas* », ainsi que du « *capitán de mita* »²⁶¹. Les *curacas*, eux, se faisaient payer par le travail des Indiens. Ils devaient aussi organiser les *repartimientos de mita*, c'est-à-dire, la quantité de *mitayos* nécessaire pour aller à la mine²⁶². Ils subissaient une forte pression de la part des autorités espagnoles, car s'ils ne réunissaient pas le nombre requis de *mitayos*, ils devaient dédommager le bénéficiaire de la *mita*, souvent le propriétaire de la mine, pour la perte entraînée par l'absence d'un *mitayo*²⁶³.

Lors de sa visite à Chucuito, Garci Díez de San Miguel reçut des déclarations de plusieurs

²⁵⁷ TOLEDO, Francisco de, « Repartimiento General de Indios para trabajar en las minas e ingenios de Potosí », dans *Disposiciones Gubernativas para el virreinato del Perú, 1575-1580, op. cit.*, livre II, chap. 80, p. 359 : « [...] Y porque el trabajo de los indios fuese menos, mandé que solamente la tercia parte fuese la que se repartiase para la labor de dichas minas... y las dos tercias partes restantes quedasen de huelga ».

²⁵⁸ ZAGALSKI, Paula C., « La mita del Potosí. Una imposición colonial invariable en un contexto de múltiples transformaciones (siglos XVI -XVII; Charcas, Virreinato del Perú) », *Revista de Antropología Chilena*, vol. 46, n° 3, 2014, p. 375-395, p. 378.

²⁵⁹ SOLÓRZANO Y PEREYRA, Juan de, *Política indiana...*, *op. cit.*, Vol.I, livre II, chap. XVIII, p.423 : « ..que el indio Mitayo trabajase una semana menos el lunes [...] y acabada su semana descansase dos semanas ».

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 425.

²⁶¹ ZAGALSKI, Paula C., « La mita del Potosí... », *op. cit.*, p. 379.

²⁶² *Ibid.*, p. 378.

²⁶³ PUENTE BRUNKE, José de la, « Los vasallos se desentrañan por su ley ... », *op. cit.*, p. 471.

curacas qui détaillaient le mode de vie des *mitayos* qui peuplaient cette province, très dépendante de la *mita*, ainsi que la manière dont ils agissaient avec « leurs » Indiens. Garci Díez nous présente quelques extraits de ces réflexions :

*... estos indios particulares holgarían de no ir a las dichas minas para pagar el tributo por el mucho daño que se les sigue porque van cien leguas de sus pueblos y en un año que están en ella se les pierden totalmente sus haciendas y no se pueden restaurar en cuatro ni seis años y holgarían todos de pagar en sus tierras mucho tributo que el que pagan porque no los enviasen a las minas [...] los caciques y los principales por el interés que de ellos se les sigue los apremian [...] y se debería proveer que lo que estos indios ganasen en las dichas minas fuese para sí/ y que solamente pagasen el tributo que les cupiese y de esta manera viendo que consiguen y gozan de su trabajo podría ser que fuesen más indios de los que ahora van y se excusarían los robos y cohechos que los caciques hacen a los indios [...]*²⁶⁴.

Díez de San Miguel nous révèle que le travail de la *mita* empêchait les Indiens de travailler leurs terres et qu'ils avaient besoin de plusieurs années après la fin de la *mita* pour réparer les dégâts causés sur leurs propriétés. Par ailleurs, les *curacas* et les *encomenderos* tiraient un profit personnel de cette situation en reprenant les terres que les Indiens laissaient à l'abandon. La *mita* espagnole provoqua dans la société inca ce que Nathan Wachtel a appelé un « dépouillement total qui achève la décomposition de la société indigène »²⁶⁵. D'autre part, dans leurs déplacements pour la *mita*, les Indiens partaient, en général, avec les membres de leur famille pour assurer la reproduction de la force de travail²⁶⁶ ; de cette manière, les coûts de nourriture étaient aux frais de la communauté indienne d'origine²⁶⁷. C'est ce qui avait été décrit par Díez de San Miguel :

... los corregidores que allí habían hecho venir de ordinario cien indios por sus mitas de toda la provincia... los cuales vienen de ocho y diez y veinte leguas cada uno desde el pueblo donde viven los cuales traen consigo sus mujeres y hijos de manera que en solo el servicio de los españoles que viven de asiento se ocupaban trescientas personas y por ir a hacer la dicha mita dejaban de entender en sus haciendas y labranzas [...] y

²⁶⁴ DÍEZ DE SAN MIGUEL, Garci, *Visita hecha a la provincia de Chucuito ...*, op. cit., p. 210.

²⁶⁵ WACHTEL, Nathan, *La vision...*, op. cit., p. 179.

²⁶⁶ En termes économiques, la reproduction de la force de travail fait référence à toutes les tâches domestiques ou activités auxiliaires nécessaires pour que le travailleur puisse récupérer ses capacités physiques et psychologiques, perdues après une journée de travail, et devenir ainsi apte à travailler de nouveau. Ces activités ont été, historiquement, accomplies surtout par des femmes.

²⁶⁷ TANDETER, Enrique, *Coacción y mercado ...*, op. cit., p. 39.

asimismo a estos que iban de fuera no se les pagaba a más de medio tomin [...]»²⁶⁸.

C'était donc la communauté indienne qui, avec ses déplacements forcés, finançait les coûts de production des Espagnols. Ceci représentait une notable différence par rapport à la *mita* de l'époque inca.

Il nous semble que la région de Chucuito représente un cas d'étude essentiel pour comprendre le fonctionnement et la mise en place du contrôle de la communauté indienne par les autorités espagnoles, notamment en ce qui concerne les déplacements liés aux exigences du système colonial. Chucuito est un territoire situé sur l'*altiplano*, plateau qui domine le lac Titicaca, à 3800 mètres d'altitude. C'est une région froide et sèche, où la culture de la pomme de terre et du quinoa sont les principales ressources agricoles, même si l'activité principale est l'élevage du lama²⁶⁹. Pourquoi vouloir étudier Chucuito pour illustrer les déplacements forcés dans les *mitas* ? D'abord, parce qu'il s'agissait d'une des régions les plus peuplées du Pérou, comme le notait son *corregidor*, Ruiz de Estrada, lors de la visite réalisée par Díez de San Miguel : « *[he] oido decir que... hay veinte mil indios de visita y que este testigo tiene entendido que hay esta cantidad y más porque ha visitado como corregidor...* »²⁷⁰. Ensuite, parce que c'était l'une des régions à plus grand taux de mobilisation indienne, et cela depuis l'époque inca, comme il a été dit. Il est évident que cette région se trouvait sur l'un des axes routiers les plus fréquentés de l'Empire (Cuzco-Titicaca-Potosí) qui traversait les fameux « *archipiélagos verticales* », où de nombreux colons avaient été déplacés par l'Inca pour cultiver et récolter. Finalement, nous l'avons aussi choisie parce que cette région fit l'objet d'une visite, ce qui nous permet de disposer d'une source de première main.

Garci Díez de San Miguel, lors de sa visite à Chucuito, en 1567, interrogea les *curacas* principaux des « *parcialidades* » d'Anansaya et Hurinsaya (comprenant les villages de Chucuito, Acora, Ilave, Luji, Pomata, Yunguyo y Zepita). Martín Cari était le cacique d'Anansaya et Martín Cusi celui d'Hurinsaya. Díez de San Miguel avait commencé son enquête par Martín Cari, qu'il questionna sur le tribut que payaient les Indiens de la province de Chucuito. La réponse de Cari mit en évidence le but marchand des déplacements réalisés pour le service de la *mita* coloniale :

²⁶⁸ DÍEZ DE SAN MIGUEL, *Visita hecha a la provincia de Chucuito...*, op. cit., p. 215.

²⁶⁹ PULGAR VIDAL, JAVIER, *Historia y geografía del Perú*, op. cit., p. 104-107. Chucuito se trouve, d'après la description de Pulgar Vidal, dans la région Suni.

²⁷⁰ DÍEZ DE SAN MIGUEL Garci, *Visita hecha a la provincia de Chucuito...*, op. cit., p. 48.

... la orden que se tiene y ha tenido de ocho o nueve años a esta parte es que en cada año de toda esta provincia sacan quinientos indios y los envían a trabajar a las minas de Potosí, así a labrar en ellas como para llevar leña y carbón... para sacar la plata y otros para hacer paredes y casas...repartiendo a cada parcialidad lo que parece que les cabe conforme al número de indios [...]»²⁷¹.

Dans son témoignage, Martín Cari soulignait aussi que ces déplacements d'Indiens ne s'arrêtaient pas à Potosí et, qu'une fois arrivés à la ville minière, nombre de ces Indiens étaient envoyés jusqu'à la ville de la Plata : « otros [indios eran sacados] a cargar carneros desde allí [Potosí] a la ciudad de la Plata y otros a hacer chicha »²⁷².

À la fin de sa *visita*, Díez de San Miguel rédige son « *parecer* » (avis), où il souligne que les Indiens de cette région ne partaient pas uniquement à Potosí pour faire la *mita*, mais qu'ils pouvaient être aussi envoyés à la ville de Chucuito pour servir les Espagnols qui vivaient dans la province à titre privé (des marchands par exemple). A ce propos, il écrit : « [...] los corregidores han hecho venir de ordinario cien indios por sus mitas de toda la provincia para que sirvan a los dichos españoles, los cuales vienen de ocho y diez y veinte leguas [...] »²⁷³. Il s'agissait, donc, d'une *mita* de services personnels qui n'était pas légale mais qui fut tolérée pendant longtemps.

Outre la *mita* réalisée pour la mine de Potosí et celle des services personnels, les Indiens de Chucuito étaient également soumis à la *mita* des *tambos*²⁷⁴, qu'ils devaient entretenir et approvisionner régulièrement pour les voyageurs espagnols. À Chucuito, cette *mita* provoqua des effets dramatiques pour les Indiens qui, du fait que ce village se trouvait sur la route très fréquentée du Cuzco à Potosí, étaient très régulièrement réquisitionnés pour ce service. Díez de San Miguel note que :

*Por ser como la dicha provincia de Chucuito es la más pasajera de todo este Reino y estar los siete pueblos principales de las cabeceras en el camino real [...] los más que por ella pasan son mercaderes y tratantes y gente rica que van con sus tratos y granjerías desde esta ciudad y la del Cuzco y Arequipa a Potosí [...]»*²⁷⁵.

En quoi consistait la *mita* des *tambos* à l'époque coloniale ? Díez de San Miguel avait souligné

²⁷¹ DÍEZ DE SAN MIGUEL Garci, *Visita hecha a la provincia de Chucuito...*, op. cit., p. 19.

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ *Ibid.*, p. 215.

²⁷⁴ Les *tambos* étaient des points d'approvisionnement ou des auberges hérités du temps des Incas. La *mita* pour leur entretien fut également un héritage inca dont les Espagnols surent profiter.

²⁷⁵ DÍEZ DE SAN MIGUEL, Garci, *Visita hecha a la provincia de Chucuito ...*, op. cit., p. 213.

la pénibilité du travail effectué par les Indiens, contraints de servir aussi bien le voyageur espagnol que son cheval jusqu'à leur départ des *tambos*. Díez de San Miguel affirmait que le tribut sur les *tambos* était encore plus lourd à supporter que la *mita* royale elle-même :

[...] *Es grande y excesivo el trabajo que los indios tienen en el servicio de los tambos porque dan en ellos yerba y leña a todos los caminantes que por ellos pasan y es mucho el número de indios que en ello se ocupan porque no solamente llevan la yerba y leña [...] pero cada español da un indio quien está echando yerba a su caballo [...] y el otro que le está sirviendo de hacer lumbre... y a estos indios les traen otros muchos la yerba y leña [...] porque los dos indios que están sirviendo al tal español y a su caballo no se quitan de con ellos*²⁷⁶.

Ces conditions provoquèrent la fuite spontanée d'un nombre important de *mitayos*, entraînant une perte considérable de production²⁷⁷ pour les Espagnols.

4. Le phénomène d'abandon des *reducciones*

L'axe géographique formé par le Cuzco, le lac Titicaca et le Potosí constituait un ensemble de zones écologiques et commerciales très disparates, indispensables aussi bien à la survie du *Tawantinsuyu* qu'à celle du système colonial. À l'époque inca, sur cette vaste partie du territoire convergeaient toutes sortes de colonies d'Indiens qui avaient été envoyés par leurs propres communautés ou par l'Empereur, afin d'assurer l'exploitation des ressources. L'installation de ces colonies donna lieu à une carte multiethnique complexe, où cohabitaient les communautés de colons et les communautés natives de la région. Malgré l'éloignement et le temps passé loin de leur terre, les colons conservaient des liens politiques très solides avec leur communauté d'origine, grâce à l'existence des *ayllus* et des autorités locales et grâce à l'Inca, tous prêts à assurer cet équilibre.

— « *Los Indios han vuelto a sus tierras* »

À l'époque du *Tawantinsuyu*, l'Inca avait fait de la région de Chucuito l'un des centres le plus dynamiques en mobilité spatiale. Il y était parvenu soit en envoyant comme *mitimaes*, dans des régions inhospitalières, les unités les plus hostiles à son autorité, soit en y implantant des colonies étatiques venues de loin (« familles du Pérou septentrional, garnisons Charcas,

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 213.

²⁷⁷ WACHTEL, Nathan, *La vision...*, op. cit., p. 154-155.

Yamparas et Huanca »²⁷⁸). L’Inca leur attribuait des terres dans les vallées immédiates, afin de « leur assurer une autonomie locale et leur permettre... de reproduire... sur une échelle locale le noyau ethnique originel »²⁷⁹. Comme Thierry Saignes le souligne, « les Indiens de toutes conditions et de toutes origines se retrouvent côte à côte pour cultiver le maïs et la *coca*, extraire l’or des rivières et des mines, rechercher le miel, le bois précieux et les plumes des oiseaux de la forêt »²⁸⁰. Le territoire *lupaqa* de Chucuito, dominé par un climat froid où la culture du maïs ou du coca s’avérait impossible, exploitait les ressources de plusieurs microclimats très distincts les uns des autres, situés entre le Pérou, la Bolivie et le Chili actuels²⁸¹. C’est pourquoi, à l’époque des Incas, un nombre considérable de *mitimaes* de *Chucuito* étaient envoyés dans des contrées plus chaudes de la province. Celle-ci était donc une région très dynamique où circulaient les Indiens qui partaient loin pour effectuer le service de la *mita* afin de répondre aux besoins de leurs communautés. À ce propos, Díez de San Miguel transmet le témoignage de Martin Cusi :

[...] *Moquegua que es un pueblo donde hay indios de toda la provincia y que en el pueblo de Sama hay indios de toda esta provincia y que en el pueblo que se dice Larecaja hay indios de este pueblo y de toda la provincia y que en el pueblo de Capinota hay muchos indios de toda la provincia [...]*²⁸².

La domination espagnole – avec le déploiement de sa superstructure impériale et la coercition démographique et économique–, jeta les bases pour l’émergence de nouveaux processus migratoires²⁸³. Quel fut l’impact de l’ordre colonial sur cette mosaïque ethnique que formaient les colons ? Nous tâcherons de répondre à cette question à partir de l’étude du cas des Indiens *lupaqa*²⁸⁴ qui dominaient en nombre la province de Chucuito. Notre choix s’explique

²⁷⁸ SAIGNES, Thierry, « De la filiation à la résidence : les ethnies dans les vallées de Larecaja, *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, n° 5-6, 1978, p. 1160-1181, p. 1165.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 1165.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 1163.

²⁸¹ MURRA, John, « Un reino aymara en 1567 », Dans *Formaciones económicas del mundo andino...*, *op. cit.*, p. 192-223, p. 194.

²⁸² DÍEZ DE SAN MIGUEL, Garcí, *Visita hecha a la provincia de Chucuito ...*, *op. cit.*, p. 14.

²⁸³ VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime, « Indígenas andinos en el Chile colonial : inmigración, inserción espacial, integración económica y movilidad social (Santiago, siglos XVI-XVII) », *Revista de Indias*, 2010, v. LXX, n° 250, p. 749-778, p. 751.

²⁸⁴ La mobilisation de population indienne, ainsi que les fuites dans les communautés *lupaqa* et d’autres communautés des Andes méridionales ont été étudiées par Thierry SAIGNES. En plus des articles déjà cités voir : « Des Lupacas dans les vallées orientales des Andes : trajets spaciaux et repères démographiques (XVI-XVII siècles) », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1981, vol. 17, n° 1, p. 147-182 ; « Las etnias de Charcas frente al sistema colonial(siglo XVII). Ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena, 1595-1665 », *Jahrbuchfür Geschichte Lateinamerikas*, 1984, vol. 21, p. 47-63 ; « Caciques, Tribute and Migration in the Southern Andes: Indian Society and the 17th Century Colonial Order (Audiencias de Charcas) », *Institute of Latin American Studies, Occasional Papers*, 1985, p. 1-43.

notamment par l'importance des déplacements de colons *lupaqas* vers les deux flancs de « *la cordillera* ». Par ailleurs, l'exemple de cette population illustre le fait que les trajets cycliques développés par les Incas dans leur système d'« *archipiélagos verticales* » et décrits par les géographes comme « migrations pendulaires »²⁸⁵, furent à l'origine de nombreuses fuites et causèrent le dépeuplement d'un nombre important de *reducciones*.

Pendant l'époque coloniale, l'administration espagnole ignore la logique établie par l'Inca pour ces groupements administratifs pluriethniques. Nombre de colonies ethniques furent de la sorte « fragmentées en plusieurs unités fiscales (*repartimientos*) et confiées à plusieurs *encomenderos* »²⁸⁶. Par ailleurs, les *mitimaes* qui avaient été déplacés hors de leurs *ayllus* pendant la période inca furent répartis entre les *encomenderos* de la région où ils se trouvaient à ce moment précis. Ainsi, les communautés *Lupaca*, les *Collaguas*, les *Carangas*, perdirent le contrôle sur leurs *mitimaes* de la côte Pacifique. Garcí de San Miguel l'avait signalé : « ...y que con todos estos eran los veinte mil en el quipo y que los dichos mitimaes como se encomendaron los repartimientos donde estaban se quedaron allí y nunca más se contaron con los de esta provincia »²⁸⁷. .

Par ailleurs, l'information recueillie pendant les visites réalisées par les officiers espagnols montre que la population d'origine de certaines communautés avait baissé considérablement, et en conséquence, ces communautés perdirent un nombre important de « tributarios », alors que d'autres communautés étaient beaucoup plus peuplées grâce aux *mitimaes* qui s'y trouvaient au moment de la répartition.

On pourrait aussi penser que ces *mitimaes* perdirent peu à peu leurs liens avec leurs noyaux d'origine. Or, à la mort de l'Inca beaucoup d'entre eux souhaitèrent rentrer dans leurs anciennes unités familiales. Ainsi, à Cochabamba les *caciques* de Paria affirmaient à propos des Indiens *Lupaqas* que « [los] yndios lupacas de Chucuito ... al tiempo que los españoles entraron en este valle se fueron a sus tierras »²⁸⁸. À Chucuito, également, les *caciques* assuraient que la majorité des *mitimaes* qui y avaient été installés par l'Inca étaient rentrés chez eux ou étaient devenus *yanaconas* : « ... los más yndios... son mitimaes e que hasta agora... los más dellos se han buuelto a sus tierras y que muchos se han fecho yanaconas »²⁸⁹. De ce fait Thierry Saignes a montré, à partir de l'exemple des *Lupacas*, qu'il existe des indices selon lesquels un grand

²⁸⁵ SAIGNES, Thierry, « Caciques, tribute and migration... », *op. cit.*, p. 10.

²⁸⁶ SAIGNES, Thierry, « De la filiation à la résidence... » *op. cit.*, p. 1168.

²⁸⁷ DÍEZ DE SAN MIGUEL, Garcí, *Visita hecha a la provincia de Chucuito ...*, *op. cit.*, p.170.

²⁸⁸ Cité par Thierry SAIGNES, « Des *Lupacas* dans les vallées orientales des Andes... », *op. cit.*, p. 163.

²⁸⁹ *Visita de Pocona (1557)*, AGI, Justicia 428, cité par Thierry SAIGNES, *Ibid.*, p. 163.

nombre de ces *reducciones* ne furent jamais occupées ou furent abandonnées rapidement²⁹⁰.

Cependant, comme nous l'avons dit plus haut et comme le souligne Polo de Ondegardo dans la « *Relación acerca de los daños de no guardar a los indios en sus fueros* », les autorités espagnoles se hâtèrent de leur interdire ces déplacements par crainte de se retrouver avec des *repartimientos* vidés de leur population :

Entendida la de los mitimas que el Inca puso de unos repartimientos en otros y que las encomiendas se hicieron como se hallaron; que entendido los caciques que les queda facultad a los indios para volverse donde el Inca los sacó, que muchas encomiendas quedarían inútiles y mucha tierra despoblada [...] para que haya orden... lo principal es que entiendan que... ninguno pueda salirse a vivir a su natural de los que estaban presentes y se visitaron y tasaron juntos²⁹¹.

D'autre part, Franklin Pease nous offre une indication intéressante à propos des trajets effectués par les *mitimaes* pendant la période coloniale. En effet, selon lui tous les *mitimaes* ne subirent pas le même destin. À Cuzco, par exemple, certaines unités de colons, celles qui dépendaient directement de l'Inca, décidèrent de leur plein gré de rester avec les Espagnols, comme par exemple les Cañaris, alliés aux Espagnols depuis les premiers jours de la conquête²⁹². Cependant, il est possible que d'autres *mitimaes* installés au Cuzco – comme les *Chupaychus* –, au milieu de la confusion initiale de la conquête aient été « contraints » par les Espagnols de partir vers leurs communautés d'origine. Pease explique ce départ par deux hypothèses : soit ces colons dépendaient de l'Inca et, à la mort de celui-ci, n'ayant plus de gouvernement, décidèrent de rentrer chez eux ; soit ces *Chupaychus* dépendaient des *curacas* de leurs unités familiales et, dans le désordre de la conquête, choisirent aussi de prendre le chemin du retour vers leurs communautés d'origine²⁹³. La question reste toujours sans réponse, d'autant plus que dans cette partie des Andes orientales traversée par les axes de pouvoir du Cuzco, Titicaca et Potosí, convergeaient des colons de toutes origines, lignages et catégories (colons de l'Inca et colons de *l'ayllu* confondus).

— « *Huyen adonde estén libres* » : les fuites

En même temps, il faut préciser que nombre d'*encomenderos* s'efforcèrent de faire disparaître les « îles » (colons des autres ethnies) afin d'en finir avec l'attachement identitaire que les

²⁹⁰ SAIGNES, Thierry, « Les Lupacas dans les vallées orientales des Andes »..., *op. cit.*, p. 161.

²⁹¹ POLO DE ONDEGARDO, Juan, *El orden del Inca*, *op. cit.*, p. 158.

²⁹² PEASE, Franklin, *Curacas, reciprocidad y riqueza*..., *op. cit.*, p. 134.

²⁹³ *Ibid.*, p. 134.

Indiens éprouvaient pour leurs anciennes formes d'organisation sociale. John Murra décèle dans cette mesure l'intention de mettre fin à l'autonomie politique, à l'autosuffisance de ces communautés et à la revendication de l'identité indienne pour mieux intégrer les populations natives dans la société coloniale :

*[...] el deseo tanto de los encomenderos como de la administración colonial de reducir y hasta eliminar la cantidad de islas y recursos periféricos... que todavía quedaban bajo control de algunos grupos étnicos andinos y les permitían alguna auto-suficiencia económica y autonomía política*²⁹⁴.

Plusieurs communautés perdirent leurs terres lors des *reducciones*, ce qui équivalait aussi pour les Indiens à perdre leur nom et leur histoire²⁹⁵. Guamán Poma demandait à Philippe III, dans un dialogue fictif, la restitution des terres pour résoudre le problème de l'abandon des communautés. Il répondait ainsi à une question du roi :

*« Dime, autor, que ¿cómo se podrá rrecogerse los yndios ausentes de ese rreyno en cada prouincia? ». Digo a vuestra Magestad que en cada prouincia se rrecoxa yndios, yndias, muchachos en algún pueblo biejo questán perdidos. Y dalle sementeras y pasto amojonado, para que allí cirua a Dios y a vuestra Magestad y se llame yndios de vuestra corona rreal. Y que pague pecho, tributo y no tengan otro oficio. Y que el administrador, cacique prencipal señor le sea sugeto. Y lo que diere y pagare no lleue el salario nadie, cino el administrador conforme los yndios. Y todo lo demás se aplique para el seruicio de vuestra corona rreal. Desta manera se rrecogerá en todo el rreyno. Y tenga el oficio de rrecogella el administrador*²⁹⁶.

En tout état de cause, selon Thierry Saignes, les *reducciones* de Toledo représentèrent une atteinte aux deux principes fondamentaux de l'archipel vertical inca : la double résidence et la

²⁹⁴ MURRA, John, « El control vertical... », *op. cit.*, p. 75.

²⁹⁵ Il existe des preuves d'abus de la part des Espagnols concernant l'appropriation illégitime de terres. Ainsi, Sebastian de Guara Mitmac se présenta devant le roi d'Espagne en 1587 et obtint un « amparo » pour que les terres qu'il avait perdues lui soient restituées. Voir Richard KONETZKE, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica (1493-1810)*, *op. cit.*, vol. 1, p. 579. Les *Interrogatorios* de Polo de Ondegardo (1560) concernant les Indiens de Cochabamba révèlent également des demandes de restitution de terres faites par les caciques. Un premier *Interrogatorio* [Pleito Sipe Sipe, 1560] a été publié par Nathan WACHTEL, « Les mitimas de la vallée de Cochabamba...*op. cit.*, p. 297-324. Un second, concernant les Indiens de Paria, réalisé le 2 avril 1563, a été publié par Juan J. R. VILLARÍAS ROBLES, « El encomendero Polo de Ondegardo y los *mitimaes* del valle de Cochabamba: los interrogatorios contra los indios de Paria y Tapacarí », *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo LV, 2, 1998, CSIC, Sevilla, p. 631-651.

²⁹⁶ GUAMÁN POMA, Felipe, *Nueva Crónica...*, p. 963 [977] : « Los naturales que quedaban libres de tributo y del servicio en la mit'a eran los que se expatriaban. Siendo advenedizos en las haciendas o las casas de los europeos, ya no cumplían con sus turnos en su etnia de origen, "Recogerlos" era una tarea que intentaban sin mucho éxito los señores étnicos encargados de enterar la mit'a ».

mobilité des colons²⁹⁷. Les *reducciones* ne permirent finalement pas l’ancrage des Indiens dans leurs nouveaux *repartimientos* car, comme Thierry Saignes le signale, jamais ne se produisit le détachement total des *mitimaes* de leurs noyaux, c’est-à-dire de leurs ethnies natives. Par ailleurs, s’était même installée une compétition entre caciques pour récupérer la tutelle des *mitimaes*, compétition qui « ne devait plus cesser »²⁹⁸. Ainsi, en 1603, don Juan Poma Catari, gouverneur de la province de Chucuito, demanda le retour de 6000 *lupaças* recensés dans d’autres vallées : « *Don Juan Poma Catari... pretende sacar de los valles y llebar a la provincia de Chucuyto cantidad de yndios que en los dichos valles están poblados visitados y tasados... los cuales están ya naturalizados en aquel temple [...]* »²⁹⁹. Il est fort probable que ces 6000 Indiens aient été répartis entre les vallées de Larecaja et de Potosí³⁰⁰. Sur la base de ces indices et de l’étude de certaines « *probanzas* » de la communauté de Charcas, Thierry Saignes arrive à la conclusion que vingt ans après la « *reducción general* » réalisée par Francisco de Toledo, un grand nombre d’Indiens étaient retournés dans leurs villages d’origine³⁰¹. En effet, vers 1580-1590 plusieurs *reducciones* n’avaient pas encore été réellement occupées. Cependant, l’abandon des *reducciones* n’était pas toujours volontaire. Sur la base de quelques témoignages, Thierry Saignes affirme également que dans la ville de Potosí, certains propriétaires de *chácaras* (fermes) sans scrupules avaient enlevé des Indiens afin de les exploiter ou de les vendre en tant qu’esclaves : « [...] *Mas de 200 varones y hembras de poca edad que por fuerça y contra su voluntad estaban detenidos en los dichos valles y chácaras que los habían llevado hurtados y engañados los dueños de las dichas chácaras y otros vendidos como si fueran esclavos* »³⁰².

La circulation légale et « illégale » d’Indiens était donc devenue monnaie courante sur ce versant oriental des Andes. Mais cette circulation ne fonctionnait pas toujours à double sens. Pourquoi y avait-il des *reducciones* où l’abandon et les fuites ne cessèrent plus pendant la période coloniale ? Pourquoi d’autres *reducciones* attiraient-elles les « *forasteros* » ? Pouvons-nous expliquer cela uniquement par la pression fiscale ? Y avait-t-il des *repartimientos* qui supportaient un tribut plus lourd que d’autres ? Certes, les *reducciones* soumises au service de

²⁹⁷ SAIGNES, Thierry, « Des Lupaças dans les vallées orientales des Andes... », *op. cit.*, p. 161.

²⁹⁸ SAIGNES, Thierry, « De la filiation à la résidence... », *op. cit.*, p. 1173.

²⁹⁹ Brouillon de la lettre de l’Audiencia de Charcas au vice-roi du Pérou, ANB, Cartas, n° 810, 16.VI.1803, f°1v, cité par Thierry Saignes, « De la filiation à la résidence ... », *op. cit.*, p. 1181.

³⁰⁰ SAIGNES, Thierry, « Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (siglo XVII)... », *op. cit.*, p. 38.

³⁰¹ D’après les « *probanzas* » trouvées dans le AGI, cité par Thierry SAIGNES, « Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (siglo XVII)... », *op. cit.*, p. 37.

³⁰² *Probanza del capitán Francisco de Vargas y Porres vecino de la villa de Potosí*, Potosí, 28,IV, 1610, AGI, Charcas 87, cité par Thierry SAIGNES dans « Des Lupaças dans les vallées orientales des Andes... », *op. cit.*, p. 177.

la *mita* payaient un plus lourd tribut humain. Néanmoins, comme nous l'avons vu, l'abandon et les fuites étaient inséparables aussi bien de la complexe mosaïque multiethnique sur laquelle s'étaient installées les *reducciones* que de la survie tout au long de la période coloniale des principes fondateurs des archipels verticaux.

En 1596, le père jésuite Antonio de Ayanz écrivit la *Breve relación de los agravios que reciben los indios... hecha por personas de experiencia y buena conciencia*. Cette *Relación* est une déclaration d'intentions où il dénonçait les injustices dont les Indiens étaient victimes et qui les avaient poussés à la fuite. Ayanz commençait sa *Relación* en relevant la baisse de la population et en mettant en relief la situation d'abandon dans laquelle se trouvaient un grand nombre de *reducciones* et de *tambos* : « *en las provincias que ay desde el Potosi hasta cerca del Cuzco ando los indios en tanta disminución questan los pueblos desiertos y los tambos sin gente ni servicio y todo tan solo y desamparado que es la fama dello* »³⁰³.

Ayanz pointe du doigt le service de la *mita* à Potosi comme cause principale de cette situation. En effet, les Indiens qui avaient été répartis pour aller faire la *mita* à Potosí avaient été détachés physiquement de leurs unités mais ils restèrent liés à leurs caciques d'origine. Ces colons contribuaient à payer le tribut de la *mita* qui correspondait à leur propre communauté en allant travailler dans les mines de Potosi, alors qu'ils devaient aussi assurer les corvées propres à leur nouvelle inscription sociale dans la vallée minière : services au *corregidor*, à l'Église ou au *tambo*. Ils devaient également assurer la subsistance du curé par des dons en nature ou en argent³⁰⁴. D'après le père Ayanz, les Indiens préféraient rester dans la ville de Potosí en tant qu'Indiens libres, en louant leurs services, ou fuir ailleurs, décidés à ne pas retourner dans leurs *reducciones* pour ne plus supporter le tribut : « *por escusarse destos [trabajos] se quedan o huyen adonde estén libres dellos [...] y los que se quedan en Potosí...se alquilan ...y no los azotan ni castigan como a los otros ni tampoco pagan al rey* »³⁰⁵.

Le *trajín* était, d'après le père Ayanz, une autre cause de l'abandon et des fuites. Ayanz le définit comme une obligation imposée par les *corregidores*, en accord avec les *curacas* : l'Indien devait amener une marchandise (du vin, de la coca, du bétail) à Potosí en échange d'un salaire de misère. Ce voyage pouvait durer jusqu'à six mois et le salaire que l'Indien recevait ne tenait pas compte du trajet de retour :

³⁰³ AYANZ, Antonio de, « Breve relación de los agravios que reciben los indios que hay desde cerca del Cuzco hasta Potosí... », dans Rubén Vargas Ugarte, *Pareceres jurídicos en asuntos de Indias*, Lima, Revista de Derecho PUC, n°10-11, 1951, p. 6-90, p. 35.

³⁰⁴ SAIGNES, Thierry, « De la filiation à la résidence... », *op. cit.*, p. 1168.

³⁰⁵ AYANZ, Antonio de, « Breve relación de los agravios que reciben los indios que hay... », *op. cit.*, p. 39.

El corregidor de una provincia manda a los caciques de su distrito que le den cien indios para que bayan con su ganado de su Corregidor a Paucartambo por coca, a los valles de Arequipa por vino y unas veces compra él mismo la coca o vino y él [...] se obliga a ponell en Potosí [...]. La paga que dan a cada indio por mes son cinco pesos...y después vuelven hasta sus pueblos de donde salieron y allí se truecan y van otros hasta Potosí... y a veces tardan seis y siete meses y adviértase que a los que truecan para ir a Potosí... no les pagan lo que tardan en volver de Potosí³⁰⁶.

Où les Indiens qui fuyaient les *reducciones* se rendaient-ils? Selon le père Ayanz, une partie d'entre eux allaient s'installer avec les « Indiens de guerre » (chez les Antis ou Chunchos de la frontière amazonienne) ; d'autres fuyaient vers les vallées les plus chaudes où ils vivaient dans leurs « *chácaras* », en état d'autarcie, ou allaient travailler avec des « *chacareros* » espagnols ; finalement, il y avait ceux qui s'installaient ailleurs pour servir de manière exclusive les *curacas* :

Algunos años haze se decia que avia en los Chunchos que es gente de guerra muchos yndios huidos de toda esta tierra [...]. Los que van a los valles calientes muchos dellos se meten en unas quebradas que no ay hallarlos... y estos como tienen chácaras de que sustentarse no quieren mas haciendas [...]. Otros hay que se conciertan en estos valles con algún Cacique y indios principales... y cuando sus caciques van a buscarlos para reducirlos, escondenlos de manera que no ay hallarlos³⁰⁷.

Les recherches plus récentes de Miguel Jaramillo ont confirmé que ces déplacements effectués par les Indiens hors de l'encadrement établi dans le système colonial augmentèrent lors de la mise en place du système des *reducciones*. En effet, les déplacements massifs et l'éloignement de leur communauté ne firent qu'aggraver le désarroi des Indiens : « *Una hipótesis para explicar este tipo de migraciones es el proceso de desestructuración de la sociedad indígena producto de la imposición colonial a través de varias generaciones* »³⁰⁸. Les Indiens qui faisaient partie de ces nouveaux mouvements étaient appelés *forasteros* (*gente de fuera*). Ils appartenaient à une nouvelle catégorie de migrants inexistante jusqu'alors : dans la mesure où ils avaient fui les *reducciones*, ils ne participaient plus à la redevance du tribut et par conséquent ne prenaient pas part aux déplacements pour les *mita*, ni aux services personnels dus aux *encomenderos* ou aux *corregidores*.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 41.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 56-57.

³⁰⁸ JARAMILLO, Miguel, « Migraciones y formación de los mercados laborales : la fuerza de trabajo indígena de Lima a comienzos del siglo XVII », *Economía*, v. 15, n. 29/30, 1992, p. 265-320, p. 277, 278.

Un nombre non négligeable de ces *forasteros* partirent s'installer dans des centres urbains où ils pouvaient trouver plus de moyens de progresser socialement. Les Indiens qui s'enfuirent de la région de Chucuito, allèrent s'installer en très grand nombre dans les centres urbains les plus proches, ceux de Cuzco ou Arequipa, ou bien partirent vers les vallées du sud et vers les centres miniers de l'actuelle Bolivie (Potosí), là où ils avaient plus de chances de louer leurs services.

Dans la ville de Lima, pendant la deuxième moitié du XVII^e siècle, on trouve très peu d'Indiens. Il est certain que depuis la création de cette ville, la population indienne, dont la majorité avait été rassemblée dans la *reducción* du « *cercado de Lima* », avait décliné, si bien qu'au début du XVII^e siècle elle ne représentait que moins d'un dixième de ses habitants³⁰⁹. Par ailleurs, selon les chiffres du *padrón* (recensement) réalisé par le vice-roi Marqués de Montesclaros en 1614, cette faible population ne représentait que 8% du total de la population de Lima (1978 Indiens contre 11350 Espagnols et 10386 noirs)³¹⁰. Cependant, selon Miguel Jaramillo, nous devons prendre ces chiffres avec précaution car le « *padrón* » réalisé par le Marquis de Montesclaros n'avait pas comptabilisé la population indienne du *cercado* de Lima – plus de mille individus – ni une bonne partie de celle de la ville pour des raisons évidentes d'évasion de charges fiscales³¹¹. Or, étant donné que Lima représentait un pôle économique très important à la fin du XVI^e siècle, il est légitime de penser qu'elle exerçait une forte attraction sur les migrants. Certains chercheurs ont montré que la population indienne de Lima était composée au début du XVII^e siècle d'une écrasante majorité de migrants indiens, environ 90%³¹². Quelles opportunités recherchaient les Indiens qui venaient s'installer dans les centres urbains et en particulier à Lima? Ils recherchaient d'abord la possibilité d'être acquittés de l'impôt de la *mita* et des autres tributs liés à leur condition juridique en tant qu'Indiens. Mais aussi et surtout, ils venaient profiter de nouvelles offres d'emploi dans une ville qui connaissait une forte demande de main d'œuvre. Il faut noter que les Indiens qui venaient à Lima étaient, généralement, les « éléments les plus acculturés et les plus riches de la société »³¹³, c'est-à-dire ceux qui avaient

³⁰⁹ COOK, David N., « Les Indiens émigrés à Lima au début du XVII^e siècle », *Cahiers des Amériques Latines*, 13-14, 1976, p. 33-50, p. 35.

³¹⁰ JARAMILLO Miguel, « Migraciones y formación de los mercados laborales... », *op. cit.*, p. 270.

³¹¹ *Ibid.*, p. 270.

³¹² Plusieurs historiens ont réalisé les calculs sur la population de migrants indiens à Lima sur la base de la population indienne : Selon David N. COOK, 95% de la population indienne de Lima était composée de migrants (*Padrón de indios de Lima en 1613*, Lima, Seminario de Historia Rural Andina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, « introducción », p. XI) ; John Paul CHARNEY l'estime à 93% (*The Reorganization and Evolution of the Indian Society in the Lima Valley, 1572-1810*, Ph D dissertation, University of Texas, p. 175-176) ; les calculs de Miguel Jaramillo donnent un résultat similaire de 94% (« Migraciones y formación de los mercados laborales... », *op. cit.*, p. 271).

³¹³ COOK, David N., « Les Indiens émigrés à Lima au début du XVII^e siècle... », *op. cit.*, p. 42-43.

le plus de chances de s'intégrer dans la société espagnole. Par ailleurs, ils étaient les seuls qui pouvaient se permettre de quitter leur *reducciones*, car ils étaient capables de supporter la charge économique du voyage et étaient prêts à s'intégrer dans une société créée pour et par l'homme européen. David Cook souligne que, avant d'arriver à la dernière étape de leur voyage, Lima, ces Indiens avaient déjà eu l'expérience de la vie citadine dans d'autres villes, comme Cuzco, Arequipa, Trujillo. Parfois, ils s'installaient d'abord dans ces villes pour chercher des opportunités et s'ils ne les trouvaient pas, ils gagnaient Lima³¹⁴.

Au Pérou, la mise en place d'un nouvel espace de pouvoir provoqua dans un premier temps l'ébranlement et la déstructuration de la société autochtone dont l'énorme masse démographique fut intégrée sous la forme d'une minorité juridique. L'Indien devint un orphelin, mais un orphelin asservi. C'est en ces termes qu'il s'insère dans ce nouvel espace de domination. Une fois cette première phase destructrice passée et avec la consolidation d'un nouveau pouvoir politique, certaines structures autochtones furent réimplantées au profit du bon fonctionnement du pouvoir établi. La Couronne, consciente de la valeur politique et économique des *caciques* et de la *mita*, avait essayé de conserver ces structures préhispaniques, car elle « les considérait utiles pour le gouvernement »³¹⁵ et parce que, en l'occurrence, la mission d'évangélisation devait pouvoir se réaliser plus facilement avec la participation des *curacas* : « ... *para que con mucha mayor facilidad se introduzca entre los dichos indios la fe y religión cristiana [...]* »³¹⁶.

Cependant, une fois intégrés dans le nouvel ordre, les *curacas* profitaient de leur nouveau statut pour s'allier avec les Espagnols et commettre, fréquemment, des exactions et des abus sur les Indiens. La *mita*, elle aussi, provoqua de nombreux bouleversements pour la minorité indienne.

Dans les vallées méridionales des Andes que nous avons étudiées, à l'époque coloniale coïncidèrent plusieurs facteurs qui favorisèrent l'apparition de nouveaux flux migratoires. Le nouvel ordre colonial trouva-t-il dans ces vallées un terrain propice à la réalisation de ses desseins ? Nous ne saurions l'affirmer. A priori, le nombre important d'Indiens qui s'y

³¹⁴ *Ibid.*, p. 43.

³¹⁵ GAMBOA MENDOZA, Jorge Augusto, « Los caciques en la legislación indiana: una reflexión sobre la condición jurídica de las autoridades indígenas en el siglo XVI », dans *Juan de Solórzano y Pereira: Pensar la Colonia desde la Colonia*, (Diana Bonnett y Felipe Castañeda editores), Bogotá, Universidad de los Andes, 2006, p. 153-190, p. 165.

³¹⁶ SOLÓRZANO Y PEREYRA, Juan de, *Política indiana...*, *op. cit.*, vol. I, Livre II, chap. XXVII, p. 567.

trouvaient favorisa le bon fonctionnement du système colonial. Mais ces vallées, très peuplées d'une multiplicité d'ethnies, subirent de manière plus marquée et rapide que d'autres régions, un processus de désagrégation suite à la réorganisation territoriale menée par Francisco de Toledo. Ces vallées représentaient aussi bien l'instauration de la nouvelle politique coloniale, avec les *reducciones* et les déplacements forcés, que les failles de celles-ci, symbolisées par le grand nombre d'Indiens jetés sur les chemins, victimes du déracinement et candidats à la fuite.

Dans cette deuxième partie de notre thèse nous nous sommes concentrée sur l'étude des moyens employés pour gérer l'espace physique des minorités, notamment sur le contrôle de la mobilité exercé sur les Indiens et les Morisques. Concernant ces derniers, nous avons commenté l'existence des lois visant à circonscrire leurs déplacements et à les éloigner du littoral. Quant aux Indiens, les autorités ont cherché à les déplacer de leurs ayllus d'origine pour les regrouper dans les *reducciones* afin de faciliter leurs déplacements pour exploiter la main d'œuvre.

TROISIEME PARTIE

Ruptures d'espaces : résistances immédiates à la pression culturelle, révoltes, dissimulations, trahisons, conspirations

[los monarcas] tirando mucho la cuerda la rompen, y ponen en gran peligro sus Estados, y muchas veces los pierden¹.

Les formes de rupture provoquées par les minorités morisque et indienne avec l'espace de domination imposé par la Monarchie Hispanique feront l'objet de notre étude dans cette troisième et dernière partie.

Au XVI^e siècle, un bon roi devait gouverner en vue du bien commun, ce qui impliquait d'introduire « la manière de gérer comme il faut les individus, les biens, les richesses, comme on peut le faire à l'intérieur d'une famille, comme peut le faire un bon père de famille [...] »². La relation entre gouvernement domestique et gouvernement d'un État (le roi étant le père et le protecteur de ses sujets) était présente depuis longtemps dans la littérature politique³. Gouverner un État consistait à « mettre en œuvre l'économie⁴ [...] à l'égard des habitants, des richesses, de la conduite de tous et de chacun, une forme de surveillance, de contrôle, non moins attentive que celle du père de famille sur la maison et ses biens »⁵. Le roi devenait donc le pasteur qui guide et le père de famille qui protège, et devait faire en sorte que le salut éternel de l'individu soit possible⁶.

Pour conserver ses États, le roi devait en plus créer les conditions favorables pour assurer la sécurité de sa population, établir des lois justes, favoriser la circulation des biens et la prospérité économique de son territoire, et éviter la discorde. La littérature politique de l'époque témoigne de l'intensité de la réflexion sur les séditions et les révoltes, une réflexion visant à analyser leurs causes pour mieux les prévenir⁷.

¹ RIBADENEYRA, Pedro de, *Tratado de la religión y virtudes que deve tener el príncipe christiano...op. cit*, Livre 2, chap. XIX, p. 378.

² FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p.98.

³ ACQUIER, Marie-Laure, « La prose d'idées espagnole et le paradigme de l'économie domestique ou l'économie dans la littérature (XVI^e-XVII^e siècles) », *Cahiers de Narratologie* [en ligne], 18, 2010, mis en ligne le 16 juillet 2010, consulté le 2 mai 2017.

⁴ Nous entendons ici le terme « économie » dans le sens qu'utilise Rousseau : « économie désigne le sage gouvernement de la maison pour le bien commun de toute la famille », Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique* (1755), in *Œuvres Complètes*, t.3, Paris Gallimard,1964, p.241.

⁵ FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population...op.cit.*, p. 98.

⁶ *Ibid.*, p. 239.

⁷ C'était une préoccupation qui n'était pas propre à l'Espagne. Francis BACON avait écrit à ce propos : « [...] les causes des séditions sont, des innovations dans la religion, les taxes, les changements des lois et des coutumes, le violement des privilèges, une oppression universelle, les étrangers, les famines, les soldats congédiés, les factions jetées dans le désespoir [...] » BACON, Francis, *Essais du Chevalier Bacon, Chancelier d'Angleterre sur divers sujets de politique et de morale*, Paris, Emery, 1734 [*The Esayes or Counsels, Civill and Morall*, 1597], p. 348.

Parallèlement, les théories relatives au droit de résistance des sujets⁸ – allant dans certains cas jusqu’au soulèvement et à la déposition du roi tyrannique, voire jusqu’à son élimination en dernier recours – étaient développées, avec des nuances significatives et des fluctuations au cours du XVI^e siècle⁹.

Ces quelques rappels nous permettront de mieux comprendre la réaction politique de la monarchie face à la menace de rupture entraînée par les différentes manifestations de résistance. Mais, dans cette partie, nous allons nous concentrer plus particulièrement sur les origines politiques des résistances dans les espaces morisque et indien. Nous nous intéresserons aux résistances armées qui ont éclaté face à la mise en place d’un espace de domination, et nous tenterons par la même occasion d’analyser d’autres types de résistance, de nature passive. Notre objectif principal sera de révéler des convergences entre les mécanismes de résistance employés par les communautés morisque et indienne, qui ont créé les conditions de rupture avec l’espace de domination. Nous mettrons en valeur les points communs qui existaient entre les Indiens et les Morisques, dans l’expression de leurs résistances au contrôle exercé par la Monarchie, qu’il s’agisse de résistances armées, qui commencèrent avant même l’incorporation de la communauté musulmane de Valence et de celle du Cuzco dans la communauté chrétienne, ou de complots avec les puissances ennemies de la Monarchie.

Citons d’abord les premières révoltes ou résistances armées face à la mise en place d’un nouvel espace de domination : pendant les années 1520-25 dans le royaume de Valence, les révoltes de Benaguacil et d’Espadán, et entre 1536 et 1537 au Pérou, la révolte de Manco Inca puis la résistance dans le bastion de Vilcabamba jusqu’au début des années 1570, visant à mettre en échec la conquête et la colonisation du Pérou.

Nous noterons que ces premières résistances, qui se sont manifestées sous forme de « révolte », n’avaient pas pour but de revendiquer auprès des pouvoirs un droit isolé, mais de contester l’autorité royale elle-même. Nous ne perdrons pas de vue, cependant, qu’au moment où les deux révoltes armées éclatent, ni les Morisques ni les Indiens ne faisaient encore partie de la

⁸ En mai 2017 s’est tenu à Séville un colloque international organisé par Manuel Herrero Sánchez, Marina Mestre Zaragoza et Alexandra Merle, « Séditions et révoltes dans la réflexion politique de l’Europe moderne », qui fera l’objet bientôt d’une publication collective.

⁹ Des fluctuations car, selon Alexandra Merle, les événements des Comunidades, adossés aux théories sur la résistance répandues en Castille au XV^e siècle, ont eu des conséquences sur la littérature politique postérieure : sous Charles Quint au moins, il y a un frein à l’expression de ces théories. Sur ce sujet voir Alexandra MERLE : « Le débat sur la résistance au tyran dans la littérature politique espagnole des *Comunidades* de Castille à la fin du règne de Philippe II », *Atlante. Revue d’études romanes*, 2, 2015, p. 90-115. *Id* : « El *De Rege* de Juan de Mariana (1599) y la cuestión del tiranicidio : ¿Un discurso de ruptura ? », *Criticón*, n° 120-121, Presses Universitaires du Mirail, 2014, p. 89-102.

communauté chrétienne.

Nous étudierons également les facteurs déclenchants de la résistance passive et le rôle que celle-ci joua dans le renforcement de l'identité des Morisques et des Indiens. La volonté de résistance s'exprimait aussi par le retour aux anciennes croyances et aux anciens rites et par l'exaltation de la religion. Comme le souligne Claude Rivière, les pratiques religieuses rituelles peuvent être considérées comme un ensemble de conduites et d'actes répétitifs et codifiés à forte charge symbolique¹⁰. Ces caractéristiques étaient particulièrement présentes dans les sociétés qui subissaient un processus de restructuration. Ainsi, les rites dynamisent et structurent les comportements sociaux, renforcent les motivations et les conduites autour de buts communs, en perpétuant et en renouvelant ainsi les croyances du groupe¹¹. Cet aspect nous intéresse car, chez les Morisques et les Indiens, l'ensemble de ces pratiques avaient pour fonction de produire une cohésion sociale, en atténuant les tensions et en réaffirmant la culture des communautés concernées.

Nous pouvons donc considérer que l'adhésion des Morisques aux pratiques de leur ancienne religion et celle des Indiens aux anciens rites, notamment au culte des *guacas*, assurait la cohésion et le renforcement identitaire des deux communautés. Grâce à la survie de leur foi et des pratiques religieuses, les Morisques et les Indiens pouvaient s'identifier avec leurs ancêtres, avec leurs dieux et avec leur histoire.

Alors que les Morisques étaient considérés par les autorités chrétiennes comme les ennemis de la foi, le modèle opposé de la société chrétienne, les Indiens, eux, étaient perçus comme des enfants, dociles et malléables et la Couronne assumait une position paternaliste envers eux. L'une des principales préoccupations des autorités civiles et religieuses depuis la conquête concernait le travail d'extirpation des idolâtries, consistant à faire « tabula rasa » de la religion native, en détruisant tous les symboles et les temples religieux (que souvent les conquistadores confondaient avec des mosquées !). Il s'agissait de désacraliser pour ensuite sacraliser, vider pour ensuite remplir¹². Cependant, les religieux de la Compagnie de Jésus, qui arrivèrent au Pérou vers 1568, n'étaient pas favorables à cette méthode, comme le notait José de Acosta dans son *De Procuranda Indorum salute*, où il donnait des « *remedios contra la idolatría* » :

Para curar resta enfermedad, a muchos de los nuestros les ha parecido que el

¹⁰ RIVIERE, Claude, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 2008, p. 100.

¹¹ *Ibid.*, p. 103.

¹² GRUZINSKI, Serge, « Christianisation ou occidentalisation? Les sources romaines d'une anthropologie historique », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 101, n° 2, 1989, p. 733-750, p. 744.

procedimiento más adecuado es [...] quitarles a la fuerza [las guacas y demás representaciones plásticas] y destruirlas a sangre y fuego [...] Un actitud así... para con los ya bautizados se la podría tolerar desde luego. Aunque la verdad es que en un asunto como este cometen cada día tantas anomalías y abusos que, los que quieren recomendar y fortalecer así la religión cristiana, no logran, en definitiva, más que hacerla odiosa. Arrancando lo ídolos de manos de los indios contra su voluntad, se los clavan aún más en el alma¹³.

José de Acosta insistait sur le fait que pour éradiquer l'idolâtrie il fallait « *quitarla de los corazones, sobre todo de los reyes, curacas y principales a cuya autoridad ceden los demás prontamente y con gusto* »¹⁴. Nous savons que l'expérience avec les *dogmatizadores* morisques n'avait pas donné les résultats souhaités, comme Ignacio de Loyola l'avait souligné : « *hasta oy no se a convertido destos ninguno que fuese tenido por alfaquí [...]* »¹⁵. Bien connues sont les études qui ont montré jusqu'à quel point les résultats négatifs des méthodes d'assimilation des Morisques eurent un impact sur les Indiens. En effet, pour les Morisques l'assimilation passait par l'élimination de tout signe distinctif musulman (particulièrement la langue) sans que cette mesure donne les résultats souhaités. Pour les Indiens, la méthode employée fut aussi la réfutation de leur religion, mais à travers la persuasion et l'apprentissage de la langue indigène¹⁶.

Autant de coïncidences dans les résistances passives : la pratique clandestine des croyances, la célébration de fêtes et de danses que les Espagnols considéraient comme une preuve d'apostasie aussi bien chez les Morisques que les Indiens (d'ailleurs, les autorités chrétiennes les traitaient également de « *herejes y apostatas* », comme nous le verrons plus tard). On peut comparer aussi les périodes où ces résistances passives se sont manifestées avec plus de force dans les deux espaces géographiques : le dernier quart du XVI^e siècle, avec le fameux « virage philippin », notamment les années 1570-1580. Au Pérou la résistance prit la forme d'une résurgence religieuse, manifestée par la réactivation de certaines pratiques autochtones : la résurrection des anciennes *huacas* (divinités) ou *Taki Onqoy*. Or, nous constatons des similitudes frappantes avec la pratique cachée de la religion musulmane ou *taquiya*.

Ces résistances symbolisèrent la quête désespérée de l'identité, face à une répression qui

¹³ ACOSTA, José de, « De Procuranda Indorum Salute [1577] », *Corpus Hispanorum de Pace*, Madrid, CSIC, vol. XXIV, 1987, Livre 5, chap. X, p. 261. Nous soulignons.

¹⁴ *Ibid.*, p. 265.

¹⁵ EL ALAOUI, Youssef, *Jésuites, Morisques et Indiens...*, op. cit., Annexe A, p. 423.

¹⁶ Plusieurs études ont abordé l'influence de la politique menée à l'égard des Morisques sur les projets d'assimilation des Indiens. Voir notamment Robert RICARD, « Indiens et Morisques »... op.cit. ; Antonio GARRIDO ARANDA, *Precedentes hispánicos de la evangelización en México...* op. cit.

s'exerçait avec une force croissante. Dans le royaume de Valence, disait-on, « *los moriscos son tan moros como los de Argel* »¹⁷, tandis qu'au Pérou, en 1588, les ecclésiastiques comme Bartolomé Álvarez révélèrent que les Indiens baptisés n'étaient toujours pas de véritables chrétiens¹⁸. Le témoignage d'Álvarez arrive quelques années après que Cristobal Albornoz, Visiteur ecclésiastique, eut entamé à la fin des années 1570 une campagne d'extirpation des idolâtries, poursuivie au début du XVII^e siècle par Francisco de Avila, et ensuite par la Compagnie de Jésus jusqu'aux années 1660. Ces écrits montrent bien que la culture et la religion des morisques et des indiens ne furent pas complètement déracinées.

Une dernière forme de rupture et de résistance comparable dans les deux espaces étudiés impliquait la participation des puissances ennemies de la Monarchie Catholique, qu'il s'agisse des pays de l'Islam ou des puissances protestantes (les Anglais et les Hollandais).

¹⁷ Informe del Inquisidor Miranda sobre los moriscos Valencianos, publié par Pascual BORONAT, *Los moriscos españoles....*, vol. I, *op. cit.*, p. 232.

¹⁸ ALVAREZ, Bartolomé, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II [1588]*, Martín Rubio et al. (eds.), Madrid, Ediciones Polifemo, 1998, p. 76: « *mi intención no es más que querer declarar cómo hoy día están tan idólatras [e] infieles como antes* ».

CHAPITRE V

Résistances morisques à la pression culturelle et politique

1. Les résistances armées face au nouvel espace de contrôle chrétien

Hecha resolucion los moros de passar antes por hierro y fuego, que por el agua del santo bautismo, después de haber subido a la sierra de Espadán, se juntaron a nombrar Rey... que se hizo llamar Celim Almançor¹⁹.

Il y a quelques années, Bernard Vincent soulevait le fait que la résistance morisque, celle qui eut lieu à l'Albaicín en 1499, fut la première résistance « nationale » de grande envergure au cœur de l'Empire Ibérique au XVI^e siècle :

Active dès les premières années du XVI^e siècle, elle est antérieure à toutes les autres, celles des Pays-Bas, de Catalogne, du Portugal et d'ailleurs. Et comment ne pas rappeler qu'elle se manifeste en des lieux dont l'importance stratégique est capitale ? Elle agit à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la péninsule ibérique. Enorme plaie située au cœur de l'Empire²⁰.

Dans le royaume de Valence, la première résistance morisque surgit pendant la campagne des conversions forcées. En dépit du fait que la plupart des Mudéjares choisirent l'option du baptême par crainte de perdre tous leurs biens, d'être contraints à l'exil ou de devenir esclaves, un bastion rebelle de Mudéjares, qui n'étaient pas prêts à respecter les nouvelles dispositions, émergea dans les contrées du nord et du sud du royaume. Au sud, un foyer de résistance était apparu sur les terres où les Mudéjares avaient été baptisés massivement pendant la révolte des *Germanías* : celles du Marquis de Cañete, qui possédait les domaines d'Alberique, Alcocer et Alasquer ; celles du baron de LLaurí (seigneur des vallées de Gallinera et d'Ebo) ; même chose dans les seigneuries du duc de Gandía, du Comte d'Oliva et sur les terres situées dans le nord de Cocentaina²¹. Charles Quint dut écrire en personne à la vice-reine à plusieurs reprises pour lui rappeler qu'il lui incombait de faire respecter ses décisions : « *Vuestra Serenidad vea con los dichos comisarios y con los desse nuestro Consejo aunque nos dizen que algunos dellos no andan en esta obra con todo el calor que seria menester* »²². Parallèlement, le Conseil de l'Inquisition rassurait les inquisiteurs : « *aunque algunos pongan a la señora Reyna los obstaculos e impedimentos que dezis, tenemos creydo que Su Alteza [la vice-reine] cumplirá lo*

¹⁹ ESCOLANO, Gaspar de, *Segunda parte de la década primera de la Historia...*, op. cit., Libro X, Chap. XXVII, col. 1679.

²⁰ VINCENT, Bernard, « Le péril morisque »..., op. cit., p. 122.

²¹ REDONDO, A., *Antonio de Guevara...*, op. cit., p. 237-239.

²² A.H.N., Inquisición, Libro 247, fol. 41r, publié par Agustín Redondo, *Ibid.*, p. 237.

que su Catholica Magestad le ha scripto »²³. Mais les seigneurs de ces terres faisaient la sourde oreille aux ordres royaux et, de cette manière, leurs vassaux mudéjares en profitèrent pour s'armer et fuir vers d'autres seigneuries, comme le montre une lettre écrite par l'Inquisiteur général à l'évêque de Guadix :

*... que a causa de la ida del sancto padre Fray Anthonio de Guevara... en los lugares del señor marqués de Zenete, todos sus vasallos se alteraron mucho y que muchos dellos se ausentaron de sus casas asi de los moros que nunca se bautizaron como de los otros que se convirtieron a nuestra sancta fee catholica*²⁴.

On enregistra également des troubles dans la sierra de *Bernia*, dans le comté d'Oliva, au sud du royaume. Les Morisques qui s'y étaient retranchés avaient l'espoir de pouvoir partir avec les fustes barbaresques qui arrivaient à leur secours. Finalement, cet espoir s'évanouit lorsque des galères royales accostèrent. Ces galères, qui amenaient un illustre prisonnier, François I^{er}, étaient restées au large des côtes valenciennes et quelques troupes de soldats se concentrèrent dans cette partie du territoire²⁵. Les Morisques de ces contrées décidèrent donc d'abandonner leur projet de fuite et demandèrent à bénéficier du pardon royal, qui leur fut accordé le 22 août 1525.

Mais au nord du royaume – dans la *villa* de Benaguacil et surtout dans la *sierra* d'*Espadán* – la résistance fut plus tenace. Escolano en témoigne dans sa chronique : « *Y como por muchas diligencias y exortaciones que con ellos se hazian, nada era de provecho, y se veia claramente quan mal recibian la predicacion del Evangelio* »²⁶. Par ailleurs, ces Mudéjares du nord du royaume avaient pu échapper aux baptêmes pendant les *Germanías* et ils firent preuve, avec le soutien de leur seigneur, le Duc de Segorbe, d'une nette opposition à l'action des inquisiteurs venus pour les mettre sur le bon chemin. Antonio de Guevara note cette attitude seigneuriale dans sa chronique :

*[...]y al que más le pesó fué al Duque de Segorbe, hijo del Infante Fortuna, en cuya tierra y comarca se recibió más trabajo y sucedió más peligro que en la conversión de todo el Reino, porque aquel Duque en vida era muy mancebo y en el temor de Dios no muy recatado*²⁷.

²³ A.H.N., Inquisición, Libro 319, fol. 210r, *Ibidem*.

²⁴ A.H.N., Inquisición, Libro 319, fol. 199r, *Ibid.*, p. 240.

²⁵ *Ibid.*, p. 242.

²⁶ ESCOLANO, Gaspar de, *Segunda parte de la década primera de la Historia...*, op. cit., Livre X, Chap. XXV, col. 1670.

²⁷ SANTA CRUZ, Alonso de, *Crónica del emperador Carlos V*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1920, vol. II, p. 122.

Ces révoltes symbolisent l'opposition d'une population qui avait profité historiquement de privilèges lors de la mise en place d'un nouveau contexte politique, juridique et social motivé par le projet ambitieux d'unité de la Chrétienté contre l'Islam²⁸. Elles prirent la forme d'une guerre qui opposa Chrétiens et Musulmans²⁹, et qui marqua un point d'inflexion dans leurs rapports. Essayons maintenant d'analyser la nature de la rébellion de Benaguacil ainsi que son impacte dans le royaume de Valence.

— « *No donarien les armes ni tancarrien la mesquita fins tant aguesen vist la cara del Emperador* »

La première ville à se révolter dans les contrées du nord fut celle de Benaguacil³⁰, *villa* qui appartenait au duché de Segorbe, l'un des plus puissants du royaume. Escolano note :

*El primer encuentro que se tuvo por aca con los Moros, fue el levantamiento de la villa de Benaguazil, cuyos moradores cerrando las puertas del lugar, se pusieron en armas, juntamente con los de Benisano, y algunos de Bétera, Villamarchante, y Paterna, por no hacerse Christianos*³¹.

Les Mudéjares de la villa de Benaguacil, à côté de Valence, furent les premiers à prendre les armes. Ils refusaient le baptême et les conditions de leur nouveau statut juridique (interdiction d'émigrer, impossibilité de vendre leurs biens pour obtenir l'argent qui financerait leur voyage) et finirent par se réfugier dans les montagnes escarpées d'Espadán, où ils entretinrent une opposition farouche pendant plus de six mois.

A l'origine de cette révolte se trouve le décret publié le 16 novembre 1525, peu de temps après l'édit des conversions forcées. Ce décret fut interprété comme une véritable déclaration d'intentions du roi à l'encontre des droits historiques dont les Mudéjares avaient joui dans le passé³². Selon ce décret, les nouveaux chrétiens devaient se distinguer du reste de la population par un signe, ils ne pouvaient pas porter d'armes, ni travailler pendant les fêtes chrétiennes, ni

²⁸ PARDO MOLERO, Juan Francisco, « *Per salvar la sua ley: historia del levantamiento, juicio y castigo de la villa de Benaguacil contra Carlos V (1525-1526)* », *Sharq-Al andalus*, 14-15, 1997-1998, p. 113-154, p. 114.

²⁹ PARDO MOLERO, Juan Francisco, *La revuelta de la sierra de Espadán (1526)*, Tesis de Licenciatura, Facultad de Geografía e Historia, Universitat de Valencia, 1992, p. 14.

³⁰ Juan Francisco PARDO MOLERO a étudié ces révoltes dans plusieurs travaux : *La guerra de Espadán (1526): una cruzada en la Valencia del Renacimiento*, Segorbe (Castellón), Concejalía de Cultura, 2001 ; Id., « *Per salvar la sua ley: historia del levantamiento, juicio y castigo de la villa de Benaguacil contra Carlos V (1525-1526)* », *Sharq-Al andalus*, 14-15, 1997-1998, p. 113-154 ; Id., « La rebelión del Islam (Sierra de Espaldán, 1526) », *Estudis: Revista de historia moderna*, 1992, n° 18, p. 241-260.

³¹ ESCOLANO, Gaspar, *Segunda década...*, op. cit., Livre X, Chap. XXVI, col. 1678.

³² Voir notre premier chapitre.

se réunir pour pratiquer leur culte. Face à cette atteinte à leurs droits, les Mudéjares se révoltèrent. Le 19 décembre 1525, les principales *aljamas* du royaume envoyèrent leurs représentants à la Cour pour demander directement au roi quelles étaient ses véritables intentions : « *A diezinueve de diciembre de 1525] acordaron los Moros de embiar sus alfaquíes al Emperador, con Guiaje de la reyna Germana... a saber de su boca si era aquella su Real voluntad, porque ellos no lo podian creer* »³³. Par ailleurs, les chefs des *aljamas* demandaient que :

[...] les concediese cinco años de tiempo para hazerse Christianos: y por esta merced le servirán con cinquenta mil Ducados [...]. Pidieron se les señalase la embarcacion por Alicante, y no por la Coruña. Mas no fueron oydos. Replicaron que siquiera por espacio de quarenta años, no tuviese que conocer dellos el Tribunal del santo Oficio...³⁴.

La demande faite par les chefs des *aljamas* au roi afin que celui-ci leur accorde du temps pour accomplir leur conversion au christianisme et accepter de se soumettre à la juridiction de l’Inquisition leur fut refusée. Leur demande de pouvoir embarquer lors de leur départ en exil depuis un port proche, et non pas depuis La Corogne, comme l’exigeait le roi, essuya le même refus. Nous transcrivons quelques lignes de la chronique d’Escolano qui en atteste :

Fueron oydos de su Magestad y respondiolo que... por su mandamiento se avian hecho todos los bandos y que en aquel cabo no había que tratar. [...] Y con tanto les mandó se bolvieran a Valencia, y que para quinze de Enero mil quinientos veynte y seis, estuviesen ya bautizados³⁵.

Les représentants des *aljamas* du royaume tentèrent une deuxième fois de négocier directement avec le roi, chose qu’il accepta, car parvenir à une issue pacifique était à ses yeux très important³⁶. Cette fois-ci, une délégation de douze *alfaquíes* partit de Valence vers la cour. Le résultat de l’entrevue avec le roi fut la signature de la *concordia* de Tolède³⁷ le 6 janvier 1526. Celle-ci fut par la suite présentée à l’Inquisiteur Général qui devait donner son accord³⁸. Dans cette *concordia*, toutes les demandes des *alfaquíes* ne furent pas acceptées, notamment celles qui visaient à repousser la date des baptêmes, à faciliter l’émigration ou à porter à 40 ans le

³³ ESCOLANO, Gaspar de, *Segunda parte de la década primera de la Historia...*, op. cit., Libro X, Chap. XXV, col. 1672.

³⁴ *Ibid.*, col.1673.

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, *Heroicas...*, op. cit., p. 105.

³⁷ La *concordia* de 1526 a été publiée intégralement par BORONAT, *Los moriscos españoles...*op. cit., T.I, p. 423-428.

³⁸ La *concordia* fut publiée deux ans plus tard, en 1528, raison pour laquelle Pascual Boronat fit erreur sur la date de sa signature.

délai octroyé avant que l’Inquisition ne puisse intervenir dans les affaires des Morisques. En revanche, ceux-ci obtinrent le droit, une fois baptisés, de garder leurs mosquées et leurs *alfaquíes*, et de conserver leur langue ainsi que leurs habitudes vestimentaires pendant encore quelques années. Leur furent également accordées, avec beaucoup de nuances, l’indépendance administrative de leurs *morerías* et l’égalisation de leur situation par rapport aux chrétiens en ce qui concernait le port d’armes et les impôts. Concernant ce dernier point, la *concordia* précisait « *sin agravio de partes* », ce qui signifiait que les intérêts des seigneurs devaient primer. Le roi manifesta son accord par la formule : « *hase consultado con su Magestad y plácele* »³⁹.

Concernant la demande de la mise à l’écart de l’Inquisition pour une période de 40 ans, qui était l’une des principales revendications des représentants morisques lors des négociations, l’Inquisiteur Général se montra très clair deux ans plus tard : il s’agissait d’une erreur à laquelle les Morisques avaient été induits par les mauvaises intentions de quelques personnes :

*[...]mal informadas que les dieron a entender que por el emperador... y por nos se les dava licencia de vivir como moros por tiempo de cuarenta años... y porque este error debe nacer del mal entendimiento que algunos dieron a lo que fue decretado y respondido a los capítulos que en la ciudad de Toledo presentaron los Alphaquis y alcadis [...] que pidieron que por cuarenta años la ynquisicion no procediese contra ellos lo cual no se les concedió*⁴⁰.

Peu de temps après, l’Inquisiteur fit connaître la véritable intention du Saint Office : les Morisques de Valence devaient être traités comme l’avaient été ceux du royaume de Grenade. Ils devaient donc être sous la surveillance de l’Inquisition, mais en même temps, l’Inquisiteur recommandait une certaine clémence pour les affaires considérées comme peu importantes :

*[...]que la intencion de su Magestad y nuestra no era ni es dar licencia ni permitir a los dichos nuevamente convertidos que ningun tiempo viviesen como moros ni hiziesen ceremonias de la dicha secta de Mahoma [...] antes se les respondio que se haría con ellos lo que se hizo con los nuevamente convertidos en el reyno de Granada a saber es que por cosas livianas [...] serian benignamente tractados y corregidos y amonestados [...] y que no serian por ello punidos ni castigados por pena ordinaria como se hizo con los del reyno de Granada*⁴¹.

³⁹ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, *Heroicas...*, op. cit., p. 107.

⁴⁰ Edicto del Inquisidor general a sus colegas de Valencia, 23 octubre 1528, BORONAT, Pascual, *Los moriscos españoles...*, t. I, *Ibid.*, p. 162-164, p. 163.

⁴¹ *Ibid.*, p. 163.

Au terme de cette dernière négociation, les Morisques obtinrent toutefois la non-intervention de l'Inquisition pendant une période de seize ans. Le roi fut satisfait du résultat de cette réunion, comme il l'exprime dans une lettre adressée au capitaine général de Catalogne, le 12 janvier 1526 :

Acá vinieron dotze alfaquís y otros moros del reyno de Valencia por suplicarnos algunas cosas de parte de todos los moros de aquel reyno y a certificarse de nuestra voluntad, la qual por ellos sabida, se determinaron a ser christianos y dexaron de se bautizar aquí porque pareció que sería más provechoso para la general conversión hir a lo hazer allí⁴².

La lecture de cette lettre du roi prouve que les chefs des *aljamas* morisques se montrèrent enclins à obéir et demandèrent le baptême de leurs coreligionnaires. Selon Gaspar de Escolano « [...] *determinaron los Moros, (excepto los de Benaguazil) de recibir el bautismo, y le pidieron a los comissarios: que vista su voluntad, los bautizaron solemnemente* »⁴³. Car les Mudéjares de Benaguacil avaient manifesté leur opposition aux baptêmes depuis le premier édit et Charles Quint, dans une lettre datée du 2 décembre 1525 et adressée à la vice-reine Germaine, déclarait avoir pris connaissance des prétentions rebelles des Mudéjares de cette *villa* :

[...] lo que se ha intentado en Benaguazir que por ser villa fuerte y para poderse deffender por algun tiempo se han allí recogido mucho numero de moros y puesto artilleria y municiones... y echado fuera a los pocos christianos que ende estavan y cerrado las puertas con pensamiento de se defender hasta que vengan fustas de moros en que se puedan ir y pasar en africa⁴⁴.

Quelques jours après la décision de faire baptiser les Musulmans, arrivait à Benaguacil une délégation formée par quelques *jurados*, un avocat, un syndic et le gouverneur des *baronias* de Pobra, Paterna et Benaguacil, prête à faire observer les ordres royaux.

La révolte de Benaguacil commença par la « prise en otages » des officiers royaux venus proclamer le « *pregón* » du baptême dans la ville car : « ... *[los] moradores cerrando las puertas del lugar, se pusieron en armas... por no hazerse Christianos* »⁴⁵. Les Mudéjares s'étaient rassemblés sur la place du village. Ils firent valoir qu'ils avaient besoin de quelques

⁴² REDONDO, Augustin, *Antonio de Guevara...*, *op. cit.*, p. 254.

⁴³ ESCOLANO, Gaspar de, *Segunda parte de la década primera de la Historia...*, *op. cit.*, Libro X, Chap. XXVI, col. 1676.

⁴⁴ Lettre du roi adressée à la vice-reine Germaine de Foix, datée du 2 décembre 1525, publiée par Pascual BORONAT, *Los moriscos españoles...*, t.I, p. 155.

⁴⁵ ESCOLANO, Gaspar de, *Segunda parte de la década primera de la Historia...*, *op. cit.*, Libro X, Chap. XXVI, col. 1677.

jours pour faire traduire le *pregón* en arabe car ils ne comprenaient pas le castillan. C'était, comme Juan Francisco Pardo Molero l'explique, une astuce pour gagner du temps⁴⁶. Mais, au moment où *l'alcadi* Abenamir venait de répondre qu'il était prêt à obéir aux seigneurs, un *alfaquí*, nommé Mahomat Monferreig, « *el tuerto* », avec l'autorité que lui accordait *l'aljama*, prit la parole et dit : « *que ells no donarien les armes ni tancaríen la mesquita fins tant aguesen vist la cara del Emperador* »⁴⁷. C'était la plus flagrante manifestation d'opposition que la communauté musulmane ait jamais exprimée vis-à-vis des autorités chrétiennes : la démonstration d'un véritable bras de fer entre *l'aljama* de Benaguacil et Charles Quint, et d'une résistance ouverte.

Benaguacil devint vite la ville d'accueil des Mudéjars de Benisanó, Bétera, Villamarchante et Paterna, qui venaient y chercher une lueur d'espoir ou simplement s'y réfugier par peur des baptêmes ou des représailles des vieux chrétiens, comme dans le temps des *Germanías*. C'est ce qu'explique Juan Francisco Pardo :

*Quando cerraron la mezquita de su pueblo [del alfaquí de Estivella Amet Alacoch], se quedó sin medio de vida: le quitaron el sueldo... Entonces él y su hermano Ali decidieron buscar asilo en Benaguacil [...] En Bétera... en los primeros tiempos de 1526, un grupo de once adultos, con diversos niños, decidió abandonar la villa con destino al santuario benaguacilero... ” per por no fos lo temps de la Jermania, que ls robaren hi ls mataren*⁴⁸.

Le 6 janvier 1526, dans une nouvelle lettre adressée aux *Alfaquies*, le roi, ayant compris l'ampleur de la désobéissance des Mudéjars de Benaguacil, décida d'accorder son pardon aux rebelles si ceux-ci déposaient les armes, fermaient les mosquées et acceptaient enfin de se soumettre à l'autorité de la Couronne. Nous transcrivons quelques passages de cette lettre de pardon pour éclairer la vision qu'avait la Couronne de cette révolte :

Nos Don Carlos por quanto a nuestra noticia ha llegado que vosotros los Alfaquies Jurados y Aljama de moros de la villa de benaguazir movidos por mal consejo y diabolica sugestion aveys dexado de obedecer e cumplir los edictos [...] en nuestro nombre fechos y mandados fazer [...] por lo qual haveys incurrido en muy graves penas y soys dignos de gran punición y castigo. Pero nos creyendo que [...] la culpa desto consiste principalmente en el mal consejo [...] y queriendo usar con vos de nuestra Real

⁴⁶ PARDO MOLERO, Juan Francisco, « Per salvar la sua ley... », *op. cit.*, p. 117.

⁴⁷ A.M.V, Manuals del Conseeills, A-61, f.386v, cité par Juan Francisco PARDO MOLERO, « Per salvar la sua ley », *op. cit.*, p. 118.

⁴⁸ Témoignages extraits de la déclaration faite par *Amet Alacoch* le 20 février 1526 et d'Mahaymat Marí de Bétera à la même date, ARV, Real Audiencia, procesos criminales, parte 2a, 8, publiée par Juan Francisco PARDO MOLERO, « Per salvar la sua ley... », *op. cit.*, p. 121-122.

benignidad y clemencia antes que del rigor de la justicia [...] os decimos exhortamos y mandamos [...] les entreguéis las armas que teneys y cerreys las mezquitas... y hagais y cumplais todas la otras cosas que se os han mandado y mandaren en nuestro nombre. Lo qual si asi cumplieredes con efecto nos place y por las mesmas presentes perdonamos, remitimos, absolvemos y relaxamos las dichas penas en que habeys incurrido [...]»⁴⁹.

Charles Quint était déterminé à faire respecter sa volonté. Il pensait que les Morisques, avec le temps, pourraient perdre leurs espoirs de liberté, se rendre et même devenir chrétiens ; dans ce cas, il était prêt à pardonner leur trahison. Mais, si leur révolte continuait, le roi était résolu à l'écraser. Ses intentions apparaissent clairement dans une lettre adressée à la vice-reine Germaine de Foix le 6 janvier 1526, où il donnait des instructions sur la manière dont il fallait agir avec les révoltés, insistant sur la clémence appliquée à ceux qui demandaient le pardon et la rigueur pour les meneurs :

Lo que agora parece es que se espere a ver lo que harán durante el tiempo deste prorrogación, porque se tiene por cierto que, desenganyados por sus mensajeros, no tardaran en rehenderse, e si de su grado vinieren a obediencia y pedir perdón de su hierro queriendo ser christianos, los que dellos se convirtieren... sean perdonados y recibirán misericordia, reservando algunos poquos dellos, más culpados, para que por buen ejemplo se haga justicia dellos [...] Pero si todavía, lo que no se crehe, ellos perseverasen en su rebellion y pertinacia... mandaréys executar justicia en sus personas... y... mandareys, señora, lamar a los jurados dessa ciudat y consertaréys con ellos que... la ciudat proveha del dinero y gente que menester sea para seguramente de emprender de allanar a Benaguazir»⁵⁰.

Mais, de toute évidence, pour les Mudéjares de Benaguacil, la décision de continuer la lutte était déjà prise, et lorsque les représentants du roi arrivèrent avec la lettre du pardon royal et demandèrent à négocier avec les représentants de l'*aljama*, la réponse de Monferreig fut : « *Ací no y ha alamí, ni jurats ni aljama, ni y són menester, perque se tracta les coses de la Ley, e en estes coses... cascú es jurat e aljama. Si vols intimar res, als que ací som presents lo has de intimar* »⁵¹. C'était un défi ouvert aux ordres royaux, une provocation qui fut soutenue par le village entier qui répondit : « *tot lo que diu l'alfaquí diem nosaltres* »⁵².

⁴⁹ Lettre de pardon du roi, du 6 janvier 1526, publiée par Pascual BORONAT, *Los moriscos españoles...*, op. cit., t.I, p. 158.

⁵⁰ AMV, Manuals de Consells, A-61, f.428v, capítulo de una carta de Carlos V a la reina Germana, Toledo, 6 de enero de 1526, cité par Juan Francisco PARDO MOLERO, « Per salvar la sua ley... », op. cit., p. 127.

⁵¹ *Ibid.*, p. 129.

⁵² *Ibid.*, p. 129.

Face à ce déni de l'autorité royale, l'Empereur commença à préparer l'offensive contre la *villa*. Il envoya Cabanilles, qui avait pris la relève temporaire de Germaine dans la fonction de vice-roi, comme capitaine général du royaume. Cabanilles déclara alors tous les « *moros* » de Benaguazir « *rebeldes y traidores* »⁵³. Il avait la responsabilité de préparer l'attaque armée et de mobiliser d'abord la *host i cavalcada* d'environ une centaine de cavaliers. Une fois tous ses hommes réunis, il prépara une délégation qui devait partir pour la *villa* de Benaguacil afin d'offrir le pardon. Ce fut en vain, car Monferrig « *el tuerto* », l'obstiné *alfaquí*, fit savoir qu'il refusait de négocier au nom de toute l'*aljama*⁵⁴. Son insolence justifia la décision de mettre un terme à cette provocation et d'assiéger la *villa*. Or, les Mudéjars qui s'y trouvaient étaient étonnamment bien armés, car ils avaient stocké des armes depuis la révolte des *Germanías*. Parmi les combattants se trouvaient aussi des musulmans *tagarins*⁵⁵ venus en renfort. Le combat fut dur et après ce premier affrontement, le 6 février 1526 le roi résolut de lancer un ultimatum aux rebelles. Cabanilles se chargea de le transmettre :

... que si en la hora que rebriem dita real letra la vila de Benaguazir no los a deguda obediencia de Sa Magestad reduyda, que fossen request [...] ab veu de pública crida, que dins tres hores donassen dita vila e obéisen a Sa Majestat y a sos oficials reals; lo que si recusasen fer, en la mateixa hora los fes publicar per rebelles, e donàs ab crida pública, a foch y a sanch y saco franch a tots los qui's trobarien en combatre-la [...]]⁵⁶.

Selon Gaspar de Escolano, l'attaque de la ville se déroula le 15 février 1526, après que les Gouverneurs eurent ordonné « *que se hiziese la guerra a sangre y fuego* »⁵⁷. Les combattants tinrent bon jusqu'au 17 mars 1526. Le 18 du même mois⁵⁸, Cabanilles entra dans la ville, accompagné par Antonio de Guevara. Ce dernier baptisa tous les Musulmans qui ne s'étaient pas enfuis. Ces baptêmes massifs acquirent une forte signification car ils étaient représentatifs du triomphe de la volonté ultime du roi. Le procès contre les rebelles ne se fit pas attendre et la sentence pour les coupables, surprenante par son indulgence – des amendes uniquement – fut rendue publique, elle aussi, assez rapidement. Concernant les peines imposées, Charles Quint

⁵³ A.R.V, Real Cancilleria, 736, ff. 46v-47r, Juan Francisco PARDO MOLERO, *Ibid.*, p. 128.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 131.

⁵⁵ Un soldat de l'armée de Valence déclarait que « *los moros... han mort e nafrat molts crestians... e pelegant molt rigidament; entre los quals moros... alguns tagarins* », cité par Juan Francisco PARDO MOLERO, *Ibid.*, p. 136.

⁵⁶ Relation faite par Cabanilles au duc de Segorbe pour qu'il publie le *pregón*, A.R.V, Real Cancilleria, 736, f43r-v., *Ibid.*, p. 136.

⁵⁷ ESCOLANO, Gaspar, *Segunda parte de la década.... op. cit.*, Livre X, chap. XXVI, col. 1677.

⁵⁸ Il semblerait qu'Escolano se soit trompé d'un mois dans la date de reddition, selon lui le 18 mars. D'après les estimations de Diago, entre l'assaut et la reddition s'écoulèrent seulement quelques jours. L'assaut fut donné le 15 février, l'incendie de la ville et la fuite des capitaines eurent lieu le 16 et la reddition le lendemain. L'entrée dans la ville de Cabanilles et Guevara eut donc lieu le 18.

se montrait moins bienveillant envers les dirigeants de la rébellion, conformément aux pratiques habituelles, et à ce que recommandaient les traités politiques de l'époque : châtier les têtes de la révolte, faire des exemples, comme en atteste une lettre adressée au gouverneur dont nous transcrivons quelques lignes :

*De los moros que tenéis presos por mas culpados, ahunque todos tengan bien merecida la muerte, bastará por buen exemplo que hagáys justicia de los principales promovedores de la rebellion y pertinacia de la dicha villa de Benaguazir, condemnando los otros a las galeras o otras penas que mejor os pareciere, según lo que cada uno dellos se hallare haver delinquido*⁵⁹.

La légèreté des peines de ceux qui n'étaient pas les principaux promoteurs de la rébellion s'explique aussi par le contexte politique de l'époque. En effet, comme Juan Francisco Pardo le souligne, cette sentence fut déclarée à un tournant politique : dans la sierra d'*Espadán*, un groupe de Mudéjares rebelles s'étaient retranchés avec leurs familles et leurs biens. Cet épisode peut avoir précipité le procès des insurgés de Benaguacil et influé sur la décision d'imposer des peines assez légères afin de dissuader les Mudéjares de commencer une nouvelle révolte.

Certes, les autorités croyaient que les musulmans d'*Espadán* reculeraient après avoir appris qu'à Benaguacil les rebelles avaient pu sauver leur tête et que leur châtiment s'était limité à une amende⁶⁰. Or, les événements à venir étaient loin de correspondre aux prévisions établies par les autorités. Les rebelles d'*Espadán* n'étaient pas enclins à faire marche arrière.

— « *Para dar principio a la guerra que movían por aborrecimiento de la religión Christiana* »

La révolte d'*Espadán* (mars-septembre 1526) éclata juste avant la fin de celle de Benaguacil⁶¹. Ce fut la dernière, mais aussi la plus dure des rébellions mudéjares que connut le royaume de

⁵⁹ A.R.V, Maestre Racional, 9068, f269r, cité par Juan Francisco PARDO MOLERO, dans « Per salvar la sua ley... », *op. cit.*, p. 145.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 143: « *La estrategia consistía en hacer una rápida demostración que disuadiera a los musulmanes de su resistencia [...] Si además los rebeldes sabían que, finalmente, los procesados de Benaguacil al entregarse habían conseguido salvar las vidas y hacer frente solo a una multa, las esperanzas de redención no eran pocas [...]* »,

⁶¹ Gaspar de Escolano rapportait que la révolte d'*Espadán* avait commencé juste après la défaite de Benaguacil : « *Huyeron muchos... que se habían fortificado en el lugar; y por no pasar por el agua baptismal, se subieron como perros rabiosos a la fragosa sierra de Espadán* », *Segunda parte de la década de...*, *op. cit.*, Libro X, Chap. XXVI, col. 1678. Cependant, à partir des documents des Archives Municipales de Valence, Juan Francisco PARDO MOLERO a démontré que, plus d'un mois avant la chute de la villa de Benaguacil, un foyer de résistance musulmane s'était réfugié dans les montagnes d'*Espadán* : « *[...] Per les necessitats de la guerra qqu'es tenia per convertir y reduyr a la real odeciencia los rebetles moros que estaven fets forts en la villa de Benaguazir y en la sierra de Espadan [...]* », *La revuelta de la sierra de Espadán...*, *op. cit.*, p. 128.

Valence après la décision royale de convertir tous les Musulmans. Cette révolte, à la différence des autres, se développa avec l'aide d'un noble de haut rang, le duc de Segorbe, don Alonso d'Aragon, seigneur d'une des contrées du royaume les plus peuplées de Musulmans. Le duc avait adopté une attitude exemplaire aux côtés des troupes royales lors des *Germanías*, mais il avait fait preuve d'une grande ambiguïté envers les ordres royaux face au décret de conversion de ses vassaux : de par son statut, il devait obéissance aux ordres du roi, mais ses actes révélaient des signes de résistance. Ainsi, il avait reçu du roi l'ordre d'accueillir dans ses domaines Fray Antonio de Guevara, qui devait se consacrer à l'évangélisation et à la conversion des Mudéjares. Mais en même temps, le Duc essaya d'entraver l'action des inquisiteurs. Fray Antonio de Guevara s'exprimait ainsi à ce sujet : « *Al que más le pesó [la conversión] fue al duque de Segorbe... en cuya tierra y comarca se recibió más trabajo y sucedió más peligro que en la conversión de todo el Reino porque aquel Duque en vida era muy mancebo y en el temor a Dios no muy recatado* »⁶².

Comment devrions-nous interpréter l'attitude du duc ? Selon Agustín Redondo, il semblerait que le duc de Segorbe avait également caché les biens les plus précieux de ses vassaux Morisques sous prétexte qu'il subirait une baisse importante de ses revenus si ces derniers préféraient fuir afin d'éviter le baptême. Or, Augustin Redondo se demande si les véritables intentions du duc n'étaient pas de pousser les Morisques à la rébellion. Il écrit en effet que :

*Le Duc obligea ses vassaux maures à lui livrer leur or, leur argent, leur soie, etc... qu'il entreposa dans une forteresse (pour se dédommager du manque de revenus qu'il prévoyait ou pour pousser les musulmans à la révolte ?), ce qui indigna les mahométans et leur fit gagner la sierra de Espadán...*⁶³.

Juan Francisco Pardo Molero, en revanche, estime que le duc, par cette action, cherchait à garder ses vassaux : ceux-ci, démunis, ne pourraient plus quitter ses terres si le moment de se plier à l'ordre d'expulsion arrivait⁶⁴. Le duc prenait ainsi en otage ses propres vassaux.

Quoi qu'il en soit, il nous semble que la démarche du duc peut avoir eu pour but de provoquer une réaction immédiate des Morisques, contre la mesure des conversions forcées qui semblait être trop radicale pour une communauté habituée, pendant des siècles, à conserver ses particularités. Par ailleurs, le duc avait également résisté à l'ordre de confisquer les armes des

⁶² Cité par Agustín REDONDO, *Antonio de Guevara...*, op. cit., p. 251.

⁶³ REDONDO, Agustín, *ibid.*, p. 251.

⁶⁴ PARDO MOLERO, Juan Francisco, « La rebelión del Islam »..., op. cit., p. 249: « *Nosotros creemos [...] que el duque buscaba con esta medida asegurarse la permanencia de los musulmanes en la tierra. Reteniendo sus bienes, aquéllos no habrían podido venderlos para afrontar la expulsión* ».

Musulmans, ce qui nous pousse à penser qu'il n'osait pas exécuter cet ordre de peur de mécontenter ses vassaux et de provoquer une rébellion. Néanmoins, il nous semble que le duc, par ces actions, cherchait à gagner la confiance de ses vassaux et surtout à renforcer leur opposition au roi. Charles Quint dut ordonner, à plusieurs reprises, à la vice-reine Germaine de Foix de remettre le duc de Segorbe dans le droit chemin de l'obéissance royale⁶⁵. Il est vrai que l'appui du duc de Segorbe à ses vassaux rebelles accéléra les événements. C'est dans la sierra d'*Espadán* que les insurgés s'étaient retranchés pour éviter de renier leur foi. Nombre d'entre eux s'étaient enfuis de leurs villages d'origine avec leurs femmes, leurs enfants et les biens qu'ils avaient pu emporter⁶⁶. À l'abri dans la montagne, ils surveillaient les villages environnants et les possibles incursions des troupes chrétiennes. Par ailleurs, il semble que les rebelles d'*Espadán* aient été en contact avec les musulmans aragonais, comme l'atteste une lettre adressée par le Conseil de l'Inquisition aux inquisiteurs valenciens, le 11 avril 1526 : « *esperamos en Dios que los que se recogieron a la sierra Despadán harán presto lo mesmo [la nueva conversión] que los otros pues todos los moros de Aragon, con quien ellos diz tenían inteligencias, son ya convertidos a nuestra sancta fe cathólica* »⁶⁷.

Cette révolte, qui jeta sur les hauteurs de la « *sierra* » des milliers de Morisques insurgés contre la décision prise par Charles Quint, peut être considérée comme la dernière résistance armée mudéjar du royaume de Valence. Par cette rébellion, les mudéjares manifestaient leur attachement à un espace culturel radicalement opposé à celui dans lequel les autorités voulaient les faire entrer. Comme l'écrit Gaspar de Escolano, les musulmans étaient résolus à « *passar antes por hierro y fuego que por el agua del sancto bautismo* »⁶⁸. Ce fut une révolte militairement bien organisée, pendant laquelle les *moros* nommèrent leur propre roi, Celim Almanzor, et mirent en place une infrastructure de survie ; à l'abri d'une épaisse végétation, ils réussirent à construire des fortifications, des tranchées, même des *chozas* (cabanes) pour se protéger des intempéries. Escolano décrit ainsi l'organisation de la résistance dans ces contrées :

Despues de haberse subido a la sierra de Espadan, se juntaron a nombrar rey, y eligieron a Carbau vezino de Argar, que se hizo llamar Celim Almançor. Este con sus colaterales atendio con militar vigilancia a fortificar los sitios de la sierra, y levantar trincheras a trechos por toda subida: trataron de bastecer y amunicionar, y de cortar peñascos para hazer galgas y muelas que se derrumbasen por las cuesta abaxo contra

⁶⁵ Voir la lettre du roi adressée à Germaine de Foix en avril 1525, publiée par Pascual BORONAT, t.I, *op. cit.*, p. 146-147.

⁶⁶ Cité par Augustin REDONDO, *Antonio de Guevara...*, *op. cit.*, p. 257.

⁶⁷ Lettre du Conseil, citée par Augustin REDONDO, *Ibid.*, p. 257. Nous soulignons.

⁶⁸ ESCOLANO, Gaspar, *Segunda parte de la década primera ...*, *op. cit.*, Libro X, col. 1679.

los que pretendiesen subir: y porque la gente no enfermase de estar descubierta a las inclemencias del cielo, hizo labrar variedad de choças entorno a los puestos que tenían agua [...]»⁶⁹.

La révolte se déroula en trois phases. La première se solda par une importante défaite des troupes du roi. Un document de l'Archivo del Reino de Valencia cité par Juan Francisco Pardo rectifie certaines imprécisions d'Escolano à propos de la date et du lieu de l'assaut. En effet, d'après ce document, la date correspond au mercredi Saint⁷⁰, qui cette année-là était le 28 mars et pas à la fin avril comme l'affirmait Escolano : « *Hallaronse en el valle de Almonazir, todos en suma de tres mil infantes, a postreros de abril* »⁷¹. Cette bataille fut suivie d'une « longue période d'inaction »⁷² pendant laquelle les autorités cherchèrent un financement pour composer une armée, en prévision des batailles à venir.

Le Duc de Segorbe, qui avait été requis pour diriger les manœuvres de guerre, ne se montrait pas très favorable aux opérations. En effet, don Alonso avait empêché à plusieurs reprises une attaque qui aurait pu causer des ravages dans les rangs musulmans. Cette attitude semblait complètement irrationnelle aux yeux des autorités, mais elle s'explique par le fait que ces musulmans étaient, pour une grande majorité, ses vassaux. Escolano souligne que :

La gente menuda echava las culpas, de lo que aquel sitio se yva alargando, al Duque de Segorbe, diciendo que como peleava contra sus vasallos, llevaba la mano de plomo, confiando del tiempo [...] y la medicina del perdón. Fundavan esta presunción en que las mas vezes, que se daban asaltos, y subían todos trepando como corços por las peñas arriba, con alientos de llegar, o morir; luego pasava la palabra y se hacia señal de que se retiraran por mandamiento del Duque [...]»⁷³.

Le duc tâchait de gagner du temps et espérait sans doute que les Musulmans finiraient par se rendre de leur propre gré, évitant ainsi des pertes économiques sensibles⁷⁴.

La deuxième phase de la révolte commença le 28 mai 1526 avec l'attaque de la ville de Xilxes (Chilches) par les Mudéjares qui se trouvaient retranchés à *Espadán*. Cet assaut prétendait porter un coup psychologique aux chrétiens, car les Mudéjares pillèrent le tabernacle, qui

⁶⁹ *Ibid.*, col. 1679.

⁷⁰ Le document de l'A.R.V précise que « *La batalla [...] e's dona als moros per la part de Sogorb, lo Dimecres Sant* ». ARV, Maestre Racional, Tesorería General, 8851, f. 81r, cité par Juan Francisco PARDO MOLERO, « La rebelión del Islam »..., *op. cit.*, p. 252.

⁷¹ ESCOLANO, Gaspar, *Segunda parte de la década primera ...*, *op. cit.*, Libro X., col. 1680.

⁷² PARDO MOLERO, Juan Francisco, *Ibid.*, p. 252.

⁷³ ESCOLANO, Gaspar, *Segunda parte de la década primera ...*, *op. cit.*, Libro X, Chap. XXVIII, col. 1690.

⁷⁴ *Ibid.*, col. 1690: « *y tener por cierto, que a las largas los podría cansar y rendir, sin tanta costa* ».

contenait quelques hosties consacrées, s'attaquant ainsi à l'élément le plus sacré de la religion chrétienne. Escolano raconte l'épisode :

*[...] Mas ellos para dar principio a la guerra que movían por aborrecimiento de la religión Christiana... a fin de Mayo, baxaron por caminos estraños la vuelta de Chilches, lugar de Christianos viejos del Condado de Almenara: y habiendo muerto a cinco que no pudieron huyr, se entraron por la Iglesia, y robándola con mil desacatos, se llevaron el arquilla del santísimo sacramento con algunas formas consagradas [...]*⁷⁵.

Les nouvelles de ce sacrilège parvinrent à la ville de Valence où les hommes d'Église, touchés au plus profond de leur âme, demandèrent une réaction militaire rapide afin de « libérer » l'arche qui gardait le corps de Christ des mains des infidèles :

*De que se entendio el desman en la ciudad de Valencia, fue tan subido de punto el sentimiento, de que estuviesse el arca del Señor presa entre infieles, que se convocaron todos los Ecclesiasticos, el lunes después de la santísima Trinidad; y en su ayuntamiento hizieron esfuerzo que tocava a ellos salir de mano armada a sacar de captividad al Señor [...] y... acudieron al estamento de los Militares, encargándolos de aquella empresa: y fue dicho y oydo con tanto calor, que como si les echaran brasas de fuego en los coraçones, se inflamaron a ella, y aprestaron para yr sobre Espadan [...]*⁷⁶.

Après cet événement, les autorités prirent conscience de l'importance du foyer de résistance mudéjar.

Finalement, la troisième et dernière phase de cette révolte commença le 11 juillet 1526. Cabanilles et le duc de Segorbe organisèrent l'assaut : tandis qu'ils envoyaient une délégation pour exiger des Maures la soumission au roi, ils avaient rassemblé plus de trois mille hommes autour des villes proches d'*Espadán*. Cabanilles donna l'ordre à Sanoguera de mener l'assaut le 21 juillet, provoquant de nombreuses pertes parmi les rebelles. L'aire de résistance fut réduite à quelques bastions. Escolano décrit ainsi l'épisode :

[...] Se havian adelantado el Gobernador Cabanilles, el vicecanciller Figuerola, y el Maestre Racional Juan Escrivan con los doze del consejo de guerra, a consultar della con el Duque, y desde Murviedro embiaron a requerir a los Moros, quisiesen baxar de la sierra, y obedecer a su Magestad [...] Mas hallándolos sordos, salio el exercito a onze de julio...en numero de tres mil hombres vecinos de Valencia y de los lugares de la contribución. Estavalos aguardando el Duque de Segorbe en el dicho lugar de Nules

⁷⁵ *Ibid.*, chap. XXVII, col. 1681.

⁷⁶ *Ibid.*, col. 1681.

y... se adelantaron el y el Governador Cabanillas, a dar orden , que Don Diego Ladron, y Don Pedro Çanoguera saliessen de aquella villa, con los seyscientos sodados que tenían de guarnición y fuesen a alojar a Tales y Artesa, aldeas de Moriscos y de la jurisdicción de Onda, a un tercio de legua della y a una de la sierra de Espadan [...] Andando en estas continuas escaramuças acabó de llegar a Onda el exercito de Valencia a diecinueve de Julio. Y al dia siguiente, entraron de la villa de Morella y sus aldeas quinientos infantes escopeteros. Luego se echó bando que todo el exercito alojasse en campaña [...] ordenando el Duque su batalla para darla la mañana siguiente [el 21 de julio] en aquella montaña de los Moros. Y se hizo con tanto esfuerzo que se la ganaron⁷⁷.

Cette victoire fut d'une extrême importance pour les Chrétiens, non seulement parce qu'elle fut vécue comme un dur châtement infligé aux révoltés, mais aussi parce qu'elle empêcha l'extension de la révolte à tout le royaume, comme l'indique Escolano dans sa chronique :

La victoria fue de mucha importancia para refrenar el movimiento de toda la morisma del reyno, que dependia de los de la sierra de espadan, para hazer un general levantamiento: lo que era mucho de temer, según que llevaba aparejo en sus voluntades, y en la aspereza de las tierras que habitaban⁷⁸.

Le 23 juillet, un *bando* décréta que tous les *Moros* devaient se rendre sous peine de « *la guerra a sangre y fuego* » et d'être réduits en esclavage. Mais ils n'obéirent pas. Pendant le mois d'août, plusieurs combats eurent lieu et l'assaut final du mois de septembre fut préparé. Le gouverneur Cabanilles et le duc demandèrent au roi un bataillon de ses soldats allemands, les *Tudesques* (*los Tudescos*), qui se dirigeaient vers l'Italie. Escolano fait mention de cette demande et signale que le régiment allemand appuya, avec ses trois mille hommes, cette entreprise :

[el Duque y Cabanillas enviaron] a suplicar al Emperador, que pues venia caminando de Castilla la vuelta deste reyno, para embarcarse a Italia un Regimiento de tres mil Tudescos [...], los mandasse juntar con nuestro ejército: pues reforçado con ellos, se podría acometer la montaña. [...] mandó el General hazer quatro esquadrones de toda la gente: era el uno de dos mil quinientos Tudescos [...] el segundo, de mil y quinientos infantes, de la ciudad de Valencia... y el tercero, de quinientos estrangeros⁷⁹.

L'assaut eut lieu avec succès le 19 septembre, marquant le commencement de la fin de la révolte. Les Musulmans qui réussirent à s'enfuir se réfugièrent dans la ville de Muela de Cortes qui, à

⁷⁷ *Ibid.*, col. 1683-1684.

⁷⁸ *Ibid.*, col. 1686.

⁷⁹ *Ibid.*, col. 1691.

son tour, s'était soulevée. En effet, les Musulmans de cette ville avaient tué leur seigneur, Luis Pallás Ladrón de Vilanova. Cependant, cette dernière rébellion fut de courte durée, et elle fut écrasée le 10 octobre 1526. Escolano écrit :

*La ocasion de acudir los Moros de la sierra de Espadan a la Muela de Cortes después de vencidos, se la dieron los mismos moros de Cortes, que habiendo muerto a su señor Don Luys Pallas Ladron de Vilanova, hijo del Baron Don Luys Pallas... se habían rebelado [...] Para sojuzgarlos fueron embiados Don Diego Ladron y su hermano Don sancho con algunas compañías; y dieronse tan buena maña, que temerosos los Moros, no fuesse de aquella Baronia lo que havia sido de la sierra de Espadan, se dieron a merced del Emperador a diez de Octubre mil quinientos veynte y seis [...]*⁸⁰.

Il est intéressant de comparer l'attitude des autorités après la victoire sur les rebelles d'Espadán avec la réaction que les mêmes autorités eurent après la chute du bastion de résistance de Vilcabamba, au Pérou, dont nous parlerons dans le chapitre VI. En effet, ces deux révoltes furent étouffées d'une manière écrasante, sans laisser beaucoup de chances aux insurgés. Il ne pouvait en être autrement, la réputation de la Monarchie en dépendait. Les peines furent exemplaires : ainsi, à la fin de la révolte d'Espadán, « [...] Dieron garrote a tres, cabeças del levantamiento, desarmaron los Moros, derribándoles los pulpitos en que lehia el Alcoran, quemaron los libros y los hizieron doctrinar en la doctrina del Evangelio »⁸¹. De même, à Vilcabamba, la révolte indienne qui faillit mettre en échec la domination espagnole au Pérou se termina par la capture de l'Inca rebelle Tupac Amaru et de ses capitaines, et les peines furent très sévères. Francisco de Toledo avait décidé que la peine la plus dure, la peine capitale, serait pour Tupac Amaru : « se determino de hazer justicia de Topa Amaro publicamente, cortalle la cabeza para de vna bez quitar recelos delante de los ojos, y a los yndios yngas y demas prouincias dalles a entender quel Rey don Phelipe, nuestro senor, era su vnico Rey, y a el auian de obedecer, sin poner la mira en otro ninguno en el Reyno »⁸². Plusieurs religieux qui étaient présents à Cuzco supplièrent F. de Toledo de faire preuve de clémence, arguant du fait que les incas n'étant pas encore chrétiens ne pouvaient mériter le châtement capital, comme le rapporte Murúa :

Mucho se trato y comfirio (sic) la causa de estos Yngas, sobre hazer justicia de ellos, y muchas personas hablaron y rogaron con mucho afecto al virrey sobre que templase su yndignacion contra ellos, y no, fueron de prouecho. Muchos teologos ubo que atento a

⁸⁰ *Ibid.*, col. 1694.

⁸¹ *Ibid.*, col. 1694.

⁸² MURÚA, Martín de, « Historia general del Peru, origen y descendencia de los Incas [1590] », *Colección Joyas Bibliograficas, Bibliotheca Americana Vetus*, I y II, Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1962-64, chap. 85, parr. 270.

*no ser bautizados los yngas, ni sometidose al gremio de la Santa Madre Yglesia Romana, dixeron no ser meresedores de la muerte, pues siempre auian ellos pretendido la paz y reconoser y dar la obediencia a la magestad de nuestro Rey don Philiphe, pero que les dejasen estar en sus tierras y viuir en paz en ella*⁸³.

La révolte de la *sierra d'Espadán* fut la dernière des révoltes mudéjares du royaume de Valence. Avec le triomphe militaire de la Couronne, une nouvelle volonté politique s'installait en faveur d'une unification religieuse qui laissait très peu de liberté aux minorités religieuses. À partir de ce moment, Charles Quint ne sous-estima plus jamais la capacité de résistance des Morisques valenciens.

Ces révoltes des Musulmans, survenues immédiatement après le décret de conversion, furent l'expression culminante de la lassitude d'une communauté. Les Musulmans de ces contrées se sont révoltés pour défendre leur condition de Mudéjares qui allait disparaître ; ils avaient compris que l'Empereur était résolu à ne pas transiger. Ces Musulmans avaient aussi été exploités pendant des siècles pour sauvegarder les intérêts économiques de l'aristocratie vieille-Chrétienne. La communauté mudéjare de Valence, formée en majorité par des paysans vassaux des grands seigneurs, était une communauté appauvrie⁸⁴. Ces paysans musulmans, par leur nouveau statut de Chrétiens, seraient également dépouillés de leur bien le plus précieux, leur appartenance à l'Islam. Face à cette situation, les Morisques avaient trois solutions : la résignation, l'émigration ou la révolte⁸⁵.

Le statut juridique des Morisques et leurs structures communautaires ne changèrent pas pour l'essentiel par rapport à la situation des Mudéjares. Cela ne doit pas nous surprendre si, après les conversions forcées, pendant la période morisque, il n'y eut quasiment pas de révoltes dans le royaume de Valence, la plus significative étant celle qui se déclencha juste après le décret d'expulsion général en 1609. Il y eut de « petites » tentatives de rébellion et des conspirations dans les périodes de forte tension, dans les années 1570-1580, après l'expulsion des Morisques de Grenade et au moment où la menace turque était à son comble. Mais la révolte survenue au moment de l'expulsion, la dernière des révoltes morisques, fut celle du désespoir et de la détresse les plus absolus d'une communauté qui était vouée à disparaître. Cette fois-ci, le foyer de résistance le plus important se développa dans les montagnes de la vallée del Pop et de Muela

⁸³ *Ibid.*, chap. 85, paragraphe 269.

⁸⁴ Sur ce sujet, voir Tulio HALPERIN DONGHI, « Recouvrement de civilisation: les Morisques du Royaume de Valence au XVI^e siècle », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, EHESS, 1956, p. 154-182.

⁸⁵ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, « La revuelta morisca de Espadán ... », *op. cit.*, p. 131.

de Cortes.

— Les dernières révoltes morisques

Dans le royaume de Valence, dès la fin du XVI^e siècle, les voix de certaines autorités religieuses commencèrent à s'élever pour formuler de dures critiques à l'égard de la communauté morisque. Des mémoires et des écrits de personnalités éminentes, prônant des solutions plus radicales les unes que les autres, se propagèrent dans tout le royaume⁸⁶. Bernard Vincent et Antonio Domínguez Ortiz soulignent que ces voix, sans être majoritaires, avaient une influence importante⁸⁷. Le patriarche d'Antioche et archevêque de Valence, Juan de Ribera, fut l'un des plus grands partisans de la décision radicale d'expulser les Morisques. Ribera avait un avis très négatif sur les Morisques de Valence qu'il considérait comme des traîtres, comme en atteste sa lettre adressée à l'archevêque de Tolède en août 1582 :

*[...] el tiempo que los moriscos piden no es para ser instruydos en la fe católica sino para ser licenciados de bivyr en la seta de Mahoma, mientras se les ofrece ocasión de levantarse [...] y sabemos que del dinero hacen armas para maquinan nuestro daño [...]*⁸⁸.

Les écrits les plus sévères de Ribera furent rédigés entre 1601 et 1602, et furent animés par l'intention de proposer des solutions politiques afin d'éviter de grands périls pour l'Espagne. Ribera s'appuyait sur une série d'annonces prophétiques auxquelles le roi était particulièrement sensible :

[...] Por todo lo sobredicho consta, del evidente peligro en que se halla España, asi en lo espiritual, por la compañía desta gente como en lo temporal [...] Y se debe temer... que por los pecados de España... va Dios nuestro Señor tomando ocasiones, para castigarnos [...] porque Dios nos ha quitado de las manos la presa de Argel [...] tengo por sin duda que ha sido, querer Nuestro Señor dar a V. Magestad el ultimo recuerdo, de la obligación que tienen de resolver esta platica: y que el aver ordenado que cosa tan fecha y segura no tuviese efecto, ha sido particular providencia [...] la qual ha

⁸⁶ Les mémoires écrits par le Patriarche Juan de Ribera ont été publiés par Marcos de GUADALAJARA, *Memorable expulsión y justisimo destierro...*, op. cit., fol. 80v et suivants. Voir aussi Jaime BLEDA, *Defensio Fidei in causa neophytorum sive moriscorum regni*, Edición facsímil: Valencia, Librerías de París-Valencia, 1980. [1610].

⁸⁷ DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio et VINCENT Bernard, *Historia de los moriscos, ...*, op. cit., p. 168 : « *La opinión moderada, que era, sin duda, la más numerosa aunque, como suele suceder, hacen mas ruido los fanáticos y exaltados...* ».

⁸⁸ Parecer du *beato* Juan de Ribera, patriarche d'Antioquia..., adressé à l'archevêque de Tolède, août 1582, publié par Rodrigo de ZAYAS dans *Los moriscos y el racismo de Estado. Creación, persecución y deportación, (1499-1612)*, editorial Almuzara, 2006, p. 300-301.

querido enseñar a V. Magestad, que no conviene emplear allí sus fuerças, por no ser [...] el camino que se debe tomar, para satisfacer a la necesidad de España... ganar a Argel [...] y [...] temo que si V. Magestad no manda tomar resoluciones en este caso... he de ver en mis días perdida España; no lo permita nuestro Señor por su bondad; en la qual confio, que alumbrara a V. Magestad... para que resuelvan lo medios para evitar este daño que se deven poner [...]»⁸⁹.

Malgré la ténacité et l'agressivité que Ribera montrait à l'égard des Morisques sous Philippe II, la politique générale suivie par le roi et le Conseil d'État ne prévoyait pas leur expulsion définitive⁹⁰. Ce fut seulement après des années d'hésitations que Philippe III résolut d'expulser les Morisques, décision prise plus comme une mesure personnelle que par une fatalité historique, selon les termes d'Antonio Domínguez Ortiz et Bernard Vincent⁹¹. Le 22 septembre 1609 était publié le décret d'expulsion des Morisques du royaume de Valence⁹². Ce décret, conséquence de l'impossibilité d'assimiler la communauté morisque, était l'expression de la lassitude des autorités chrétiennes à son égard. Selon le décret, les embarquements de Morisques devaient se faire de manière progressive, seulement trois jours après la publication de l'édit dans chaque ville concernée⁹³. Les premiers à embarquer furent les Morisques du Duc de Gandía, pour lesquels l'édit avait été publié le 25 septembre⁹⁴.

Gaspar de Escolano retrace les réactions immédiates des Morisques suite à l'annonce de l'expulsion : dans un premier temps, ils voulurent prendre les armes⁹⁵, mais ils furent raisonnés par un *alfaquí*. Dans son discours, celui-ci illustre le mépris que la communauté morisque

⁸⁹ Lettre du patriarche Ribera à Philippe II, citée par Marcos de GUADALAJARA, *Memorable expulsión y justísimo...*, *op. cit.*, fol. 80v-81r.

⁹⁰ Concernant les raisons qui amenèrent Philippe III à décider l'expulsion des Morisques, Bernard VINCENT et Antonio DOMÍNGUEZ consacrent plusieurs pages de leur livre à montrer les divers facteurs qui jouèrent dans cette prise de décision, *Historia de los moriscos...*, *op. cit.*, p. 159-175. La décision d'expulsion fut prise le 30 janvier 1608, seulement un an avant la déportation massive. Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ BLANCO fait lui aussi une analyse en profondeur des enjeux politiques et religieux qui amenèrent Philippe III à prendre cette décision. Selon lui, outre les raisons politiques et le contexte international, il faut tenir compte d'un élément important, signalé par Ribera et qui avait dû marquer l'esprit du roi : la peur d'une punition divine. Voir *Heroicas decisiones...*, *op. cit.*, p. 352-420.

⁹¹ DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio et VINCENT Bernard, *Historia de los moriscos...*, *op. cit.*, p.175.

⁹² Le décret d'expulsion est publié dans Marcos de GUADALAJARA, *Memorable expulsión ...*, *op. cit.*, fol. 109v-112r. Voir document n° 7, annexe A.

⁹³ *Ibid.*, fol. 110v : « *Que los Moriscos deste reyno asi hombres como mujeres... dentro de tres días de como fuere publicado este bando en los lugares donde cada uno vive y tiene su casa, salgan del y vayan a embarcarse a la parte donde el comisario que fuere a tratar desto, le ordenare [...]* ». Nous soulignons.

⁹⁴ *Ibid.*, fol. 112v : « *En Gandía se publicó el bando a veynte y cinco de septiembre [...] hizose la primera embarcacion de los moriscos del duque de Gandia [...]* ».

⁹⁵ Gaspar de ESCOLANO retrace les différentes révoltes (Muela de Cortes, Guadalest, Murla, Alaguar) qui eurent lieu suite à la publication du décret d'expulsion entre le chapitre XXXIX et le chapitre LXI de son livre X (colonnes 1867-1995).

éprouvait vis-à-vis de Philippe III, mais, malgré cela, il encourageait les Morisques à garder leur calme. Le discours de cet *alfaquí* met également en relief l'état d'impuissance militaire et d'isolement des Morisques. Sans doute pensait-il qu'à ce moment-là une révolte armée les conduirait à leur perte :

Atónitos y atajados los moriscos de haver sentido trueno y rayo tan junta y repentinamente sobre si, se congregaron... y [...] resolvieron... de tomar las armas y defenderse hasta morir [...] Pero... juntando la mano un alfaquin de mucha autoridad entre ellos, les hizo el siguiente razonamiento [...]: que tratar nosotros de levantamiento, seria querer contrastar con el [rey], y con la voluntad de Dios [...] nosotros [estamos] desarmados, y desacordados, faltos de platica de la guerra, y de caudillos, y sin ayuda de costa de ningún príncipe extranjero [...] y el que, como reviosos por el zelo de su religión y aborrecimiento de la nuestra, nos ha mordido de muerte, es el perro pequeño que agora reyna Philipe tercero, moço de tiernos años, y de duros azeros para destruirnos [...]»⁹⁶.

Ce discours cherchant à dissuader les Morisques de se soulever ne semble pas avoir été un fait isolé, comme Marcos de Guadalajara le laisse entendre à propos des Morisques de la Sierra d'Espadán et de ceux de Teresa, où les *alfaquis* s'employèrent également à calmer les esprits :

Los moriscos del Maestrezgo de Montesa, y que más se avezinaban a ragon, determinaron de apoderarse de alguna plaça fuerte, o a fuerça de armas echar los Christianos de la sierra de Espadan [...] y se levantarian con la novedad todos los demas de España [...] Pusieronlo en efecto si uno de sus alfaquis no les persuadiera lo contrario; dándoles a entender que en los casos dudosos eran temerarias las empresas que [...] considerasen que si quedavan vencidos dexaban en poder de los christianos ricos despojos, y sus hijos esclavos y expuestos para ser de la ley de christo [...] Que les aconsejaba, pusiesen de una vez en seguridad lo uno y otro, pues les quedaría tiempo para la venganza con mucha brevedad y para hacerse absolutos señores de toda España. Con esto se sosegaron y corrieron al embarcadero muy contentos [...]»⁹⁷.

À Teresa, Marcos de Guadalajara rapporte également le cas d'un *alfaquí* qui refuse de prêter allégeance au roi élu par les Morisques rebelles, car « *estaba cierto que se habían de perder todos* »⁹⁸.

Le décret d'expulsion provoqua une réaction partagée chez les Morisques : pour une partie,

⁹⁶ ESCOLANO, Gaspar, *Segunda parte de la década primera...*, op. cit., livre X, chap. L, col. 1878.

⁹⁷ GUADALAJARA Y JAVIER, Marcos, *Memorable expulsion...*, op. cit., fol. 113v.

⁹⁸ *Ibid.*, fol. 113r.

l'exil fut vécu comme un déchirement, alors que pour les autres il fut accueilli avec joie. Mais c'était la communauté Morisque tout entière qui, se sentant libérée du joug chrétien, retourna vite aux pratiques musulmanes. Escolano, dans sa chronique, relate de manière claire cette réaction : « [...] *empeçaron a desenholverse con extraordinaria alegría...y se quitaron desde luego la mascara de no observar rito ninguno de Cristianos, y a hazer muchos de declarados Moros, como era comer carne los Viernes y Sabados* »⁹⁹.

Les seigneurs eurent également une attitude contrastée face à leurs vassaux. Nombre d'entre eux montrèrent des signes d'humanité et facilitèrent leur départ : quelques seigneurs conduisirent leurs vassaux vers les ports désignés pour l'embarquement en les protégeant des possibles attaques. Gaspar de Aguilar mentionnait le duc de Maqueda, le duc de Cárdena, le marquis d'Albaida, et les comtes d'Alacuas et Buñol comme des seigneurs bienveillants qui firent en sorte que leurs vassaux puissent voyager en toute sécurité¹⁰⁰. Escolano signalait également que les Morisques « *pedian unos y otros embarcación... para que se valían de ofrecimientos de dineros, y del medio de sus propios señores, que con igual ánimo los procuraban* »¹⁰¹.

Mais rappelons que dans le royaume de Valence, à la différence de celui de Castille ou d'Aragon¹⁰², les rapports entre vieux et nouveaux chrétiens furent souvent tendus. Aussi le voyage vers les ports d'embarquement ne fut-il pas facile : de nombreux Morisques se faisaient attaquer par des Vieux-Chrétiens¹⁰³. Ces tensions provoquaient la peur chez ceux qui se préparaient à partir. En même temps, le fort attachement que ces Morisques éprouvaient pour leurs terres et pour leurs biens accentua leur réticence au départ, et engendra une résistance qui, par ailleurs, était vouée à l'échec, « *desesperada y condenada de antemano al fracaso* » comme le souligne Bernard Vincent¹⁰⁴.

Le premier foyer de résistance se déclara dans les villes proches de la vallée d'Ayora, où de nombreux Morisques, commandés par un *guerrillero* nommé Pablillo Ubecar, se réfugièrent dans les montagnes du massif de Muela de Cortes. Dans un milieu si hostile et sans vivres, ces résistants devaient faire face aux *Tercios* en provenance d'Italie, venus en soutien de l'opération

⁹⁹ *Ibid.*, col. 1879.

¹⁰⁰ AGUILAR, Gaspar, *Expulsión de los moriscos de España*, 1610, cité par Antonio DOMINGUEZ et Bernard VINCENT dans *Historia de los moriscos...*, *op. cit.*, p. 181.

¹⁰¹ ESCOLANO, Gaspar, *Segunda parte de la década primera...*, *op. cit.*, Livre X, chap. L, col.1879.

¹⁰² Cependant, nous ne prétendons pas nier l'existence de tensions entre nouveaux et vieux chrétiens dans ces deux royaumes. À Grenade, par exemple, et en Aragon, il y avait des discordes entre Morisques et *montañeses*.

¹⁰³ DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio et VINCENT Bernard, *Historia de los moriscos...*, *op. cit.*, p. 183.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 183.

de déportation. La défaite était prévisible. Les Morisques de Muela de Cortes et de Teresa, comme ceux qui avaient mené les révoltes de Grenade et d'Espadán, nommèrent un roi, « *un reyezuelo* », pour reprendre le terme volontiers employé par les chroniqueurs. Il s'agissait d'un morisque riche de Catadau, nommé *Turigi*, comme le rapporte Marcos de Guadalajara : « [...] *Fue electo un moro rico del lugar de Catadau llamado Turigi: el qual tomo el cargo con notable voluntad [...]* »¹⁰⁵. Dans l'autre foyer de résistance, situé dans la vallée de Alahuar, les Morisques soulevés nommèrent eux aussi un « *reyezuelo* », Milino, un Morisque de Guadalest : « [...] *los moriscos rebeldes de Alahuar... nombraron por caudillo y Rey a Milino, morisco de Guadaleste* »¹⁰⁶.

Les éléments prophétiques, très utilisés pour attiser la révolte et raviver l'espoir d'une nouvelle époque plus heureuse ne manquèrent pas, comme nous le verrons à la fin de ce chapitre. On ignore le nombre de Morisques qui s'étaient rassemblés dans ces montagnes, mais A. Domínguez et B. Vincent soulignent qu'après la défaite quelque trois mille survivants furent embarqués vers l'exil¹⁰⁷.

Presque de manière simultanée, une autre révolte éclata dans les contrées de la Marina, au sud du royaume. Il semble que la raison de ce soulèvement ait été la propagation de rumeurs concernant le mauvais accueil que les Morisques recevaient en Berbérie¹⁰⁸. Cette révolte fut marquée par des combats sanglants dans lesquels périrent plus de mille Morisques et, comme le signale le chroniqueur Escolano, les soldats chrétiens ne manquaient pas de cruauté envers eux :

*Murieron entre los rebeldes mas de mil y quinientos, usando los soldados de las crueldades que tren consigo semejantes ocasiones [...] porque los niños de teta arrebatában de los braços de las madres, y los estrellaban en las peñas*¹⁰⁹.

Ce conflit révéla qu'ils n'avaient alors d'autre choix que la mort : ceux qui ne voulaient pas périr aux mains des soldats chrétiens sautaient dans les abîmes. Le chroniqueur Escolano décrit ainsi leur sort :

[...] Muchas mujeres se cubrian el rostro con las soldillas, y abraçadas con sus hijos, se arrojaban por las peñas abaxo, pensando hallar mejor acogimiento que en los

¹⁰⁵ GUADALAJARA Y JAVIER, Marcos, *Memorable expulsion ...op. cit.*, fol. 113r.

¹⁰⁶ *Ibid.*, fol. 116r.

¹⁰⁷ DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio et VINCENT Bernard, *Historia de los moriscos...*, *op. cit.*, p. 184.

¹⁰⁸ « *Hubo también alteraciones en la Marina de Alicante [...] Parece que el motivo fue la noticia del mal recibimiento que les aguardaba en Berbería* », *Ibid.*, p. 184.

¹⁰⁹ ESCOLANO, Gaspar, *Segunda parte de la década primera...*, *op. cit.*, livre X, chap. LVIII, col. 1964.

*soldados: y todos los que caian heridos, antes de ser muertos, eran luego despojados, y quedaban desnudos*¹¹⁰.

Marcos de Guadalajara décrit également la détresse des femmes morisques qui se jetaient dans la rivière Júcar avec leurs enfants dans leurs bras afin d'échapper à l'assaut des soldats chrétiens¹¹¹. Dans un dernier élan désespéré, certains Morisques s'attaquaient aux images de la chrétienté, et aux églises (« ... *haviendo los Moros quemado y maltratado todos los retablos* »¹¹²), et profanaient les symboles religieux :

*Los levantados... no veian la hora de salir en campaña... No se puede encarecer sus atrevimientos, asi en cosas sagradas como por los caminos, dando de cuchilladas a las imagenes, profanando los templos y matando cuantos christianos pudieron haber*¹¹³.

Parfois, d'autres voulaient unir leur sort à ceux des Morisques rebelles, comme l'illustre l'histoire d'un soldat des *Tercios* d'origine andalouse qui, fuyant les troupes chrétiennes, partit rejoindre les Morisques insurgés et les implora de le laisser mourir en musulman :

*[...] y contavan Moriscos dignos de fe, que un soldado de los Tercios, natural de Cordova, hijo de padres granadinos, que vino a servir a su Magestad [...] se fue una noche a los rebeldes... y confesándoles que era Moro, pidió que le llevassen al Rey. Pusso con el, le dixo que era descendiente de Granadinos, y que su padre le havia dexado muy encargado que muriese Moro: y que assi venia a cumplirlo [...]*¹¹⁴.

Dans ce contexte de désolation, les Morisques du dernier bastion de résistance, affaiblis par la soif et le manque de vivres, se résignèrent à capituler le 29 novembre 1609. Le roi Turigi, trahi par un membre de sa famille, fut arrêté dans sa cachette et emmené à Valence où il fut exécuté publiquement : « *[el] consuegro de Turigi... viendose el cuchillo a la garganta, manifestó donde estava el pobre y desventurado rey. Llegando todos [los soldados cristianos] a una cueva [...] prendieron a Turigi y maniatado sobre un jumento le entraron en Valencia y después publicamente lo atenecearon, cortaron la mano, ahorcaron, y hizieron quartos [...]*¹¹⁵».

D'après Escolano, dans ce bastion il y avait plus de treize mille résistants morisques, sans compter les enfants¹¹⁶. Marcos de Guadalajara comptabilisait « *hasta veinte mil personas, y no*

¹¹⁰ *Ibid.*, col. 1964.

¹¹¹ GUADALAJARA Y JAVIER, Marcos, *Memorable expulsión...op.cit.*, fol. 115r : « *Muchas mugeres se arrojaban con los niños en sus braços por el río Xucar* ».

¹¹² ESCOLANO, Gaspar, *Segunda parte de la década primera...*, *op. cit.*, col. 1966.

¹¹³ GUADALAJARA Y JAVIER, Marcos, *Memorable expulsión...op. cit.*, fol. 114r.

¹¹⁴ ESCOLANO, Gaspar, *Segunda parte de la década primera...*, *op. cit.*, col. 1967.

¹¹⁵ GUADALAJARA Y JAVIER, Marcos, *Memorable expulsión...op. cit.*, fol. 116r.

¹¹⁶ ESCOLANO, Gaspar, *Segunda parte de la década primera...*, *op. cit.*, col. 1671.

mas de ocho mil para tomar armas »¹¹⁷ au moment de la révolte, mais juste avant la capitulation il estimait « *que serain sin los niños, entre hombres y mugeres treze mil* »¹¹⁸.

Les Morisques du royaume de Valence, nous l'avons bien compris, gardèrent leur identité culturelle et religieuse quasi intacte jusqu'à leur expulsion. En dépit des efforts des autorités pour limiter leurs mouvements, la Monarchie ne parvint pas à appliquer une politique efficace pour l'acculturation de cette minorité dans ce royaume. Celle-ci, isolée du reste de la population vieille-chrétienne et protégée par ses *aljamas* et ses seigneurs, cultivait une identité radicalement opposée, voire antagonique, à l'identité chrétienne. La résistance identitaire que manifestèrent les Morisques du royaume de Valence était le résultat d'une politique fluctuante et d'une mauvaise gestion religieuse. D'après Joan Reglà, l'expulsion des Morisques n'aurait été qu'une conséquence logique de l'inévitable échec de la politique d'acculturation prévue pour cette minorité¹¹⁹. Pour les Morisques il était malheureusement déjà trop tard pour changer d'attitude, et la Monarchie Hispanique, porte-drapeau de la Chrétienté universelle, n'envisageait plus de continuer à tolérer des Musulmans cachés sous le voile d'un christianisme de façade.

Comme nous l'avons souligné précédemment, le contexte politique et économique qui entourait la vie des Morisques du royaume de Valence ne favorisa pas l'éclatement de révoltes en dehors de quelques épisodes ponctuels. Entre la première révolte mudéjare et la dernière révolte morisque, près d'un siècle s'écoula, période pendant laquelle la communauté morisque avait survécu grâce, en partie, à la possibilité de continuer à pratiquer sa foi dans l'Islam. Une pratique secrète, certes, qui faisait de ces Morisques des apostats.

2. La résistance passive

Les Morisques du royaume de Valence réussirent, grâce aux *aljamas*, à garder un espace de vie qui n'avait pas vraiment changé depuis l'époque mudéjare. Pour Bernard Vincent, cette spécificité contribua à forger une cohésion et une solidarité à l'intérieur des communautés rurales¹²⁰. Les *aljamas* exerçaient leurs fonctions sous le contrôle des autorités Vieille-Chrétiennes, mais, en parallèle, elles possédaient au niveau local un pouvoir qui se prêtait à la

¹¹⁷ GUADALAJARA Y JAVIER, Marcos, *Memorable expulsion ...*, *op. cit.*, fol. 116r.

¹¹⁸ *Ibid.*, fol. 119r.

¹¹⁹ REGLA, Joan, *Estudios sobre los moriscos...*, *op. cit.*, p. 48.

¹²⁰ VINCENT, Bernard, « Le péril Morisque... », *op. cit.*, p. 123.

pratique du crypto-islamisme¹²¹. Ces caractéristiques favorisèrent l'apparition de la pratique de la *taqiyya*, une résistance latente qui garantit la survie de l'identité musulmane chez les Morisques.

— La *taqiyya* ou l'art de dissimuler l'islamisme « en milieu hostile »¹²²

*A nuestros hermanos, los que están encogidos sobre su religión, como quien está encogido sobre las brasas. Mantened la oración, aunque lo hagáis por medio de señas [...] Si a la hora de la oración se os obligase a ir a adorar a los ídolos de los cristianos, formaréis intención de... cumplir vuestra oración, y vuestra mirada se dirigirá hacia los ídolos cuando los cristianos lo hagan*¹²³.

Pour nous, cette résistance constitue un mécanisme visant à rompre avec l'espace de contrôle mis en place par les autorités chrétiennes pour dominer la communauté morisque. L'étude de cette résistance nous permet de constater que plus les conditions de vie des Morisques devenaient difficiles, en raison de la pression politique et religieuse exercée sur eux, plus leur opposition à l'acculturation était forte. Les Morisques du royaume de Valence présentaient une première particularité par rapport à ceux des autres régions : ils vivaient leur attachement à l'Islam dans une quasi impunité, favorisée par la position géographique de leurs communautés et par la configuration des villages, entièrement séparés et isolés des centres urbains Vieux-Chrétiens. Ces Morisques, avec la connivence de leurs seigneurs, s'adonnaient à la dissimulation de leur religion et adoptaient un christianisme de façade lorsqu'ils se trouvaient devant les Vieux-Chrétiens. Par ailleurs, nous avons déjà mentionné le contexte de peur dans lequel se produisirent les premiers baptêmes dans le royaume de Valence entre 1522 et 1523. Après le décret des conversions forcées en 1525, les campagnes de prédication entreprises ne réussirent pas à transformer les convictions religieuses des Nouveaux-Chrétiens qui restaient très attachés à leur culture, et leur résistance était d'autant plus forte que la plupart des baptêmes des Morisques de Valence s'étaient produits sans leur consentement, par l'emploi de la violence, et sans instruction préalable des principes du christianisme. En 1568, le comte de

¹²¹ *Ibid.*, p. 124.

¹²² VINCENT, Bernard, « Le péril Morisque ... », *op.cit.*, p. 125.

¹²³ Fatwa d'un mufti d'Oran proclamée en 1563, citée par José Antonio GONZÁLEZ ALCANTUD, « El profetismo y la imposibilidad del milenarismo en la rebelión morisca de 1568 », *Anales de la Fundación Joaquín Costa*. Fundación Joaquín Costa, 1997, p. 201-216, p. 202.

Benavente, Antonio Alfonso Pimentel de Herrera (vice-roi du royaume de Valence dans les années 1566-1572), expliquait dans une lettre adressée à l'Inquisiteur Général, Diego de Espinosa, que si les Morisques étaient restés si obstinément attachés à leur « secte », c'est parce qu'ils étaient conscients d'avoir reçu le baptême par la force : « *En el tiempo que los moriscos estuvieron aquí devieron tomar letrados y hizieron pie en lo que ahora están que es dezir que fueron bautizados por fuerça y que no haviendo bautismo que pueden haver estado en su mala secta y pueden estar en ella* »¹²⁴. D'autre part, à cette même époque, certaines autorités ecclésiastiques semblaient ne pas avoir encore un avis tranché sur la validité des baptêmes, comme l'atteste une lettre écrite par un prêtre de la ville de Játiva qui reconnaissait les vices de forme dans le processus des baptêmes :

*Es mucho considerar... que los dichos moriscos deste reyno... se bautizaron contra su voluntad y por fuerça, porque quando los bautizavan estava hun alhuazil con el verdugo y garrote en la mano diziendo que si no se bautizavan les darian garrote, y desta manera los que dixeron sí, fue por miedo de la muerte; otros callavan; por lo qual ay gran duda si son todos bautizados porque es necessaria la intencion del que recibe bautismo...*¹²⁵.

Cet ensemble de circonstances avait favorisé leur rejet de la religion chrétienne. Dans la communauté morisque, il y avait des *dogmatizadores* polémistes, chargés d'instruire les Morisques en opposant l'Islam à la religion chrétienne. Ainsi parfois « *entre los dichos moriscos se dezia y platicava que era mejor la ley de los Moros que no la de los Christianos* »¹²⁶. D'autres fois, ces *dogmatizadores* proféraient des critiques sur le dogme chrétien de la Trinité : « *Hay palabras que dizen que Dios no pudo parir hijo, ni hazer hijo ni él fue nascido, y que en efecto es negar la Santísima Trinidad* »¹²⁷. En 1540, un prophète renommé de Tolède avait aussi dit « *que andaban los moros todo el dia desde la mañana hasta la noche, que a la noche cenavan carne, y que el dia que ayunavan estaban retrahidos en casa rezando, y que el ayuno que hazian los cristianos no era ayuno [...]* »¹²⁸.

Lors de la *Junta* de Valence de 1565, les prélats avaient donné une définition des *dogmatizadores*. D'après eux :

¹²⁴ Carta a Espinosa, s.f. de fines de mayo o principios de junio de 1568 (AHN, Inq., leg.1791, exp.5), cité par Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas...*, op. cit., p. 218.

¹²⁵ A.G.S., D.C., vol.8, n° 32, Cité par Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, « Proyectos de aculturación y resistencia morisca en Valencia »..., op. cit., p. 62.

¹²⁶ A.H.N., Inq., leg., n° 15, cité par Louis CARDAILLAC, *Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, Klincksiek, 1977, p. 59.

¹²⁷ A.H.N., Inq., Leg. 191, n° 31, *Ibid.*, p. 60.

¹²⁸ Cité par Louis CARDAILLAC, *Ibid.*, p. 62.

*[...]no se deve entender ser dogmatizadores ni alfaquíes ni cualesquiera que en sus casas enseñan a sus hijos y familia las cosas ordinarias de su secta [...] Aquellos llamamos alfaquíes y dogmatizadores que entre ellos tienen oficio de enseñar todos en general y hacen juntas para este efecto y a quienes demandan las dificultades que se ofrecen acerca de la observancia del Alcorán o que suelen ser ministros de las ceremonias de su secta y por este título son reconocidos ser superiores entre los demás*¹²⁹.

Les *alfaquíes* avaient tissé des liens étroits avec les élites les plus riches des *aljamas*. Leur prestige religieux uni au prestige socio-économique des notables joua un rôle majeur dans le maintien de l'identité morisque¹³⁰. Les *alfaquíes* étaient « *los pertinaces y que pervierten a la plebe ignorante que ni saben ser moros ni christianos y dependen destos alfaquíes por solo conservarse en su casa y hacienda y matrimonios y reputación* »¹³¹. Les autorités étaient donc conscientes de l'influence politique et religieuse de cette élite et elles manifestèrent souvent leur préoccupation. Par exemple, au Concile provincial de Valence, organisé en 1565, il avait été noté que :

*[...]los maestros de los mahometanos, a quienes conocemos con el nombre de alfaquíes, son muy malos, y con sus depravadas costumbres suelen fácilmente inficionar a otros, les prohíbe el concilio que bajo ningún concepto visiten a las púerperas ni a los enfermos en peligro de muerte*¹³².

Ainsi, la résistance religieuse dont faisaient preuve les Morisques, renforcée par l'influence que les *alfaquíes* exerçaient sur eux, ne pouvait pas être considérée comme une résistance individuelle mais comme celle de tout le groupe morisque¹³³.

En réalité, les Morisques étaient parfaitement conscients qu'ils appartenaient à une religion différente et à un camp opposé à celui auquel on essayait de les intégrer. Mais n'oublions pas que tous les Morisques péninsulaires n'avaient pas le même degré d'islamisation et qu'il y avait des communautés de Nouveaux-Chrétiens réellement christianisées. Il avait aussi des Morisques qui ne supportaient plus l'obligation de pratiquer la « *taqiyya* » et qui préféraient émigrer ou quitter clandestinement leurs villages pour se consacrer souvent à des activités illégales. Rafael Benítez et Eugenio Ciscar rendent compte de cette diversité :

Existen moriscos cuya fe cristiana es firme; clérigos moriscos provenientes de una capa

¹²⁹ Avis des prélats de la *Junta de Valencia* de 1565, publié par Youssef EL ALAOUI, *Jésuites, Morisques et Indiens...op.cit.*, annexe A, n°13, p. 449.

¹³⁰ HALPERIN DONGHI, Tulio, *Un conflicto nacional...*, op. cit., p. 97.

¹³¹ ANH, Inq., leg 549, c27, año 1588, *Ibid.*, p.97.

¹³² EL ALAOUI, Youssef, *Jésuites, Morisques et Indiens...*, op. cit., p. 170.

¹³³ HALPERIN DONGHI, Tulio, *Un conflicto nacional...*, op. cit., p. 99.

*social media y para los que la Iglesia supondría una forma de ascenso social; casos de moriscos cuya ortodoxia cristiana motiva el rechazo, incluso violento de sus congéneres; una nobleza morisca captada por la clase dirigente cristiana vieja. En el extremo contrario se encuentran aquellos que no pueden soportar la tensión constante que la práctica de la taqiyya implica, que se rebelan ante la presión de todo tipo a que los cristianos viejos les someten y que optan por la emigración clandestina o por el bandolerismo y la piratería, íntimamente ligados a ellas*¹³⁴.

La majorité des Morisques résistaient donc passivement en puisant dans l’Islam leur capacité à survivre. À l’origine de cette résistance, nous trouvons la *fatwa* émise par le mufti d’Oran, Al-maghrawi en 1504¹³⁵, prononcée en réponse aux questions que les Morisques de Grenade se posèrent au moment de leur conversion en 1501. Elle était en quelque sorte un sauf-conduit religieux pour que ces Morisques puissent rester dans un pays infidèle tout en pratiquant leur religion. Mais elle constituait surtout un abrégé des règles de conduite à suivre pour ne pas éveiller les soupçons des autorités Vieille-Chrétiennes, et de la redoutable Inquisition. Ainsi, la *fatwa* conseillait aux Morisques de suivre les pratiques chrétiennes (par exemple la prière), mais sans oublier de se purifier avant contre une pierre ou du sable¹³⁶. C’était donc une incitation à pratiquer la *taqiyya*.

Selon Louis Cardaillac, *taqiyya* signifie « précaution » et désigne l’acte par lequel le Musulman « isolé dans un groupe social hostile s’abstient de pratiquer sa religion [pour] adopter extérieurement la religion qu’on veut lui imposer ; le fidèle devra seulement conserver au fond de son cœur sa foi musulmane »¹³⁷. D’après Leila Sabbagh, la *taqiyya* était la « permission par laquelle Dieu a autorisé le musulman contraint à renier sa foi par la langue en restant croyant dans le cœur, ou plutôt de cacher sa foi ou sa religion et pratiquer en apparence une autre pour se protéger et se défendre contre ses ennemis »¹³⁸. La *taqiyya* est fondée sur un autre principe important de l’Islam qui est « l’intention » (*niyya*). C’est l’intention qui donne valeur à la

¹³⁴ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael et CÍSCAR PALLARÈS, Eugenio, « La Iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos », *Historia de la Iglesia en España*, 1979, vol. 5, p. 253, cité par Joaquín MARTÍNEZ VALLS, « Los moriscos en la diócesis de Orihuela a finales del siglo XVI y legislación particular canónica sobre los mismos », *Anales de la Universidad de Alicante. Facultad de Derecho*, 1982, 1, p. 243-272, p. 249.

¹³⁵ Il existe quatre versions de cette *fatwa* qui sont datées entre 1504 et 1614. La dernière version a été publiée par Maria del Mar ROSA-RODRIGUEZ dans « Simulation and dissimulation : Religious Hybridity in a Morisco Fatwa », *Medieval Encounters*, 16, 2010, p. 165-180. Nous transcrivons en annexe la version de la Fatwa du mufti Al-Magrawi (1503 ou 1504) publiée par Mikel EPALZA, « La voz oficial de los musulmanes hispanos, mudejares y moriscos, a sus autoridades cristianas: cuatro textos, en árabe, en castellano y en catalán-valenciano », *Sharq al-Andalus*, n° 12, 1995, p. 279-297, p. 290-291. Voir document n° 8, annexe A.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 150.

¹³⁷ CARDAILLAC, Louis, *Morisques et Chrétiens...*, *op. cit.*, p. 88.

¹³⁸ SABBAGH, Leila, « La religion des Moriscos entre deux fatwas »..., *op. cit.*, p. 53.

proclamation de foi¹³⁹. Selon ce principe, lorsqu'un Musulman est contraint de proclamer sa foi chrétienne, ce qui compte est son intention intime de vouloir garder dans son cœur la foi dans l'Islam. La *niyya* était un refuge pour la légitimité religieuse de sa foi musulmane¹⁴⁰. La fatwa de *Al-magrawi* parlait de la *niyya* dans ces termes :

*Pagad el azaque [la limosna obligatoria, que se suele entregar a las autoridades sociales] aunque sea haciendo mercedes a los pobres [...]; pues Dios no ha de atender a vuestra actitud exterior, sino a la intención de vuestros corazones [...] i a la hora de la oración se os obligase a ir adorar los ídolos de los cristianos, formaréis intención de hacer la tachira del aliham, y de cumplir vuestra oración; y vuestra mirada se dirigirá a los ídolos cuando los cristianos lo hagan; mas vuestra intención se encaminará a Dios, aunque no estéis situados de cara a la alquibla [...] Si os fuerzan a beber vino, bebedlo, apartando toda intención de cometer vicio. Si os obligan a comer cerdo, comedlo, purificando vuestra intención, y reconociendo su ilicitud [...]*¹⁴¹.

Cette *fatwa*, comme Leila Sabbagh le note, donnait aux Morisques la possibilité de pratiquer un Islam différent et adapté à la situation exceptionnelle que vivaient les Morisques de la Péninsule¹⁴². Grâce à cette *fatwa*, les Morisques ont constitué une nouvelle secte dans l'Islam, une secte appelée « *Al-ghuraba* », c'est-à-dire, « les étrangers », du nom que le *mufti* avait donné aux Morisques de la Péninsule lors de la publication de sa *fatwa*¹⁴³. La *taqiyya*, préconisée comme une solution temporaire pour la survie des Musulmans hispaniques et adaptée à leur cas exceptionnel, devint cependant la norme car la situation des Morisques était très loin d'être temporaire. Ainsi, la *taqiyya* engendra au fil du temps ce que María del Mar Rosa Rodríguez a appelé une « religion hybride », une religion qui n'était plus une anomalie, mais plutôt un signe distinctif de la culture religieuse hispanique¹⁴⁴. L'historienne Rosa Rodríguez souligne ce fait quand elle considère que la « nouvelle religion hybride » des Morisques était née du conflit entre deux visions opposées du monde (chrétienne et musulmane), et elle se manifestait aussi bien par le biais de la simulation de la religion chrétienne que par de multiples dissimulations de la foi musulmane¹⁴⁵.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 54.

¹⁴⁰ EPALZA, Mikel, « La voz oficial de los musulmanes hispanos, mudéjares y moriscos... », *op. cit.*, p. 290-291.

¹⁴¹ Fatwa du mufti Al-Magrawi (1503 ou 1504), publiée par Mikel DE EPALZA, *Ibid.*, p. 290-291.

¹⁴² SABBAGH, Leila, « La religion des Moriscos entre deux fatwas... », *op. cit.*, p. 51.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 50, 52.

¹⁴⁴ ROSA-RODRIGUEZ, Maria del Mar, « Simulation and dissimulation... », *op. cit.* p. 154 : « Thus, the religious hybridity endorsed by this fatwa and the specific consequences... were not an anomaly, but rather a distinctive part of Spanish religious culture ».

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 156.

Ce signe distinctif né d'une situation de forte pression religieuse pourrait être considéré comme une particularité de toutes les cultures dont la religion a été opprimée. Nous trouvons une situation semblable dans le cas des Indiens du Pérou dans le mouvement du Taki Onqoy. Ce mouvement, né également du syncrétisme entre le christianisme dominant et les cultes indigènes dominés, prit la religion comme mécanisme de résistance et de survie¹⁴⁶.

Dans ce sens, la *taqiyya* peut être considérée comme une sorte de résistance passive, dont les Morisques étaient bel et bien conscients et qui était leur seul espoir de faire perdurer leur culture dans ce milieu hostile qu'était devenue la Péninsule Ibérique. Louis Cardaillac, à travers le récit d'un réfugié morisque en Tunisie, met en lumière la conscience qu'avaient les Morisques d'avoir été des martyrs : « *Apremiaron [los Cristianos] esta naçion andaluça con prisiones, tormentos y muertes, y con todo, [los nuestros] sustentaron la firmeça de la fe verdadera mostrándoles uno y teniendo en su coraçon otro, y riéndose de sus embustes y débil seta bien conoçida* »¹⁴⁷.

La société chrétienne, pour sa part, reconnaissait aussi l'importance de cette pratique au sein de la communauté morisque. Pedro de Valencia mentionnait dans son *Tratado* la pratique courante de la *taqiyya* par les membres de cette communauté, en la qualifiant de « Machine Diabolique » :

*[...] y para que los suyos no pudieses ser semejantemente compelidos con violencia y temor a dexar su ley [Mahoma] inventó una Maquina Diabolica , y es que les concede a los Moros, que si les hizieren fuerza y corrieren riesgo por la profesión de su ley, la nieguen libremente, y coman puerco, y las demás cosas vedadas, y hagan cualesquiera muestras de negación exteriores, sin que por eso incurran infidelidad, ni culpa alguna*¹⁴⁸.

Cependant, Pedro de Valencia relevait aussi l'importance pour les Morisques de mettre en avant leurs traits particuliers pour se différencier des vieux chrétiens. Il décrivait également l'attitude de ceux qui reniaient publiquement leur religion pour sauver leur vie ou leurs biens sans pour autant perdre leur vraie foi :

[...] basta ver que no solamente no procuran ni quieren parecer cristianos, sino que antes, de propósito y como cosa de que se precian, hacen en todo por distinguirse y apartarse de los antiguos cristianos, en la lengua, en el traje, en las comidas, en los casamientos, en el huir de las iglesias y oficios divinos, y siendo tan grande honra en España el nombre de cristiano viejo ni aun quieren encubrirse ni parecer que lo son.

¹⁴⁶ Nous y reviendrons dans le chapitre VI.

¹⁴⁷ CARDAILLAC, *Morisques y cristianos...*, op. cit., p. 91.

¹⁴⁸ VALENCIA, Pedro de, *Tratado acerca de los moriscos de España...*op. cit., p. 72.

¿Qué es esto sino que tienen por bueno el ser moros?... No quieren honra más que con su pueblo y nación, y esa ganan con mostrarse moros, y la perdieran con lo contrario; pero cuando llegan a correr riesgo la vida o la hacienda, como saben que Mahoma no quiso mártires ni esperó que ninguno hubiese de querer morir por su mentira, niegan luego y dicen ser o querer ser cristianos, sin por ello perder la fe con Mahoma ni la honra con los suyos, ni dejar de ser moros como antes [...]»¹⁴⁹.

Pour l'humaniste, les Morisques étaient des ennemis déclarés de la monarchie (« *nos quieren más mal que los que están en Berbería* »), mais, il justifiait en quelque sorte ce comportement par le mépris qu'ils avaient subi, notamment de la part de l'Inquisition :

[...] estotros saben que viven con estos riegos [que los prenda la Inquisición] y que si fuesen conocidos por moros padecerían estas cosas [que la Inquisición los queme y confisque sus haciendas] y así nos aborrecen como a gente que los quieren matar... y no es de entender que ellos quieren que persevere y sea poderosa la Republica de España, cuyo poder les está tan mal y en cuya perdición está su salvación y libertad»¹⁵⁰.

Beaucoup de chroniqueurs chrétiens dits « polémistes » écrivirent aussi à propos de la manière avec laquelle les Morisques pratiquaient l'Islam. Jaime Bleda écrivit par exemple : « *estavan cada dia mas atrevidos, mas orgullosos y mas desvergonçados en declararse por moros* »¹⁵¹. Pour Pedro Aznar de Cardona, ils en arrivaient même à nier la sacralité du corps du Christ : « *niegan la presencia real y verdadera del cuerpo sacrantissimo de Christo en el sancto sacramento del altar* »¹⁵².

Cependant, nous pourrions nous demander si les Morisques étaient véritablement conscients d'exercer collectivement cette résistance ? Pour Louis Cardaillac, il n'y a pas de preuves suffisantes pour affirmer l'existence d'une telle conscience parmi la communauté morisque. En revanche, il estime que la *taqiyya* est considérée comme un fait social dans les œuvres des écrivains et dans les actes des chefs religieux. En effet, « Il en est de la *taqiyya* ce qu'il en est en général de la culture religieuse morisque : elle est réelle chez les professionnels de la plume, mais plus confuse dans le peuple où les rites et les attitudes ne sont pas toujours clairement motivés ni conscients »¹⁵³. Si Louis Cardaillac observe que la *taqiyya* ne s'exerçait pas comme un moyen conscient pour lutter contre la religion imposée de force, elle permettait cependant à

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 76-77.

¹⁵⁰ VALENCIA, Pedro de, *Tratado acerca de los moriscos de España...*, op. cit., p. 77.

¹⁵¹ BLEDA, Jaime, *Crónica de los moros de España...*op. cit., livre VIII, p. 890.

¹⁵² AZNAR DE CARDONA, Pedro, *Expulsión justificada de los moriscos españoles...*op. cit., chap.XVII, p. 62.

¹⁵³ CARDAILLAC, Louis, *Morisques et Chrétiens...*, op. cit., p. 99.

la population morisque de continuer de pratiquer ses rites religieux. Ces pratiques favorisaient le renforcement de la cohésion sociale et la vigueur de la culture de la communauté morisque qui pouvait ainsi tenter de surmonter la situation d'impuissance qu'elle subissait. Pour lui, la *taqiyya* exprimait surtout une façon légitime d'agir, un pis-aller lié à une situation de faiblesse¹⁵⁴.

Chez les Morisques du Royaume de Valence, cette résistance culturelle était toutefois plus manifeste ; elle était bel et bien consciente et parfois programmée par les *aljamas* qui étaient, par ailleurs, soutenues par les seigneurs. Rafael Benítez écrit que «... *La imposible aculturación del morisco valenciano, [...] tropezaba... con la resistencia morisca, aglutinada por las aljamas y movida... por los propios señores* »¹⁵⁵. Cette situation de résistance favorisait l'endoctrinement et agissait comme le stimulant d'une résistance latente qui perdura jusqu'à l'expulsion. Ainsi, en 1605, à Segorbe, il y avait trois *alfaquis* qui instruisaient encore leurs ouailles au rythme d'une réunion hebdomadaire¹⁵⁶. Comme Tulio Halperin Donghi le note également, tous les Morisques de Valence, aussi bien ceux des plus petites *morerías* que ceux des plus importantes, dissimulaient le Ramadan vers la fin du XVI^e siècle :

*... lo mismo los campesinos de los lugares más alejados que los pobladores de las morerías de la costa; se cumple en Mislata, una diminuta morería aislada junto a Valencia, en 1588, se cumple en Gandia [donde] los labriegos moriscos... no beben durante el día, porque... 'no tienen sed'*¹⁵⁷.

Pour les Morisques du royaume de Valence, la pratique de la *taqiyya* aurait donc été une échappatoire à une situation insupportable. Mais elle était aussi la conséquence logique d'une série de mauvaises décisions politiques et religieuses de la part des autorités, comme nous l'avons signalé dans les chapitres précédents. Cette résistance « cachée » était devenue un trait culturel inhérent et nécessaire au maintien de l'identité des Musulmans valenciens. Elle était la démonstration identitaire de toute une « nation », car les Morisques portaient le poids d'une culpabilité collective (celle d'être restés dans un territoire infidèle) qui s'exprimait par un refus collectif¹⁵⁸ du christianisme.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 99.

¹⁵⁵ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, « Proyectos de aculturación y resistencia morisca en Valencia de Tomás de Vilanueva a Juan de Ribera », dans *Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, T.I., Tunis, Publications de l'Institut Supérieur de Documentation, n°4, 1984, p. 65.

¹⁵⁶ DOMÍNGUEZ, ORTÍZ et VINCENT BERNARD, *Historia de los moriscos...*, *op. cit.*, p. 135.

¹⁵⁷ HALPERIN DONGHI, Tulio, *Un conflicto nacional...*, *op. cit.*, p. 87.

¹⁵⁸ CARRASCO, Rafael, « Le refus d'assimilation des morisques... », *op. cit.*, p. 187.

— Refus du christianisme par l'affirmation ouverte de l'identité culturelle morisque

Après la déportation des Morisques de Grenade vers le reste du territoire de la Castille, le royaume de Valence était resté le territoire péninsulaire le plus peuplé par la minorité morisque. Cette circonstance, associée à l'ouverture du royaume vers la Méditerranée et aux attaques des corsaires turcs et barbaresques, augmenta la crainte des autorités chrétiennes vis-à-vis de ces Morisques.

Les années 1550-1570, nous l'avons souligné, représentent un point d'inflexion dans la politique royale envers les Morisques du royaume de Valence, visant à obtenir définitivement la christianisation de la minorité¹⁵⁹. Auparavant, les affaires morisques n'avaient été qu'un problème mineur pour la Monarchie Hispanique. Mais, au cours de ces années, l'intérêt politique de Philippe II s'orienta vers le bassin méditerranéen, où la menace turque était plus présente que jamais, tandis que la Monarchie Hispanique était en paix avec ses ennemis européens. En effet, de la fin 1557 jusqu'à 1568, les relations de Philippe II avec l'Angleterre et la France bénéficièrent d'une situation de calme provisoire. En 1559, Philippe II signait le traité de Cateau-Cambresis, mettant ainsi un terme au conflit avec la France, qui renonçait à sa politique d'ingérence en Italie. Le mariage du roi avec Marie Tudor, reine d'Angleterre, en 1554, lui permit d'avoir de bonnes relations avec l'Angleterre jusqu'au décès de la reine en 1558. À partir des années 1570 en revanche, les affaires européennes réclamaient de nouveau l'attention de Philippe II. Profitant de la situation d'affaiblissement de la France, l'Angleterre anglicane joua un rôle de premier plan sur l'échiquier international, menaçant la stabilité de l'Europe catholique. Par ailleurs, dans les Flandres, le conflit indépendantiste s'intensifia à partir de l'année 1572. Philippe II ne s'intéressa donc à la question morisque que lorsque ses objectifs prioritaires le permettaient¹⁶⁰.

Loin de provoquer chez les Morisques le découragement et l'impuissance, la politique philippine leur inspira de nouveaux mouvements de résistance et déclencha une série de collaborations et de conspirations entre les Morisques du royaume de Valence, ceux qui avaient été expulsés de Grenade, les tagarins et les Turcs. Les autorités commencèrent à craindre un soulèvement général des Morisques du royaume de Valence, « *una sublevacion motivada por la desesperanza* » comme l'écrit Rafael Benítez¹⁶¹, et elles s'efforcèrent de maintenir l'ordre

¹⁵⁹ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, « Proyectos de aculturación y resistencia morisca en Valencia... », *op.cit.*, p. 53.

¹⁶⁰ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, « Proyectos de aculturación y resistencia morisca ... », *op. cit.*, p. 54.

¹⁶¹ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, *Heroicas...*, *op. cit.*, p. 298.

pour ne pas semer la panique dans le Royaume. Le spectre d'un complot général chez les Morisques renforça l'idée que « les Morisques, chaque jour plus impuissants et plus marginalisés, étaient devenus irréconciliables »¹⁶².

Parfois, les Morisques ne pouvaient s'empêcher de manifester ouvertement leur rejet de la religion chrétienne ou leur joie lorsque la monarchie essayait un revers. Par exemple, en 1601, à Valence, les Morisques se réjouissaient publiquement lors de la défaite d'Alger : « *Teniendo barrunto que la armada española estaba junta para dar contra Argel, despacharon los moriscos con una barca aviso a los africanos y Berberiscos [...] y después de no aver conseguido su Magestad su intento, hizieron todos en España grandes fiestas y zambras* »¹⁶³.

Mais la déclaration la plus manifeste de rejet public envers la religion catholique eut lieu en 1565, lors de l'opération de « *reforma e instrucción de moriscos* »¹⁶⁴ dans le royaume de Valence. L'archevêque Martín de Ayala s'était chargé de la campagne d'instruction mais, suite à son décès le 5 août 1566, celle-ci fut suspendue, même si les procès inquisitoriaux suivaient leur cours. Ils commencèrent en 1566, et en 1567 eut lieu un important autodafé où 61 personnes furent jugées, dont seulement quatre furent « *relajadas* », c'est-à-dire, condamnées à mort¹⁶⁵, ce qui indiquait une relative indulgence. Par ailleurs, en mai 1568, quelques mois avant l'éclatement du soulèvement de Grenade, pressé de commencer la « réformation » des Morisques, le Saint Office envoya une délégation dans la *villa* de la Vall D'Uxó pour examiner la situation. Très vite, une confrontation éclata entre le Saint Office et les Morisques de cette ville qui manifestèrent publiquement une radicalisation de leurs postures identitaires. Comme Rafael Benítez le note, cette confrontation symbolisa une nouvelle forme d'opposition basée sur la négation publique du statut chrétien des Morisques et l'affirmation extérieure de leur identité islamique¹⁶⁶. Cette nouvelle forme de résistance non armée s'éloignait radicalement de la traditionnelle *taqiyya* où les Morisques exprimaient de manière silencieuse et cachée la pratique de l'Islam.

L'épisode de la Vall d'Uxó fut à l'origine d'une nouvelle forme d'opposition morisque : une résistance collective qui consistait à nier le christianisme et à affirmer publiquement une identité religieuse islamique. Rafael Benítez la décrit comme une « *manifestación pública de fe islámica*

¹⁶² CARRASCO, Raphaël, « Les Morisques levantins à la croisée des pouvoirs », *Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, T. I, Tunis, Institut Supérieur de Documentation n°4, 1984, p. 149.

¹⁶³ GUADALAJARA y JAVIER, Marcos de, *Prodición y destierro de los moriscos de Castilla hasta el valle de Ricote*, Pamplona, Nicolás Asíaín, 1614, fol. 5r.

¹⁶⁴ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, *Heroicas...*, *Ibid.*, p. 210.

¹⁶⁵ AHN, Inq., Lib.911, ff.706 et 749-752, cité par Rafael Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas...*, *op. cit.*, p. 211.

¹⁶⁶ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, « Proyectos de aculturación y resistencia morisca ... », *op. cit.*, p. 61.

[que] rompe con la tradicional taqiyya »¹⁶⁷. Or, c'était en réalité plus que cela, car, comme Benítez le souligne, il s'agissait d'un affrontement ouvert et concerté contre l'action de l'Inquisition et de la Couronne elle-même¹⁶⁸. Pour l'Inquisiteur du royaume, Gregorio de Miranda, il n'existait aucun doute sur le caractère concerté de cette nouvelle forme de résistance. Il manifestait cet avis dans une lettre adressée à l'Inquisiteur général le 12 mai 1568 :

*[...] y dan por respuesta no solo al obispo sino a todos los Señores y a los demás que en estos negocios entienden y lo que es peor que afirman que lo que estos dicen en nombre de todos los del reyno lo dicen y creo que verdad porque se a abido entre ellos inteligencias y pienso que a llegado hasta Granada y que por su protervia echan la culpa a la inquisición aunque su intención es querer ser moros*¹⁶⁹.

Que s'est-il passé exactement à la Vall d'Uxó le 10 mai 1568 ? Rappelons le contexte historique¹⁷⁰ : en 1564 Philippe II avait organisé la *Junta de Madrid*, dans laquelle il avait été convenu que l'Inquisition récupérerait la juridiction dans les affaires qui touchaient la communauté morisque, notamment à propos de son instruction religieuse. Rafael Benítez explique ainsi ce rôle de premier plan accordé à l'Inquisition par la *Junta* :

*Hay que destacar la importancia capital que tuvo la intervención de Felipe II para atribuir un papel clave al Santo Oficio en el proyecto de instrucción y castigo de los moriscos valencianos, frente al afán del obispo de Valencia, que compartían las Cortes, de reservarse el protagonismo y marginar a la Inquisición*¹⁷¹.

En 1568, les campagnes d'évangélisation des Morisques reprirent, notamment dans les domaines qui appartenaient au duc de Segorbe, l'un des territoires du royaume les plus peuplés de nouveaux-chrétiens. Le 10 mai 1568, l'évêque de Tortosa décida de commencer l'instruction à la Vall d'Uxó sans attendre l'arrivée de l'envoyé de l'inquisiteur Miranda. Très vite, il se heurta à une opposition concertée des Morisques qui ne voulurent pas l'accueillir avec les honneurs nécessaires, c'est-à-dire avec la croix, sous prétexte de ne pas être de vrais chrétiens car leur baptême n'était pas valide. Ainsi, lorsque l'évêque commença à lire la *Real Provisión*, deux Morisques se levèrent et crièrent que « *eran moros y que se les hacían muchos agravios [y] querían pedir licencia para ir a la Corte a quejarse de Emperador su padre que no había*

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 61.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 61.

¹⁶⁹ Lettre de l'Inquisiteur de Valence à l'Inquisiteur général du 12 mai 1568, publiée par Pascual BORONAT, *Los moriscos españoles...*, t. I., *op. cit.*, p. 257.

¹⁷⁰ Nous resumons les idées exposées par Rafael BENÍTEZ dans *Heroicas ...*, *op. cit.*, p. 181-221 et « *Proyectos de acultuación y resistencia morisca...* », *op. cit.*, p. 55-65.

¹⁷¹ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, *Heroicas...*, *op. cit.*, p. 186.

cumplido lo que había jurado »¹⁷². À nos yeux, cette action constitue une véritable déclaration d'intention qui met en avant l'appartenance des Morisques à un groupe religieux opposé à la communauté chrétienne. Autrement dit, cette action exprime une affirmation identitaire ouverte et manifeste, causée par la précipitation de l'évêque selon Gregorio de Miranda :

El obispo de Tortosa sin esperar brebe se quiso adelantar mas que los otros preladados y se fue a tierras, balles y lugares de su obispado o de moriscos y declarandoles lo que abian de hazer se le desvergonzaron diciendo que ellos habían sido baptizados por fuerza que eran moros y que lo querían ser [...]»¹⁷³.

Cette réaction des Morisques est interprétée par Rafael Benítez comme un élément de la stratégie de la communauté morisque de ce village qui, en refusant de reconnaître son appartenance au christianisme, voulait échapper à la juridiction du Saint Office¹⁷⁴. Il s'agissait donc pour les Morisques de la vallée d'Uxo de réfuter leur statut juridique de chrétiens en employant des arguments légaux. Par ailleurs, les déclarations des deux Morisques qui prirent la parole répondaient à la demande de tous les Morisques présents et montrent que ce rejet était une action politique concertée dans tout le royaume : « *Que no solamente lo decian por ellos, sino por todos los de la Vall y de todo el reino... y a esto todos los moriscos que estaban alli alzaron un grito diciendo “ ¡Sí!, ¡Sí!”...* »¹⁷⁵.

N'oublions pas que cet épisode coïncide avec le climat de tension sociale que les Morisques du royaume de Grenade vivaient à ce moment précis. En effet, ceux-ci subissaient depuis 1565 une politique répressive visant à effacer toutes les manifestations de la culture morisque : la langue, les vêtements, les bains, les cérémonies, les *zambras*... Le 24 décembre 1568 la révolte éclata chez les Morisques de Grenade, donnant lieu à la guerre des *Alpujarras*, qui se termina par leur expulsion vers d'autres contrées de la couronne de Castille. Dans le royaume de Valence, le plan d'acculturation ne pouvait pas être aussi radical qu'à Grenade car des enjeux politiques et économiques subsistaient, comme nous l'avons déjà dit dans le chapitre III. La *Junta de Madrid*, réunie en 1564, avait prévu un plan d'acculturation plus modéré et pour ainsi dire négocié. Par ailleurs, l'Inquisiteur se montrait aussi rassuré à l'égard de possibles soulèvements des Morisques du royaume de Valence. Ainsi, Gregorio de Miranda, considérait ces Morisques : « *sosegados y inclinados... a ser buenos christianos y an movido cierto partido con el Sancto*

¹⁷² Cité par Raphael Carrasco, *Deportados...*, op. cit., p. 159.

¹⁷³ Lettre de l'Inquisiteur de Valence du 12 mai 1568, publiée par Pascual BORONAT, *Los moriscos españoles...*, t. I, op. cit., p. 257.

¹⁷⁴ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, *Heroicas...*, op. cit., p. 220.

¹⁷⁵ Cité par Raphael CARRASCO, *Deportados...*, op. cit., p. 159.

Oficio »¹⁷⁶.

3. L'espoir de la dernière chance : conspirations, soupçons de révoltes à grande échelle et millénarismes

Nous nous proposons à présent d'étudier l'origine des rébellions et des complots nés dans le royaume de Valence suite à la révolte des Alpujarras. Nous nous intéresserons, tout d'abord, au contexte socio-politique qui favorisa l'apparition de ces révoltes et conspirations. Ensuite nous essayerons de comprendre l'impact de ces phénomènes sur les Morisques du royaume de Valence et sur les autorités. Enfin, nous formulerons l'hypothèse selon laquelle la Monarchie alimenta, de manière intentionnelle, les évidences d'un complot international afin de justifier la décision d'expulsion des Morisques.

— Les tentatives de soulèvement durant les années 1565-1570

Raphaël Carrasco a souligné que la communauté morisque avait forgé tout au long de son existence l'image d'une communauté unie dans le rejet unanime et agressif de tout ce qui provenait du monde chrétien¹⁷⁷. Et comme Fernand Braudel l'avait si bien noté :

Le Morisque est resté inassimilable... La preuve que le Morisque, après un, deux, trois siècles suivant les cas, était resté le maure d'autrefois : costume, religion, langue, maisons cloîtrées... il avait tout conservé. Il s'était refusé à la civilisation occidentale [...] Le Morisque est resté lié de cœur à un monde immense qui s'étendait... jusqu'à la Perse lointaine...¹⁷⁸.

La résistance que les Morisques opposaient n'était donc pas le résultat d'un racisme d'État, ni d'une haine raciale, mais d'une « haine de civilisations »¹⁷⁹, car les Morisques, malgré tous les essais d'assimilation, étaient restés très attachés aux symboles du monde islamique qui

¹⁷⁶ Cité par Rafael Benítez, *Heroicas...*, *op. cit.*, p. 226.

¹⁷⁷ CARRASCO, Raphael, *Deportados ...*, *op. cit.*, p. 155.

¹⁷⁸ BRAUDEL, Fernand, *La Méditerranée...*, vol. 2, *op. cit.*, p. 531.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 531. Le débat sur l'existence d'un racisme d'État fut tranché par Fernand BRAUDEL : « L'Espagne n'a pas agi par haine raciale (laquelle semble presque absente dans la lutte) mais par haine de civilisation, de religion », *La Méditerranée...*, vol. 2, *op. cit.*, p. 531-532. Bernard VINCENT, Rafael BENÍTEZ et Raphael CARRASCO ont eux aussi traité la question dans leurs études sur les Morisques. On consultera aussi les travaux de Rodrigo de ZAYAS, *Los moriscos y el racismo de Estado*, ed. Almuzara, 2006, et Francisco MARQUEZ VILLANUEVA, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Ed. Libertarias/Prodhufo, 1998.

s'étendait de l'Afrique jusqu'à la Perse¹⁸⁰. Ces résistances furent, comme Bernard Vincent l'a souligné, une énorme plaie située en plein cœur de l'Empire¹⁸¹.

À partir des années 1565 se répand dans la société Vieille-chrétienne la conviction que ce qui unissait les Morisques était une véritable résistance politique soutenue par les pays de l'Islam. Les communautés morisques étaient perçues comme une véritable tête de pont de l'Islam méditerranéen¹⁸². C'est ce qu'exprimait déjà Philippe II dans une lettre écrite en 1563, dans laquelle il affirmait avoir connaissance, grâce à ses espions, de connivences entre les Morisques du royaume et les Turcs :

[...] corriendo los años de mil quinientos sesenta y tres tuvo aviso por sus espías el rey Felipe que el alcaide turco de tremecén y el rey de Argel Hasan Baxa, hijo de Barbarroja, hacían grandes aparatos... para sitiar Maçarquivir, puerto y plaza fuerte de la ciudad de Oran... y que para encaminar mejor sus intentos se entendía con los moros de nuestro reyno incitándolos a levantar por embaraçar el rey en guerras dentro de su casa¹⁸³.

Une telle perception avait un support concret, car il y eut effectivement des contacts avec l'Islam extérieur et également avec les protestants, comme nous le verrons dans les lignes qui suivent. En effet, en 1565, trois morisques furent arrêtés à Segovia. Si l'on en juge par leurs noms, ils semblaient être originaires de Valence (le couple Agustín Bonet et Maria Rodó, et García de Torres). Ils disaient être envoyés par le roi d'Alger pour recruter une armée de Morisques de Castille qui débarquerait appuyée par l'armée ottomane sur les côtes de Valence pour aider les Morisques de Grenade à se soulever¹⁸⁴. Mais ces trois espions déclarèrent plus tard n'avoir participé à aucune conspiration : « *estamos acá dudosos porque ha diez años que nos dan esperanza de que vendrán sobre Valencia y nunca lo cumplen* »¹⁸⁵.

Les Morisques du royaume de Valence vivaient à l'intérieur d'une frontière virtuelle au sein du territoire espagnol, et ils y exprimaient leur rejet du christianisme. Cette caractéristique favorisa le développement de soupçons de séditions et de trahisons dans les esprits des autorités chrétiennes, à partir notamment de 1568, quand le mythe de « *la gran conspiracion morisca* »¹⁸⁶ commença à prendre de l'importance. Ainsi, entre les années 1568 et 1580, après le

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 532.

¹⁸¹ VINCENT, Bernard, *Río Morisco...*, *op. cit.*, p. 65.

¹⁸² *Ibid.*, p. 65.

¹⁸³ ESCOLANO, Gaspar, *Segunda parte de la Década primera...*, *op. cit.*, Livre X, Chapitre XXXVII, p. 1770.

¹⁸⁴ TAPIA, Serafín de, « Las redes comerciales de los moriscos de Castilla la Vieja: un vehículo para sus complicidades », *Studia Historica. Historia Moderna*, 1992, vol. 10, n° 11, p. 232-243, p. 236.

¹⁸⁵ Cité par Serafín de TAPIA, *Ibid.*, p. 236.

¹⁸⁶ CARRASCO, Raphael, *Deportados...*, *op. cit.*, p. 154.

soulèvement des Morisques de Grenade, une série de rumeurs plus ou moins fondées circulaient dans les royaumes de Valence et d'Aragon. Par ailleurs, la révolte de Grenade et la déportation des Morisques qui en résulta augmentèrent le spectre d'un panislamisme, comme Emilia Salvador l'a noté :

*Con ocasión, sin embargo, del levantamiento de los moriscos granadinos crecieron de forma alarmante las posibilidades de una acción coordinada de los cristianos nuevos de las Coronas de Castilla y de Aragón y, a su vez, de conexión con los poderes musulmanes ribereños del Mediterráneo*¹⁸⁷.

En effet, dans le royaume de Valence, le déclenchement du soulèvement des *Alpujarras* en 1568 fit sonner toutes les alarmes. Certes, les années 1569-1570 furent des plus troublées dans le royaume de Valence, et les Morisques se trouvaient donc particulièrement surveillés par les autorités du royaume, mais aussi par la population vieille-chrétienne. Lorsque la guerre de Grenade arriva à son point culminant, quelques *alfaquís* du royaume de Valence se retrouvèrent face à un choix : proposer à leurs coreligionnaires de soutenir la révolte ou de rester fidèles à la Couronne. Enflammés par la révolte, les Nouveaux-Chrétiens du royaume étaient en pleine effervescence. Les autorités aussi. À l'époque, comme nous l'avons déjà souligné, le royaume de Murcie représentait la porte d'entrée illégale vers le royaume de Valence pour un nombre important de Morisques. Nombre d'entre eux s'installaient à Orihuela où ils étaient accueillis par d'autres familles morisques. Les autorités craignaient « *que, entre ellos, llegasen camuflados "tagarins, turcs, alarbs y altres moros d'allende* »¹⁸⁸ et que la ville devienne une « cocotte-minute » prêt à exploser. Il semble qu'il y ait eu quelques tentatives isolées de soulèvement, mais comme S. García Martínez le laisse entendre, cela reste assez improbable car les Morisques du royaume de Valence se trouvaient à l'époque désarmés. La seule menace que ces Morisques représentaient pour le royaume de Valence aurait pu être de favoriser le départ à Grenade de quelques Morisques de Valence afin d'aider leurs coreligionnaires¹⁸⁹.

Cependant, les autorités craignaient que, encouragés par les actions des Morisques de Grenade, ceux de Valence puissent s'entendre avec leurs coreligionnaires des royaumes de Castille et d'Aragon. Cette crainte n'était pas provoquée uniquement par la révolte des *Alpujarras*, mais aussi parce que les frontières qui séparaient la Péninsule Ibérique de ses ennemis religieux se

¹⁸⁷ SALVADOR ESTEBAN, Emilia, *Felipe II y los moriscos valencianos. Las repercusiones de la revuelta granadina (1568-1570)*, Colección síntesis, Universidad de Valladolid, Salamanca, Graficas Varona, 1988, p. 17.

¹⁸⁸ VILAR RAMÍREZ, Juan Bautista, « *Moriscos granadinos en el sur valenciano...* », *op. cit.*, p. 35.

¹⁸⁹ MARTÍNEZ, Sebastián García, « *Bandolerismo, piratería y control de moriscos en Valencia durante el reinado de Felipe II* », *Estudis: Revista de historia moderna*, 1972, n° 1, p. 85-168, p. 123.

trouvaient dès lors plus fragilisées que jamais, comme Emilia Salvador le note : « *las dos fronteras religiosas, la de la cristiandad con los turcos y la de catolicidad con protestantes, atraviesan momentos de gran efervescencia* »¹⁹⁰. Pascual Boronat décrivait, quant à lui, un royaume au bord du chaos à cette période : « *El descontento de los moriscos, ayudado por la avaricia de algunos señores, o por los hugonotes, o por los turcos y piratas, podía comprometerlos en una guerra fatal...* »¹⁹¹. Par ailleurs, les rumeurs à propos de l'arrivée de Morisques en provenance du royaume de Grenade étaient de plus en plus fortes : « *per lo comptat d'oliva e altres parts del present regne van molts moriscos del regne de Granada y altres nous convertits d'aquest regne, ab armes prohibides, inquietant y molestant los vehins...* »¹⁹².

Plusieurs indices laissaient croire à un soulèvement imminent préparé par les Morisques de Valence. À Chelva, le 31 août 1568 eut lieu une tentative de soulèvement que P. Boronat a qualifiée de « *conato de germanía* » et après laquelle le *justicia* de l'*arrabal*, Perete Paniza, fut accusé de complicité et condamné. Pascual Boronat signale que lors de cette révolte avortée, les Nouveaux-Chrétiens jouaient le rôle de provocateurs vis-à-vis des Vieux-Chrétiens en les accusant d'être protestants : « *... los moriscos increpaban a los cristianos desafiándoles a la lucha : '[...]venid acá luteranos'* »¹⁹³. Dans le même ordre d'idées, pendant l'été 1569, plusieurs Morisques de la Poblá del Duque et de Castelló de Rugat provoquèrent un grand émoi lorsqu'ils affirmèrent vouloir gagner la « *tierra de promision* »¹⁹⁴.

Mais ce fut à Xátiva et dans ses alentours que se produisit, en 1570, une tentative plus sérieuse de soulèvement des Morisques pour obtenir un soutien armé des Morisques d'autres contrées. Cet épisode peu connu a été étudié par Jorge Antonio Catalá et Sergio Urzainqui qui ont publié les résultats de leur recherche dans un ouvrage intitulé *La conjura morisca de 1570 : La tentativa de alzamiento en Valencia*¹⁹⁵. La découverte de cette conspiration bien avant qu'elle

¹⁹⁰ SALVADOR ESTEBAN, Emilia, *Felipe II y los moriscos valencianos...* op. cit., p. 17.

¹⁹¹ BORONAT, Pascual, *Los moriscos...*, t. I, op. cit., p. 260.

¹⁹² ARV, reg. 1334, fol. 6, cité par Joan REGLA, *Estudios sobre los moriscos...*, op. cit., p. 256.

¹⁹³ « *Perete Paniza, ... que era Justicia del arrabal de Chelva, fue procesado en 1568 por cómplice en el conato de germanía (levantamiento) ocurrido en dicha villa el día 31 de agosto y en el que los moriscos increpaban a los cristianos desafiándoles a la lucha...* », BORONAT, Pascual, *Los moriscos...*, t.1, op. cit, p. 263.

¹⁹⁴ ARV, RC, 1332, ff 79 y 116-117, publié par Emilia SALVADOR ESTEBAN, *Felipe II y los moriscos valencianos...*, op. cit., p. 36.

¹⁹⁵ CATALA SANZ, Antonio y URZAINQUI SANCHEZ, Sergio, *La conjura morisca de 1570. La tentativa de alzamiento en Valencia*, Valencia, Biblioteca Valenciana, Generalitat Valenciana, 2009. Cet ouvrage constitue une monographie sur cet épisode peu connu de résistance morisque à Valence pendant les années clé de 1570. Ces auteurs ont publié le procès contre les principaux instigateurs de la conspiration.

n'éclate agit sur les esprits des autorités du royaume qui commencèrent à croire à une menace de contagion au sein de la communauté morisque.

En effet, le mois de février 1570 fut riche en tentatives de soulèvements dans le sud du royaume. Sans doute la guerre de Grenade, qui se trouvait à son point culminant, attisa-t-elle les esprits des Morisques de Valence qui songeaient à un soulèvement général et à une reconquête de leur liberté. Dans la ville de Xátiva, où se trouvait l'une des plus importantes *morerías* du royaume, au début du mois de février 1570, deux Morisques, Guálix et Catalá, entrèrent dans le château-fort de la ville, sous prétexte d'acheter une mule. Rapidement, les deux Morisques furent soupçonnés d'avoir voulu en réalité connaître la quantité d'armes qui étaient rassemblées dans le château, afin de les remettre plus tard aux ennemis de la chrétienté. C'est ce qu'affirmait le *teniente de alcaide* de la ville : « *dits moriscos venen ab maldat y trayció gran y per a veure los lochs del dit castell e parts per hon podíaen scalar y entrar en dit castell y entregar als enemichs de la sancta Fe Catholica y de Sa Real Magestat* »¹⁹⁶. Les véritables intentions des accusés ne furent jamais établies, mais cela n'empêcha pas que, par la suite, tout autre acte suspect des Morisques pouvait être assimilé à une tentative de prise du royaume par surprise.

Les velléités de complot se succédaient dans la région. Dans la nuit du 8 février, les Morisques du canal de Navarrés allumèrent un feu, « *un fuego de moros* »¹⁹⁷, ce qui fut considéré comme un geste concerté avec les Morisques des villages environnants (Tous, Millas et même la Gallinera), des villages qui étaient habités presque exclusivement par des Morisques :

*... set focs comencaren devers la canal de Navarrés, devers la serra de Quesa, junt a Navarrés, y de Bicorp, y de allí respongueren en la serra de Thous y Millàs...y alçaren en la serra de Lombay y de allí respongueren devers lo loch de Sans. Y devers la Vall de Gallinera també vern dos llums...*¹⁹⁸.

Cependant, la conspiration qui prit le plus d'ampleur à cette période fut celle des Morisques des contrées d'Ayora-Cofrentes, dans le sud-ouest du royaume. Là encore cette ambitieuse conspiration fut étouffée, suscitant toutefois une grande frayeur. Cet épisode nous est parvenu grâce au récit du chroniqueur Gaspar Escolano, écrit quarante ans plus tard, en 1611, avec

¹⁹⁶ A.R.V, Real Audiencia, Procesos Criminales, 2^a parte, 246, 32r-v, cité par Antonio CATALA SANZ et Sergio URZAINQUI SANCHEZ, *La conjura morisca de 1570...*, *ibid.*, p. 13.

¹⁹⁷ Ce type de feux "fogatas", très courant à cette époque, était utilisé régulièrement par l'armée comme signal pour avertir d'un danger ou pour faire passer une information d'un poste de surveillance à un autre de manière rapide.

¹⁹⁸ A.R.V, Real Audiencia, Procesos Criminales, 2^a parte, 246, 28v., cité par Antonio CATALA SANZ et Sergio URZAINQUI SANCHEZ, *La conjura morisca de 1570 ...*, *op. cit.*, p. 14.

quelques imprécisions qui furent corrigées par Catalá et Urzainqui¹⁹⁹. Par exemple, la conspiration, qu'Escolano place en 1572, a eu lieu en 1570. Selon le récit d'Escolano, un Morisque de la région, N. Garro, un *alfaquí* très réputé parmi les membres de sa communauté, encouragé par les événements de Grenade, commença à inciter les Morisques au soulèvement. Le début de la rébellion se situe dans le village de Teresa : « *Los primeros en hazer movimiento fueron los moriscos den Teresa, lugar del valle de Ayora y que con otros de aquel valle se acordaron que para la media noche de la luna nueva, se hallasen en numero de mil hombres con sus armas* »²⁰⁰. En corrompant un chrétien avec de l'argent, ils avaient prévu de se procurer des armes et de nommer un roi. En guise de prélude au soulèvement, Garro envisageait de rassembler mille hommes armés pour attaquer le château :

*Sojuzgados ya los moriscos de Granada, se vinieron muchos dellos... a guarecerse con los del Reyno de Valencia, y con la hiel que trahían en la boca... no cansaban de desasosegar a los nuestros y persuadirles a otro levantamiento. Sonóle bien en los oydos a un Morisco del lugar de Turís, de grande reputación y crédito entre ellos, llamado N.Garro, hombre de pecho y hazienda... que nuestros Moriscos lo tenían por santo y por su mayor Alfaquí. Este se fue de lugar en lugar por el reyno animando a todos a levantarse... determinaron nombrar por rey a un moço rico y poderoso... Para prevenirse de armas, sobornaron con mucho dinero a un Christiano. Los primeros que hizieron movimiento fueron los Moriscos de Teresa... que... se acordaron para la media noche de la luna nueva se hallasen en número de mil hombres con sus armas... y alçarse con su castillo... para dar principio al levantamiento*²⁰¹.

Le récit d'Escolano montre, cependant, la vitesse avec laquelle cette tentative fut jugulée. En effet, l'échec de cette entreprise fut le résultat, d'une part, du fait que les Morisques n'appuyèrent pas la conspiration comme Garro l'aurait souhaité et, d'autre part, de l'intervention rapide et efficace des Vieux-Chrétiens :

[...] y venida la noche del concierto, salieron trescientos para juntarse con los otros... Mas no hallaron persona de los otros lugares conjurados [...] y como havían sido sentidos de ciertos labradores que estaban regando sus campos, dexaron los

¹⁹⁹ Antonio CATALA SANZ et Sergio URZAINQUI SANCHEZ ont retranscrit intégralement le récit d'Escolano dans leur livre. Concernant les imprécisions dont ils parlent, il y a celle de la date de la conspiration, mais aussi le fait d'attribuer à Garro le rôle d'alfaquí de Turís, alors qu'à cette époque c'était Gaspar Faena, alias Çulema, *op. cit.*, p. 18. Selon Emilia SALVADOR, Garro portait le nom de Azmet et il était originaire de Llombay (voir *Felipe y los Moriscos valencianos...*, *op. cit.*, p. 50).

²⁰⁰ ESCOLANO, Gaspar, *Segunda parte de la Década ...op.cit.*, Livre X, chap. XXXVII, cols. 1777.

²⁰¹ *Ibid.*, cols. 1776-1778.

Christianos el riego y fueron a ver lo que era... saltaron a dar aviso a la villa... y se embiaron con grande acuerdo cien arcabuceros al castillo [...]»²⁰².

Ce qui est très intéressant dans le récit d'Escolano, c'est qu'il signale que cette conspiration n'avait pas le soutien des principales *aljamas*. En effet, les dirigeants de celles-ci, se montrant très lucides, trouvèrent des raisons de poids pour abandonner le complot, comme par exemple l'insuffisance d'armes, le manque d'expérience dans les guerres ainsi que le manque d'argent :

Todos lo procuradores de las Alajamas [...] estando juntos, algunos de los más respetables tomaron la mano y con demostraciones evidentes (por la incompetencia del tiempo para rebelarse, por no tener Príncipe ninguno que acudiese a verlos con una poderosa armada, por estar desarmados, pobres de dinero, o sin experiencia de guerras y cabeças, y sin plaças fuertes en que fortificarse) los hizieron apartar del pensamiento que trahían y aún resolvieron que convenía al bien común fuesen perseguidos y muertos los alborotadores»²⁰³.

De toute évidence, il semble que les *aljamas* aient pris conscience de la situation de faiblesse dans laquelle se trouvait la communauté morisque à cette période. Leur intervention provoqua définitivement la fin de la conspiration, selon le chroniqueur : « *con esto se deshizo aquella rebellion que se iba fraguando* »²⁰⁴.

Un autre aspect remarquable et dont Escolano ne parle pas dans sa chronique, fut « le soutien indirect » du seigneur de Cortes, Luís Pallás, à la conspiration. En effet, Luís Pallás et d'autres membres de sa famille étaient réputés avoir toujours accordé leur protection à leurs vassaux en les laissant continuer leurs pratiques religieuses, en dépit des pragmatiques et de la volonté de l'Inquisition. Pour Pascual Boronat, « *No puede caber al crítico duda ni vacilación alguna acerca de la protección funesta que los señores de Cortes dispensaron a sus vasallos contra lo mandado por el santo Oficio* »²⁰⁵. L'action de Luis Pallás est représentative d'une situation assez fréquente dans certains domaines du royaume de Valence où les seigneurs vivaient en totale connivence avec les Morisques, leur permettant la pratique de coutumes interdites par l'Inquisition. Luis Pallás, par ailleurs, était parfaitement arabisé et aimait s'habiller et vivre « *a lo moro* » pendant la lune du Ramadan²⁰⁶. Ce seigneur, ainsi que don Francisco de Castelví, seigneur de la baronnie de Carlet et don Sancho de Cardona, amiral d'Aragon, aurait collaboré

²⁰² *Ibid.*, col. 1777.

²⁰³ *Ibid.*, col. 1778.

²⁰⁴ *Ibid.*, col. 1778.

²⁰⁵ BORONAT, Pascual, *Los moriscos ...*, t. I, *op. cit.*, p. 569.

²⁰⁶ CARRASCO, Rapahel, *Deportados...*, *op. cit.*, p. 222.

activement avec les Morisques : tous deux furent jugés pour cela par le tribunal de l'Inquisition en 1573.

Bien que ce soulèvement se soit vite essoufflé, l'agitation se répandit rapidement dans d'autres contrées du royaume. Les 7 et 8 mars 1570, seulement quelques jours après la conspiration de Cortes, un groupe de Morisques se révolta dans le *Vall de la Gallinera*, au nord de l'actuelle province d'Alicante. Mais la rapide intervention des autorités mit un terme aux espoirs des conspirateurs. En effet, le 8 mars, le vice-roi Benavente, déjà au courant de cette agitation, décida de réunir une assemblée de députés (*Junta de diputados*) à laquelle il confirma

*[...] [tener] notícia que certs moriscos novament convertits de la Valla de la Gallinera anaven armats per los llochs de moriscos inquietant y conmovent als dits novaments convertits per a que.s alcen y rebel.len contra la christiandat, e que era cosa que s'en podia seguir al present regne y poblats molt grandissim dany e principi que no.s segueixca lo que se ha seguit en lo regne de Granada*²⁰⁷.

Suite à cette réunion, les autorités du royaume entreprirent d'interroger plusieurs témoins. Il ressortit de ces témoignages que les Morisques étaient armés et que leur volonté de se soulever était évidente : « *Es publica veu y fama en la present ciutat de Valencia que per la Vall de Gallinera del present regne van uns moros armats los quals van conmovent e animant als altres novament convertits... que se alçen contra la Christiandat* »²⁰⁸.

Mis à part ces actes ponctuels concertés entre les agitateurs, une bonne partie de la population morisque du royaume donnait également l'impression de se préparer à un soulèvement imminent. En effet, comme Emilia Salvador le note, il existait des indices montrant que les Morisques faisaient provision de blé²⁰⁹ :

*[...] el 21 del mismo mes de julio, el propio virrey alertaba del... estado de Oliva ante la insistencia de los moriscos del señorío en acaparar trigo y harina. [...] En los meses de octubre y noviembre se reiteraba el tema de la adquisición por parte de los moriscos valencianos de cantidades extraordinarias de trigo [...]*²¹⁰.

²⁰⁷ Junta de Diputados del general en que se acuerda solicitar información sumaria sobre la revuelta de los moriscos del Vall de la Gallinera, ARV, Generalitat, Provisions, Reg. 3034, 51r-v, publié dans Antonio CATALÁ SANZ Y Sergio URZAINQUI SÁNCHEZ, *La conjura morisca...*, op. cit., documento n° 4, p. 226.

²⁰⁸ Témoignage de don Miguel LLançol, habitador de València, cité par Antonio CATALÁ y Sergio URZAINQUI, *ibid.*, (Documento n° 5), p. 228.

²⁰⁹ SALVADOR ESTEBAN, Emilia, *Felipe II y los moriscos...*, op. cit., p. 37.

²¹⁰ A.R.V, Real Cancillería, 1332, ff. 120-121; 192-193 y 235, cité par Emilia SALVADOR ESTEBAN, *Ibid.*, p. 37.

Quoi qu'il en soit, les autorités du royaume, inquiètes, firent preuve d'hermétisme face aux bruits de conspirations²¹¹. Pourquoi adopter cette attitude qui révélait une volonté de prudence et de discrétion ? Sans doute, les autorités ne voulurent pas perturber davantage les esprits échauffés des Morisques, ni semer la panique parmi la population vieille-chrétienne du royaume :

El intencionado sigilo en el tratamiento de temas delicados... las alusiones continuas a instrucciones secretas... denota un plan premeditado de no airear los sucesos mas graves [...]. La justificacion de tal actitud no puede ser otra que la de no hacer cundir la alarma, ni entre los moriscos ni entre los cristianos²¹².

Ainsi, dans une lettre adressée au duc de Segorbe, Philippe II manifestait sa volonté de ne pas alarmer les Morisques. Notons l'importance de ce geste royal qui arrivait juste dans une période alors très mouvementée, après l'épisode de résistance de la Vall D'Uxó dont nous avons parlé quelques lignes plus haut. Dans cette lettre, il exhortait aussi le duc à agir vis-à-vis des Morisques avec une totale bienveillance :

[...] dareys a entender a los dichos nuevamente convertidos que no se usará con ellos violencia alguna, sino de toda suavidad y blandura... ny se ha de attende a otro que enseñarles nuestra fe christiana y a perdonarles con levissimas penitencias (siempre que vinieren a venia) los delitos pasados²¹³.

En définitive, ces conspirations, nées d'une certaine effervescence provoquée par la révolte de Grenade, furent réelles et connues des autorités, même si elles ne prirent pas l'ampleur espérée, grâce à la prudence avec laquelle réagirent les autorités chrétiennes et à l'intervention des principales *aljamas*. Cependant, cette situation n'empêcha pas les autorités de craindre que les Morisques ne préparent à nouveau une grande conspiration internationale contre les intérêts de la Monarchie dans le royaume de Valence.

— Tous les ennemis unis contre la Monarchie espagnole. La menace d'un soulèvement de grande ampleur (1574-1585)

Même si la période de 1570-1780 fut la plus riche en découvertes de complots et de conspirations, à l'aide d'interceptions d'espions et de lettres à contenu subversif, les autorités avaient déjà été alertées quelques années auparavant. En effet, en 1557, une embarcation de

²¹¹ *Ibid.*, p. 15.

²¹² *Ibid.*, p. 16.

²¹³ ARV, Real Cancillería 253, fol.70v-72, *Ibid.*, p. 23.

corsaires en provenance de Cherchell débarqua près des côtes du royaume de Valence, faisant plusieurs prisonniers parmi la population morisque. Les autorités craignaient que ces captifs n'aient établi par la suite des contacts depuis l'Algérie avec les Morisques du royaume de Valence. Leurs craintes se virent confirmées par l'interception de plusieurs lettres qui furent traduites par deux Morisques. Leur contenu ne révéla ni « *inteligencias* » ni conspirations, mais l'évocation de souvenirs empreints de nostalgie, qui montraient que les réseaux familiaux larges restaient encore intacts²¹⁴.

À partir de 1574, la conjoncture internationale devient plus favorable à une attaque de l'armée ottomane et à la création d'une alliance internationale contre la Monarchie Hispanique entre les huguenots français et les Morisques du royaume d'Aragon. Ce qui inquiétait Philippe II était une éventuelle conspiration de grande ampleur, car, même après la répression de la guerre des Alpujarras, les menaces de complots ne s'apaisaient guère. Il faut souligner que les années 1570-1577 correspondaient à un moment de pression ottomane maximale après la victoire de Lépante²¹⁵. Après la perte de la Goulette, en 1574, circulaient des nouvelles sur les Morisques d'Aragon qui fêtaient cette perte ; par ailleurs, en décembre 1574, un témoin avoua à l'Inquisition que certains Turcs avaient débarqué avec des lettres d'encouragement pour les *aljamas* du royaume de Valence²¹⁶. Un mois plus tard, de nouvelles rumeurs circulaient sur l'entrée d'une cargaison d'armes dans le port de Gandía, ainsi que sur l'arrivée de bateaux anglais et français dans le port de Denia. Ces bruits faisaient craindre encore une fois la préparation d'un soulèvement avec une aide extérieure²¹⁷. Malgré ces nouvelles inquiétantes, les autorités ne trouvèrent pas d'indices manifestes d'une quelconque mobilisation importante de la part des Morisques. Cependant, cela n'empêcha pas les craintes de s'installer dans les esprits. Ainsi, un personnage anonyme écrivait vers 1574 :

*Nunca con tanta razón se pudo temer en este reino y su corona del turco y sus aliados como al presente, porque nunca los avisos de emprendernos han sido tan multiplicados y tantos, nunca con tanta certidumbre, nunca con tanta conformidad... nunca los han dado personas tan graves, ni de tanto crédito, inteligencia y confianza, nunca se han visto apariencias y movimientos que tanto nos confirmen en esta opinión*²¹⁸.

²¹⁴ Voir le chapitre III.

²¹⁵ Cité par Rafael BENÍTEZ, *Heroicas...*, *op. cit.*, p. 265.

²¹⁶ *Ibid.*, p 287.

²¹⁷ *Ibid.*, p 287.

²¹⁸ Cité par Joan REGLA, *Estudios sobre los moriscos...*, *op. cit.*, p. 207.

Dans les années 1580, l'inquiétude était à son comble. Il est vrai que la présence de corsaires barbaresques était bien réelle. Ainsi, par exemple, en septembre 1585, 23 bateaux algériens débarquèrent à Callosa et firent monter à bord tous les Morisques qui s'y trouvaient²¹⁹. Ils attaquèrent Altea en 1584, et tentèrent d'attaquer Polop et Moraira peu de temps après²²⁰. D'autre part, un escadron de Turcs s'en prit à la ville de Benisa, mais fut rejeté par le *Baile* de la ville²²¹. Ces attaques ne faisaient qu'augmenter les craintes d'invasion par l'armée turque. Même si la trêve hispano-ottomane, signée entre 1581 et 1587, marquait la fin de l'alliance turco-barbaresque et réduisait considérablement les tentatives d'assaut sur les côtes du littoral méditerranéen, la peur d'un soulèvement général impliquant toute la Couronne d'Aragon était bien enracinée. Comme Ricardo García Cárcel l'a écrit, « *había miedo, mucho miedo* »²²². Pendant l'été 1581, le comte de Sástago, capitaine général du royaume d'Aragon, « mettait en garde Philippe II contre les insistantes rumeurs selon lesquelles les Morisques de ces contrées seraient en train de préparer dans le plus grand secret un important soulèvement »²²³. Et à l'automne de la même année, des rumeurs concernant une conspiration à grande échelle des Morisques d'Aragon et de Valence, avec l'aide de leurs coreligionnaires grenadins et le soutien des Portugais, des Béarnais et des rois marocains²²⁴, se firent plus insistantes, car l'Inquisition avait découvert un projet de conspiration des musulmans d'Alger en lien avec certaines *aljamas* d'Aragon. En effet, à Xea, un village qui appartenait au royaume d'Aragon mais qui était sous la juridiction de l'Inquisition de Valence, trois Morisques furent arrêtés avec des lettres en provenance d'Alger pour les *aljamas* aragonaises. Dans ces lettres, on rappelait aux Morisques aragonais qu'ils devaient tenir la promesse qu'ils avaient faite d'aider les Français avec 100.00 pièces d'or et 25 chevaux, puisque ceux-ci n'avaient reçu que 5.000 pièces d'or et 12 chevaux, et on les informait aussi qu'ils seraient aidés par les Portugais et que les Morisques du royaume de Valence et de Grenade se joindraient à eux²²⁵. Il s'agissait donc d'une conspiration de grande envergure, décrite de la sorte :

²¹⁹ BORONAT, *Los moriscos españoles...*, t.I, *op. cit.*, p. 313-315.

²²⁰ GARCÍA MARTÍNEZ, Sebastián, « Bandolerismo, piratería y control de moriscos en Valencia durante el reinado de Felipe II... », *op. cit.*, p. 143-144.

²²¹ DÁNVILA, *La expulsión de los moriscos...*, *op. cit.*, p. 150.

²²² GARCIA CARCEL, Ricardo, *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia 1530-1609*, Barcelona, Ediciones Península, 1980, p. 98.

²²³ CARRASCO, Raphaël, « Les Morisques levantins... », *op. cit.*, p. 147.

²²⁴ *Ibidem*.

²²⁵ GARCIA CARCEL, Ricardo, *Herejía y sociedad en el siglo XVI...op. cit.*, p. 99.

*Que alla iran Perot y Ramonet y los demas franceses al Domingo de Ramos llevarán alquitrán para que deis fuego a... algunas iglesias que podáis... y cogeréis con ánimo que los franceses y los de Bernia no faltarán en la misma noche y este mismo*²²⁶.

Les conspirateurs furent arrêtés avec la plus grande prudence et Lorenço Benaçar, l'un des meneurs, qui avait répondu avec « *auténtico fervor* » à ces lettres, fut accusé d'avoir organisé plusieurs réunions chez lui. Nous retranscrivons quelques passages pour illustrer l'espoir que les Morisques avaient placé dans ces messages venus d'Alger :

*[...] Nosotros pasamos las noches y los dias con esperanza de ellos [los embaxadores de Dios] rogando a Dios que ponga... en el corazón de nuestro Rey la defensa de los que profesan la ley de Mahoma [...] y despues de haver dado las nuevas a aquellas personas que me han mandado las cartas y todas vinieron a mi casa y leimos las cartas y nos alegramos mucho... y a los quatorze del mes nos juntamos... y nos determinamos todos los mors en la guerra de iglesia sin temor de cosa alguna*²²⁷.

Les autorités chrétiennes considéraient alors qu'il fallait empêcher les communications entre les Morisques de Valence et ceux d'Aragon. Philippe II demanda à l'Inquisition d'intervenir à Saragosse pour mettre en lumière « toute la vérité sur la conspiration »²²⁸. Cette fois-ci, le ton de Philippe II semblait plus dur lorsqu'il évoquait le sort des Morisques :

*Me ha parecido muy mal negocio aquel. Y quando no hubiera tantas experiencias de los tractos y ruines intençiones de los moriscos, bastara las que tienen de su mal vivir [...] y... paresciendome que se deviera remedirá de una vez, para quitar de esos reynos, y de los de la corona de Aragon este inconveniente, porque vemos que ni el camino de la blandura ni el castigo aprovecha con ellos*²²⁹.

Cet avis semblait être plus tranché que tous ceux que Philippe II avait exprimés jusqu'alors sur le sort des Morisques car à ce moment-là, il ne s'agissait plus d'une peur infondée, mais de la menace réelle d'un grand complot. Le véritable danger venait surtout des Morisques péninsulaires, notamment des Grenadins réfugiés en Afrique. En effet, comme Raphael Carrasco le note :

Estos hombres particularmente audaces y agresivos con los cristianos, servían de enlace entre los nuevos convertidos de España y sus parientes o amigos que habían emigrado

²²⁶ AHN, Inquisición, lib. 915, f. 178-183, *Ibid.*, p.99.

²²⁷ AHN, Inquisición, lib. 915, F. 183-188 et 202-204, *Ibid.*, p. 100.

²²⁸ CARRASCO, Raphael, « Les Morisques levantins... », *op. cit.*, p. 148.

²²⁹ Cité par Rafael CARRASCO, *Ibid.*, p. 148.

*al Magreb, y también entre las aljamas peninsulares y el poder otomano, transportando cartas, dinero, armas, libros, etc.*²³⁰.

Certains témoignages issus des procès de l’Inquisition révèlent l’existence d’un réseau d’espionnage mis en place par les Morisques de Valence et d’Aragon et les Turcs de Constantinople. Ces témoignages mettaient également en évidence la présence d’espions au sein du royaume de Valence pour effectuer une reconnaissance des côtes et faciliter l’arrivée de la flotte turque²³¹.

Ces Morisques agissaient comme « de parfaits agents de renseignement et des éclaireurs efficaces des expéditions »²³². Ainsi, vers 1576, un informateur de l’Inquisition affirmait qu’un agent de la Sublime Porte, Yuçu Duarte, fils d’un Chrétien et d’une Morisque et élevé à Constantinople, visitait les villages de Morisques. Il y préparait des assemblées clandestines pour organiser le « grand soulèvement »²³³ sous les ordres de l’armée turque. Duarte portait avec lui une lettre des Turcs pour les Morisques de Valence dans laquelle on pouvait lire :

*Avemos entendido el mal tratamiento que esos enemigos nuestros os hazen y también vuestra voluntad [...] A nuestro hermano Jucud Duarte despacharéis con la brevedad posible para que con vuestra voluntad... yo pueda aparejar lo necesario, al qual daréis crédito de algunas cosas que de nuestra parte os dixere*²³⁴.

Parallèlement, pendant les années 1570-1580, les protestants du Béarn entrèrent en scène. Selon le témoignage d’un Français arrêté par l’Inquisition, le Baron de Ros aurait probablement accepté 12000 *ducados* pour fournir une aide militaire des huguenots, qui « juraban por el saco de Çaragoça »²³⁵, aux Morisques aragonais²³⁶. Il s’agissait d’une conspiration que les Morisques et le prince de Béarn prévoyaient de mener contre les royaumes de Barcelone et de Valence avec l’aide de l’armée turque²³⁷, comme l’atteste le témoignage d’un renégat venu d’Alger à Paterna en 1577 :

Nos alcajde Ario, ramadán rey de Argel a vosotros los amados nuestros los moros de Valencia y Aragon os dezimos que la causa porque el armada ha tardado tanto es por cumplir con la prophetia del Anani Aley Çalem que declara que el francés ha de

²³⁰ CARRASCO, Raphael, *Deportados...*, op. cit., p. 162.

²³¹ *Ibid.*, p. 157.

²³² VINCENT, Bernard, « Le péril Morisque... », op. cit., p. 127.

²³³ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO Rafael, *Heroicas...*, op. cit., p. 300.

²³⁴ Cité par Rafael BENÍTEZ, *Ibid.*, p. 300.

²³⁵ Cité par Rafael BENÍTEZ, *Ibid.*, p. 301.

²³⁶ CARRASCO, Raphael, *Deportados...*, op. cit., p. 164.

²³⁷ DÁNVILA, *La expulsión de los moriscos...*, op. cit., p. 149.

acometer el primero y ansi lo hará que hay ya orden para ello, y el Turco dará guerra por tres partes [...] de esta manera que toda la armada junta berná siendo ya pasada la mayor parte del verano [...] e yrá... con sesenta galeras para Barcelona [...] lo mismo harán en Valencia, solo por desbaratar a los enemigos... y a dos días después ... dará para Denia con la demás flota y armada. Vosotros los que estais cerca del mar acudiréis a la armada dando vuestras armas a los que están mas apartados del mar, para que se puedan defender de los enemigos [...]»²³⁸.

Dans le même temps, en 1581 les autorités craignaient également une attaque menée par les Portugais aidés des Morisques espagnols ; mais les Inquisiteurs Zárate et Reinoso dissipèrent les soupçons dans un mémoire qu'ils adressèrent au roi, où ils précisaient que :

De dos años a esta parte [no ha] venido persona ni hazienda ninguna de portuguesas ni corresponsion suya de las costas de Francia, ni de otras partes de Levante ni de Poniente a Portugal han venido sino dos navios y otros dos baxeles pequeños todos de pesquería y no ha habido personas ni trato de que se pueda tener sospecha [...]»²³⁹.

Suite à ces mouvements suspects dans les royaumes de Valence et d'Aragon, en 1588, le Conseil d'État avertissait du danger que la présence de ces ennemis « domestiques » constituait alors pour l'Espagne, et il demandait instamment une attitude plus ferme du roi à l'encontre de ces Morisques²⁴⁰.

Nous ne voulons pas sous-estimer l'éventualité, au cours du XVI^e siècle, d'un soulèvement morisque dans les royaumes où cette population était très importante, voire majoritaire. De même, nous ne voulons pas non plus nier l'existence manifeste de contacts entre les Morisques péninsulaires. Cependant, nous voulons insister, comme l'a fait Raphael Carrasco, sur l'utilisation par l'Inquisition de ce climat de peur pour « décapiter » la communauté morisque et la priver de ses dirigeants :

La Inquisición tomó el pretexto de la supuesta conspiración para asestar un gran golpe en la cabeza de aquella sociedad morisca que soñaba con desbaratar desde hacía tiempo. La inmensa mayoría de los denunciados como jefes de la rebelión eran en realidad los personajes más activos y escuchados en las aljamas²⁴¹.

²³⁸ DÁNVIOLA, *Ibid.*, p. 285-286.

²³⁹ AHN, Inquisición, lib.915, f.100-102, cité par Ricardo GARCÍA CÁRCEL, *Herejía y sociedad en el siglo XVI...* *op. cit.*, p. 98.

²⁴⁰ BRAUDEL, Fernand, *La méditerranée...*, vol. 2, *op. cit.*, p. 528.

²⁴¹ CARRASCO, Raphael, *Deportados...*, *op. cit.*, p. 168.

Concernant cette menace d'une conspiration internationale, les historiens s'accordent à dire que les rumeurs sur cette éventuelle conspiration furent le fruit d'une nervosité généralisée dans tout le royaume. Mais il est important de signaler que ces bruits constituèrent un prétexte utilisé par l'Inquisition pour s'immiscer dans la vie des Morisques. En effet, ces rumeurs donnaient à l'Inquisition une occasion justifiée pour intervenir de manière plus dure dans les affaires morisques et s'attaquer sans limites aux membres très actifs des *aljamas*. Un exemple de la manipulation que l'Inquisition exerçait afin de pouvoir intervenir directement sur la communauté morisque et causer la chute des dirigeants des *Aljamas* fut l'affaire de Pérez Gil. Ce morisque, dont nous avons parlé dans le chapitre III, collaborait avec l'Inquisition. En 1588, Pérez Gil avait déclaré que les Morisques avaient promis 45 000 *ducados* aux Turcs²⁴². Mais plusieurs témoins, comme le Morisque Alonso Cornejo, avaient démontré que les dires de Pérez Gil manquaient de véracité, notamment en ce qui concernait les lettres reçues d'Alger que Pérez Gil reconnut avoir écrites lui-même²⁴³. Rafael Benítez souligne, lui aussi, à propos de cet imbroglio de conspirations, que l'Inquisition manipulait certaines rumeurs de complot morisque et que, dans les années 1575, la présence à la cour des représentants des *aljamas* contredisait les nouvelles inquiétantes sur cette conspiration morisque²⁴⁴. Bernardo de Bolea, en qui Philippe II avait une confiance totale, ne croyait pas non plus à la théorie de la conspiration internationale, et il le faisait savoir nettement : « *Lo de las inteligencias con franceses y con los de allende siempre lo tuve por burla* »²⁴⁵.

Il est important de comprendre que cette période correspond à la reprise du contrôle exercé par le Saint Office sur les affaires des Morisques et la volonté d'anéantir définitivement la cohésion communautaire de cette minorité. Néanmoins, la manipulation des conspirations n'était pas une pratique exclusive de l'Inquisition. D'après Raphaël Carrasco, elle concernait également certains Morisques, particulièrement plus proches des « vieux chrétiens », qui encourageaient les Morisques rebelles à pactiser avec les autorités chrétiennes :

La inverosímil conspiración de los años 1580 es probablemente un montaje elaborado a partir de indicios concretos auténticos, pero un montaje doble, a la vez inquisitorial y morisco. Cada una de las partes pensó tal vez instrumentalizar a la otra ; la Inquisición porque quería acreditar su aumento de protagonismo en la política morisca de la Corona, y los moriscos « colaboracionistas » porque esperaban convencer a los más

²⁴² GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, *Herejía...*, op. cit., p. 101.

²⁴³ *Ibid.*, p. 101.

²⁴⁴ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO Rafael, *Heroicas...*, op. cit., p. 293.

²⁴⁵ Cité par Rafael BENÍTEZ, *Ibid.*, p. 296.

*revoltosos de la necesidad de pactar con las autoridades cristianas y aceptar la aculturación*²⁴⁶.

Entre 1601 et 1609, des rumeurs de complot international resurgirent. Ces nouvelles mettaient en évidence d'une part la préparation d'un soulèvement avec l'intervention des protestants français et des Morisques de Valence, et d'autre part une conspiration plurielle qui impliquait les Hollandais, les Anglais, les Marocains et les Morisques.

Concernant la possible participation des Français, le chroniqueur Escolano parlait d'une rumeur non fondée qui inquiéta les autorités : « *en el año mil seyscientos y cinco hubo en el reyno de Valencia una grande novedad cerca de levantarse los moriscos: que no dio poco cuydado, hasta que vino a desmarañarse* »²⁴⁷. L'auteur de l'imposture fut un dénommé Pascual de Santisteban, un Morisque de Pampelune, employé par le vice-roi de Navarre, Don Martin de Cordoba, comme espion du roi d'Espagne dans les affaires qui touchaient la France. Ce Morisque, déçu de ne pas avoir reçu de la part du roi la reconnaissance qu'il escomptait, partit en France pour révéler au roi Henri que Philippe III avait l'intention de réunir quelques galères près des côtes espagnoles :

*[...] este Santisteban... tentado de rabiosa furia y vengança... porque no se le dio merçedes por sus muchos serviçios, bolvio a Bayona [...] y dende alli... se dio cuenta de su persona al rey. Finalmente viendo recebido algunas mercedes se fue a Burdeus, donde fue señalado para espiar galeras*²⁴⁸.

Santisteban retourna à Valence où il se lia d'amitié avec un *alamin* très islamisé et très attaché à la France, en raison de la haine manifeste qu'il éprouvait pour le roi Catholique : « *[Santisteban] travo estrecha amistad con Alamin natural, de Alaquaz de creencia mahometano y de coraçon Frances: de quien descubrio presto el pecho y mal afecto que tenía al Catholico Phelipo y a su Real Corona* »²⁴⁹. Santisteban prit contact également avec un Anglais, Thomas d'Oliver Brachan, à qui « *dio parte del levantamiento de los moriscos de España* »²⁵⁰. Aussi bien Gaspar de Escolano que Marcos de Gaudalajara mentionnent l'implication des Anglais dans l'affaire du soulèvement des Morisques de Valence. Escolano indique que Thomas d'Oliver « *escribio al Consejo de Estado de Inglaterra, si admitirian el*

²⁴⁶ CARRASCO, Raphael, *Deportados...*, op. cit., p. 177.

²⁴⁷ ESCOLANO, Gaspar de, *Segunda parte de la década...*, Livre X, chap. XXXXII, col. 1811.

²⁴⁸ GUADALAJARA Marcos de, *Memorable expulsión...*, op. cit., fol. 94v.

²⁴⁹ *Ibid.*, fol. 94v.

²⁵⁰ *Ibid.*, fol. 95r.

confederarse con los Moriscos, y acudir con la armada a valerlos »²⁵¹. Marcos de Guadalajara, employant pratiquement les mêmes mots, note que « *de presto escribio Brachan a Inglaterra, dando aviso al Consejo de Estado, de la novedad de España, para que le avisasen: si seria bien confederarse con los rebeldes* »²⁵². Entre temps, les Morisques de Valence semblaient être poussés à la révolte, galvanisés par l'espoir de recevoir l'aide des Français et des Anglais : « [...] *si venian los franceses, havian de sobrar dineros, armas y gente de pelea [...] y que para las estancias de armada sobraba puertos, como eran Denia, Peniscola, Cullera, y otros* »²⁵³. La réaction de la France et de l'Angleterre fut la prudence, mais une fois prises toutes les précautions nécessaires, la conspiration s'imposa. Elle devait s'organiser de cette manière : 4 navires français accosteraient près des côtes de Valence « *con trigo y gente de guerra, con armas y munición en abundancia [...] y la noche que señalase, escalarian los moriscos la casa de las armas, y señores dellas, abririan con petardos la puerta del mar y apellidando Francia, Francia, entenderian en saquearla* »²⁵⁴. Finalement, la conspiration fut découverte et ses instigateurs exécutés, peut-être trahis par les rois de France et d'Angleterre. Cependant, Marcos de Guadalajara conteste l'idée de la trahison car, selon lui, le roi d'Angleterre était un hérétique manifeste et celui de France n'attendait qu'une occasion favorable pour pouvoir attaquer l'Espagne :

*Por cosa cierta se dize que los reyes de Inglaterra y Francia, dieron aviso destes tratos: que se me haze duro de créer : lo uno por ser Jacobo herege tan declarado, y lo otro por las grandes prevenciones de guerra, que en esta ocasion hazia Enrico, para donde sabelo Dios*²⁵⁵.

Les rumeurs des complots anglais et hollandais n'étaient pas rares dans cette période. Les tensions entre l'Espagne et les Provinces Unies duraient depuis plusieurs années. En 1605, le Conseil d'Etat proposa des interlocuteurs pour commencer les négociations, qui ne s'annonçaient pas faciles : les Hollandais demandaient la reconnaissance de leur souveraineté et la liberté de culte. Les Espagnols exigeaient de leur côté la liberté de culte publique pour tous les catholiques hollandais. Après plusieurs années de tensions, en 1609 fut signée la Trêve de 12 ans. Même si cette trêve n'accordait pas l'indépendance aux Provinces Unies, elle fut vécue comme une humiliation pour la Monarchie Hispanique puisqu'elle était signée avec des

²⁵¹ ESCOLANO, Gaspar de, *Segunda parte de la década....*, op. cit., Livre X, chap. XXXXII, col. 1814.

²⁵² GUADALAJARA, Marcos de, *Memorable expulsión...*, fol. 95r.

²⁵³ ESCOLANO, Gaspar, *Segunda parte de la década....*, op. cit., Livre X, chap. XXXXII, col. 1815.

²⁵⁴ GUADALAJARA, Marcos, *Memorable expulsión...*, op. cit., fol. 96r.

²⁵⁵ *Ibid.*, fol. 96r.

sujets rebelles et non avec une puissance égale. Philippe III ne pouvait pas risquer dans ce contexte historique un deuxième échec face à une « nation » de traîtres et cet argument explique en partie la rapide décision de l'expulsion des Morisques.

En même temps, 1601-1602, le Conseil reçut la nouvelle d'une ambassade envoyée par le Xarife (le roi du Maroc) à la reine d'Angleterre pour lui proposer son soutien lors d'une éventuelle attaque de l'Espagne²⁵⁶. Notons que, dans les années 1605, le Maroc se trouvait divisé par une guerre civile qui opposait deux frères, Muley Zidan et Muley Xequé. Suivant les instructions du Conseil d'État, Philippe III décida de soutenir le second afin de négocier avec lui des avantages stratégiques²⁵⁷. Muley Zidán devint alors l'ennemi de la Monarchie Hispanique, il prit Fez et obligea son frère à fuir. Dans cette période, arrivèrent à la cour des nouvelles d'un complot tramé par les Hollandais, Muley Zidán et les Morisques afin d'envahir la Péninsule. Ainsi, en 1605 le Conseil d'État reçut des nouvelles inquiétantes à propos d'un plan des Hollandais pour attaquer les côtes méditerranéennes avec l'aide des Marocains, mais la Cour ne voulut pas prendre ce danger en considération²⁵⁸. Néanmoins, les Hollandais attaquèrent les côtes de Gibraltar en 1607, sans l'aide des Marocains ni des Morisques.

Rafael Benítez estime que le Conseil d'État n'accordait pas la même importance que le roi à ces dangers²⁵⁹ :

*Creía el Consejo de estado en el peligro de una invasión marroquí? Me cuesta creerlo. [...] Aunque el peligro no fuera inmediato, ni mucho menos, con la mezcla de una pizca de amenaza real –el peligro marroquí– y una buena dosis de temor al castigo divino se podía convencer al piadoso Felipe II [...]*²⁶⁰.

En conclusion, la période des années 1570-1600 est marquée par une situation désespérée aussi bien pour les Morisques que pour l'Inquisition et les autorités Vieille-Chrétiennes. Concernant les Morisques, les tentatives de soulèvement et l'espoir qu'ils avaient placé dans le secours des Turcs, n'étaient que le reflet d'une situation qui les affectait de plus en plus et portait atteinte à leur identité, à leur cohésion et à leur survie. C'était la preuve du désespoir, la dernière chance de survie dans un territoire qui leur était chaque fois plus hostile. Les Morisques du royaume

²⁵⁶ BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, *Heroicas...*, op. cit., p. 394.

²⁵⁷ Philippe III accorda sa protection à Muley Xequé et la liberté de circuler librement en Espagne contre la prise de la cité de Alarache. Finalement, cette cité ne fut jamais conquise par la flotte espagnole, qui se retira en prétextant que la mer était mauvaise. Muley Xequé s'engageait aussi à expulser des agents hollandais. Voir Rafael BENÍTEZ-SÁNCHEZ BLANCO, *Heroicas...*, *Ibid.*, p. 378-380.

²⁵⁸ AGS, Estado, 981, cité par Rafael BENÍTEZ-SÁNCHEZ BLANCO, *Ibid.*, p. 394.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 394.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 393, 419.

de Valence luttèrent jusqu'à leur dernier souffle pour le maintien de leur identité. La répression qu'ils vécurent pendant les dernières décennies n'empêcha pas les manifestations identitaires, comme l'écrit Damian Fonseca concernant un Morisque de la Valldigna à la veille de l'expulsion : « ...él y quantos moriscos avía en el reyno de Valencia eran tan moros como los de Argel »²⁶¹. Ce témoignage met en évidence que plus la date de leur expulsion était proche, plus les Morisques manifestaient leur résistance culturelle.

— Les mouvements millénaristes morisques comme arme de résistance

Le schéma prophétique chrétien destruction/restauration, comme Alain Milhou le souligne, était aussi utilisé comme un mythe d'identité et d'exclusion qui pouvait fonctionner contre tous ceux qu'on pouvait qualifier de *destruidores* : Maures, puis Morisques, Juifs, hérétiques, etc²⁶². Ce schéma, que nous avons traité dans le chapitre I, était aussi partagé par la société musulmane hispanique, puis morisque, tout au long de son existence dans la Péninsule. La fonction identitaire, voire « patriotique », de ce prophétisme messianique fut donc capitale pour les Chrétiens et pour les Morisques²⁶³ : l'identité de deux camps opposés se voyait renforcée dans la même mesure par le biais des prophéties qui prévoyaient la destruction et la restauration.

D'après José Antonio González Calatayud, les courants prophétiques sont, dans la plupart des cas, des « mouvements des déshérités ». Ils se manifestent avec force dans des situations de répression et d'échec²⁶⁴. Par ailleurs, comme indique C. Ginzburg, c'est lors de périodes de profonde transformation sociale qu'émerge l'image « généralement mythique d'un passé différent et meilleur »²⁶⁵. Les prophéties, d'après Mercedes García Arenal, sont généralement alimentées par les mêmes lieux communs de misère, exclusion, échec, notions « partagées par des membres de religions adverses »²⁶⁶. Ces croyances prophétiques sont toujours

²⁶¹ FONSECA, Damián, *Relación de la expulsión de los moriscos del Reino de Valencia*, Valencia, 1573-1627, La Sociedad Valenciana de Bibliófilos, 1878, p. 99.

²⁶² MILHOU Alain, *Pouvoir royal et absolutisme...*, op. cit., p. 88.

²⁶³ MILHOU Alain, « Esquisse d'un panorama de la prophétie messianique en Espagne (1482-1614). Thématique, conjoncture et fonction », dans *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XV^e-XVII^e)*. Etudes réunies et présentées par Augustin REDONDO, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000, p. 26.

²⁶⁴ ALCANTUD, José Antonio González, « El profetismo y la imposibilidad del milenarismo en la rebelión morisca de 1568 », *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, Fundación Joaquín Costa, 1997, p. 201-216, p. 201-202.

²⁶⁵ GINZBURG C., trad. 1993, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris, Aubier (1^{re} éd. italienne, Turin, Einaudi, p. 126), cité par Mercedes GARCIA ARENAL, « Imam et Mahdi : Ibn Abî Mahallî », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 91-94 | juillet 2000, p. 157-179, p. 161, disponible sur < <http://remmm.revues.org/254>>, consulté le 24 novembre 2016.

²⁶⁶ GARCÍA-ARENAL, Mercedes. « Un réconfort pour ceux qui sont dans l'attente » [Prophétie et millénarisme dans la péninsule Ibérique et au Maghreb (XVI^e-XVII^e siècles)], *Revue de l'histoire des religions*, tome 220, n°4, 2003, p. 445-486, p. 447-448.

instrumentalisées au profit de sociétés qui s'affrontent, et « les idées apocalyptiques des uns, leurs prophéties, sont inversement interprétées et réutilisées par les autres »²⁶⁷.

Les Morisques entraient parfaitement dans ces catégories de déshérités. De plus, Louis Cardaillac dit à juste titre que « le Morisque n'est pas un musulman comme les autres », car il « affirme son identité face aux Chrétiens » dans un milieu qui est rempli de « situations conflictuelles et contradictoires²⁶⁸. Ainsi, on ne saurait s'étonner que les prophéties morisques aient été nombreuses aussi bien lors des périodes de fortes tensions entre Chrétiens et Morisques - comme lors des révoltes des années 1568-1570 -, que pendant les années précédant l'expulsion et celles qui suivirent. Dans ce sens, Louis Cardaillac le précise très bien, « le prophétisme est dynamisme car il suscite des énergies, il est créateur d'un espoir de revanche par l'intermédiaire de Dieu »²⁶⁹.

Le prophétisme Morisque s'inspirait du prophétisme musulman marocain, qui parlait de la croyance au *madhi*, « le bon guide », l'équivalent du messie descendant de Muhammad qui viendrait à la Fin des Temps pour instaurer la Foi primitive. Comme le souligne Mercedes García Arenal, le *madhi* est « une figure eschatologique qui se « lèvera » pour réaliser une grande transformation sociale en vue de restaurer la sublime pureté des premiers temps, en mettant toute l'humanité sous une direction divine »²⁷⁰. Ce courant prophétique était inspiré du même discours de destruction/restauration emprunté au mythe de Saint Isidore qui annonçait l'arrivée d'un roi sauveur pour instaurer une longue période de paix. Le *madhi* était un restaurateur de la religion qui réaliserait la rédemption de la communauté des croyants. Dans la tradition musulmane occidentale, chez les Morisques par exemple, ce messie (*madhi*) se faisait appeler *Fatimi* ou *Alfatimi*. Dans le royaume de Valence, pendant la révolte d'*Espadán*, les références à ce messie ne manquèrent pas. Les chroniqueurs Aznar de Cárdena et Marcos de Guadalajara rapportent que les Morisques attendaient l'arrivée d'un libérateur, *Al-Fatimi*, qui viendrait pour tuer les Chrétiens : « *Porque tenian ellos por fe y tradicion infalible que en esta ocassion avia de salir a defenderlos, y matar a los Christianos el moro Alfatimi con su caballo verde, que se hundio en aquella sierra, peleando en siglos pasados [...]* »²⁷¹. Guadalajara rapporte que *Al-fatimi*, le roi dormant, vint sur son cheval vert pour défendre les Morisques et tuer les Chrétiens lors de la révolte de Benaguacil, en 1525 : « *Los moros [de Benaguazil] ...*

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 448.

²⁶⁸ CARDAILLAC, Louis, « Le prophétisme, signe de l'identité morisque », dans *Religion, Identité et Sources...*, *op. cit.*, p. 141.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 142.

²⁷⁰ GARCÍA-ARENAL, Mercedes, « Imam et Mahdi : Ibn Abî Mahallî ... », *op. cit.*, p. 159.

²⁷¹ CARDONA, Aznar de, *Expulsión justificada de los moriscos...*, *op. cit.*, livre II, chapitre III, 11 r.

confiando en la resurreccion del moro Alfatimi con su caballo verde... creyendo que los de España con el favor de los de Africa y del moro Alfatimi prevalecerian contra el emperador y sus ministros »²⁷². Notons le parallèle existant entre ces apparitions miraculeuses et celles de saint Jacques du côté chrétien.

Les Morisques, eux, se voyaient comme le peuple élu en vue de l'instauration d'un nouveau cycle. Ainsi, pendant la révolte des *Alpujarras*, les messages prophétiques étaient très fréquents parmi les Morisques. Ces messages « fusionnaient » des annonces apocalyptiques d'origine chrétienne avec des mythes pro-islamiques. Ces prophéties parlaient d'un roi chrétien converti à l'Islam sous le nom de *Dolarfe*, qui entrerait à Fès avec l'épée d'Idris dans la main, et tous les chrétiens se convertiraient comme lui²⁷³. Ce prophétisme fut une constante chez la communauté morisque. Les *alfaquíes* jouèrent un rôle très important dans sa transmission, étant considérés eux-mêmes quasiment comme des prophètes : ils parlaient par inspiration divine, et plusieurs d'entre eux furent des agents clé dans la diffusion de la haine antichrétienne et l'islamisation²⁷⁴. Pendant la révolte des *Alpujarras*, le prophétisme se manifesta chez les Morisques du royaume de Grenade dans la figure du roi Don Fernando de Válor, qui fut couronné par les conspirateurs comme roi de Cordoue et de Grenade et qui descendait de l'un des petits-fils de Mahomet²⁷⁵. Cette cérémonie de couronnement d'un roi fut d'ailleurs une constante dans toutes les révoltes morisques, comme nous avons pu le voir. Louis Cardaillac retrace également le témoignage d'un certain Zacharias, lors de son procès par l'Inquisition en 1569, qui affirmait que les Maures de l'Afrique du nord viendraient en aide aux Morisques de Grenade et qu'ils récupérerait ce territoire grâce à un pont qui s'ouvrirait miraculeusement dans le détroit de Gibraltar :

*Tenían por sus libros y cuentos que esta tierra se avia de tornar a perder y que la avían de ganar los moros de Berbería [...] y que se avía de aparecer en el estrecho de Gibraltar una puente de alambre, y que por ella avían de pasar los moros y tomar a toda españa hasta Galicia*²⁷⁶.

D'autre part, la *fatwa* du *mufti* d'Oran *Almaghrawi* contenait aussi des éléments messianiques adressés aux Morisques qui subissaient le martyre. La *fatwa* disait : « un jour viendra où le

²⁷² GUADALAJARA, Marcos de, *Memorable ...*, *op. cit.*, fol. 50v-51r.

²⁷³ ALCANTUD, José Antonio González, « El profetismo y la imposibilidad del milenarismo en la rebelión morisca de 1568 »..., *op. cit.*, p. 204.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 206.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 208.

²⁷⁶ A.H.N., Inq., leg., 198, n°1, cité par Louis CARDAILLAC, *Morisques et Chrétiens...*, *op. cit.*, p. 51.

cours du destin tournera en faveur de la religion de l'islam, et qu'ils pourront alors adorer Dieu publiquement, sans souffrance et sans crainte, grâce aux généreux Turcs »²⁷⁷.

La période des années 1570-1580, et aussi les années antérieures à l'expulsion, furent très riches en démonstrations prophétiques morisques qui annonçaient une fin apocalyptique pour le règne de Philippe II et Philippe III. Ainsi, en 1575, un certain Damián de Granada s'écriait : « *¡Cuerpo de Dios, no fuera llegada la hora !* »²⁷⁸. Par ailleurs, en 1577, quand l'arrivée des Turcs se faisait attendre, Luis Moreno, espion de l'Inquisition de Saragosse pour le royaume de Valence, apporta la preuve de l'existence d'une lettre en provenance d'Alger qui exprimait avec des arguments prophétiques les raisons pour lesquelles les Turcs avaient décidé de ne pas attaquer : « *por respetar la profecía de nabi Alayalçalem que decía que el francés tenía que atacar primero, lo que hará* »²⁷⁹. En 1582, Alexandre Castellano, un Mudéjar natif de Calanda, était revenu de Turquie avec un message envoyé par le Turc lui demandant de guetter les signes annonciateurs de nature prophétique, pour attaquer l'Espagne : « *ver ciertos señales en este reyno y en el de Valencia, si conformavan con lo que dezía una profecía que tenían en Turquía de quando se avía de ganar España* ». Selon Alexandre Castellano, le temps de la prophétie était venu car les signes étaient maintenant apparus :

*[...]que en las syerras de Gallinera del reyno de Valencia, naceria, un mochacho muy desproporcionado de los otros, y de cinco o seis meses quedaría sin padre, y llegaría a edad de veinte y ocho o treinta años , y seria capitán de los moriscos de aquel reyno, y muy victorioso en la guerra*²⁸⁰.

D'autres lettres disaient que les Morisques d'Espagne seraient libérés grâce à l'aide des Morisques de Grenade et des Portugais, car cela était prévu par le prophète : « *aviso y orden tienen los del reyno de Valencia y los Granadinos... y los portugueses los han de ayudar... que ansi les dize nuestro profeta que seremos de un Señor y de un Pastor* »²⁸¹.

En 1609, lors de l'une des dernières révoltes morisques du royaume de Valence, celle des contrées de la Marina, dans la baronnie de Parcent et la Sierra del Pop, les références aux prophéties et aux miracles ne manquèrent pas tant du côté chrétien que morisque. Ainsi, du côté chrétien, plusieurs miracles s'étaient succédés. Par exemple, à Parcent, lors de l'attaque des

²⁷⁷ SABBAG, Leila, « La religion des Morisques entre deux fatwas »..., *op. cit.*, p. 52.

²⁷⁸ Cité par Rafael BENÍTEZ, *Heroicas...*, *op. cit.*, p. 292.

²⁷⁹ CARRASCO, Raphael, *Deportados...*, *op. cit.*, p. 167.

²⁸⁰ Cité par Louis CARDAILLAC, *Morisques et Chrétiens...*, *op. cit.*, p. 52.

²⁸¹ AHN, Inquisición, lib. 915, f. 178-183 publié par Ricardo GARCÍA CÁRCCEL, *Herejía y sociedad en el siglo XVI ...*, *op. cit.*, p. 99.

Morisques à l'église de la Concepción, le retable de la Vierge fut conservé intact et les balles que les Morisques tiraient contre les soldats chrétiens ne leur faisaient aucun mal. Escolano décrivait ainsi les faits :

[...] y habiendo los Moros quemado y maltratado todos los retablos, el de la Conceptcion de nuestra Señora que estaba en Parcente, le hallaron entero y intacto [...]. También referían muchos que las balas que salían de los arcabuzes de los Moros, se havia visto dar en als frentes y pechos de los Christianos, y que pasando sola la camisa, o el sombrero, se quedavan sin hazer otro daño. Lo que todos tenían a milagro, y a vengança de la Virgen y demás Santos²⁸².

À la même époque, dans la Sierra del Pop, un *alfaquí* essayait d'entretenir l'espoir de son peuple en faisant toujours appel à la prophétie du cheval vert. D'après Gaspar Escolano, cet *alfaquí* promit la libération à ses coreligionnaires s'ils avaient confiance dans cet agent miraculeux : « *Los Moriscos dieron mas credito al Alfaqui que les dixo que los havia de amparar en su levantamiento un cavallo verde [...] y... creyendo que havia de aparecer un caballo verde, que milagrosamente los havia de librar, se subieron a la montaña [...]* »²⁸³.

Les Morisques s'accrochaient aux prophéties, qui étaient « l'expression de [leur] espoir en un destin meilleur, et de [leur] opposition à la société chrétienne »²⁸⁴. Ces mouvements d'espoir se manifestèrent, comme nous l'avons indiqué, de manière régulière pendant toutes les périodes de crise dans les rapports entre les communautés chrétienne et morisque. Ils contenaient des éléments importants qui, d'après Norman Cohn, sont présents dans tous les mouvements millénaristes. En effet, ces millénarismes décrivent toujours le salut comme un phénomène collectif, se réalisant dans ce monde, sur terre et non pas dans un paradis, et de manière immédiate. Ils visent également à transformer complètement la vie, et considèrent que ce changement doit être effectué par des agents surnaturels²⁸⁵.

²⁸² ESCOLANO, Gaspar, *Segunda parte de la década...*, op. cit., col. 1966.

²⁸³ *Ibid.*, col. 1967.

²⁸⁴ CARDAILLAC, Louis, *Morisques et Chrétiens...*, op. cit., p. 51.

²⁸⁵ COHN, Norman, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, Payot, 1993, p. 9-10.

Chapitre VI

Rébellion dans les Andes

Pendant les années 1540 et 1560, comme nous l'avons souligné précédemment, le système colonial faisait face à un ensemble de problèmes et de conflits qui accentuaient la déstructuration de la société andine. En effet, vers la fin des années 1530, quand éclata le conflit meurtrier entre Francisco Pizarro et Diego de Almagro, le Pérou devint le scénario de guerres entre Espagnols qui forcèrent leurs Indiens *encomendados* à s'enrôler dans leurs troupes. D'après Rafael Varón, la population indigène se trouva particulièrement impliquée lors de ces conflits, non seulement par le nombre de ses hommes morts aux combats et les pertes qu'elle subit suite à l'abandon de ses cultures et de son bétail, mais aussi à cause de l'approvisionnement qu'elle devait fournir aux troupes en conflit. De plus, le tribut dont elle devait s'acquitter augmentait au cours des années¹. De même, les différents conflits suscités par les *encomenderos*, particulièrement par Gonzalo Pizarro, contribuaient à renforcer le sentiment d'insécurité chez les Indiens.

Par ailleurs, l'envoi d'Indiens à la *mita* minière, surtout à Potosí et à Huancavelica, affaiblissait les rapports de réciprocité au sein de l'*ayllu* en renforçant ainsi le processus de déstructuration de cette institution. Mais ces mines n'étaient pas les seules, il y en avait d'autres, comme celles de Huamanga, Huánuco et Tarapacá, dont le chroniqueur Hernando de Santillán indique qu'elles fonctionnaient également avec la participation des Indiens, soumis à certaines modalités de travail qui mettaient en péril leur vie :

También hay minas de oro en muchas partes, como es en Carabaya, en los Aimaraes, en Parinacocha y en Zamora y otras partes, en las cuales es el trabajo sin comparación de los indios mayor, porque los temples dellos son muy perjudiciales y andan siempre metidos en el agua lavando; y acaesce lavar un indio todo un día, y no sacar a la noche un tomín, y allí es de ver la desventura y tratamiento que hace el minero al que ha sacado poco. [...] sería justísima que S.M. proveyese que se labrasen con negros, antes que se acabasen los Indios, que los dan gran prisa si tasa ni orden, sino con tanta dosilución como la que más ha habido en las Indias².

¹ VARON GABAI, Rafael, « El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial », dans *El retorno de las huacas: Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy Siglo XVI*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990, p. 331-405, p. 380.

² SANTILLAN, Hernando de, « Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas »..., *op.cit.* p. 97-149, p. 143-144.

Pendant cette période, ceux-ci constataient que les guerres, les maladies et le travail forcé les décimaient. Ils voyaient leur avenir encore plus sombre car leurs ressources déclinaient - leurs récoltes décroissaient et leur bétail succombait -, tandis que le tribut et les obligations dues aux autorités espagnoles augmentaient considérablement. Ce sentiment d'impuissance et d'abandon qu'éprouvaient les Indiens était souligné au début du XVII^e siècle par le chroniqueur indien Guamán Poma de Ayala qui, dans son prologue adressé au roi Philippe III, implorait :

*Digo a Vuestra Sacra Católica Real Magestad, llorando y clamando, dando boses al cielo, pidiendo a Dios y a la Uirgen María y a todos los santos y santas, ángeles. Digo que a nosotros pobres nos enbía tantos castigos y malauenturas y destruciones Dios y vuestra Magestad no permita que nos acauemos y se despueble su rreyno*³.

Néanmoins, les Indiens prirent conscience de leur défaite et tentèrent de répondre à la domination politique et idéologique à laquelle les Espagnols s'efforçaient de les soumettre. Dans ce chapitre, nous nous proposons de présenter et d'examiner, en guise de comparaison avec la minorité morisque, la nature et l'étendue des réponses les plus significatives des Indiens face au contrôle politique qu'on leur imposait. Nous essaierons donc d'analyser d'abord la révolte de Manco Inca, membre de l'élite Inca, qui avait collaboré avec les Espagnols au début de la conquête. Cette révolte est considérée comme la première résistance organisée des Indiens face à la conquête, avant même que les Indiens ne fussent incorporés à la Couronne. Elle se prolongea sous la forme d'un État inca de résistance, à Vilcabamba jusqu'aux années 1570. Nous examinerons ensuite la résistance des Indiens appartenant aux communautés de la région centrale, manifestée par le mouvement du *Taki Onqoy*, et enfin nous étudierons sommairement les projets possibles ou supposés d'alliance entre les Indiens et les ennemis de la monarchie, les « hérétiques » anglais et hollandais, pour renverser le pouvoir espagnol.

1. Manco Inca ou la première résistance armée contre la domination espagnole

Comme nous l'avons vu dans notre chapitre I, peu après son arrivée à Cuzco, Francisco Pizarro couronna Manco Inca et demanda que tous les « caciques » lui prêtent allégeance. Pizarro, qui commençait à comprendre le fonctionnement de l'État Inca, prétendait par ce geste gagner aussi

³ GUAMÁN POMA, Felipe, *Nueva crónica....*, op. cit., p. 389 [391], consulté le 15 janvier 2016.

la confiance de tous les seigneurs du Cuzco et éviter qu'ils puissent établir des liens avec les fidèles d'Atahualpa, comme l'indiquent ces lignes écrites par Pedro Sancho :

El día siguiente el Gobernador hizo señor a aquel hijo de Guainacaba por ser joven prudente y vivo y el principal de cuantos había allí en aquel tiempo y a quien (como queda dicho) venia de derecho aquella señoría e hizolo tan presto para que los señores y caciques no se fueran a sus tierras, que eran de diversas provincias y muy lejos unas de otras, y para que los naturales no se juntaran con los de Quito⁴.

Une fois couronné Inca, Manco fournit immédiatement de l'aide à Pizarro pour persécuter un des généraux d'Atahualpa :

[...] alzado, pues, por señor, éste como digo, el marqués mandó apercibir a Almagro y a Hernando de Soto que fuesen con cien hombres tras Quizquiz... para que socorriesen a los españoles que habían quedado en Xauxa, porque no diesen en ellos y los matasen; y ansímismo apercibió a Mango Inga para que fuese con gente de la tierra de guerra ayudando a los españoles y favoreciéndoles⁵.

Lorsque la voie d'accès à Cuzco fut libérée, les Espagnols y entrèrent, mettant la ville à sac. À ce sujet, Francisco López de Gómara signale que les Espagnols perdirent la raison en découvrant les temples, maisons et tombeaux édifiés en or et en argent, et commencèrent à les piller sans plus attendre :

[...] entraron otro día los españoles en el Cuzco... y luego comenzaron unos a desentablar las paredes del templo, que de oro y plata eran; otros a desenterrar las joyas y vasos de oro que con los muertos estaban, otros a ídolos, que de lo mesmo eran; saquearon también las casas y la fortaleza, que aun tenía mucha plata y oro de lo de Guaynacapa. En fin, hubieron allí y a la redonda más cantidad de oro y plata que con la prisión de Atabaliba⁶.

Cette abondance de richesses provoquait même de la frayeur chez les Espagnols. Pedro Pizarro, témoin oculaire du pillage, raconte avoir trouvé des trésors cachés dans une grotte ; selon lui, il s'agissait de trésors ayant une valeur incommensurable, liés aux fondateurs de l'empire des Incas. Les Indiens les avaient cachés car ils ne voulaient pas les voir tomber aux mains des Espagnols :

⁴ SANCHO DE LA HOZ, Pedro, *Relacion para s. M. de lo sucedido en la conquista...*, op. cit., chap. XI, p. 310.

⁵ PIZARRO, Pedro, « Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú » [1571], dans *Crónicas del Perú V*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CLVIII, 1965, p. 165-242, p. 198.

⁶ LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *De la Historia General de las Indias* [1552], *Historiadores de Indias*, I, Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Tomo XXII, 1946, p. 155-455, p. 234.

[...] Muchos depósitos de platos de oro y plata que aquí se halló era cosa de espanto, aunque fue aquello que los indios no lo tenían en mucho, según después entendí, porque lo mejor escondieron [...] Halláronse en una cueva doce velas de oro y de plata de la hechura y grandor de las de esta tierra... que eran cosa de ver; halláronse cantaros la mitad de barro y la mitad de oro [...] Hallóse ansimismo un bulto de oro de que los indios recibieron gran pena, porque decían que era figura del primer señor que conquistó esta tierra⁷.

Nous pouvons aisément imaginer la perplexité avec laquelle Manco et les Indiens observaient la cupidité des Espagnols. Mais, malgré cet outrage, particulièrement celui infligé à la capitale de leur grand empire, l'entente entre Manco et les Espagnols semblait être absolue : Quizquiz, le traître, s'était retiré vers le territoire de Quito et la ville de Cuzco s'était habituée à la cadence qu'imposait la fonte de l'or des temples.

Grâce à l'aide de Manco, qui avait mis à disposition des Espagnols les structures étatiques de l'empire (le réseau routier, le système des *tambos*, une armée d'hommes fidèles), Pizarro put achever la conquête de la partie centrale de celui-ci.

— Le siège du Cuzco (1536-1537) : Manco Inca et la résistance armée contre l'imposition d'un nouvel espace politique

Entre 1534 et 1536, Manco Inca et les Espagnols vécurent une relation d'entente. Quels facteurs favorisèrent cette entente ? D'abord, comme nous l'avons signalé plus haut, le facteur militaire. Pour Manco, les Espagnols étaient les parfaits alliés pour parvenir à se faire couronner Inca et se débarrasser de l'opposition de la faction d'Atahualpa. Ensuite, le facteur idéologique, car pour les Incas les conquérants étaient apparus juste après une série de signes prémonitoires annonçant que leur arrivée détruirait l'empire. En effet, d'après Garcilaso, quelques événements froissèrent Guaina Capac et inspirèrent la crainte la plus vive. Lors de la fête au dieu le Soleil, un condor tomba sur la grande place, au milieu des Incas, et mourut au bout de peu de jours. Les devins y virent l'augure de la perte de leur empire, la destruction de leur Etat et la ruine de leur religion⁸. Ce prodige fut suivi de grands tremblements de terre et des chutes de nombreuses collines, accompagnés de raz de marée d'une ampleur inhabituelle sur les côtes. Garcilaso raconte également que par une nuit très claire, la lune fut entourée de trois grands halos⁹.

⁷ PIZARRO, Pedro de, *Relación del descubrimiento y conquista...*, *op. cit.*, p. 195.

⁸ GARCILASO, Inca, *Comentarios reales...*, *op. cit.*, Livre IX, chap. XIV, p. 235-236.

⁹ Voir document n° 9, annexe A.

Cet aspect idéologique semblait donc être très ancré dans les esprits des Indiens. En effet, d'après Garcilaso, lors de l'expédition au Chili, quand les hommes d'Almagro s'arrêtèrent dans le village de Capayapu, Paullu, et Uíllac Umu, des généraux incas qui accompagnaient l'expédition du Chili, firent un discours devant les *curacas* principaux. Dans ce discours, ils présentèrent les Espagnols comme des *viracochas*¹⁰ et essayèrent de convaincre les Indiens de collaborer avec eux car ils avaient promis de rétablir l'empire si les Indiens les servaient et leur offraient ce qu'ils demandaient :

*[...] estaban todos los indios obligados a servir y regalar a los viracochas, de manera que con los servicios les obligasen a cumplir la promesa de la restitución del Imperio, la cual esperaba su príncipe Manco Inca con gran confianza, porque aquellos hombres eran hijos y descendientes del Sol, padre de los Incas, y que así les llamaban Incas y los reconocían por parientes, y en particular les habían dado el nombre de su dios Viracocha, y que el General que allí iba era compañero y hermano del que quedaba en el Cozco*¹¹.

Par ailleurs, Guaina Capac, sur son lit de mort, proclama devant ses capitaines et seigneurs que les Incas devaient obéir aux étrangers qui arriveraient :

*Muchos años ha que por revelación de Nuestro Padre el Sol tenemos que, pasados doce Reyes de sus hijos, vendrá gente nueva y no conocida en estas partes y ganará y sujetará a su imperio todos nuestros reinos y otros muchos [...] Será gente valerosa que en todo os hará ventaja... También sabemos que se cumple en mí el número de los doce incas [...] Yo os mando que les obedezcáis y sirváis como a hombres que en todo os harán ventaja; que su ley será mejor que la nuestra y sus armas poderosas e invencibles*¹².

À partir de ces considérations favorables aux Espagnols, quels éléments ont pu intervenir dans la rupture de *Manco* avec ceux-ci ? *Manco* semblait gouverner depuis le Cuzco grâce au soutien des conquérants. Son maigre pouvoir était contesté par un secteur de la population qui n'avait pas confiance en lui, le voyant comme un allié des étrangers qui avaient envahi l'empire. Mais, ce que *Manco* craignait plus que tout était la division de son empire à cause de la montée des forces politiques locales, « *los cacicazgos locales* » qui, avec l'arrivée des Espagnols, avaient récupéré leur autonomie. À l'arrivée de ces étrangers, comme nous l'avons signalé dans le chapitre IV, les Cañaris, les Huancas ou les Chachapoyas, des puissantes ethnies locales, entre

¹⁰ Viracocha était le Dieu créateur et civilisateur et les Espagnols furent considérés comme « fils de Dieu ».

¹¹ GARCILASO, Inca, *Historia de la conquista del Perú, (2ª parte de los Comentarios Reales), Córdoba, Viuda de Andrés Barrera, 1617.*, livre II, chap. XX, p. 161, Nous soulignons.

¹² GARCILASO, *Comentarios...*, op. cit., Livre IX, chap. XV, p. 239.

autres, avaient vu la possibilité de se libérer du joug des Incas, qui, tout en maintenant les fonctions des chefs communautaires des tribus conquises, avaient amoindri ou annulé leur autonomie. La dislocation provoquée au sein de l'organisation politique inca par l'arrivée des Espagnols avait permis à ces chefs de s'imposer au niveau local et de restaurer le culte de leurs anciennes divinités. Cette désarticulation de l'empire résultait du fait qu'« *en 1532 el imperio estaba formado por una multitud de Estados adversarios antagónicos, que muchas veces habían manifestado ya su descontento contra la opresión del Cuzco* »¹³. Pizarro, pour sa part, sut exploiter ces régionalismes et utilisa la masse des Indiens « indépendantistes » comme instrument pour mener la conquête. Mais, en même temps, Manco prenait conscience que ces tribus insoumises ne le respectaient plus et il commençait à réaliser que Pizarro et ses hommes allaient profiter de ces failles pour s'emparer du pouvoir dans l'ensemble du *Tawantinsuyo*. Manco savait aussi que, autour du Cuzco, se trouvaient des Indiens « *mitimaes* » qui avaient été transplantés d'autres régions et qui, réputés pour leur loyauté douteuse envers l'Inca¹⁴, étaient de possibles alliés pour les Espagnols.

Pizarro et Manco avaient donc besoin l'un de l'autre et, en particulier, Pizarro avait besoin de Manco pour maintenir le calme autour du Cuzco. Il autorisa donc Manco à continuer à célébrer les cérémonies et les fêtes religieuses¹⁵. Contenter l'Inca signifiait aussi assurer la paix dans le territoire. Cristóbal de Molina, *el Almagrista*, racontait à propos des cérémonies et fêtes religieuses :

Acaecieron estas cosas en el mes de Abril de 1535, cuando en el valle del Cuzco se cogían los maíces y sementeras, en la cual cosecha los señores del Cuzco tenían costumbre hacer cada año un gran sacrificio al Sol y a todas sus huacas y adoratorios del Cuzco, por ellos y por todas las provincias y reinos, los cuales comenzó el Inca a hacer y duraron ocho días arreo, dando las gracias al Sol por la cosecha pasada [...] y éstos todos eran orejones muy ricamente vestidos con mantas y camisetas ricas de argentería y brazaletes y patenas en las cabezas, de oro fino y muy relumbrantes, los cuales hacían dos hilas, que cada una tenía más de trescientos señores; y en manera de procesión, los unos del un lado y los otros del otro, estaban muy callados y esperando a que saliese el Sol, y aún no había salido bien, cuando así como comenzaban ellos a entonar con gran orden y concierto un canto, entonándole con menear cada uno de ellos un pie, como cantores de canto del órgano, y como el Sol iba saliendo, más alto

¹³ WALDEMAR ESPINOZA, Soriano, *La destrucción del Imperio de los Incas...*, op. cit., p. 48.

¹⁴ HEMMING, John, *La conquista de los incas*, op. cit., p. 201.

¹⁵ *Ibid.*, p. 202.

*entonaban su canto. El Inga tenía su tienda en un cercado con una silla y escaño muy rico y apartado un poco de la hila de éstos; y al entonar, levantábase con gran autoridad y poníase en el principio de todos y era él el primero que comenzaba el canto, y como él hacía, hacían todos*¹⁶.

Manco, lui, avait intérêt à maintenir son alliance avec les Espagnols pour s'affirmer et consolider son pouvoir. Il céda aux hommes d'Almagro pour la conquête du Chili un important contingent d'Indiens, commandés par ses meilleurs hommes :

*Dejando proveído lo que atrás se ha dicho, salió Don Diego de Almagro del Cozco al principio del año de mil y quinientos y treinta y cinco; llevó consigo a un hermano de Manco Inca, llamado Paullu, de quién atrás hemos hecho mención, y al Sumo Sacerdote que entonces tenía los indios, que llamaban Uillac Umu, que los españoles llaman Villa Oma. Llevó asimismo muchos indios nobles que les acompañaron, y otros muchos de servicio que llevaron las 159 armas y los bastimentos, que entre los unos y los otros pasaron de quince mil indios, porque el príncipe Manco Inca, con las esperanzas de la restitución de su Imperio, pensando obligar a los españoles a que se lo diesen, hacia extremos en servicio de ellos*¹⁷.

Or, dans le courant de l'année 1535, Manco avait déjà commencé à manifester une sympathie plus accentuée envers Almagro, mais il soupçonnait l'existence de complots encouragés par certaines élites de Cuzco qui avaient montré leur sympathie pour Pizarro. Herrera témoigne de ces soupçons : « *El Inca dixo a un castellano su amigo, que fuesse de noche a casa de un hermano suyo, y le matasse, porque sustentava la parte de Francisco Pizarro* »¹⁸.

Par ailleurs, à ce stade de la colonisation, l'empire inca montrait déjà des signes de décadence et Manco commençait à perdre de son autorité face à certains membres des élites de Cuzco et surtout face à Francisco Pizarro :

Y como la turbación, y revuelta de aquel imperio había ya comenzado a corromper todos los buenos usos, y costumbres, especialmente entre la gente más principal. Un hermano del Inga, mancebico de poca edad, reprehendió con gran valor y brío a algunos de los señores porque no hablaban con el Inga con las rodillas en tierra,

¹⁶ MOLINA, Cristóbal de (*el almagrista*), « *Relación de las muchas cosas acaecidas en el Perú...* », *op. cit.*, p. 81-82.

¹⁷ GARCILASO, Inca, *Historia de la conquista del Perú...*, *op. cit.*, Livre II, chap. XX, p. 159-160. Nous soulignons.

¹⁸ HERRERA, Antonio, *Historia General de los Hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del Mar Oceano*, 1739, Déc V, Lib.7, cap. 8, p. 211.

*conforme a su costumbre [...] Francisco Pizarro se atrevió de amenazar al Inga, porque era amigo de don Diego de Almagro*¹⁹.

Les intrigues et les soupçons sur la cupidité des Espagnols se multipliaient. Les Indiens subissaient des humiliations de toute sorte et Manco ne se faisait plus respecter par les frères de Pizarro, ni par une partie de sa population. Fray Martín Murúa décrit ainsi les insultes à l'encontre de la personne de Manco :

De poco aprouechamiento fueron las cartas del marqués Pizarro para que el trato que se hacía a Manco Ynga mejorase, como hemos dicho antes, Hernando Pizarro, su hermano, con una insolencia terrible, cada día trataba más mal al Manco Ynga, y le hacía hechar preso sin caussa y luego lo soltaba, pidiendole oro y plata, y siempre el cuitado le daba todo quanto podía, y no contento con esto, por otra parte, maltrataba a los curacas y principales, haciendose cada dia mas temido dellos y aun mas aborrecible y odioso por no podello sufrir y para reparar lo que hacia, vn dia, por sacalle oro y plata, prendió a Manco Inga y le dio trato de cuerda y le quito de sus mugeres por dalle mas dolor y pena. Y el Inga todo lo sufría, aguardando la ocassion dicha, pero hicieron sela apresurar [...]»²⁰.

Un jour, les caciques principaux les plus fidèles à Manco Inca lui ouvrirent les yeux à propos du sort que lui réservaient ses « hôtes » :

*[...] sus capitanes Vilaoma y Anta Alca y otros parientes suyos y caciques principales, apurados de lo que vian y pasaban, no pudiendo yr ya, como dizen, atras ni adelante, le dixerón a Manco Ynga: mira, señor, que mejor es que nos defendamos y muramos por ello, que no emos de estar toda la vida en tanta sujection y miseria, tratados como a los negros delos españoles y aun con mas aspereza, y ansi alcemonos de vna vez y muramos por nuestra libertad y por nuestros hijos y mugeres, que cada dia nos los quitan y afrentan*²¹.

C'est alors que l'Inca décida de s'échapper pour lever une armée contre les Espagnols. Pour s'enfuir du Cuzco, il profita de ce que ceux-ci « *andaban derramados visitando los indios de sus encomiendas* »²², mais il fut rattrapé par les hommes de Juan Pizarro et ramené au Cuzco. Il fut incarcéré et subit des humiliations, répertoriées par Titu Cusi dans son *Instrucción* :

¹⁹ *Ibid.*, p. 211.

²⁰ MURÚA, Martín, *Historia General del Perú, Origen y descendencia de los incas [1590]*, dans *Colección Joyas Bibliográficas, Biblioteca Americana Vetus*, Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1962-64, vol.1, chap. 66, p. 196.

²¹ *Ibid.*, p.196.

²² PIZARRO, Pedro, « *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú [1571]* », dans *Crónicas del*

*Y luego, de mano a boca, mandó traer Gonçalo Piçarro unos grillos y una cadena que arrojasen á su sabor a mi padre; los quales grillos y cadena mandó que luego se le echasen, y mi padre viendo que con tanto vitoperio le querían parar de aquella suerte, quísose defender diciendo*²³.

Juan de Matienzo, envoyé au Pérou en qualité de juriste quelques années plus tard, confirme les affirmations de Titu Cusi sur les mauvais traitements subis par Manco Inca lors de sa première captivité à Cuzco :

*[...] en la prisión le avian hecho muchos malos tractamientos de obra y palabra hechando le una Collera al pescuego y cargándole de yerro los pies trayendole de la collera de una parte a otra entre sus vasallos, poniéndole a quistion cada ora, donde por los malos tractamieutos que a el y sus hijos y gente y mujeres hazian, se soltó de la prisión y vino a tambo con todos los caciques y principales de la tierra y estuvo en el cerco del Cuzco*²⁴.

Le chroniqueur Gonzalo Fernández de Oviedo fait prononcer à Manco les paroles suivantes à propos des injures et des humiliations qu'on lui avait infligées :

*[...] Si yo me alcé fue por los malos tractamientos que me hicieron más que por el oro que me tomaron, porque me llamaban perro e me dieron de bofetones, e me tomaron mis mujeres e tierras en que sembraba [...] Decianme [Hernando y Juan Pizarro]: “perro daca oro: si no, quemarte he”*²⁵.

Selon Titu Cusi, après les vexations subies par Manco pendant sa captivité, celui-ci prit conscience que les Espagnols n'étaient pas des fils de Dieu mais du diable²⁶. Titu Cusi écrit également que Manco fit un discours solennel aux « curacas principaux » en leur demandant de rassembler de l'or pour payer sa liberté. Ce discours témoigne de la prise de conscience de Manco face aux véritables intentions des Espagnols et révèle le moment où Manco regrette devant ses sujets d'avoir laissé entrer « [...] éstos [que] no son hijos del Viracocha sino del demonio »²⁷. Toujours selon la plume peu impartiale de Titu Cusi, Manco voulait montrer aux Espagnols qu'il détenait encore le pouvoir sur son territoire et qu'il serait obéi par tous les Indiens le moment venu : « y no penséis que os doy ésto de miedo que tenga de vosotros, sino

Perú V, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, vol. CLVIII, 1965, p. 165-242, p. 201.

²³ CUSI YUPANQUI, Titu, *Instrucción...*, op. cit., paragr. 50 (consulté le 26 février 2017).

²⁴ MATIENZO, Juan de, *Gobierno del Perú...*, op. cit., 2^a parte, cap. 18, p. 194.

²⁵ OVIEDO, Gonzalo Fernández de, « Historia General y natural de las Indias... », op. cit., p. 155.

²⁶ CUSI YUPANQUI, Titu, *Instrucción...*, op. cit., paragr. 31 (consulté le 26 février 2017) : « no son hijos del Viracocha sino del demonio, porque me hacen y han hecho después que en ella están obras de tales, como podéis ver por vuestros ojos ».

²⁷ *Ibid.*, paragr.31. Voir document n°10, annexe A.

de mi voluntad mera, porque qué miedo había yo de haber de vosotros estando toda la tierra debaxo de mi poderío é mando? E si yo quisiese, en muy breue tiempo os podrían desbaratar a todos »²⁸. Ainsi, depuis Cuzco, Manco commença à organiser la révolte sur tout son territoire, de Quito au Chili :

*Y con esto, Manco Ynga acordo de despachar y embio mensajeros por todas las prouincias de Quito a Chile, mandando a los yndios que en vn dia senalado dentro de quatro meses se alzassen todos contra los españoles y que los matasen sin perdonar a ninguno, y con ellos a los negros y a los indios de Nicaragua, que auian passado a estas partes en compania delos espanoles, que eran muchos, y a quantos estubiesen esparcidos por sus pueblos, porque ansi conuenia para alcanzar libertad dela opression en que estaban. Y oyendo en todos los lugares del reyno este mandato de Manco Ynga, con mucha voluntad se ofrecieron a ello, porque en todas partes corria vn lenguaxe delos espanoles y vn trabajo general en los yndios, por los malos tratamientos y molestias que les hacian, todos nacidos dela arrogancia y soberuia en que estaban*²⁹.

Titu Cusi a rapporté aussi bien le discours de Manco exhortant les Indiens à organiser la révolte que la réaction unanime de ses capitaines principaux pour la soutenir :

*[...] Que os concertéis... y enviéis vuestros mensajeros a toda la tierra para que de aquí a veinte días estén todos en este pueblo, sin que dello entiendan nada estos barbudos; e yo enviaré a Lima a Queso Yupanguí, mi capitán que gobierna aquella tierra, a auisarle que para el día que aquí diéremos sobre los españoles, dé él allá con su çente sobre los que allá oviere y haciéndonos a hora él allá y nosotros acá, luego los acabaremos, sin que quede ninguno, y quitaremos esta pesadilla de sobre nosotros y Holgarnos hemos". Acabado este rrazonamiento que mi padre hizo a sus capitanes para lo que habían de hacer en el aperçibimiento de su çente para la batalla que con los españoles se esperaba, todos en vno y a una voz rrespondieron que rresçibían de aquello mucho contento y estaban prestos y aparejados de haçer lo que por mi padre les era mandado; y ansí, sin ninguna dilación luego lo pusieron por la obra y enviaron por sus parçialidades cada vno como le cauía la voz*³⁰.

À la mi-avril 1536, Manco ordonna à ses hommes de tuer les Espagnols en visite dans leurs *encomiendas* ainsi que ceux qui étaient partis vers le Chili avec Almagro³¹. Il s'évada ensuite

²⁸ *Ibid.*, paragr. 36.

²⁹ MURÚA, Martín, *Historia General del Perú, Origen y descendencia de los incas* [1590] ..., *op. cit.*, cap. XIX, p. 195. Nous soulignons.

³⁰ CUSI YUPANQUI, Titu, *Instrucción...*, *op. cit.*, paragr. 65. Nous soulignons.

³¹ ZÁRATE, Agustín de, *Historia del Descubrimiento y conquista de las provincias del Perú, Sevilla, Casa de Alonso Escrivano, 1577* [1555], livre 3, chap. I, 23r : « Manco Inga dexó concertado con Villaoma su hermano que en un

de Cuzco pour la deuxième fois et prépara la rébellion indienne qui mit en péril la domination espagnole en Amérique du Sud. Pour son évasion, Manco prétexta devoir se rendre à Yucay, la vallée sacrée des Incas, pour présider quelques cérémonies. À Yucay, l'Inca lança un appel à l'insurrection. Il dit devant les caciques : « *Yo estoy determinado de no dejar cristiano a vida en toda la tierra, y para esto quiero primero poner cerco en el Cuzco; quien de vosotros pensare servirme en esto ha de poner sobre tal caso la vida; beba por estos vasos y no con otra condición* »³². Martín Murúa souligne le pouvoir que Manco exerçait au sein de toute la population indienne lorsqu'il faisait appel au soulèvement :

*[Estando] Manco Ynga en Yucay libre de las manos y presión de Hernando Pizarro y sus hermanos, auiedo conferido con sus capitanes y consejeros el negocio, hizo llamamiento general a todas las prouincias y gentes dellas y auiendose juntado mucho numero, muy de veras trato con los principales el alzamiento, y como se auia de efectuar mejor y con mas breuedad, sin que los españoles se pudiesen defender ni librar de sus manos*³³.

La révolte de Manco atteignit son paroxysme avec le siège de la ville de Cuzco et l'occupation de la forteresse de Sacsahuamán. Le siège de la ville dura plus de huit mois, et les Indiens, voulant étendre leur révolte sur tout le territoire inca, attaquaient violemment Cuzco, comme l'illustre Agustín de Zárate³⁴. Les Espagnols luttèrent et se défendaient « *sin quitar las armas de noche ni de día* »³⁵, comme des hommes qui n'avaient d'autre espoir que le secours de Dieu et de leurs propres forces, qui diminuaient chaque jour à cause des pertes que les Indiens leur infligeaient. Mais la reprise de la forteresse de Sacsahuamán par les Espagnols changea la donne ; les Indiens durent mettre fin au siège de la ville en avril 1537 et se réfugièrent dans la forêt de Vilcabamba jusqu'en 1572.

— L'affrontement

Lorsque Titu Cusi parle de la genèse de la révolte de son père, il note que celui-ci agit contre les abus des Espagnols et souligne la désillusion des Indiens face à la vraie nature des

día señalado matasen a los Christianos que estaban en el Perú, y que el mataria a Don Diego y a los suyos: lo qual no pudo efectuar ».

³² ANÓNIMO, « Relación del sitio del Cuzco y principio de las guerras civiles del Perú hasta la muerte de Diego de Almagro (1539) », *Biblioteca Peruana*, Lima, Editores Técnicos, vol. 3, 1968, p. 513-612, p. 517.

³³ MURÚA, Martín, « *Historia General del Perú...* », *op. cit.*, p. 197.

³⁴ ZÁRATE, Agustín de, *Historia del Descubrimiento y conquista de las provincias del Perú...*, *op. cit.*, livre 3, chap. IV, 25r, colonne droite: « *Y así vino el Inga con todo su poder sobre el Cuzco [...], y cada lleno de Luna la combatía por muchas partes, aunque Hernándo Pízarro y sus hermanos la defendían válíenteménte, con otros muchos caballeros y capitanes que dentro estaban [...]* ».

³⁵ *Ibidem*.

conquérants. Il signale que ceux-ci, ne respectant pas l'autorité de son père, ni même leur propre parole, l'avaient emprisonné deux fois pour lui extorquer de l'or. De plus, leur cupidité, leur convoitise et leur soif d'or ainsi que leur cruauté augmentaient avec le temps. Titu Cusi dit que les hommes de Manco lui reprochaient d'avoir permis l'entrée de ces étrangers et lui demandaient la permission d'en finir avec eux³⁶. Il cite son père, Manco qui, humilié et fatigué, interpella les Espagnols en leur demandant : « *Pues eso manda el Viracocha, que toméis por ffuerça la hacienda y mugeres de naidie? No se usa tal entre nosotros y bien digo yo que vosotros no sois hijos del Viracocha sino del supay -que es nombre del demonio en nuestra lengua* »³⁷.

En effet, la véritable raison pour laquelle les Espagnols avaient permis à Manco de partir à Yucay était qu'il devait leur apporter une statue en or massif. Il partit avec l'accord d'Hernando Pizarro mais ne revint jamais. Il se dirigea en effet vers de hautes montagnes d'accès difficile pour les cavaliers, d'où il envoya des capitaines indiens dans tout le pays pour recruter des soldats en vue d'assiéger Cuzco et de tuer les Espagnols³⁸.

Pedro Pizarro soulignait l'erreur d'appréciation des Espagnols sur la portée de la révolte indienne. Ils croyaient que Manco ne faisait que fuir mais ils sous-estimèrent sa capacité à rassembler toute une armée. À Yucay, Pedro Pizarro, qui faisait partie des 60 cavaliers qui accompagnaient Juan Pizarro pour capturer Manco, comprit qu'une guerre se préparait car « *[...] dimos en los indios de guerra y los desbaratamos, y los indios se retiraron [...]. Y estando aquí tres o cuatro días, Hernando Pizarro nos envió llamar a mucha prisa, dándonos aviso que venía gran junta de gente sobre el Cuzco* »³⁹.

À Cuzco, Pedro Pizarro décrivait la surprise et la stupeur des Espagnols face à la première révolte indienne, très organisée en un rassemblement jamais vu jusqu'alors :

*... muchos escuadrones de gente iban viniendo y se aposentaban por los lugares más agros de alrededor del Cuzco hasta aguardar que llegasen todos, porque después que llegaron se aposentaron en los llanos y los altos. Era tanta la gente que aquí vino que cubrían los campos, que de día parecía un paño negro que los tenía tapados [...]. Pues de noche eran tanto los fuegos que no parecía sino un cielo muy sereno lleno de estrellas. Era tanta la gritería y vocería que había, que todos estábamos como atónitos*⁴⁰.

³⁶ CUSI YUPANQUI, Titu, *Instrucción...*, *op. cit.*, p. 53.

³⁷ *Ibid.*, p. 30.

³⁸ PIZARRO, Pedro, « Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú », *op. cit.*, p. 202.

³⁹ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁰ *Ibidem.*

Il met aussi en lumière la faiblesse numérique des Espagnols. À Cuzco, ils n'étaient que 200, dont moins de la moitié pouvaient résister militairement à presque 200 000 Indiens qui voulaient incendier la ville. Les Espagnols étaient impuissants à les en empêcher :

... un día de mañana empezaron a poner fuego [...] y con este fuego fueron ganando mucha parte del pueblo haciendo palizadas en las calles para que los españoles no pudiesen salir a ellos los españoles nos recogimos a la plaza a las casas que junto a ella estaban,[...] porque todo lo demás del pueblo tenían los indios tomado y quemado; y para [...] quemarlos, [...] varias piedras redondas y echallas en el fuego y hacellas ascua [...] las tiraban a las casas [...], otras veces con flechas encendidas, [...] como eran de paja, luego se encendían⁴¹.

Par ailleurs, les Indiens montrèrent également un niveau élevé d'organisation et des plans ingénieux qui n'éveillèrent pas le moindre soupçon, comme le souligne John Hemming :

... fue uno de los grandes momentos del imperio incaico: con su talento para la organización, los comandantes de Manco habían logrado reunir a todos los hombres de armas, a pesar de la desarticulación de las comunicaciones y todo ello sin provocar la menor sospecha en los astutos extranjeros⁴².

La perte de la forteresse de Sacsahuamán fut alors décisive pour la victoire espagnole car elle découragea les Indiens qui commençaient à quitter Cuzco, sans perdre cependant l'espoir de la reprendre. Pedro Pizarro écrivait :

... estuvimos tiempo de más de dos meses apretados, desbaratando de noche algunos andenes por donde los caballos pudiesen subir a ellos, porque de noche siempre los indios se retiraban a los más fuerte y seguro, aunque este retirarse era a algunos andenes fuertes.[...] y esta orden tuvieron [...], hasta que todos se fueron a sus tierras, y los orejones y alguna gente de guerra se recogieron a Tambo, donde el Inga estaba hecho fuerte, aguardando a que pasase el invierno y las sementeras de los indios; decían ellos que para tornar a poner cerco⁴³.

Par ailleurs, d'après lui, l'arrivée à Cuzco d'un nombre important de soldats, venant du Chili avec Diego de Almagro et de Lima avec Alonso de Alvarado, dissuada Manco de reprendre le siège⁴⁴.

⁴¹ *Idem.*

⁴² HEMMING, John, *La conquista de los Incas...*, op. cit., p. 224.

⁴³ PIZARRO, Pedro, « Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú », op. cit., p. 204-205, 207.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 212-215.

Titu Cusi souligne la vulnérabilité des Espagnols face à la révolte indigène massive. Ils étaient abasourdis, concentrés sur la place de Cuzco ; ils ne faisaient que contempler les Indiens qui mettaient le feu à la ville, et pensaient que la mort était proche. Mais il ajoute que les Espagnols s'accrochaient, comme dernier recours, au dieu chrétien en lui demandant de l'aide. Il signale que ce dernier comportement fut remarqué par beaucoup d'Indiens, particulièrement quand les Espagnols « *estuvieron toda aquella noche en la iglesia llamando a Dios que les ayudase, puestos de rodillas y las manos junto a la boca, que lo vieron muchos indios, y avn los que estaban en la plaça en la vela hacían lo mismo* »⁴⁵.

Le siège de Cuzco mit en évidence la capacité de Manco Inca à mobiliser les masses d'Indiens sur l'ensemble de son empire, depuis la région du Marañón jusqu'au sud-est de la Bolivie et le nord du Chili⁴⁶, et à organiser une résistance active. Le siège dura jusqu'à avril 1537. Après la défaite du siège du Cuzco, Manco se retira dans les forêts inexpugnables de Vilcabamba. Cette retraite fut vécue comme une défaite tragique par les Indiens, comme Titu Cusi l'indique dans sa *Relación* :

*Acabadas todas estas cossas arriba dichas y otras muchas despidióse mi padre de los indios [...], el qual lo hizo e se leuantó en pie para partirse de su çente. La qual quando lo vio en pie, ffueron tales y tan grandes los alaridos que todos començaron a dar, que pareçía que se horadauan los çerros, y la çente, con la ansia que tenía, todavía le quería seguir, pero nunca mi padre les dexó*⁴⁷.

Manco était devenu un fugitif, obligé de se cacher sur son propre territoire. Cependant, cette retraite ne signifia pas la fin des attaques qui, à partir de ce moment-là, prirent la forme d'une « guerrilla » contre les Espagnols et leurs intérêts ; les Indiens s'attaquaient souvent aux voyageurs et commerçants espagnols et étaient de plus en plus redoutés :

*El rey Mango Inga Yupangui, habiéndose retirado a las espesuras de los Andes... é como no se hubiese fundado la ciudad de San Juan... é los contratantes de los Reyes é de otras partes iban con sus mercaderías al Cuzco, salían a ellos, llevando vivos a algunos si les parecía... é a los cristianos que llevaban vivos, en presencia de sus mujeres les daban grandes tormentos... é los mandaban empalar [...]; é causo tanto miedo saber estas nuevas, que muchos que tenían negocios privados... no osaban ir al Cuzco si no fuesen acompañados y bien armados [...]*⁴⁸.

⁴⁵ CUSI YUPANQUI, Titu, *Instrucción...*, *op. cit.*, paragr. 67.

⁴⁶ HEMMING, John, *La conquista de los incas...*, *op. cit.*, p. 281.

⁴⁷ CUSI YUPANQUI, Titu, *Instrucción ...*, *op. cit.*, paragr. 78.

⁴⁸ CIEZA de LEON, Pedro, « La guerra de las Salinas », *Guerras civiles del Perú*, T.I, Madrid, Gaercia Rico y C.^a,

Ainsi par exemple, en 1537, le capitaine de Manco, Illa Tupac, attaque les hommes d'Alvarado alors qu'ils se dirigeaient vers Abancay et il s'installa dans la région du centre nord du Pérou où il mit en place une annexe du nouvel état néo-Inca de Vilcabamba. La même année, lors de sa retraite vers Vilcabamba, Manco s'installa quelque temps à Onqoy, dans le Pérou de la « sierra » centrale, où il obtint une victoire écrasante sur les Espagnols. Il avait demandé de l'aide aux Huancas de Jauja, qui avaient toujours combattu aux côtés des conquérants, mais ils refusèrent de collaborer avec Manco et prêtèrent main forte aux Espagnols. Cependant, Manco remporta la victoire et les représailles sur les Huancas furent féroces. Titu Cusi décrit l'épisode :

[...] supo cómo los guancas naturales de aquella tierra se habían aunado con los españoles, y resçiuíó dello mucho enojo, é determinó de hacerles vn castigo, el qual fuese sonado por toda aquella tierra, diciendo que les hauía de quemar a ellos y a sus casas, sin dexar a ninguno a vida y esto porque hauían dado la obediencia a los españoles y sujetádose a ellos [...] Sabido todo esto por los guancas y que mi padre se hauía enojado de tal manera con ellos que decía que los hauía de quemar a ellos y a Vari villca su ídolo, por la confederasçión que con los españoles habían hecho, siendo él su señor natural, determinaron de deffender la entrada dando parte á los españoles, debaxo de cuyo amparo se hauían puesto para que los viniesen a ayudar en el aprieto en que estauan⁴⁹.

Entre 1536 et 1542, Illa Tupac maintint son contrôle sur Jauja et à Huánuco. D'après Cieza de León, il resta au pouvoir dans cette région jusqu'en 1542, année où il fut capturé par Juan Vargas suite à la bataille de Chupas à Jauja⁵⁰. Illa Tupac avait réussi à chasser les envahisseurs avec l'aide des Huancas, qui finirent par s'allier aux forces de Manco. Le gouverneur Vaca de Castro avait loué la capture d'Illa Tupac car, selon lui, c'était un homme qui avait fait « *mucho mal* »⁵¹. Manco fut assassiné de sang froid vers la fin de 1544, poignardé dans le dos par sept hommes d'Almagro qu'il avait accueillis dans son refuge de Vilcabamba⁵².

chap. 87, p. 424, Disponible sur < http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/guerras-civiles-del-peru-tomo-primero--0/html/004260f6-82b2-11df-acc7-002185ce6064_429.htm > , Consulté le 18 avril 2017.

⁴⁹ CUSI YUPANQUI, Tito, *Instrucción...*, *op. cit.*, paragr.82.

⁵⁰ CIEZA de LEÓN , Pedro, "La guerra de Chupas", *Guerras civiles del Perú*, T.II, Madrid, García Rico, chap. 82, p. 292, Disponible sur < http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/guerras-civiles-del-peru-tomo-segundo-guerra-de-chupas--0/html/0047575a-82b2-11df-acc7-002185ce6064_4.htm >, consulté le 18 avril 2017: « [...] Juan Vargas, hombre antiguo é conquistador de aquellas partes, se dio maña para; después de haber pasado mucho trabajo, prender a Illatopa, capitán del Inca, que andaba alzado y había hecho mucho mal ».

⁵¹ « Carta de Vaca de Castro, Cuzco, 24 de noviembre de 1542 », citée par John HEMMING dans *La conquista de los incas...*, *op. cit.*, p. 293.

⁵² CUSI YUPANQUI, Titu, *Instrucción...*, *op. cit.*, paragr. 88.

Après la mort de Manco, les Indiens de Vilcabamba eurent la chance de vivre oubliés des autorités espagnoles, trop occupées à étouffer la rébellion des *encomenderos* menée par Gonzalo Pizarro. Pendant trois ans, l'État néo-Inca de Vilcabamba vécut sans un chef capable d'organiser une nouvelle résistance armée, ce qui favorisa la renaissance des anciennes traditions incaïques⁵³. Manco Inca, avant de mourir, avait nommé son jeune fils Sayri Tupac comme successeur. Celui-ci, après la concession de nombreuses récompenses économiques de la part des Espagnols et sa conversion au christianisme, accepta en 1558 de collaborer avec eux à condition d'être couronné Inca et de retourner à Cuzco où il se fit baptiser. Pour le nouveau vice-roi, Andrés Hurtado de Mendoza, marquis de Cañete, cette collaboration pouvait permettre de mener à bien l'évangélisation de ce bastion d'infidèles :

En este tiempo embio su Magestad por virrey de este reyno a don Andres Hurtado de Mendoza, marques de Canete, el qual, viendo ya el Piru pacifico y los animos mas quietos, trato de atraer a Sayre Topa a la obediencia de su Magestad y allanar aquella prouincia de Vilcabamba, para que en ella se predicasse el euangelio yreduciesen al gremio dela Iglessia catholica a los indios della⁵⁴.

Mais Sayri Tupac mourut à Cuzco en 1561, peu de temps après avoir été couronné par les Espagnols. Selon Martín Murúa, dans son testament Sayri Tupac proclama comme successeur légitime son frère Tupac Amaru, mais Titu Cusi lui arracha le titre et se proclama Inca :

... al fin se escapo, no auierendosele aueriguado nada al tiempo de su muerte Cayre Topa hizo testamento, y en el declaro por sucesor en el senorio a Topa Amaro, su hermano, que estaba en Vilcabamba, hijo legitimo de Manco Inga, su padre, y auierendose sauido en Vilcabamba la muerte del Inga Cayre Topa, como dexaba a su hermano Topa Amaro por sucesor como a legitimo; Cusi Tito Yupanqui, hermano suyo bastardo, hijo de Manco Inga, como fuese mayor de edad, que Amaru Topa era mozo, le quito las andas y el mando y se introduxo en el senorio, y con yntencion de que su hijo le sucediese, y a Tupa Amaro le hizo sacerdote y le mando estubiese en guarda⁵⁵.

Cependant, selon Titu Cusi Yupanqui, c'est Manco qui le désigna comme successeur avant de mourir :

Encomiéndote también a estos pobres indios, que mires por ellos, como es rrazón; e mira cómo me han seguido y guardado y amparado en todas mis nesçesidades, dexando sus tierras y naturaleza por amor de mí; no les trauajes demasiado, no les acoces, no le

⁵³ HEMMING, John, *La conquista de los incas...*, op. cit., p. 329.

⁵⁴ MURÚA, Martín, « *Historia General del Perú, Origen y descendencia de los incas [1590]* », op. cit., p. 228.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 230.

*riñas ni castigues sin culpa, porque en ello darás mucho enojo al Viracocha. Yo les he mandado a ellos que te respeten y acaten por señor en mi lugar, pues eres mi primero hijo y heredero de mi reino, y esta es mi postrimera voluntad*⁵⁶.

Malgré ces victoires ponctuelles, les Indiens ne pouvaient pas faire grand chose face à l'écrasante supériorité militaire espagnole. Cependant, le foyer de résistance inca de Vilcabamba perdura entre les années 1537 et 1572 sous forme d'un État rebelle.

Vilcabamba et les révoltes d'Espadán ou de Bernia dans le royaume de Valence ont une même raison d'être : récupérer l'espace perdu. Reprendre à nouveau son territoire aurait permis à Manco de rétablir l'ordre ébranlé. Cette révolte, comme celle que les Morisques entreprirent à Espadán trouve son origine dans le besoin de retrouver un ordre politique perdu et dans la volonté de récupérer un statut juridique dont ils avaient été dépouillés.

Pour les Indiens, il s'agissait de reconquérir le territoire dans un sens politique et d'expulser les envahisseurs. Les musulmans, eux, avaient perdu la guerre de Reconquête depuis longtemps, mais ils n'étaient pas prêts à se résigner à abandonner leur identité religieuse et culturelle. Leur espace vital en dépendait. Les Indiens possédaient l'avantage numérique face aux chrétiens. Les musulmans, eux, étaient nombreux dans le Royaume de Valence, mais minoritaires sur la totalité du territoire espagnol. Ils étaient par ailleurs encerclés par une puissante armée. Les années 1560 présentent de nombreuses coïncidences en ce qui concerne les aspects de résistance dans ces deux espaces où vivaient deux minorités juridiques. Aussi bien au Pérou que dans le royaume de Valence, les rumeurs d'un soulèvement général se répandaient rapidement. Les deux territoires étaient, de plus, menacés par des « agents » extérieurs : les corsaires anglais et hollandais sur les côtes du Pérou et l'armée turque sur celles de Valence, comme nous l'avions souligné dans notre chapitre V.

2. Vilcabamba : foyer de la résistance idéologique

Comme Edmundo Guillén le note, les rebelles de Vilcabamba ne constituèrent pas un nouvel empire, mais une base militaire pour continuer la « guerre de reconquête »⁵⁷. Manco Inca avait réussi à organiser une résistance de longue durée et Vilcabamba représenta un tournant dans le mode selon lequel la résistance inca s'était organisée jusqu'alors. À Vilcabamba, les

⁵⁶ CUSI YUPANQUI, Titu, *Instrucción...*, *op. cit.*, paragr. 92.

⁵⁷ GUILLEN GUILLEN, Edmundo, « Tres documentos inéditos para la historia de la guerra de reconquista inca », *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, Lima, 13 (1-2), p. 17-46, p. 21.

Indiens apprirent à négocier avec leurs ennemis, en employant souvent leurs propres méthodes et techniques : ils s'étaient emparés de chevaux et d'armes après les combats, mais ils avaient aussi appris à les utiliser et même à fabriquer des armes.

Titu Cusi était l'un des trois fils de Manco et il continua la lutte contre le contrôle colonial des Espagnols depuis son refuge de Vilcabamba. À la mort de Manco, il devint l'Inca rebelle de la région pendant la période dite néo-inca. Mais, le 24 août 1566 il signa un accord de paix avec le gouverneur, représentant du roi, Lope García de Castro. Par cet accord, il acceptait de devenir vassal du roi d'Espagne, de se convertir au christianisme et de cesser toute résistance ; en échange, il demandait à la Couronne de lui accorder des droits comme héritier légitime du pouvoir Inca⁵⁸, pensant ainsi éviter l'anéantissement de sa culture⁵⁹. Malgré tout, Tito Cusi ne respecta pas cet accord et l'état néo-inca de Vilcabamba survécut pendant plus de 30 ans et fonctionna comme un contre-pouvoir subversif face au pouvoir « légitime » de la couronne espagnole. Même si les négociations que Tito Cusi entama avec les autorités espagnoles, notamment avec Lope García de Castro, pouvaient être considérées comme un signe de soumission à l'autorité espagnole, elles furent également l'occasion pour les Indiens de s'approprier des formes culturelles hispaniques et de les utiliser contre les Espagnols⁶⁰. Les Indiens avaient déjà appris à utiliser les armes à feu et les chevaux ; pendant le siège de Cuzco, Manco Inca avait montré son habileté de cavalier, comme l'atteste son fils Titu Cusi :

Mi padre [...] ya que lo tuvo puesto a punto de guerra, mandó que le echasen la silla a cauallo porque staban ya çerca los enemigos [...]; y hecho esto, con gran liçereza saltó ençima de su cauallo con su lança en la mano⁶¹.

D'autre part, en 1564, les rapports entre Titu Cusi et les autorités espagnoles avaient pris un tournant plus conflictuel et menaçant. En effet, cette année-là, les autorités espagnoles furent averties d'une possible conspiration générale commanditée depuis Vilcabamba par Titu Cusi et en train de s'organiser dans la région de Jauja, avec des ramifications au Cuzco, Chucuito et Potosí⁶².

⁵⁸ CUSI YUPANQUI, Titu, *Instrucción...*, op. cit., paragr. 104.

⁵⁹ HEMMING, John, *La conquête des Incas...*, op. cit., p. 269, 275.

⁶⁰ ROY, Hélène, « El discurso neo-inca y su significado político: Vilcabamba entre sumisión, sincretismo y resistencia », *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 40, n° 80 (2014), p. 87-101, p. 88.

⁶¹ CUSI YUPANQUI, Titu, *Instrucción...*, op. cit., p. 80.

⁶² LOHMANN VILLENA, Guillermo, *El corregidor de indios en el Perú...*, op. cit., p. 41.

Los caciques e principales con los indios deste reino desde Chile hasta Quito, están alzados contra Dios y contra su rey [...]»⁶³.

Ce projet de soulèvement fut évoqué en avril 1565 dans une lettre envoyée au *Cabildo* de Cuzco par Lope García de Castro, dans laquelle il affirmait que « les Indiens entreprennent des préparatifs suspects »⁶⁴. Ce qui était plus inquiétant pour les Espagnols était que le soulèvement se préparait à Jauja, là où les Indiens avaient naguère collaboré avec eux. Ce soulèvement devait coïncider, apparemment, avec une offensive des Indiens Araucans du Chili et des Diaguites de Tucumán alliés avec les irréductibles Chiriguanos⁶⁵.

Le *licenciado* Matienzo, qui à ce moment précis était présent à Vilcabamba, eut l'occasion de s'entretenir avec Titu Cusi. Dans son *Gobierno del Perú*, Matienzo affirmait savoir que celui-ci avait commencé à tramer un soulèvement général avec les caciques principaux de son royaume et que Lope García de Castro craignait le pire⁶⁶.

Lope García de Castro écrivit plusieurs lettres à Philippe II pour manifester l'inquiétude que lui inspiraient certains indices de soulèvement général. Dans une première lettre datant du 6 mars 1565⁶⁷, il confirmait les soupçons sur la préparation d'une conspiration de grande ampleur commanditée par Titu Cusi et dont le centre aurait été Jauja. Cette conspiration aurait été favorisée par certaines insurrections qui avaient éclaté au Chili, à Tucumán, et chez les Diaguites et les Juríes avec l'aide de l'Inca rebelle⁶⁸. Les Indiens diaguites s'allièrent ainsi avec ceux de Umawaka, Kasabindo, et Apatama ; les chiriguanos réputés pour être aguerris et irréductibles, s'allièrent à leur tour avec les Diaguites pour faire le siège de Tarija, s'approchant à seulement 15 lieues de Potosí⁶⁹. Dans cette première lettre, publiée par R. Levillier, Lope García de Castro faisait part de son inquiétude à propos de ce possible soulèvement avec la

⁶³ « Carta de Felipe de Segovia Briceño (fils d'un *encomendero* de la región de Jauja) al Gobernador Lope García de Castro, 3 de diciembre de 1564 », cité par John HEMMING dans *La conquista de los Incas...*, *op. cit.*, p. 364.

⁶⁴ Archives Historiques de Cuzco, libro becerero, n°5 du Cabildo, ff. 46v-47v, cité par Nathan Wachtel, *La vision des vaincus...*, *op. cit.*, p. 264.

⁶⁵ WACHTEL, Nathan, *La vision des vaincus...*, *op. cit.*, p. 265.

⁶⁶ MATIENZO, Juan de, *Gobierno del Perú...*, *op. cit.*, 2^a parte, chap. 18, p. 193-194 : « *El licenciado Matienzo, aviendo ydo al Cuzco a tomar rresidencia al doctor quenca, supo que el Inga avia tractado con algunos caciques Indios que se alçassen sobre lo qual el licenciado Castro andaba haciendo pesquisa* ».

⁶⁷ « Carta de Lope García de Castro al rey, Lima, 6 de marzo de 1565 », publiée par Robert LEVILLIER, *Gobernantes del Perú...op.cit.*, vol. III, Madrid, Sucesores de Ribadeneyra, 1921, p. 54-69. Voir document n° 11, annexe A.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 59 : « ... *con el levantamiento de los yndios de Chile y con los de Tucumán y con los juries y diaguitas que vienen casi a confinar con el [Tito Cusi] creo quel a tratado con los yndios del valle de Xauxa* ».

⁶⁹ VARÓN GABAI, Rafael, « El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial », *op. cit.*, p. 381-382.

participation des Indiens « *de guerra* » et des conséquences économiques néfastes qui pourraient en découler pour la Couronne :

*[...]sin duda se puede seguir muy gran daño porque no se seguiran los juries y diiaguítas ellos desasosegaran a los indios chichas que confinan con ellos y si estos se desasosiegan no paran en las minas de potosí los yndios que en ellas andan y perdería Vuestra magestad trescientos mili pesos cada año y se perderían todos los de este Reyno [...]*⁷⁰.

Dans une nouvelle lettre, écrite le 30 avril 1556, García de Castro adoptait un ton encore plus pessimiste et très critique envers les autorités précédentes : « *Quanto mas boy mirando las cosas de esta tierra tanto mas boy 'sintiendo quan necesario es rremediar el mal gobierno pasado ansi en lo espiritual como en lo temporal'* »⁷¹. Il soulignait la complicité de tous les Indiens dans le projet de soulèvement : « *[...] por la culpa que parece que todos [los indios] an tenido en este alçamiento en cada prouincia* »⁷². Le 23 septembre 1565, García de Castro écrivit une nouvelle lettre au roi dans laquelle il faisait état de la situation tendue chez les Indiens chiriguanos où s'était rendu Martín de Almendras, en tant que gouverneur, pour pacifier la région⁷³.

García de Castro craignait un soulèvement général et accusait Titu Cusi d'être le meneur de ce complot⁷⁴. De plus, il redoutait un soulèvement à Jauja. C'est pourquoi il envoya enquêter secrètement sur place l'*encomendero* principal de la vallée de Jauja, Gómez de Carabantes, mais lorsque celui-ci arriva, les Indiens avaient été apparemment déjà prévenus :

No sé por qué via se supo en Xauxa dos dias antes de que éste llegase como yo lo embiaba hazer esta pesquisa y los caciques se dieron tan buena maña que las tres mil e tantas picas no pudimos aver mas que quinientos e sesenta e quatro y... ay información

⁷⁰ « Carta de Lope García de Castro al rey, Lima, 6 de marzo de 1565 » publiée par Robert Levillier, *Gobernantes del Perú ...*, op. cit., vol. III, p. 56.

⁷¹ « Carta del Licenciado Castro a S.M sobre lo que conviene remediar del mal Gobierno, 30 de abril de 1565 », publiée par Robert Levillier, *Gobernantes del Perú...*, op. cit., vol. III, p. 78-85, p. 78.

⁷² *Ibid.*, p. 80.

⁷³ « Carta del Licenciado Castro a S.M, 28 de septiembre de 1565 », publiée par Victor MAURTÚA, *Juicio de Limites entre el Perú y Bolivia*, T.I, Virreinato Peruano, Barcelona, Imprenta de Henrich y comp., 1906, p. 60 : « *Escrito é a V.M lo que pasó... en el socorro de Tucumán, cómo la Audiencia de los Charcas había proveido que fuese Martín de Almendras por Governador de aquella tierra [...] que entretuviese la gente en apaciguar los Chiriguanaes que andan levantados [...]* ».

⁷⁴ *Ibid.*, p. 60 : « *tengo escrito... como todos los indios desta tierra trataban levantarse [...] siempre se ha entendido que el Inga..., que esta metido en los Andes, a sido causa de todas estas alteraciones de los naturales* ».

*que el cacique principal hizo quemar dos mil dellas e que hizo hechar en el rio abaxo las çeniças que dellas se avían fecho*⁷⁵.

Carabantes affirma devant García de Castro avoir aussi trouvé une carte où était tracé un itinéraire permettant de se rendre à Vilcabamba en évitant les chemins principaux où les insurgés pourraient être attaqués par les Espagnols :

*Aberiguó también y truxo pintado cómo desde el valle de xauxa pueden ir por un rrio que pasa por las espaldas de donde está el Inga, hasta dar a una laguna donde ay ciertos señores y mucha gente de indios... y trae pintados y puestos los nombres de los lugares y de los señores que alli ay*⁷⁶.

Quelques mois plus tard, en décembre 1565, Felipe de Segovia Briceño, propriétaire de l'*obraje* (des ateliers textiles) *La Mejorada* de la région de Jauja, s'était rendu à Lima pour y porter l'inquiétante nouvelle du complot. Il avait été informé par son *yanacona*, Cristóbal Callaballauri, grâce à qui le projet de conspiration prévu pour le Jeudi Saint avorta. Le témoignage du *yanacona*, riche en détails, mérite d'être noté :

*Los caciques y principales con los indios de este reino desde Chile hasta Quito, están alzados contra Dios y contra tu rey, y tienen tratado, y concertado de alzarse con el reino, y matar a cuantos españoles hay en él el Jueves Santo que viene [de 1565], en la noche al tiempo que anden las procesiones de la disciplina por las calles [...] son tantos los indios que tienen prevenidos que hay para cada español más de cuatrocientos indios que han de acudir a dar sobre vosotros con lanzas y macanas, con partesanas y espadas y arcos flechados que los caciques y principales tienen junto cada uno en su repartimiento, valle y provincia [...] y dicen los principales de aquí, que todos han de entrar en la plaza y en las calles... a una misma hora... muy a la sorda y sin ruido a dar en vosotros con ímpetu temerario [...] y no tienes que poner en duda en que saldrán con ello con facilidad, por ir como aquella noche vais vosotros descuidados y sin armas,... y ser como sois pocos y los indios tantos y tan bien armados: entraran publicando libertad a los mestizos y esclavos*⁷⁷.

En effet, García de Castro avait déjà fait part d'indices précis, comme par exemple le fait que les Indiens fabriquaient des armes dans la région de Jauja :

⁷⁵ « Carta de García de Castro de 1565 », citée par Nathan WACHTEL, *La vision des vaincus...*, op. cit., p. 266.

⁷⁶ « Carta del Licenciado Castro a S.M, 28 de septiembre de 1565 », publiée par Victor MAURTÚA, *Juicio de Limites entre el Perú y Bolivia ...*, op. cit., p. 63.

⁷⁷ « Carta de Felipe de Segovia Briceño al Gobernador Lope García de Castro, 3 de diciembre de 1565 », publiée par Rubén VARGAS UGARTE, *Historia General del Perú. Postrimerias del poder español (1776-1815)*, Lima, Editor Carlos Milla Batres, 1966, p. 304-305. Nous soulignons.

[...] con los yndios del valle de xauxa que están encomendados en don antonio de rribera y en gomez de carabantes y en el capitán peña que hiciesen vna cosa de que los que lo hemos savido estamos espantados y es que con ser estos indios de este valle los que siempre an acudido mas al servicio de vuestra magestad que otros algunos agora secretamente an hecho hacer mas de tres mili picas y como me avisase vn yndio de lo que pasaua yo inbie alla un hermano de gomez de carabantes el qual a tomado mas de quinientas picas [...] ⁷⁸.

Cristóbal Callaballauri, le *yanacona* qui avait trahi les Indiens, avait aussi souligné la présence de piques, de matraques, de flèches dans les préparatifs de ce complot⁷⁹.

Parallèlement, les Espagnols avaient aussi découvert que les Indiens stockaient de la nourriture, comme le signalait Felipe de Segovia dans sa lettre à García de Castro : « *la comida que tiene junta y aderezada para comer... es tanta sin lo que ves está sembrado, que no lo crearás si te lo digo: lo mismo tienen los demás de todo el reino [...]* »⁸⁰. Selon Felipe de Lujan, fils de Felipe de Segovia Valderrabano, les Indiens « auraient rassemblé 50.000 fanègues de maïs, quinoa, pommes de terre, chuño, haricot, etc. »⁸¹. Ces Indiens « *avian retirado sus ganados a las sierras y los depositos de bastimentos que tenían no los avían querido dexar rrepartir entre los pobres como solian diciendo que eran menester para çierta cosa* »⁸².

Pour sa part, l'*escribano* de Titu Cusi, Martín de Pando, écrivit le 7 novembre 1567 une lettre adressée aux autorités de Lima, dans laquelle il donnait la preuve que certains métis de Cuzco souhaitaient aider Titu Cusi dans son projet de soulèvement. Martín de Pando accepta de les dénoncer en échange de bénéfices économiques⁸³. Diego Rodríguez de Figueroa avait déclaré

⁷⁸ « Carta de Lope García de Castro al rey, Lima, 6 de marzo de 1565 »..., *op. cit.*, p. 59.

⁷⁹ « Carta de Felipe de Segovia Briceño (fils d'un *encomendero* de la région de Jauja) al Gobernador Lope García de Castro, 3 de diciembre de 1564 », cité par John HEMMING dans *La conquista de los Incas...*, *op. cit.*, p. 364 : « [...] en este valle solo [de Jauja] hay mas de treinta mil picas y macanas, y mas de diez mil arcas con sus flechas y muchas partesanas y espadas recogidas para ello; y... estamos todos los carpinteros de este repartimiento poniendo como han de estar en aquel bohío donde me hallastes, las picas y macanas que llamas hachas de armas vosotros para pelear ».

⁸⁰ « Carta de Felipe de Segovia Valderrabano Briceño al Lic. Castro », publiée par Rubén VARGAS UGARTE, *Historia General del Perú...*, *op. cit.*, apéndice 1, p. 305.

⁸¹ Cité par Nathan WACHTEL, *La vision des vaincus...*, *op. cit.*, p. 265.

⁸² Archives Historiques de Cuzco, libro becero, n°5 du Cabildo, f. 46v, cité par Nathan WACHTEL, *Ibid.*, p. 265.

⁸³ « Carta del escribano Martín Pando, suscrita en Talawara el 7 de noviembre de 1567 », A.G.I, Justicia, Legajo n°1086, publiée par Edmundo GUILLÉN, « Documentos inéditos para la historia de los Incas de Vilcabamba. Capitulación del gobierno español con Tito Cusi Yupanqui », *Revista Historia y cultura*, n° 10, Lima, 1978. Disponible sur: <http://fr.calameo.com/books/000116093afc650c32951>, (Documentos inéditos) Anexo. Cette lettre contient une liste assez exhaustive de métis qui avaient manifesté leur volonté de seconder Titu Cusi. Voir document n°12, annexe A.

lui aussi avoir connaissance des attaques que Titu Cusi menait dans des *encomiendas*, des villages et des églises :

Preguntado si saue que dicho ynga a salido el y sus capitanes de donde estan rreuelados munchas vezes a hazer saltos y rrouos por los caminos y por los pueblos de los naturales questan de paz en servic;io de su magestad y a quemado yglesias y estancias y cruces y hecho mucho daño en los uasallos de su magestad y para que cesara todo lo suso dicho se trataua el dicho casamiento y çesara sy se efetuara con el dicho ynga dixo ques publico y notorio lo que la pregunta dize y este testigo tiene por çierto que çesara todo efetuandose el dicho casamiento⁸⁴.

En dépit de ces éléments, nous n'avons pas aujourd'hui la certitude, par manque de sources fiables, de l'existence d'un complot général au Pérou dans les années 1565. Cependant, nous sommes en mesure d'affirmer que certaines insurrections et guerres de *guerrillas* virent le jour de manière simultanée, encouragées vraisemblablement par certains *curacas* et métis lassés des abus des *encomenderos*⁸⁵. Cette situation n'était que la conséquence d'une absence de contrôle de la Couronne sur les autorités locales indigènes, comme Guillermo Lohmann Villena le souligne :

Parece incuestionable que en las postrimerías del año de 1564 y albores del siguiente, amparados cabalmente por la ausencia de una autoridad que estuviera inmediatamente sobre ellos, los curacas de algunas comarcas habían urdido la trama de una vasta conmoción popular, con ramificaciones hasta el Cuzco, Chucuito y Potosí⁸⁶.

Par ailleurs, quelques témoignages recueillis lors du procès contre les frères Maldonado attestent que Titu Cusi avait demandé à ses hommes d'attaquer les *encomiendas* environnantes et de s'en prendre à leurs Indiens⁸⁷.

Mise à part la correspondance alarmiste que García de Castro échangea avec le roi et le témoignage du *yanacona* de Jauja, peu d'indices peuvent être utilisés comme source historique objective. Mais nous ne pouvons pas négliger l'intérêt politique du projet de réorganisation de la vice-royauté de García de Castro, qui fut le précurseur de l'institution des *corregidores*. Il souhaitait en effet mettre en place cette institution, selon lui la mieux adaptée pour en finir avec

⁸⁴ Témoignage de Diego Rodríguez de Figueroa présenté dans le procès contre les frères Maldonado, des *encomenderos* métis accusés d'avoir conspiré contre les intérêts de la Monarchie (1565). Publié par Kerstin NOWACK, « Las provisiones de Titu Cusi Yupanqui », *Revista Andina*, n° 38, primer semestre del 2004, p. 169-172. Voir tableau [document n°12, annexe B].

⁸⁵ VARON GABAI, Rafael, « El taki Onqoy : las raíces andinas... », *op. cit.*, p. 384.

⁸⁶ LOHMANN VILLENA, Guillermo, *El corregidor de indios ...*, *op. cit.*, p. 41.

⁸⁷ NOWACK, Kerstin, « Las provisiones de Titu Cusi Yupanqui... », *op. cit.*, p. 149.

les abus contre les Indiens et aussi pour améliorer les intérêts économiques de la Couronne sur le territoire du Pérou. García de Castro, sachant qu'il devait faire face à l'opposition farouche des *encomenderos* et des *caciques*, n'hésitait donc pas à montrer au roi combien il était nécessaire, pour le bien de la Couronne, de mettre en place les *corregimientos* dans l'administration coloniale :

... y si estos se desasosiegan no paran en las minas de potosí los yndios que en ellas andan y perdería Vuestra magestad trescientos mil pesos cada año y se perderían todos los de este Reyno y por estas cosas y otras muchas podra entender vuestra magestad quan necesario es que el gouierno de todo este Reyno ande en una persona al qual acudan todos ellos y que tengan las audiencias del mandato de vuestra magestad [...]⁸⁸.

Devons-nous en conclure que Lope García de Castro avait exagéré les risques de soulèvement pour parvenir à ses fins ? La question reste sans réponse. Cependant, nous sommes en mesure d'affirmer qu'un secteur de l'Église représenté par l'archevêque de Lima, Juan Ignacio de Loayza, ne croyait pas à la théorie du complot. Ainsi, J.I Loayza écrivit au roi :

Si acaso an escrito a vuestra alteza que los caciques se querían alçar a sido cosa sin fundamento... El presidente [Castro] mandó hacer información sobre esto y a instancia de un vecino desta ciudad que se llama Gómez de Caravantes y de otros dos hermanos suyos que estaban en la provincia de Xauxa, y como digo a parecido cosa sin fundamento... Finalmente entienda V.A.... que por nuestra negligencia y desordenada codicia [la rica y fértil provincia de Xauxa] no está muy acrecentada y ordenada⁸⁹.

Pour comprendre le point de vue de Loayza, il faut signaler qu'il était très influencé par les idées de Fray Domingo de Santo Tomás, grand défenseur des droits des Indiens. Nous pourrions donc supposer que, dans sa lettre au roi, Loayza avait voulu se placer comme un défenseur des droits des Indiens, sur qui les effets de l'évangélisation commençaient à se faire sentir. Cette même hypothèse nous amènerait à penser que Loayza aurait voulu accuser indirectement les autorités politiques de la vice-royauté d'avoir inventé ou exagéré la conspiration générale indigène pour légitimer une fois de plus leur contrôle. Cet exemple suggère un parallèle avec les hypothétiques manipulations de l'Inquisition concernant les soupçons de soulèvement dans le royaume de Valence vers les années 1580 afin d'obtenir le contrôle de la minorité morisque.

⁸⁸ « Carta de Lope García de Castro al rey, Lima, 6 de marzo de 1565 »..., *op. cit.*, p.56.

⁸⁹ « Carta del arzobispo de Lima Fray Jerónimo de Loayza al Rey », citée par Rafael VARON GABAI, « *El taki Onqoy...* », *op. cit.*, p. 383.

Quoi qu'il en soit, entre le 13 mai et le 18 juin 1565, Juan de Matienzo envoya une ambassade auprès de l'Inca Titu Cusi pour en finir avec les hostilités. Il semble évident qu'aussi bien l'Inca que les Espagnols souhaitaient mettre fin à cette situation qui commençait à s'éterniser. Pour les Espagnols, Vilcabamba symbolisait l'échec de leur politique de « pacification » du territoire. La couronne avait, par ailleurs, fourni des efforts pour mener à bien l'évangélisation et améliorer le traitement des Indiens. Les ordres religieux entreprirent un travail méticuleux pour apporter la « bonne parole » aux Indiens, ils apprirent la langue indigène et créèrent des écoles pour enseigner le catéchisme aux enfants. À cette même époque, Philippe II avait fait réunir la *Junta* de Madrid où avait été prévue la mise en place d'une politique de prédication plus appuyée concernant les Morisques, combinée avec un durcissement de l'Inquisition envers les *dogmatizadores*.

Titu Cusi, pour sa part, ne souhaitait pas vraiment poursuivre la résistance armée. À Vilcabamba ses hommes n'étaient pas nombreux, pas plus de 500 soldats⁹⁰, et il savait que résister à une éventuelle invasion espagnole serait extrêmement difficile⁹¹. En revanche, il se trouvait encore dans une position favorable pour négocier les conditions d'une reddition. Titu Cusi, ayant probablement compris que les Espagnols ne partiraient pas, cherchait davantage à négocier avec eux une issue, la plus favorable possible. Selon Nathan Wachtel, il tentait de faire reconnaître l'indépendance de l'Etat néo-Inca et avait donc accepté la venue à Vilcabamba de deux missionnaires chrétiens, Marcos García et Diego Ortíz⁹². Titu Cusi voulait aussi arranger le mariage de son fils Quispe Tito avec sa cousine, Beatrice Clara, fille de Sayri Tupac, son frère. Ce mariage permettait à Titu Cusi d'écarter Tupac Amaru, fils légitime de Manco, qui avait plus de droits que lui à la succession⁹³, et lui assurait non seulement le trône mais aussi la possession de l'un des territoires les plus importants de l'empire inca.

En contrepartie de ces concessions (accordées en vertu de la signature du traité d'Acobamba), Titu Cusi devait permettre l'entrée à Vilcabamba des prêtres et d'un *corregidor*. Ce fut Rodriguez de Figueroa, l'ecclésiastique qui était allé à Vilcabamba en tant que représentant religieux, qui annonça à Titu Cusi les clauses de l'accord qu'ils allaient signer. Ce traité⁹⁴ fut signé dans cette ville le 24 août 1566, confirmé dans une capitulation à Lima signée le 14

⁹⁰ D'après une lettre de Francisco de Toledo du 25 mars au Roi, citée par John HEMMING, *La conquista de los Incas...*, *op. cit.*, p. 502.

⁹¹ HEMMING, John, *Ibid.*, p. 369.

⁹² WACHTEL, Nathan, *La vision des vaincus...*, *op. cit.*, p. 269.

⁹³ CUSI YUPANQUI, Titu, *Instrucción...*, *op. cit.*, paragr. 97-99. Voir document n°13, annexe A.

⁹⁴ « Ratification du traité de Acobamba le 9 juillet 1567 », publiée dans *Colección de documentos inéditos de Ultramar*, vol. XV, Madrid, Real Academia de Historia, 1924, p. 273-275. Voir document n°14, annexe A.

octobre 1566 et ratifié par Titu Cusi le 9 juillet 1567. Titu Cusi s'engageait à ne plus attaquer les Espagnols sur le territoire qu'ils occupaient. S'il le faisait, « *se le despedazará a lanzadas con sus propias manos* »⁹⁵. Titu Cusi pouvait rester à Vilcabamba avec les Indiens qui lui avaient été « *encomendados* ». Il garderait le titre d'Inca après avoir reçu le baptême⁹⁶ et percevrait une pension annuelle de 3 500 pesos.

Juan de Matienzo, *oidor* de l'audience de Charcas qui avait participé aux négociations avec Titu Cusi, était persuadé de la bonne volonté des rebelles de Vilcabamba. D'après lui, «... *han venido a subjecion de su magestad, queriendo como quieren tener paz perpetua con los Christianos, y que entren frayles y clérigos a los doctrinar y un corregidor que los tenga en paz y justicia, y consienten que entren en su tierra españoles e Indios a contractar con ellos* »⁹⁷.

Plus tard, Lope García de Castro écrivit une lettre à Philippe II pour lui faire part de la signature du traité⁹⁸ et Philippe II ratifia cet accord formellement le 2 janvier 1569. L'accord fut, tout compte fait, décevant pour les autorités espagnoles puisque Titu Cusi n'abandonna jamais définitivement Vilcabamba pour venir s'installer à Cuzco, comme l'auraient souhaité Lope García de Castro, Luis de Matienzo et Rodriguez de Figueroa⁹⁹.

Souvenons-nous que, à cette même période, les Morisques du royaume de Valence, galvanisés par la guerre des Alpujarras et par une éventuelle aide de l'armée turque, se préparaient eux aussi à un hypothétique soulèvement en réunissant les denrées de première nécessité.

— Titu Cusi et le rêve de la restauration de l'ancien empire

Miráis que os mando que no se os oluide lo que os he dicho y pienso deçir agora, que es que miréis cuánto tiempo ha que mis aguelos y visaguelos e yo os hemos sustentado y guardado, ffauoresçido y gobernado todas vuestras cossas, proveyéndolas de la manera que habéis habido menester, por lo qual tenéis todos obligación de no nos oluidar en toda vuestra vida,

⁹⁵ *Ibid.*, p. 273. Pour le mariage entre Quispe Tito et Beatrice Clara, il fallait une dispense du Pape qui n'arriva qu'en 1569.

⁹⁶ En réalité Titu Cusi avait été baptisé plusieurs années auparavant, à l'époque où il vivait à Cuzco lorsqu'il était enfant.

⁹⁷ MATIENZO, Juan de, *Gobierno del Perú...*, *op. cit.*, p. 196.

⁹⁸ « Carta de Lope García de Castro al rey con noticia de lo capitulado y concertado con el Ynga, Los Reyes, 2 de septiembre de 1567 », publiée par Roberto Levillier, *Gobernantes del Perú...*, *op. cit.*, vol. III, p. 263-269. Voir document n°15, annexe A.

⁹⁹ HEMMING, John, *La conquista de los incas...*, *op. cit.*, p. 376.

*vosotros y vuestros deçendientes [...]*¹⁰⁰.

Dans ce discours, adressé à ses Indiens avant de partir vers Vilcabamba, Manco Inca encourageait ses sujets à ne jamais oublier leurs origines et leur culture et faisait l'éloge de l'identité du peuple inca. Manco avait pris conscience que les Espagnols étaient venus pour rester et imposer leurs lois, leur religion et leur style de vie, mais il ne se résignait pas à perdre ce qui donnait sens à l'existence du peuple inca, c'est-à-dire sa culture, dont l'une des manifestations les plus importantes était la religion. Il implorait ainsi ses sujets de garder la religion inca dans leurs cœurs et de feindre devant les Espagnols l'adoration de leur Dieu chrétien, qu'il considérait comme un dieu de « pacotille » :

"Lo que más hauéis de haçer es que por ventura éstos os dirán que adoréis a lo que ellos adoran, que son vnos paños pintados, los quales diçen que es Viracocha, y que le adoréis como a guaca, el qual no es sino paño; no lo hagáis, sino lo que nosotros tenemos, eso tened, porque como veis las villcas hablan con nosotros y al Sol y á la Luna véemoslos por nuestros ojos, y lo que esos diçen no lo veemos. Bien creo que alguna vez por ffuerça o con engaño os han le hacer adorar lo que ellos adoran: quando más, quando más no pudiéredes, haceldo delante dellos, y por otra parte no olvidéis nuestras çerimonias. Y si os dixieren que quebrantéis vuestras huacas, y esto por ffuerça, mostraldes lo que no pudiéredes hacer menos, y lo demás guardaldo, que en ello me daréis á mí mucho contento"¹⁰¹.

Nous trouvons ce discours très proche des *fatwas* émises par les muftis et des conseils dispensés aux musulmans qui subissaient la domination chrétienne, tels que le *Breviario Sunni de Isa Ax-Xadhili* du XV^e siècle. Ce texte, écrit en castillan, était un recueil de morale musulmane dans lequel figuraient parmi d'autres les recommandations suivantes :

*[...] No bebas vino ni cosa que embriaga, ni comas tocino... No vivas si es posible en tierra de in fieles, ni entre ellos[...] No uses las prácticas, usos y costumbres de los in fieles, ni sus trajes ni semejanzas [...] y cumplirás y guardarás los dichos y doctrinas, usos y costumbres, hábitos y trajes de aquel excelente y bienaventurado profeta Muhammad*¹⁰².

Souvenons-nous de la *fatwa* de Al- Magrawi émise juste après les conversions forcées du royaume de Grenade, qui fut employée pour inciter les Musulmans opprimés à la dissimulation religieuse :

¹⁰⁰ CUSI YUPANQUI, Titu, *Instrucción...*, *op. cit.*, paragr. 74.

¹⁰¹ CUSI YUPANQUI, Titu, *Instrucción...*, *op. cit.*, paragr. 77. Nous soulignons.

¹⁰² EPALZA, Mikel de, « La voz oficial de los musulmanes hispanos, mudéjares y moriscos... », *op. cit.*, p. 285.

[...] mantened oración, aunque sea por señas [...] Para cumplir con la purificación os bañaréis en la mar o en el río; y si esto os fuese prohibido, hacedlo de noche y os servirá como si fuese de día [...] Si a la hora de la oración se os obligase ir a adorar los ídolos de los cristianos, formaréis intención [...] de cumplir vuestra oración; y vuestra mirada se dirigirá a los ídolos cuando los cristianos lo hagan; mas vuestra intención se encaminara a Dios [...] Si os dicen que denostéis a Mahoma, denostadlo de palabra y amadlo a la vez con el corazón [...]]¹⁰³.

Le discours de Manco Inca, transcrit par son fils Titu Cusi, mettait en évidence la capacité des Indiens à survivre et à opposer une résistance religieuse que nous sommes tentée de nommer une « *taqyya inca* » (nous étudierons plus tard de manière plus approfondie cette résistance religieuse dans le contexte du *Taki Onqoy*). Comme dans le cas de la *taqyya* morisque, ce discours révélait surtout que la religion inca était un moyen de survie et de résistance face aux envahisseurs.

Titu Cusi était un Indien « *ladino* », c'est-à-dire un Indien qui avait appris les formes de vie espagnoles et était capable d'en tirer profit. Baptisé probablement dans son enfance, il semblait avoir un respect, une tolérance et un intérêt envers la religion chrétienne que son père n'avait jamais montrés. Ainsi, suite à la signature de l'accord d'Acobamba, en signe d'allégeance à la religion chrétienne, Titu Cusi accepta de se faire de nouveau baptiser, comme lui-même l'explique :

[...] donde yo salí deste Villcabamba a rresçiuir el bautismo como entendí que me lo venían a dar. [...] aficionéme en gran manera a aquella orden y reliçión más que a otra ninguna y determiné del escriuir al dicho prior muchas cartas rrogándole que me viniere a bautizar él en persona, por que me daua gusto ser bautizado por su mano, por ser persona tan preñcipal, antes que por otro y ansí, siendo como es tan honrrado reliçioso, me hizo merced de tomar el trauajo y llegarse a esta mi tierra a bautizarme¹⁰⁴.

Et il demanda à ses vassaux de faire de même :

E antes que se ffuese, les dí a entender a mis indios la causa porque me hauía bautizado y traído aquella çente a mi tierra, y el effeto que de bautizarse los hombres sacaban y para qué quedaua este padre dicho en la tierra; todos me rrespondieron que se holgauan de mi bautismo y de que quedase el padre en la tierra, que ellos procurarían de haçer otro tanto en breve, pues el padre quedaua para dicho effeto en la dicha tierra

¹⁰³ Fatwa du mufti Al-Magrawi (1503 ou 1504), publiée par Mikel DE EPALZA, *Ibid.* p. 290- 291.

¹⁰⁴ CUSI YUPANQUI, Titu, *Instrucción...*, *op. cit.*, paragr. 101.

[...] ¹⁰⁵.

Il permit ensuite l'entrée de missionnaires à Vilcabamba pour qu'ils puissent prêcher le christianisme aux Indiens et initier les baptêmes. Il y avait même fait élever une croix et ordonna aux Indiens d'aller écouter les prédications. Tout semblait se dérouler au mieux. Pourtant, son comportement après la signature du traité d'Acobamba laissait penser juste le contraire. Les déclarations présentées par les témoins lors du procès des frères Maldonado vont dans cette direction et mettent en évidence que l'Inca n'avait pas la moindre intention de se rendre. Pedro Rodríguez affirmait ainsi que : « *[el] ynca [...] no quiere salir de paz ni quiere [casar a] su hijo con la dicha doña Beatriz sino antes rresistyrse a fuerrça de armas* » ¹⁰⁶.

D'après certains historiens comme Edmundo Guillén, Marguerite Cattan et Liliana Regalado Hurtado, le but poursuivi par Titu Cusi en signant ce traité était de s'approprier les éléments culturels des conquistadors pour récupérer pouvoir et prestige et restaurer l'ancien système :

[...] aquello que puede parecer una concesión abierta y la aceptación del sistema es en el fondo el empleo o la apropiación de los elementos culturales de los conquistadores para conseguir recuperar poder y prestigio... y restaurar en lo posible parte del antiguo sistema [...] El gobierno de Tito Cusi Yupanqui se caracterizó por el desarrollo de una hábil política basada en la conservación de la tradición religiosa y en negociaciones con los españoles ¹⁰⁷.

Dans le même ordre d'idées, les documents rédigés par les « négociateurs » de Vilcabamba (notamment ceux de Diego Rodríguez de Figueroa) mettent en évidence un aspect stratégique dans l'attitude de Titu Cusi : faire preuve de soumission devant les Espagnols, mais en réalité œuvrer subtilement à une restauration politique et religieuse.

Au vu de ces éléments, il semble évident que ce plan de restauration politique avait été conçu quelques années avant la signature du traité d'Acobamba. En effet, avant la mort de Sayri Tupac, les deux incas auraient prétendu faire apparaître leur frère Tupac Amaru comme le légitime successeur de Manco, et Sayri Tupac comme son bras droit, élu par le peuple de Vilcabamba pour gouverner le peuple inca en attendant la majorité de Tupac Amaru. La

¹⁰⁵ *Ibid.*, paragr. 101.

¹⁰⁶ Témoignage publié par Kerstin NOWACK, « Las provisiones de Titu Cusi Yupanqui... », *op. cit.*, p. 172. Cette déclaration fait partie d'un ensemble de témoignages présentés lors du procès des frères Maldonado. Voir document n° 16, Annexe A.

¹⁰⁷ REGALADO HURTADO, Liliana, *El Inca Tito Cusi Yupanqui y su tiempo*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997, p. 69.

découverte récente d'une lettre dictée par Titu Cusi à Vilcabamba le 20 juin 1559 témoigne de cette volonté :

[...]el Inga mi señor y hermano Thupa Amoro, es el Inga recto y verdderamente, por derecha línea según nuestro padre y señor Mango Inga Yupangui lo dejó ordenada y mandado,y que Sayri Topa nuestro hermano, fue elegido entre nosotros, por lugarteniente, para que la gente de guerra tuviese atención a que había señor que los gobernase hasta en tanto que el Inga mi señor y hermano, tuviese algún entendimiento de razón para podernos gobernar¹⁰⁸.

Comme Edmundo Guillén le souligne, cette lettre pouvait être la preuve indirecte que Titu Cusi aurait cherché à rétablir une image héroïque de l'Inca Sayri Tupac, contraire à celle d'un traître. Selon ce plan, Sayri Tupac aurait accepté les négociations avec les Espagnols non pas par faiblesse mais avec l'objectif bien arrêté de contrôler une région sacrée du Pérou : la vallée de Yucay, qui lui avait été promise en échange de sa conversion et de sa collaboration avec les Espagnols. Mais cette vallée possédait également une valeur stratégique, car elle abritait de nombreux Indiens rebelles qui pourraient se soulever facilement contre les Espagnols. Nous transcrivons ici quelques extraits de l'hypothèse de Guillén :

[...] De probarse el contenido de esta carta la figura baldonada de Sayri Thupa, resultaría históricamente vindicada. Su personalidad de inca traidor y claudicante se trocaría por la del héroe que expuso su vida al servicio de la Patria. En efecto, si aceptamos la versión de Tito Cusi... hay que convenir que la salida de Sayri Thupa, fue parte de un ardid más de la política de la Corte de Vilcabamba, para controlar el estratégico valle de Yucay, entonces la llave maestra para estimular la rebelión nacionalista de los cuzqueños vinculados con otras regiones del Perú¹⁰⁹.

Par ailleurs, il semblerait que, lors de son baptême, Sayri Tupac aurait montré des signes d'allégeance au culte du soleil, comme l'inca Garcilaso l'avait noté : « *no faltaron maliciosos que dijeron cuando le vieron de rodillas delante del Santísimo Sacramento en la iglesia de Santo Domingo, que lo hacía por adorar al Sol su padre, y a sus antepasados, cuyos cuerpos estuvieron en aquel lugar* »¹¹⁰.

¹⁰⁸ « Carta de Titu Cusi, fechada en Vilcabamba el 20 de junio de 1559 », A.G.I, Lima, 119, cité par Edmundo GUILLEN, « Documentos inéditos para la historia de los Incas de Vilcabamba. Capitulación del gobierno español con Tito Cusi Yupanqui », *Revista Historia y cultura*, n° 10, [En ligne], Lima, 1978. Consulté dans <http://fr.calameo.com/books/000116093afc650c32951> , p. 11. (le 23 mars 2017). Voir document n°17, annexe A.

¹⁰⁹ GUILLEN, Edmundo, « Documentos inéditos para la historia de los Incas de Vilcabamba... », *Ibid.*, p. 12.

¹¹⁰ GARCILASO, *Historia General del Perú. Segunda parte de los Comentarios reales de los Incas, op. cit.*, Livre VIII, Chap. XI, p.716.

Sachant que la victoire militaire n'était plus envisageable, les Incas auraient donc conçu un plan subtil pour faire croire aux Espagnols qu'ils se pliaient à leurs exigences politiques. Ce raisonnement expliquerait le comportement ambigu de Titu Cusi lors de la signature de l'accord de paix avec les Espagnols. Cependant, après la mort de Sayri Tupa, Titu Cusi prit la tête de la résistance indienne car il était la seule personnalité Inca capable de négocier avec les Espagnols. Pour ce faire, il devait se présenter comme le légitime successeur. C'est ainsi que dans son *Instrucción* et aussi dans une déclaration faite dans une *probanza* en juillet 1577 devant Diego Rodriguez de Figueroa, il affirme être le fils légitime de Manco et héritier de son pouvoir sur les Indiens du Pérou¹¹¹.

Titu Cusi accepta ainsi une certaine soumission vis-à-vis des Espagnols, mais sans abandonner son rôle d'Inca, notamment lors de son premier entretien avec Diego Rodríguez de Figueroa le 14 mai 1565¹¹². En effet, il apparut alors vêtu du costume traditionnel d'empereur Inca et recouvert de plumes, pour faire comprendre aux Espagnols qu'il était toujours le chef suprême. Rodríguez de Figueroa le décrit en ces termes :

El ynca venia delante de todos con unas coracinas de plumas de muchos colores y con una patena de plata delante de los pechos e vna rodela de oro en sus manos e una media lança con el hierro e unas cintas, que bolteauan la lança, e unos garavatos, e todo de oro. Traia unos cinojiles de pluma en las pantorillas, y en los tovillos, colgado dellos unos cascabeles de palo. Traia en la cabeça una diadema de muchas plumas, y asi mesmo en el pescueço otra. Traia un puñal dorado en la mano de la rodela de Castilla, y venia enmascarado de un mandul Colorado, que ellos se ponen, e a cabos verde e a cabos morado de diferentes colores, echando los pasos en orden¹¹³.

¹¹¹ « Probanza de Titu Cusi Yupangui, julio de 1567 », publiée par Edmundo GUILLEN, Documentos inéditos para la historia de los Incas de Vilcabamba, *op. cit.*, Anexos, fol. 410v : « ... por línea recta le venia a él el señorío de todos los indios del Perú y que ahora lo es señor de la gente que consigo tiene [...] ». Voir document n°18, annexe A.

¹¹² Rodríguez de Figueroa partit vers le Cuzco le 8 avril 1565 et sa première rencontre avec Tito Cusi eut lieu le 14 mai. La *Relación* de son voyage se trouve dans PIETSCHMANN, Richard, «Bericht des Diego Rodríguez de Figueroa über sine Verhandlungen mit dem inka Titu Cusi Yupanqui in den Anden von Villcapampa». *Nachricthen von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. 1910, p. 89-123. Le manuscrit original se trouve à la Bibliothèque Nationale de France à Paris, Fonds Espagnols 325, n° 29, fol. 204-218.

¹¹³ RODRIGUEZ FIGUEROA, Diego, *Relacion del camino e viaje que diego Rodrigues hizo desde la ciudad del cuzco a la tierra de guerra de mango ynca q'esta en los andes alzado contra el servicio de su magestad y de las cosas que con el trato por modo y manera de paz y tambien para que Recibiese la doctrina evangelica de nro señor Jesucristo, Relacion del camino e viaje que diego Rodrigues hizo desde la ciudad del cuzco a la tierra de guerra de mango ynca q'esta en los andes alzado contra el servicio de su magestad y de las cosas que con el trato por modo y manera de paz y tambien para que Recibiese la doctrina evangelica de nro señor Jesucristo*, publié dans PIETSCHMANN, Richard, «Bericht des Diego Rodríguez de Figueroa über sine Verhandlungen mit dem inka Titu Cusi Yupanqui in den Anden von Villcapampa». *Nachricthen von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. 1910, p. 99.

Malgré les efforts de Rodríguez Figueroa pour faire comprendre à l'Inca qu'il devait se plier à la supériorité de la Couronne espagnole, Titu Cusi assumait une position provocatrice. Il défia le négociateur espagnol, ne se laissant pas intimider par la puissance que la monarchie espagnole exerçait sur d'autres nations. Figueroa racontait ainsi la réaction de l'Inca face à la description de la puissance du roi espagnol :

[...] si quisiese el rrei d'Espana conquistalle, no avastaria todo el poder de los yndios desta tierra ni de ostrom diez mill contra el poder del rrei; que lo avia dexado de hazer por pensar el saldria de paz e que vendria en conocimiento de dios; e que no darian lugar ä que los espanoles entrasen a su tierra a tomarle sus hijos e mugeres e sus haciendas. Ya esto me respondió [Titu Cusi] que avnquel poder del rrey fuese mucho y tubiese tantas naciones como yo dezia sujetas, asi negros como moros, que en aquel monte con aquellos pocos se sabia defender, como avia hecho Mango Ynga su padre [...]¹¹⁴.

— Vilcabamba ou le maintien de la flamme religieuse

Comme nous l'avons dit, dans un premier temps, Titu Cusi fit preuve d'acceptation de la religion chrétienne dans son entretien avec Rodriguez Figueroa et il donna son consentement pour que celui-ci commence à baptiser les Indiens¹¹⁵. Rassuré par une lettre où Titu Cusi l'assurait de sa conversion sincère, Lope García de Castro écrivait au roi que : « ... [Titu Cusi] quiere ser cristiano y venir a la obediencia de vuestra magestad pero que no saldrá sin que primero le ynbie las prouisiones conque tenga de comer y que no a de venir a lima a gastar su hacienda »¹¹⁶.

Titu Cusi permit ensuite l'entrée sur son territoire de deux religieux, Fray Marcos et Fray Diego de Ortiz, deux moines augustiniens. Mais, très vite, il fit preuve d'une arrogance et d'un mépris tout à fait inattendus vis-à-vis de ces moines. Selon Martín Murúa, cette « volte face » de Titu Cusi avait eu lieu peu après son baptême¹¹⁷, suivant le plan qu'il s'était tracé. Edmundo Guillén écrit :

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 117. Nous soulignons.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 114 : « Yo le dixi al ynga que para certinidad e para que los xpianos entendiesen que lo que tratava era verdad, me diese licencia para juntar los yndios que eran xpianos e poner vna cruz e predicalles alli la ley de nuestro señor Jesuxpo y el santo evangelio. Y el dixo que lo avia por bien, e luego mandö traer palos e hazer vna cruz muy alta [...] ».

¹¹⁶ « Carta del licenciado Castro sobre lo que conviene remediar del mal gobierno pasado », Los Reyes, 30 de abril de 1565 », publiée par Roberto LEVILLIER, *Gobernantes del Perú...*, op. cit., vol. III, p. 83, consulté le 10 mars 2017.

¹¹⁷ MURÚA, Martín, « Historia general del Peru, origen y descendencia de los Incas [1590]... », op. cit., p. 231 : « [que] el Inga...estaba ya mudado de la buena voluntad con que auia recibido el santo bautismo ».

[...] otro capítulo más del hábil juego político de este inca que con firmeza y solercia, consiguió hasta entonces la supervivencia oficial del linaje incaico y salvar del desastre los restos del imperio con su sede en Vilcabamba. En esta capitulación, ...Tito Cusi Yupanqui, además [consiguió] su reconocimiento oficial como inca legítimo [...] »¹¹⁸.

Reprenant les mots de cet historien, nous pouvons donc affirmer que les négociations entre les Espagnols et l'Inca rebelle ne furent pas le symbole de l'abdication de Titu Cusi face au pouvoir espagnol, ni du renoncement à ses droits royaux. Les Espagnols, pour leur part, n'étaient pas très confiants car ils avaient des raisons de penser qu'on leur tendait un piège. Cette idée était renforcée par la découverte de deux lettres, l'une de García de Sotelo écrite depuis Jauja, le 24 mars 1564, et l'autre de Lope de Castro adressée au Cabildo de Cuzco le 21 mars 1564, qui suggéraient l'existence d'un complot de la part des Indiens¹¹⁹.

Les provocations de Titu Cusi à l'encontre de la religion chrétienne allaient se succéder. Ainsi, par exemple, peu de temps après l'arrivée de ces religieux, Titu Cusi prit une deuxième femme, une Indienne qui, elle aussi, avait été baptisée¹²⁰. Cusi fut réprimandé par fray Marcos pour cet acte de bigamie, ce qui aggrava l'aversion que l'Inca éprouvait envers les religieux chrétiens. Une autre fois, alors que Titu Cusi s'était réuni avec les frères augustiniens en dehors de la ville de Vilcabamba, il leur dit qu'il allait les emmener dans la ville où se trouvait l'université de l'idolâtrie : « *Yo os quiero llevar conmigo a Vilcabamba [...] porque [es] el mayor pueblo y en que [está] la universidad de la idolatría, y los catedráticos hechiceros maestros de las abominaciones* »¹²¹. Mais l'Inca avait fait inonder le chemin jusqu'à Vilcabamba pour que les prêtres s'enfoncent dans la boue. Titu Cusi utilisait probablement ses connaissances bibliques pour ridiculiser les religieux chrétiens. Ainsi, en faisant référence au miracle de Moïse traversant la Mer Rouge, il leur assura qu'ils parviendraient à passer au milieu de ces eaux :

Pensaron los dos religiosos que era laguna i el Inga les dijo: Por el medio desta agua avemos de pasar todos... Entraron los dos evangélicos en el agua... davalos en la cintura elandoles el vientre...: aquí caian resvalado, i no avia quien les ayudase a levantar... mientras los sacrílegos daban gritos de risa, i azian con vituperios celebración a su secta [...]»¹²².

¹¹⁸ GUILLEN, Edmundo, « Documentos inéditos para la historia de los Incas de Vilcabamba... », p. 13-14, Consulté le 22 mars 2017.

¹¹⁹ Ces deux lettres sont publiées dans l'article de Guillermo LOHMANN VILLENA, « *El Inca Titu Cusi Yupanqui y su entrevista con el oidor Matienzo (1565)* », *Mercurio Peruano*, 1941, n° 166, p. 2-10.

¹²⁰ HEMMING, John, *La conquista de los Incas...*, op. cit., p. 385.

¹²¹ CALANCHA, Antonio de la, *Chronica moralizada...*, op. cit., livre IV, chap. III, p. 803, paragr. 6.

¹²² *Ibid.*, p. 803, paragr. 6.

Antonio de la Calancha, prêtre augustinien, était persuadé pour sa part que l’Inca n’avait jamais souhaité que les prédicateurs viennent prêcher à Vilcabamba, et c’est pourquoi « *el Inga por espantarlos, i que no pretendiesen vivir, o predicar en Vilcabalba, sino irse de la provincia consultó este echo sacrílego i diabolico* »¹²³. Finalement, les prédicateurs parvinrent à Vilcabamba et « *conviertieron mas indios en aquel poco tiempo i bautizaron, que en otros muchos meses* »¹²⁴. Mais Titu Cusi continuait à donner des signes de résistance envers la religion chrétienne : selon Antonio de Calancha, l’Inca hébergea les prêtres en dehors du village pour éviter qu’ils puissent observer la pratique ordinaire de l’idolâtrie de la part de ses Indiens¹²⁵. En effet, le prêtre augustinien pensait qu’à Vilcabamba l’idolâtrie était à l’ordre du jour et, surtout, elle était considérée comme la religion d’État, soutenue, encouragée et favorisée par l’Inca :

*Los siervos de Dios conocían quan festejando estaban los principales a los Idolos i andavan a ganar otras animas sin sosegar un momento, sacando a los bautizados de los festines de los Idolos... Esto i el orles predicar contra sus Idolos... tenia al Inca y a sus capitanes rabiosos, i maquinando venganzas*¹²⁶.

En effet, tout laissait penser que l’Inca voulait se venger des prêtres chrétiens qui venaient imposer une religion étrangère. L’Inca démontra une fois de plus son mépris envers la religion chrétienne : il choisit un groupe de femmes parmi les plus belles Indiennes et, les déguisant avec les habits des moines, les présenta devant les prêtres et les fit entrer dans leurs lits. D’après Antonio de la Calancha, l’Inca agissait de cette manière car « *... aborrecía ya nuestra fe y deseaba que se fuesen los religiosos de su provincia* »¹²⁷. Ce comportement est très proche de l’attitude irrévérente et hérétique décrite dans les chroniques anti-Morisques de l’époque. Par exemple, Pedro Aznar de Cárdena affirmait que :

*[...]confetian perpetuamente escandalosas irreuerencias y offensas grauífimas contra la divinidad inmensa del Santissimo Sacramento, siendo provado, que quando el Sacerdote alçava la hostia consagrada se boluian ellos y ellas de espaldas, [...] Y ... hazian después en sus Mezquitas otros escarnio y vilipendios hereticales [...]*¹²⁸.

¹²³ *Ibidem.*, paragr. 6.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 804, paragr.7.

¹²⁵ *Ibidem*, paragr. 7: « *No quiso el Inga que se aposentasen los padres en el pueblo, mandando que les diesen aposento fuera de la población, porque no viesen las adoraciones, ceremonias i ritos que el Inga, i sus capitanes estaban cada día con sus echizeros* ».

¹²⁶ *Ibidem*, paragr. 7.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 805.

¹²⁸ AZNAR DE CÁRDONA, Pedro, *Expulsión Justificada...*, *op. cit.*, Livre I, chap. 17, fol. 63.

Les chefs indiens semblaient eux aussi continuer à faire preuve de fidélité à la religion Inca et rejeter tout symbole de la nouvelle religion. En effet, Rodríguez de Figueroa signale qu'une centaine de capitaines manifestèrent leur opposition face à l'autorisation de Titu Cusi d'élever une croix : « [...] y le dixerón que como se consentia poner cruz en aquella tierra, e que si en tienpo de Mango Ynga no se avia puesto, para que se ponía agora »¹²⁹. Mais Titu Cusi, faisant preuve d'ambivalence, montrait aux Espagnols qu'il acceptait la nouvelle situation tout en témoignant qu'il était encore capable de se faire obéir par les Indiens. Rodríguez Figueroa racontait ainsi que :

Y a esto respondió el ynga que él lo auía mandado, y que era bien recibiesen la cruz del criador de todas las cosas. E así se reportaron e se fueron ä sus asientos, e se hizo una fiesta muy solene como las demás [...] Y contra la voluntad de todos sus capitanes [consintió] que lo quería hazer, pues yo se lo aconsejaua. E así salieron todos de aquel puente todos muy enplumados con sus banda en la cara e armas en buena orden, derecho a una cruz que estaba puesta alla desta otra parte del rio junto a la cassa del ynga. E todos por su horden la reuerenciaron; e baxaron todos acompañando al ynga, que serían todos como hasta seis cientos yndios¹³⁰.

Cet épisode montre que son autorité face aux Indiens dérivait du fait que Titu Cusi était considéré par son peuple comme l'héritier légitime de l'empire Inca et qu'il était encore le chef religieux. Nous croyons que Titu Cusi revendiquait par ces actes son autorité naturelle sur l'empire inca¹³¹. Par ailleurs, Rodríguez de Figueroa, se montrant conciliant lors de la signature des capitulations, autorisa l'Inca à faire allégeance à la religion chrétienne selon le rite Inca, comme son frère Syri Tupac :

[Titu Cusi] se levantó en pie y mirando hacia el sol... tendidos los brazos e abiertas las manos con humildad, a manera de reverencia dijo: ' Yo juro por ti Sol, que eres criador de todas las cosas, a quien tengo por Dios e adoro e por ti Tierra, a quien tengo por madre, de donde se producen todos los mantenimientos para sustentación del hombre »¹³².

¹²⁹ RODRIGUEZ FIGUEROA, Diego, *Relacion del camino e viaje que diego Rodrigues hizo desde la ciudad del cuzco a la tierra de guerra de mango ynga*, op. cit., p. 117.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 117, 119. Nous surlignons.

¹³¹ JÁKFALVI-LEIVA, Susana, « De la voz a la escritura: la relación de Titu Cusi », *Revista de Crítica literaria latinoamericana*, 1993, n° 37, p. 259-277, p. 274.

¹³² ALTOLAGUIRRE Ángel y BONILLA y SANMARTÍN, Adolfo, « Índice General de los papeles del Consejo de Indias », *Colección de documentos inéditos de Ultramar*, vol. XV, Madrid, Real Academia de Historia, 1924, p. 275.

Il faut signaler que, à l'image de ce qui se passait dans le royaume de Valence depuis les décrets de conversions, les capitulations d'Acobambaba prévoyaient l'extirpation de toute manifestation de l'ancienne religion : « *[que] los indios no hagan idolatrías, ritos ni ceremonias gentílicas, sino que todos los bautizados vivan como cristianos* »¹³³.

À la lumière de ce qui vient d'être dit, nous pouvons conclure que Titu Cusi n'eut jamais l'intention d'aider à implanter la religion catholique ni d'abandonner Vilcabamba¹³⁴. Il n'avait donc pas le moindre désir de se plier aux exigences religieuses de ceux qu'il considérait comme des « usurpateurs ». Par ailleurs, nous supposons que Rodríguez de Figueroa était très méfiant à l'égard de Titu Cusi, car il savait qu'à Vilcabamba les Indiens pratiquaient l'idolâtrie à cause de l'Inca et que celui-ci ne prenait pas soin des curés chrétiens ; de plus, Rodríguez de Figueroa indiquait que quand l'Inca entrait dans les villages déjà christianisés, il commettait des sacrilèges : « *[Titu Cusi] avía quemado algunas yglesias e ronpido las ymáginas e quemado las cruces, e que a los yndios que estauan de acá con el les hazía adorar el sol, siendo xpiano, e por esta causa ya no le faborecerían los clérigos ni frailes ni el arzobispo* »¹³⁵.

Par ailleurs, Rodríguez de Figueroa précise également que Titu Cusi l'avait reçu à Vilcabambaba comme un ennemi. La présence des Indiens Antis qui accompagnaient l'Inca et leurs intentions meurtrières en étaient les preuves. Ces Indiens originaires de la forêt amazonienne, jamais annexés par les Incas et toujours autonomes sous la domination espagnole, soutenaient les rebelles de Vilcabamba. Sachant que ces Antis étaient des cannibales et qu'ils prenaient les Espagnols pour des êtres malveillants, sa peur de perdre la vie ne fait aucun doute : « *[...] luego vinieron todos aquellos Andes a ofrecerse al ynga, e que si quería, que luego me comeria[n] allí crudo, e diziéndole: que hazes con este barbudillo aquí, que te quiere engañar? más vale que lo comamos luego* »¹³⁶.

Après 30 ans de résistance, les Indiens du bastion rebelle de Vilcabamba avaient réussi à renforcer leur identité au point d'affirmer une véritable opposition aux Espagnols. L'instabilité politique dont les autorités espagnoles avaient fait preuve, le manque d'autorité, les rivalités entre les conquistadors et la prise du pouvoir des *encomenderos* avaient fait des Indiens une

¹³³ « Asiento que el licenciado Castro tomó con Titu Cusi Yipanqui para que se redujese de paz », publié dans Ángel ALTOLAGUIRRE y Adolfo BONILLA Y SANMARTÍN, « Índice General de los papeles del Consejo de Indias », *Ibid.*, p. 274.

¹³⁴ L'éventualité d'abandonner Vilcabamba avait été considérée initialement dans l'accord d'Acobamba, bien que dans les capitulations signées plus tard elle n'apparaisse plus.

¹³⁵ RODRIGUEZ FIGUEROA, Diego, « *Relacion del camino e viaje que diego Rodrigues hizo desde la ciudad del cuzco* »..., *op. cit.*, p. 109.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 111.

minorité capable d'opposer une résistance armée et idéologique¹³⁷. Ce contexte permit à Titu Cusi d'installer confortablement son autorité à Vilcabamba.

Cependant, les actes de l'Inca pouvaient être interprétés comme le reflet de son désespoir car sa rébellion déclinait, il n'avait plus le soutien de son peuple et il ne cherchait qu'à gagner du temps. Lope García de Castro en jugeait ainsi :

[...] lo de este ynga que escribo a vuestra señoría yo creo que todas son dilaciones y entienda vuestra señoría que en quanto a la gente de esta tierra allanar uno como este ynga ya no es lo que ser solia porque los que lo solian hazer o son muertos o están ya tan biejos que no pueden los que podrían yr¹³⁸.

Il n'y a pas de doute que la rébellion languissait et restait limitée aux contrées de Vilcabamba, mais Titu Cusi n'eut jamais l'intention de se rendre. Il semble de plus qu'une « résurrection » des cultes régionaux était en train de se produire en dehors des frontières de Vilcabamba. Nous y reviendrons.

— La fin du bastion de résistance

*Consideró el virrey que el medio de las armas era el importante, puesto que el de la paz i promesas no era suficiente, [...] siendo uno de los motivos principales de su viaje la sujeción deste Inga que mostrando ser aficionado a nuestra fe, i pidiendo religiosos que se la enseñasen, aborrecia Españoles... y nos deseaba la muerte por venganza [...]*¹³⁹.

Toledo avait prévu de reprendre la voie diplomatique adoptée par Lope García de Castro mais un événement inattendu vint changer la donne en 1571 : alors que Titu Cusi se trouvait à Piquiura près de Vitcos, où il s'était rendu pour visiter le tombeau de son père Manco Inca, il

¹³⁷ Il ne faut pas oublier que, entre 1544 et 1564, la vice-royauté du Pérou connut 9 représentants différents du pouvoir espagnol : en 1544, le premier vice-roi Blasco Nuñez de Vela ; en 1546 Pedro de la Gasca ; en 1550 le « oidor » Andrés DE CIANCA ; en 1551 arriva le deuxième vice-roi, Antonio DE MENDOZA, qui fut remplacé par Andrés de Cianca. Un autre « oidor », Melchor BRAVO DE SARAVIA, poursuivit les tâches de gouvernement jusqu'en 1556, date à laquelle arriva le troisième vice-roi, Andrés HURTADO DE MENDOZA, marquis de Cañete, qui décéda en 1560. En 1561, Diego LOPEZ DE ZUÑIGA Y VELASCO, comte de Nieva, fut nommé quatrième vice-roi, mais il décéda subitement en 1564. Il fut remplacé par Lope GARCIA DE CASTRO et en 1570 par Francisco DE TOLEDO, qui en finit avec l'Etat néo-Inca et exécuta le dernier Inca, Tupac Amaru. Marguerite Cattan fait une présentation très sommaire, mais très claire, de la succession des gouvernants espagnols et Incas au Pérou depuis l'arrivée des Espagnols jusqu'au gouvernement de Francisco de Toledo dans : Marguerite CATTAN, « En los umbrales de la Instrucción de Tito Cusi Yupanqui », *Histórica*, XXXV.2 (2001), p. 7-44, p. 10.

¹³⁸ « Carta del Licenciado Castro dirigida al Consejo de Indias, Los Reyes 12 de enero de 1566 », publiée par LEVILLIER, Roberto, *Gobernantes del Perú*, vol. III, *op. cit.*, p. 150.

¹³⁹ CALANCHA, Antonio de, *Crónica moralizada ...*, *op. cit.*, livre IV, chap. VIII, p. 831.

commença à se sentir indisposé après avoir pratiqué un jeu avec des armes et avoir bu du vin et de la chicha. Souffrant de fortes douleurs aux côtes et vomissant du sang, il but un breuvage, préparé par son *escribano*, Martín Pando, et un frère dominicain, Diego Ortiz. Mais son état s'aggrava et il mourut le lendemain¹⁴⁰.

Tupac Amaru fut son successeur. Avec lui, la voie radicale s'installait à Vilcabamba. Ferme défenseur de la religion et des traditions incas, il rejetait complètement le christianisme et, lui attribuant la responsabilité de la mort de Titu Cusi, décida de châtier de manière sanglante fray Diego Ortiz¹⁴¹. Malgré cette radicalisation, Francisco de Toledo préféra la voie pacifique et fit valoir face aux chefs incas les clauses de l'accord d'Acobamba que Titu Cusi avait signé librement. Dans une lettre informant le roi de l'envoi du manuscrit de Sarmiento et des *paños*, dont nous avons déjà parlé, Toledo demandait instamment à Philippe II une solution rapide et efficace, et lui faisait part de son hésitation entre la diplomatie et la guerre :

*[...] entenderá vuestra magestad que conviene de una ves determinar este negocio de manera que tenga efecto tenerlo de paz llano o acabar este debate por guerra, y que en el un caso o en el otro se pueble un pueblo de españoles en aquel asiento de vilcabamba con cuya fuerza y frontera se asegure para adelante la paz que se asentare y por que en quanto a la justificación desta guerra si se oviese de acabar esto por armas y a rronper con esto que hasta agora se a sustentado con halagos y buenos medios converna que vuestra magestad mande determinar si se le deve de hazer la guerra o no, y si en el entretanto que se me ynbia la determinación procurare por los mejores medios que pudiese traerle de paz*¹⁴².

Finalement, le vice-roi prit la décision d'envahir Vilcabamba. Il avait déjà manifesté cette intention dans la lettre adressée au roi le 1^{er} mars 1572, dans laquelle il mettait en évidence que Titu Cusi (qu'il croyait encore être le roi de Vilcabamba) n'avait pas respecté les accords d'Acobamba : « *en quanto a lo de titu cusi yngra miedo parece que ha ávido de salir acá abaxo y quebrado lo que con el se capitulo sin entenderse entonces bien el negocio como a vuestra magestad se escrevio [...]* »¹⁴³. Toledo avait fait préalablement une tentative de dialogue avec l'Inca, en lui envoyant une lettre qui devait être portée par Atilano de Anaya, un personnage qui avait gardé de très bons rapports avec Titu Cusi. Mais, alors qu'Anaya se trouvait à

¹⁴⁰ *Ibid.*, livre IV, chap. IV, V, p. 812-813. Voir extrait du récit sur la mort de l'Inca Titu Cusi [document n°19, annexe A].

¹⁴¹ HEMMING, John, *La conquista de los incas...*, op. cit., p. 506.

¹⁴² « Carta a S.M del virrey de Francisco de Toledo, Cuzco, 1 de Marzo de 1572 », publiée par Roberto LEVILLIER, *Gobernantes del Perú...*, vol. IV, p. 295.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 294.

Chuquisaca, avec son « embajada », Tupac Amaru lui ordonna de continuer le chemin seul et, ensuite, il donna l'ordre de l'assassiner¹⁴⁴.

Ce geste fut interprété par Toledo comme le signal pour déclarer la guerre aux rebelles en avril 1572¹⁴⁵. Toledo organisa une armée de soldats parmi lesquels il y avait aussi « des Indiens amis » : « *ofrecieronse muchos cavalleros e indios Cañaris a servir en la ocasion* »¹⁴⁶. À ce sujet, Murúa parle de mille cinq cents Indiens de toutes les provinces du Cuzco et aussi de cinq cents Indiens de la province de Yucay :

*Tambien embio el virrey indios amigos de guerra, que ayudasen a los españoles en la jornada, y fue delos orejones del Cuzco por General Don Francisco Cayo Topa, el qual llebo a su cargo mill y quinientos indios de guerra de todas las prouincias del contorno del Cuzco, de los canares y mitimas. Fue General Don Francisco Chilche, cacique del valle de Yucay, el que diximos se auia sospechado auer dado ponzona a Cayre Topa y muertole, por lo qual estuvo preso vn ano en el Cuzco, lleuo a su orden quinientos indios de pelea con sus armas muy bien aderezados*¹⁴⁷.

Les Espagnols et leurs Indiens furent piégés à Cuyauchaca, à trois lieues de Vitcos et Piquiura où le combat fut difficile. En effet, Murúa racontait que les « *capitanes delos Ingas, Colla Topa y Paucar Unya, orejones, y Cusi Paucar Yauyo y otros capitanes, auiendo hecho junta de su gente, les parecio ser aquel lugar oportuno para desbaratar los españoles y destruillos* »¹⁴⁸ ; mais la victoire finale fut pour les Espagnols. Martín Hurtado Arbieta entra dans la ville de Vilcabamba le 24 juin 1572¹⁴⁹, pour trouver le village abandonné :

¹⁴⁴ CALANCHA, Antonio de la, *Crónica moralizada ...*, op. cit, livre IV, chap. VIII, p. 831 : « [...] Y aviendo llegado a la puente de Chuquisaca, le embio orden el Inca que dejase la gente que traia i pasase solo. Izole asi i mataron a Atilano [Anaya] i fue a dar aviso de su muerte un negro suyo [...] ».

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 831. Même si Antonio de CALANCHA indique que « *proveyó auto en el Cuzco Don Francisco de Toledo para hazer guerra a Tupac Amaru en treinta de ludio de mil quinientos setenta i dos* », nous croyons qu'il se trompe sur cette date car la plupart des chroniques mentionnent le mois d'avril : Antonio BAUTISTA SALAZAR indique que la décision fut prise « *el Domingo de ramos, 14 de abril de 1572* », Fernando de MONTESINOS signale la même date ; Martín MURÚA dit uniquement que ce fut « *el domingo de Quasimodo* », cité par John HEMMING, *La conquista de los incas...*, op. cit., p. 510. Cependant, Martín MURUA indique que, une fois les Espagnols partis envahir Vilcabamba, il furent attaqués par les indiens le « *postrero dia de Pascua de Spiritu Santo en el asiento* », *Historia General del Perú...*, op. cit., p. 250.

¹⁴⁶ *Ibid.*, Livre IV, chap. VIII, p. 832.

¹⁴⁷ MURÚA, Martín, *Historia General del Perú...*, op. cit., p. 249.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 250.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 258 : « *Otro dia de manana, que fue dia de senor S. Joan Baptista, veynte y quatro de junio de mil y quinientos y setenta y dos, el general Martin Hurtado de Arbieta mando poner en ordenanza toda la gente del campo por sus companias, con sus capitanes y los indios amigos, lo mismo con sus generales don Francisco Chilche y don Francisco Cayantopa y los demas capitanes con sus banderas. y en ordenanza se marchó lleuando el artilleria, y caminando entraron a las diez del dia en el pueblo de Vilca Bamba [...]* ».

... Y caminando entraron a las diez del dia en el pueblo de Vilca Bamba todos a pie, que es tierra asperissima y fragosa y no para caualllos de ninguna manera [...] Hallose todo el pueblo saqueado, de suerte que si los espanoles e indios amigos lo vieran hecho no estubiera peor, porque los yndios e yndias se huyeron todos y se metieron en la montana llebando todo lo que pudieron [...]»¹⁵⁰.

Les Espagnols ne souhaitent pas laisser Tupac Amaru s'enfuir et ils devaient le capturer pour en finir avec la résistance indienne. Le général Martín García de Loyola partit à sa recherche. Il trouva Tupac Amaru au moment où il essayait de s'enfuir avec sa femme :

Topa Amaro, que se auia desbiado del camino, y junto a un braco de mar, que asi se puede llamar aquel rio grande, [...] aquel dia auia hecho grandes cosas con su muger, ynportunandola que se metiera en la canoa para que caminaran la mar adelante. Pero ella se temio grandemente de meterse en aquel pielago, que ternia mas de ciento y cinquenta leguas de mar, y ansi fue la causa de su prision y muerte»¹⁵¹.

Tupac Amaru fut envoyé à Cuzco et décapité devant la population indienne. Si cette exécution fut vécue comme un cataclysme par les Indiens¹⁵², elle symbolisa le triomphe de l'ordre politique espagnol sur l'espace indien. Ainsi se termina la rébellion de Vilcabamba. Mais, la description de la décapitation de Tupac Amaru révèle l'attachement des Indiens envers leur Inca et l'influence que ce dernier avait encore sur eux.

3. Le *Taki Onqoy* et la colère des dieux : un espoir messianique et un refuge culturel contre la domination

Cuando todas las vías de seguir viviendo aparecen cerradas, y aún las graves dificultades del pasado evocan añoranza por la extrema dureza del presente, solamente una sociedad convencida de sus creencias y de su historia puede pretender sobrevivir»¹⁵³.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 258.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 264.

¹⁵² *Ibid.*, p. 271. Voir extrait sur l'exécution de Tupac Amaru [document n° 20, annexe A].

¹⁵³ VARON GABAI, Rafael, « *El taki Onqoy... »*, *op. cit.*, p. 331.

En dépit de la disparition de l'îlot de résistance de Vilcabamba et de la mort du dernier Inca, Tupac Amaru, en 1572, l'idolâtrie andine perdura pendant toute la période coloniale et même au-delà¹⁵⁴.

La première grande rébellion indienne contre l'imposition d'un nouvel ordre politique, celle de Manco Inca, fut motivée par des raisons politiques : récupérer le contrôle de l'empire et la dignité de l'Inca face aux envahisseurs. Pendant ces premières années, les Indiens ne manifestèrent pas une résistance religieuse ouvertement contraire à l'action d'évangélisation, comme ce fut le cas chez les Morisques de Valence. En effet, comme nous l'avons vu, la première révolte des musulmans de Valence (la révolte d'*Espadán*) fut provoquée par le refus de ces musulmans de devenir chrétiens. En revanche, les Indiens habitant dans la « partie occupée » du territoire, en revanche, n'avaient pas la possibilité d'organiser une opposition de ce genre. La nouvelle organisation spatiale des *encomiendas*, où les Indiens devaient s'acquitter des tâches inhérentes au fonctionnement du système colonial, ne leur laissait pas la possibilité de se révolter.

Mais, après l'exécution de Tupac Amaru, le vice-roi Francisco de Toledo décida d'inclure une politique d'évangélisation systématique dans son projet de gouvernance. Il devait donc, comme nous l'avons déjà signalé, établir les *Reducciones* et faire table rase des rites des Indiens, détruire leurs divinités, leur culte aux « *huacas* » qui prenait un nouvel essor, et les remplacer par le Dieu Chrétien.

Ces divinités se trouvaient incarnées dans tout élément sacré de la nature (arbres, fleurs, pierres, lacs, rivières, montagnes...). Antonio de la Calancha nous fait part de l'inquiétude de deux religieux chrétiens qui se trouvaient à Puquiura et tentaient de comprendre la signification de ce culte :

*Sepamos que este es el Idolo que dejamos dicho, que en el paraje de Chuquipalpa junto a Vitcos, estaba en la casa y templo del Sol, demonio que dava respuestas en una piedra o peña blanca i varias vezes se mostraba visible. La piedra estaba sobre un manantial de agua, i veneraban el agua como a cosa divina [...]*¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Même de nos jours, les Indiens du Pérou ont réussi à intégrer leurs anciens rites religieux à la pratique de la religion chrétienne, ce qui dénote un syncrétisme religieux et culturel très vivant. Sur ce sujet, voir l'ouvrage collectif : *Los rostros de la tierra encantada. Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal S.J.* Sous la direction de José Sanchez Paredes et Marco Curatola Petrocchi, Institut Français d'Etudes Andines & Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013. Publication en Open Edition Books, 4 janvier 2016.

¹⁵⁵ CALANCHA, Antonio de la, *Chronica moralizada ...*, op. cit., p. 807.

Les Indiens originaires d'ethnies très variées prirent conscience de la défaite de l'empire inca et de la mort des dieux imposés par l'État. En même temps, ils voyaient leurs *huacas* ou *guacas* souvent détruites matériellement et brûlées par les autorités espagnoles. Les Indiens savaient que pendant la domination inca, les *huacas* avaient été reléguées à une position secondaire au profit du culte au soleil. Donc, un nombre non négligeable d'Indiens revinrent à leurs pratiques religieuses les plus anciennes et au culte de leurs divinités locales.

Cette revitalisation des valeurs fondamentales est un phénomène social qui, comme le souligne Marco Curatola Petrocchi, se présente souvent dans les sociétés qui ont souffert une forte crise de déstructuration et qui, voulant rétablir l'ordre, se raccrochent à ces valeurs¹⁵⁶. Ce retour au culte des divinités locales prit, pour les Indiens, une ampleur importante et s'exprima comme un mouvement de résistance, connu par les Espagnols comme le *Taquiongo*. Cristóbal de Molina, el *cusqueño*, mettait alors en relief l'importance du culte rendu aux *huacas* pour soulager la souffrance des Indiens :

Que quando algún yndio o yndia está enferma los [hechiceros] llaman para que los curen y les digan si an de vivir o morir, dicho lo cual mandan al enfermo que le traigan maíz [...]. El hechicero el maíz con el mollo lo hace moler y molido lo da al enfermo en la mano para que soplándolo lo ofresca a las huacas y uilcas, diciendo estas palabras: A todas las huacas y uilcas quatro partidas desta tierras, agüellos y antepasados míos, recibid este sacrificio y dadme salud¹⁵⁷.

L'étude de ce phénomène a commencé après la traduction en anglais du manuscrit inédit de Cristóbal de Molina (*el cusqueño*) intitulé *Relación de las fábulas i ritos de los Ingas*, réalisée par Clements Markham en 1873¹⁵⁸. À partir de cette publication, quelques historiens ont formulé des hypothèses sur la nature de ce mouvement. Le premier travail, réalisé en 1915, est celui du médecin péruvien Hermilio Valdizán qui analyse le *Taki Onqoy* comme une aliénation mentale chez les Péruviens préhispaniques¹⁵⁹. Les études qui suivent ne sont pas nombreuses.

¹⁵⁶ PETROCCHI, Marco Curatola, « Discurso abierto sobre los cultos de crisis », *Anthropologica*, 1987, vol. 5, n° 5, p. 73-117, p. 76. Ces valeurs «...constituyen la esencia misma de su modo de ser y mas allá de los cuales simplemente cesaría de existir [...] [y que] no son otra cosa que la expresión de sus estructuras fundamentales, irreductibles e irrenunciables ».

¹⁵⁷ MOLINA, Cristóbal de, *Relación de las fábulas i ritos de los Ingas...*, *op. cit.*, p. 132-133.

¹⁵⁸ MARKHAM, Clements Robert, *An Account of The Fables and Rites of the Yncas*, dans *Narratives of the Rites and Laws of the Yncas*. Edited Clements Markham, London, Printed for Hakluyt Society, 1873, p. 3-66.

¹⁵⁹ VALDIZAN, Hermilio, *La Alienación mental entre los primitivos peruanos*. Tesis Doctoral. Facultad de Medicina de la UNMSM, Lima 1915 ; *Los locos de la colonia* (1919), 2da. ed. Lima, INC, 1988.

En 1944, George Kubler¹⁶⁰, en 1957 John Rowe¹⁶¹ et quelques années plus tard, Alfred Métraux¹⁶², nous donnent quelques pistes pour l'analyse de ce phénomène.

Mais, en 1965, Luis Millones l'étudie à partir de l'information qu'il trouve à l'*Archivo de Indias* de Séville. Il s'agit des manuscrits de Cristóbal de Albornoz, lesquels seront ensuite publiés en 1990¹⁶³. La recherche historique se développe à partir de la publication de ces manuscrits du XVI^e siècle, qui comportent les documents suivants : *Información de servicios* (Cuzco, 1569), *Información de servicios* (Huamanga, 1570), *Información de servicios* (Cuzco, 1577), *Información de servicios* (Cuzco, 1584), *Anexos de información* (1584). *Relación de la visita de extirpación de idolatrías*, *Sentencia del Concilio Provincial de Lima a favor de Cristóbal de Albornoz*.

En 1988, Pierre Duviols contribue à approfondir la recherche sur ce mouvement par la publication d'un autre manuscrit d'Albornoz : *Instrucciones para descubrir todas las huacas el Piru y sus camayos y haciendas*. [1584?]¹⁶⁴. Par ailleurs, il publie également la version originale, en 1988, du manuscrit de Cristóbal de Molina, *el cusqueño*, *Relación de las fábulas i ritos de los Ingas* [1574?]¹⁶⁵, rapport écrit à la demande de l'évêque du Cuzco, don Sebastián de El Artaum.

En 1998, María del Carmen Martín Rubio publie le *Memorial* du curé Bartolomé Álvarez, intitulé *De las Costumbres y conversión de los indios del Perú*¹⁶⁶, écrit en 1588 et destiné au roi Philippe II. Dans ce manuscrit, inconnu du public jusqu'alors, Bartolomé Alvarez voulait attirer l'attention du roi sur l'échec de l'évangélisation dans la vice-royauté du Pérou après cinquante ans de domination espagnole. Il apporte de nouvelles pistes car il mentionne le *Taki Onqoy* pour la première fois dans les villages *aymaras* de l'Audiencia de Charcas, dans l'actuelle Bolivie. La publication de ce texte représente une avancée dans la recherche car il

¹⁶⁰ KUBLER, George, « The Quechua in the Colonial World », dans *Handbook of South American Indians* (Julian H. Steward, Editor), Vol. II, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Cooper Square Publishers, Inc. New York, 1963, p. 331-410.

¹⁶¹ ROWE, John Howland, « The Incas under Spanish Colonial Institutions », *Hispanic American Historical Review* 37 : 2, 1957, p. 155-199.

¹⁶² METRAUX, Alfred, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Editions Gallimard, 1967, p. 38.

¹⁶³ MILLONES, Luis et al., *El Retorno de las Huacas: Estudios y Documentos sobre el Taki Onqoy. Siglo XVI*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos 1990.

¹⁶⁴ ALBORNOZ, Cristóbal de, *Instrucciones para descubrir todas las huacas el Piru y sus camayos y haciendas*, Madrid, Edición de Henrique Urbano y Pierre Duviols, Historia 16, 1988, p. 162-198.

¹⁶⁵ MOLINA, Cristóbal de, *Relación de las fábulas i ritos de los Ingas...op. cit.*

¹⁶⁶ ALVAREZ, Bartolomé, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II [1588]*, Martín Rubio et al. (eds.), Madrid, Ediciones Polifemo, 1998.

met en évidence l'impact spatial de ce phénomène au-delà de la région centrale du Pérou, et montre qu'il était encore présent vers la fin des années 1580.

Pour notre part, nous analyserons le *Taki Onqoy* surtout à partir de l'examen des manuscrits de Cristóbal de Albornoz, de Cristóbal de Molina et de Bartolomé Álvarez. Nous tenterons de comprendre comment le *Taki Onqoy* est devenu un mouvement de résistance culturelle et religieuse ayant des buts et des répercussions politiques. Nous décrirons donc d'abord la forme sous laquelle le *Taki Onqoy* apparaît et examinerons la portée de sa diffusion dans l'espace et le temps ; ensuite, nous étudierons comment il est devenu un phénomène de résistance politique.

— Le *Taki Onqoy* : la forge de « *la seta y apostasia llamada Taquiongo* »¹⁶⁷

Environ 30 ans après la chute de l'empire Inca, les Indiens constataient le déclin de leurs *ayllus*, la diminution de leurs activités agricoles et la mort d'un nombre important d'entre eux. En revanche, ils notaient que les Espagnols progressaient et résistaient aux maladies. Les prédicateurs du *Taki Onqoy*, allant d'un village à l'autre et se comportant comme de véritables endoctrineurs, « aidaient » les Indiens à comprendre l'origine de leurs malheurs, l'attribuant à la « colère de leurs huacas ». Selon les endoctrineurs, que les Espagnols appelaient « *hechiceros* », les *huacas* ne les protégeaient plus car les Indiens avaient abandonné leur culte. Cette explication reposait sur la « vision cosmologique » du monde andin, selon laquelle la survie des Indiens et celle de leur société dépendait des divinités qui les protégeaient des phénomènes bénéfiques ou destructeurs de la nature¹⁶⁸.

Très vite, la renaissance de ce culte prit la forme d'une résistance de la population indigène remettant en question l'évangélisation espagnole, c'est-à-dire la justification de la conquête. Les autorités espagnoles ont vu, par ailleurs, ce retour aux *huacas* au cours du XVI^e siècle comme une apostasie et n'hésitaient pas à utiliser les mots d'hérétiques et d'apostats pour parler du *Taki Onqoy*, comme on le faisait en Espagne à l'égard des Morisques. À titre d'exemple, nous citons quelques extraits des manuscrits de deux auteurs témoins de cet événement, C. de

¹⁶⁷ ALBORNOZ, Cristóbal de, « Relación de la visita de extirpación de idolatrías. Anexos de la información (1584) », dans *El retorno de las huacas: Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy Siglo XVI*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990, p. 255-296, p. 260.

¹⁶⁸ BRAVO GUERREIRA, M^a Concepción, « Evangelización y sincretismo religioso en los Andes », *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 19, 1993, p. 11-19, p. 12. Selon cette historienne, « la vision cosmologique andine » établissait une étroite relation entre les idées de l'espace et du temps, lesquelles sacralisaient les principes de la terre, de la vie et de leurs cycles.

Albornoz, chanoine et vicaire général de l'évêché du Cuzco, et C. de Molina, curé de la paroisse Nuestra Señora de los Remedios de Cuzco.

Ainsi, quand Cristóbal de Albornoz décrit en 1584 le déroulement de ce rite, il met l'accent sur son caractère hérétique. Il écrit que les adeptes du *Taki Onqoy*, une fois membres de cette secte, dansaient comme des apostats en invoquant leurs divinités et en reniant le christianisme : « ... *davan los yndios [...] en bailar y temblar andando a la redonda, y en aquel baile ynocaban al demonio y a sus huacas e ydolos, y en bayle renegaban y apostataban de la verdadera fe de Jesucristo* »¹⁶⁹. De même, pour se référer à ce mouvement, il utilise souvent les termes d'apostasie et de secte hérétique¹⁷⁰.

Cristóbal de Molina, pour sa part, lorsqu'il met en lumière l'ampleur du *Taki Onqoy*, affirme que la majorité de la population indienne était tombée « *en grandísimas apostacías apartándose de la fé católica que avían recebido y bolviéndose a la ydolatría que usavan en tiempo de su ynfidelidad* »¹⁷¹. Par ailleurs, quand dans les années 1570, il notait la présence d'une multitude de pratiques hétéroclites dans les diverses provinces du Pérou, il les appelait *apostacías*¹⁷².

L'historien Pierre Duviols rejoint les deux ecclésiastiques mentionnés ci-dessus. Il considère que les Indiens, déjà baptisés depuis quelques décennies, persistaient volontairement dans leur paganisme et « ce faisant ne pouvaient plus être tenus désormais pour des néophytes défailants mais [...] pour des authentiques apostats et des véritables hérétiques »¹⁷³.

D'après fray Bartolomé Álvarez, ce manque d'intérêt pour la religion chrétienne de la part des Indiens résultait de la conjonction du manque de prêtres et de la méconnaissance de la vraie nature des Indiens. Par conséquent, certains religieux, comme les Franciscains de Potosí, « *se dieron gran prisa a baptizar todos los que podían hallar por las calles y los mercados y por las rancherías* »¹⁷⁴. Pour le père Álvarez, la persistance de l'idolâtrie dérivait de la façon de catéchiser et des méthodes utilisées pour les baptêmes : certains prêtres réunissaient les Indiens dans une église, fermaient les portes et faisaient des discours en espagnol et puis, ... « *amonestándoles [de] que no fuesen cristianos, [...] con un hisopo, aspergiendo agua sobre*

¹⁶⁹ ALBORNOZ, Cristóbal de, « Información de servicios (Cuzco, 1584) », dans *El Retorno de las Huacas...*, op. cit., p. 205.

¹⁷⁰ ALBORNOZ, Cristóbal de, « Relación de la visita de extirpación de idolatrías. Anexos de la información (1584) », dans *El Retorno de las Huacas...*, op. cit., p. 260.

¹⁷¹ MOLINA, Cristóbal de, *Relación de las fábulas i ritos de los Ingas...*, op. cit., p. 129.

¹⁷² *Ibid.*, p. 132.

¹⁷³ DUVIOLS, Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial...*, op. cit., p. 177.

¹⁷⁴ ÁLVAREZ, Bartolomé, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II...*, op. cit., p. 191.

*todos [...] »*¹⁷⁵, les baptisaient. On ne peut que trouver frappantes les coïncidences avec le manque de moyens dont pâtit la prédication chez les Morisques et avec les méthodes expéditives des baptêmes pendant la révolte des *Germanías*. De part et d'autre, ces baptêmes étaient des baptêmes collectifs. Rappelons un témoignage à propos des baptêmes des Morisques, que nous pourrions comparer avec celui de Bartolomé Álvarez :

*Un frayle, con hun hábito negro... los exhortava si querían ser christianos y ellos respondían que sí, y les ponían nombres de christianos. Y el fraile les dezia si querían ser bautizados, en general a todos [...] E ansi les echava aqua de als fuentes del bautismo con hun salpaçer encima de las cabeças a todos en general, como quien da por las iglesias el agua bendita*¹⁷⁶.

Le père Bartolomé Álvarez, par son récit, confirme l'inefficacité de l'évangélisation ainsi que la vigueur des pratiques de culte aux *huacas*. Il manifeste également que ces *huacas* étaient en pierre et que les plus vénérées étaient situées dans les montagnes les plus élevées ; elles étaient donc difficiles à atteindre et à détruire. Il indique aussi que les Indiens considéraient ces *huacas* comme les représentants de leurs ancêtres avec lesquels ils communiquaient¹⁷⁷.

Mais ce nouveau culte aux *huacas* prenait un caractère particulier par sa forme d'expression et le message qu'il véhiculait. La pratique de ce culte s'articulait à partir de la danse et du chant. À ce propos, Cristóbal de Molina affirme qu'il observait depuis quelques années un rite particulier : « *Abrá diez años, poco más o menos, que huuo una yronía entre estos yndios de esta tierra y era que hacían una manera de canto, al que llamavan Taqui hongo* »¹⁷⁸. Cette pratique était aussi mentionnée par les témoins présentés par Cristóbal de Albornoz. Bartolomé Álvarez signale, pour sa part, que ce rite est appelé « *en lengua aimará talausú [enfermedad de las sacudidas]* » et « *en lengua del Cuzco taquiongo, que quiere decir 'canto enfermo'* »¹⁷⁹. Un Dictionnaire de 1586 le définit comme « *cierta enfermedad que decían los indios que se curaba cantando y bailando con superstición* »¹⁸⁰. Étymologiquement, Taki Onqoy, destiné à chasser la maladie, signifie la *enfermedad del baile* (*taki* est danse ou chant et *onqoy* maladie).

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 166.

¹⁷⁶ Cité par Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Heroicas...*, *op. cit.*, p. 41.

¹⁷⁷ ÁLVAREZ, Bartolomé, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II...*, *op. cit.*, p. 75 : « ... *antecesores dellos [...] [que se] les aparecía[n] o les hablaba[n] por los campos o en los cerros o en peñascos altos y fragosos [=que dificultan mucho el camino], o en lugares y pasajes estrechos y temerosos* ».

¹⁷⁸ MOLINA, Cristóbal de, *Relación de las fábulas i ritos de los Ingas...*, *op. cit.*, p. 129.

¹⁷⁹ ÁLVAREZ, Bartolomé, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II...*, *op. cit.*, p. 126.

¹⁸⁰ Dictionnaire anonyme de 1586, p. 82. Cité par Pierre DUVIOLS dans les commentaires sur les *Instrucciones para Descubrir todas las Guacas del Pirú y sus camayos y haciendas de Cristóbal de Albornoz...*, *op. cit.*, p. 193.

Mais le Taki Onqoy, qui surgit vers les années 1560, ne peut pas donc être réduit à une aliénation mentale¹⁸¹ ; il est plutôt la « danse du désespoir ». Il refusait le christianisme, cherchait le salut auprès des *huacas* et récusait la domination espagnole.

D'autre part, d'après les témoins de Cristóbal de Albornoz, les prédicateurs du *Taki Onqoy* étaient nombreux et allaient dans les différentes localités pour encourager les Indiens à rétablir le culte des *huacas* brûlées et détruites par les Espagnols. À cet égard, Cristóbal de Molina signale que beaucoup d'Indiens devinrent prédicateurs et allèrent aussi bien dans les *punas* que dans les agglomérations pour prêcher la résurrection des *huacas*. Ils se présentaient dans les villages comme les messagers de ces *huacas* et recevaient en général un bon accueil de la part de la population. Ils demandaient alors aux Indiens de leur montrer quelques vestiges des *huacas* détruites et leur disaient de les remettre à la place qu'elles occupaient avant l'arrivée des Espagnols :

Estos tales endemoniados pedían en los pueblos si avía algunas reliquias de las huacas quemadas y como trajesen algún pedaço de piedra dellas, se cubrían la caveça delante del pueblo con una manta, y encima de la piedra derramavan chicha y la fregauan con arina de maíz blanco, y luego davan boces ynrocando la guaca, y luego se levantavan con la piedra en la mano y decían al pueblo: “Veis aquí vuestro amparo y veis aquí al que os hizo, y da salud e hijos y chácaras ponedle en su lugar en donde estuvo en tiempo del Ynga”¹⁸².

D'après Cristóbal de Molina, les prédicateurs du *Taki Onqoy* s'adressaient aux villageois en leur annonçant la résurrection des *huacas* et en leur expliquant que, depuis la Conquête, ces *huacas* déambulaient dans les airs, affamées, parce que les Indiens avaient abandonné leur culte¹⁸³. Ainsi, les messagers des *huacas* ressuscitées s'appliquaient à développer chez les villageois un sentiment de responsabilité face à la situation malheureuse dans laquelle ils se trouvaient. Cette prise de conscience servait également à surmonter leurs difficultés.

¹⁸¹ ELFERINK, Jan, G.R., « Desórdenes mentales entre los incas del antiguo Perú », *Revista de Neuro-Psiquiatría*, vol. LXIII, n°1-2, Lima, 2000 (3-18), p. 10. Ces manifestations extérieures du Taki Onqoy ont également été interprétées comme une aliénation mentale, associée à la Manie dansante ou à l'épidémie de la danse de Saint Guy européenne, entre le XIV^e et XVII^e siècle, et connue aussi comme Baile de San Vito. Il s'agissait d'une danse incontrôlable jusqu'à l'écroulement des personnes affectées. Sur cette question voir Hermilio VALDIZÁN, *La Alienación mental entre los primitivos peruanos*. Tesis Doctoral. Facultad de Medicina de la UNMSM, Lima 1915; Juan LASTRES, *Hermilio Valdizan y la historia de la medicina peruana*. Anales de la Facultad de Ciencias Médicas, Comunicación presentada al X Congreso Internacional de Historia de la Medicina, Madrid, 1935, p. 113-125.

¹⁸² MOLINA, Cristóbal de, *Relación de las fábulas i ritos de los Ingas...*, *op. cit.*, p. 131.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 130: « ...andavan predicando esta resurrección de las huacas, diciendo que ya las huacas andavan por el ayre secas y muertas de hambre porque los yndios no les sacrificaban ya, ni derramavan chicha ».

Il est important de souligner que le discours des prédicateurs du *Taki* était unanime sur les l'obligation que les Indiens avaient de se purifier selon la tradition de l'époque inca, de *purificar el mundo andino* et de retourner au culte des *huacas* :

*... y que para volver a ellos ayunasen algunos días, no comiendo sal ni ají ni durmiendo hombre con mujer, ni comiendo maíz de colores, ni comiendo cosas de Castilla, ni usando de ellas en comer, ni en vestir, ni entrar en las iglesias, ni rezar ni acudir al llamamiento de los padres curas ni llamarse nombre de cristiano; que de esta manera volverían en amor de las huacas y no los matarían*¹⁸⁴.

D'après Bartolomé Álvarez, pour accomplir cette mission les Indiens devaient pratiquer le jeûne pendant quelques jours, et il leur était notamment interdit de manger du sel et du piment¹⁸⁵. Ce besoin de purification est confirmé aussi par les différents témoins présentés par Cristóbal de Albornoz. En effet, les Indiens qui voulaient revenir au culte des *huacas* devaient également repousser tous les produits espagnols ainsi que le culte chrétien et, pendant la période de jeûne, il fallait boire seulement de la *chicha* (bière de maïs) et offrir des produits et des animaux locaux¹⁸⁶.

Il n'est pas étonnant de constater dans ce comportement un point commun avec le discours du mufti d'Oran, Al-Magrawi, qui abordait les mêmes thèmes : les Morisques ne mangeraient pas de porc, ils ne s'habilleraient pas à la façon chrétienne, et n'adopteraient pas de prénoms chrétiens ou le feraient uniquement dans l'intimité de leurs foyers et s'ils étaient amenés à le faire, ils devaient se purifier après. Évidemment, le risque qu'encourageaient les Morisques était beaucoup plus grand s'ils suivaient ces préceptes car ils avaient à redouter la punition de l'Inquisition. C'est pourquoi, chez les Morisques, ces recommandations étaient plus subtiles et devaient rester dans la sphère privée alors que les prédicateurs Indiens préconisaient une résistance plus ouverte à la religion chrétienne et à la culture espagnole.

L'examen des différentes sources que nous avons consultées montre également l'idée de résurrection des *huacas*, leur incarnation dans le corps des Indiens. Ainsi, le prêtre Luis de Olivera raconte avoir entendu l'un des prédicateurs dire que les « *huacas... todas avían resucitado [...] ya no se incorporavan en piedras ni en árboles ni en fuentes, como en tiempo*

¹⁸⁴ *Idem.*

¹⁸⁵ ÁLVAREZ, Bartolomé, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú...*, *op. cit.*, p. 307.

¹⁸⁶ ALBORNOZ, Cristóbal de, *Información de 1570*, dans *El Retorno de las Huacas...*, *op. cit.*, p. 93. Selon cette *Información* Bartolomé Berrocal, le notaire apostolique, signalait en 1570 que le jeûne devait durer cinq jours et pendant cette période, il était interdit de manger du sel, du piment, du maïs de couleur et aussi d'avoir des relations sexuelles.

del inga, sino que se metían en los cuerpos de los yndios y los hazían hablar y de allí tomaron a temblar diciendo que tenían las huacas en el cuerpo »¹⁸⁷.

Selon Cristóbal de Molina lorsque les Indiens avaient été possédés par une *huaca* leur comportement changeait au point qu'ils :

... bailavan dando a entender tenían de la guaca en el cuerpo, ... temblavan por el mismo respeto, dando a entender la tenían también; otros se encerravan en sus casas a piedra seca y davan alaridos, otros se despedaçavan y despeñavan y matauan, y otros se hechauan en los ríos ofreciéndose a las huacas¹⁸⁸.

En même temps, Bartolomé Álvarez signale que les hommes possédés par la *huaca* se considéraient « *como si estuviesen deificados, o como gente que entiende haber conseguido gran bien y que por eso merecen ser honrados, como gente que merece ser colocada en lugar de glorioso merecimiento* » ; et les Indiens, pour leur part, les honoraient « *como a hombres dedicados a su diabólico culto* »¹⁸⁹. Ces différents témoignages nous révèlent que les Indiens considérés « possédés » par ces divinités, étaient vénérés comme des « *huacas* humaines », objets déjà sacrés. Pour les adorer, les Indiens leur bâtissaient un abri et leur offraient des animaux et des aliments, dansaient et buvaient pendant deux ou trois jours. Les « *huacas* humaines » disaient alors que le temps de Dieu était déjà passé, et que désormais régnait le temps des *huacas*.

— La « maladie » se répand

Le Taki Onqoy, la maladie de la danse, était un phénomène collectif qui concernait un nombre important de personnes dans l'espace et dans le temps, et nous allons d'abord tenter d'en évaluer l'étendue socio-spatiale.

L'examen du manuscrit de Cristóbal de Molina nous montre que la première information concernant ce mouvement provient de Parinacochas (dans l'actuel département d'Ayacucho), dans la Sierra centrale du Pérou et qu'elle est rapportée par le curé Luis de Olivera :

Abrá diez años, poco más o menos, que huuo una yronía entre estos indios desta tierra y era que hacían una manera de canto, al que llamavan Taqui hongo, y porque en la provincia del Parinacocha, un Luis de Olivera clérigo presbítero, que a la saçón hera

¹⁸⁷ ALBORNOZ, Cristóbal de, « Información de 1577 », dans *El Retorno de las Huacas...*, *op. cit.*, p. 178.

¹⁸⁸ MOLINA, Cristóbal de, *Relación de las fábulas i ritos de los Ingas...*, *op. cit.*, p. 132.

¹⁸⁹ ALVAREZ, Bartolomé, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú...*, *op. cit.*, p. 125-126.

*cura del dicho repartimiento que es en el ovispado del Cuzco, fue el primero que vio de la dicha yronía o ydolatría*¹⁹⁰.

Ce mouvement, apparu dans les années 1560, se répandit ensuite sur les terres des autres régions, particulièrement sur celles appartenant actuellement aux départements d'Ayacucho, Huancavelica¹⁹¹ et Apurímac, c'est-à-dire les régions du Pérou central, et arriva jusqu'aux provinces et villes de l'actuelle Bolivie, Chuquisaca et La Paz. En effet, dès les premières années, le Taki Onqoy avait réussi à confédérer un nombre important d'ethnies différentes (Quechuas, Aymaras, Chancas, etc.) qui se trouvaient dans le *repartimiento* de Yauyos (une province de la *sierra* dans l'actuel département de Lima, à la frontière avec Huancavelica), dans les *repartimientos* de Laramati et Hatun Lucanas (dans l'actuel département d'Ayacucho), dans le *repartimiento* d'Apcara et Andamarcas (à Ayacucho) et dans le *repartimiento* de Soras (à Huancavelica). L'analyse du manuscrit de Cristóbal de Molina révèle que le facteur qui rassemblait ces ethnies était l'espoir d'une nouvelle ère. Celle-ci viendrait après « *que Dios y los Españoles quedarían vencidos desta vez y todos los Españoles muertos, y las ciudades dellos anegadas, y que la mar avía de crecer y los avía de aogar, porque dellos no hubiese memoria* »¹⁹².

Les contemporains de ce mouvement, appelés à témoigner par Cristóbal de Albornoz pour soutenir ses pétitions auprès de la Couronne, signalent que les prédicateurs du Taki Onqoy étaient nombreux et qu'ils prêchaient souvent à un nombre important de personnes, des *curacas*, des Indiens jeunes et vieux, des hommes et des femmes. En effet, d'après le notaire apostolique de Guamanga, Bartolomé Berrocal, plus de 8 000 Indiens ont été répertoriés comme prédicateurs adeptes de ce mouvement¹⁹³.

Le curé Luis de Olivera, dans la Relación de Albornoz de 1577, affirme avoir combattu ce rituel en 1564 dans son village, et dit qu'à partir de cette année-là ce phénomène s'était développé dans tout le pays : « *Este testigo sabe porque en la dicha provincia de Parinacocha lo vio y entendió ser así e lo aver corregido por su parte el año 64, donde hizo informaciones y entendió el dicho horror e apostasía aver cundido en todo el reino* »¹⁹⁴. Les Indiens adeptes de ce mouvement étaient non seulement ceux qui habitaient dans les hameaux des *encomiendas* mais également ceux qui peuplaient des villes espagnoles. Par ailleurs, Molina se désole qu'un

¹⁹⁰ MOLINA, Cristóbal de, *Relación de fábulas i ritos de los Ingas...*, *op. cit.*, p. 129

¹⁹¹ ALBORNOZ, Cristóbal de, « Información de 1570 », dans *El Retorno de las Huacas...*, *op. cit.*, p. 93.

¹⁹² MOLINA, Cristóbal de, *Relación de las fábulas i ritos de los Ingas...*, *op. cit.* p. 130.

¹⁹³ ALBORNOZ, Cristóbal de, « Información de 1570 » dans *El Retorno de las Huacas...*, *op. cit.*, p. 93-94.

¹⁹⁴ ALBORNOZ, Cristóbal de, « Información de 1577 », dans *El Retorno de las Huacas...*, *op. cit.*, p. 178.

nombre important d'Indiens soient morts sans être retournés à la vraie religion et, par conséquent, soient condamnés à l'enfer¹⁹⁵. D'après l'*encomendero* Diego Romaní, ce mouvement concernait beaucoup de *curacas*, d'Indiens et de personnages importants, et il était même arrivé à Lima, ce dont l'archevêque fut informé : « *esta yrronía había cundido hasta los términos de la ciudad de Los Reyes y que C. de Albornoz había dado aviso al arzobispo* »¹⁹⁶.

Néanmoins, depuis que l'historienne María del Carmen Martín Rubio découvrit le « Memorial » du curé Bartolomé Álvarez, écrit en 1588, et le publia en 1998, nous savons que ce rite se pratiquait aussi dans le territoire aymara, à Oruro, actuellement un département de Bolivie, près du lac Poopó, au sud du Titicaca. Álvarez mentionne le Taki Onqoy parmi les « cultes diaboliques » que les Indiens de cette région continuaient à pratiquer. Il signale que lorsque les autorités comprirent la portée de ce culte, celui-ci était déjà bien répandu et causait des « dégâts » chez les Indiens : « *Cuando se comenzó a entender la maldad de los indios, [de] que ha muchos años estaba toda la tierra contaminada de suerte que del disparate morían algunos...* »¹⁹⁷.

Le Taki Onqoy s'était donc considérablement développé dans l'espace de la vice-royauté du Pérou à partir des 1560 et, selon ce que révèle le *Memorial* du curé Bartolomé Álvarez, le mouvement était encore présent en 1588 chez les Indiens d'Oruro car les autorités n'utilisèrent pas de moyens assez efficaces pour l'enrayer : « *... el remedio que a esto se puso fue tan liviano que no bastó a que cesase; y, si en algo cesó, no fue más que en la publicidad [= en público, ostensiblemente] porque en lo secreto se hace...* »¹⁹⁸. De plus, grâce à une lettre de Cristóbal de Albornoz, adressée au roi, nous observons qu'il survivait au Pérou jusqu'en 1610, date à laquelle commence la grande campagne d'extirpation des idolâtries. En effet, ce *visitador* écrivait alors que les Indiens pratiquaient l'idolâtrie comme avant l'arrivée des Espagnols¹⁹⁹.

— « Le choc des titans »

L'analyse des différents témoignages révèle que le discours des prédicateurs du Taki Onqoy annonce la fin de la domination coloniale. Elle montre également qu'il est possible de distinguer deux étapes dans le projet d'élimination du pouvoir espagnol. D'abord, la résurrection des *huacas*, lesquelles devaient s'incarner dans les corps de certains indiens. Ensuite, les *huacas*

¹⁹⁵ MOLINA, Cristóbal de, *Relación de las fábulas i ritos de los Ingas...*, op. cit. p. 132.

¹⁹⁶ ALBORNOZ, Cristóbal de, « Información de 1577 », dans *El Retorno de las Huacas...*, op. cit., p. 99.

¹⁹⁷ ALVAREZ, Bartolomé, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú...*, op. cit., p. 126.

¹⁹⁸ *Idem*.

¹⁹⁹ ALVAREZ, Bartolomé, « Carta de Cristóbal de Albornoz al Rey, Cuzco 15 de abril de 1602 », dans *El Retorno de las Huacas...*, op. cit., p. 306.

ressuscitées devaient se rassembler autour de deux *huacas* principales du pays, le Pachacamac et le Titicaca, lesquelles devaient lutter contre le dieu chrétien et contre les Espagnols. Molina évoque l'importance du rôle que devaient jouer les deux divinités associées à la formation des sociétés andines :

... creyeron que todas las huacas del reyno, quantas avían los cristianos derocado y quemado, avían resucitado, y dellos se avían hecho dos partes: los unos se avían juntado con la guaca Pachacama, y los otros con la guaca Titicaca y que todas andavan por el ayre hordenando de dar batalla a Dios, y vencelle, y que ya la trayan de vencida...²⁰⁰.

Luis de Olivera constate également la prépondérance de ces deux divinités dans le discours des prédicateurs qui annonçaient la victoire des *huacas* par la propagation de maladies destinées à tuer les Espagnols²⁰¹, après quoi viendrait, enfin, l'établissement d'une nouvelle ère de prospérité. D'après Cristóbal de Molina, les prédicateurs considéraient que le monde « *daba la vuelta* » et que les Espagnols seraient vaincus, noyés par les eaux qui les avaient conduits jusqu'ici :

... y que quando el Marqués entró en esta tierra, avía Dios vencido a las huacas y los Españoles a los yndios; enpero que agora dava la buelta el mundo, y que Dios y los Españoles quedarían vencidos desta vez y todos los Españoles muertos, y las ciudades dellos anegadas, y que la mar avía de crecer y los avía de ahogar...²⁰².

Les prédicateurs du *Taki Onqoy* attribuaient donc un objectif précis à l'action des *huacas* ressuscitées : elles cherchaient à en finir avec le pouvoir espagnol dans le monde andin. En effet, Diego de Romaní, résidant à Guamanga, signalait que l'un des prédicateurs indiens, dont le corps était habité par une *huaca*, proclamait que les *huacas* avaient déjà vaincu le dieu chrétien et « *... que hera acabada su mita* »²⁰³, c'est-à-dire que son tour de gouverner était proche de sa fin²⁰⁴.

Les *huacas* devenaient donc des forces divines capables de se mesurer d'égal à égal, dans un « choc de titans », avec le dieu des chrétiens. Dans le discours de ce mouvement, il existe une confrontation entre les deux religions, la chrétienne et l'indigène métamorphosée, influencée

²⁰⁰ MOLINA, Cristóbal de, *Relación de las fábulas i ritos de los Ingas...*, op. cit., p. 130.

²⁰¹ ALBORNOZ, Cristóbal de, « Información de 1577 », dans *El Retorno de las Huacas...*, op. cit., p. 178 : « ... la guaca Pachacama y [...] la guaca Titicaca, que heran las dos principales del reino, y questas se avían juntado para dar batalla [...] e que los españoles desta tierra se acabarían presto porque las huacas les ordenarían enfermedades a todos para matarlos ».

²⁰² MOLINA, Cristóbal de, *Relación de las fábulas i ritos de los Ingas...*, op. cit., p. 130. Nous soulignons.

²⁰³ ALBORNOZ, Cristóbal de, « Información de 1570 », dans *El Retorno de las Huacas...*, op. cit., p. 98-99.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 93: « ... las cuales dichas huacas decían los dichos apóstatas que estaban peleando con el dios de los cristianos, y que presto sería de vencida y que se acabaría su mita de mandar ».

par des années de coexistence avec la religion chrétienne. George Kubler avait déjà remarqué cette confrontation et arriva à la conclusion que ce phénomène dérivait d'un syncrétisme hostile de symboles chrétiens et de mythologie quechua, et que le *Taki Onqoy* était déjà influencé par la théorie chrétienne de la possession démoniaque²⁰⁵. Le *Taki* trouve donc sa raison d'être dans ce syncrétisme entre la religion imposée par les chrétiens et la religion autochtone, donnant lieu à une nouvelle religion qui n'existe qu'à travers ce rapport de forces religieux. Ainsi, d'une part la doctrine du *Taki* contenait quelques éléments propres au dogme chrétien et il était fréquent que beaucoup de « nouveaux prophètes indiens » revendiquent leur condition de véritables chrétiens²⁰⁶. Mais, en même temps, d'après certains témoins, les prédicateurs du *Taki Onqoy* menaçaient également les Indiens convertis au christianisme. Luis de Olivera affirme avoir entendu les prédicateurs dire que les *huacas* étaient en colère contre les Indiens baptisés, mais elles récompenseraient ces convertis au christianisme s'ils reniaient leur nouvelle religion²⁰⁷.

Luis de Olivera, pour sa part, soulignait que les Indiens croyaient que les *huacas* avaient jadis tout créé dans le monde andin et que Dieu était le créateur de la Castille et des Espagnols²⁰⁸. Ainsi, le discours du *Taki Onqoy* affirme que Dieu n'est pas le seul créateur de l'univers, car il n'a rien fait dans les Andes dont la création est l'œuvre des divinités andines. Pour la hiérarchie ecclésiastique, cette croyance était perçue comme une grave apostasie car elle était pratiquée par des nouveaux chrétiens qui mettaient en doute aussi bien la toute-puissance de Dieu que le christianisme comme la seule vraie religion. Le *Taki Onqoy*, en plus de remettre en question les dogmes de l'Église catholique, mettait donc la religion indienne au même plan que les grandes religions qui rivalisaient avec le christianisme, comme la religion musulmane.

²⁰⁵ KUBLER, George, « The Quechua in the Colonial World », *op. cit.*, p. 406-407.

²⁰⁶ MILLONES, Luis, « El mesianismo en América hispana: el Taki Onqoy », *Memoria americana*, n° 15, Ciudad Autónoma de Buenos Aires ene./dic. 2007, p. 7-39, p. 10-11 : « muchos de estos profetas o mesías [...] hayan reclamado su condición de verdaderos cristianos, usando incluso nombres tomados de la Biblia ». Disponible sur < http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-37512007000100001&lng=es&nrm=iso, Consulté le 14 novembre 2016.

²⁰⁷ ALBORNOZ, Cristóbal de, « Información de 1577 », dans *El Retorno de las Huacas...*, *op. cit.*, p. 178 : « [Las huacas] estaban henojadas con los yndios porque se avían buelto cristianos, e que si querían los yndios que no les viniese enfermedades ni muertes sino toda salud y aumento de bienes que renegasen del cristianismo que avían resçevido ».

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 178 : « [...] creyendo que Dios hera poderoso para aver hecho a Castilla e a los españoles e a los mantenimientos que en Castilla se crían, pero que las huacas avían sido poderosas para aver hecho esta tierra e a los indios e a los mantenimientos e a las cosas que en ella se criaban ».

Cependant, dans cette confrontation, les *huacas* avaient déjà vaincu Dieu. Cristóbal de Molina, nommé aussi Visiteur ecclésiastique par le vice-roi Toledo et présenté comme témoin par Cristóbal de Albornoz en 1577, rapporte ainsi la prédication qu'il avait entendue :

*[...] las huacas avían vencido a Dios y que no avía para que adorar las cruces ni entrar en las yglesias, y que no hera Dios el que les dava las comidas, si no uno que andava en una manera de canasta en el ayre cave ellos, e que si esto no creyan, los harían tornar a los yndios en guanacos y vicuñas y otros animales*²⁰⁹.

Le *Taki Onqoy* fut un mouvement de résistance passive, dans lequel c'étaient les *huacas* ressuscitées qui se chargeaient de lutter contre les Espagnols par l'envoi de maladies (les *huacas* enterraient des vers pour pouvoir ensuite les planter dans le cœur des Espagnols) :

*[...] avían sembrado muchas chácaras de gusanos para plantallos en los coraçones de los Españoles y ganados de Castilla, y los cavallos, y también en los coraçones de los yndios que permanecen en el cristianismo y que estavan enojadas con todos ellos porque se avían bautizado, y que los avían de matar a todos si no se volvían a ellos renegando la fe católica*²¹⁰.

D'après certains témoins, les prédicateurs du *Taki Onqoy* menaçaient également les Indiens convertis au christianisme. Luis de Olivera affirme avoir entendu les prédicateurs dire que les *huacas* étaient en colère contre les Indiens baptisés, mais elles récompenseraient ces convertis au christianisme s'ils reniaient leur nouvelle religion²¹¹.

Quelle était la réaction des Espagnols face à ce mouvement ? Il semble que les Espagnols craignaient les conséquences socioéconomiques qui pouvaient résulter du discours des prédicateurs. En effet, un examen des déclarations de ces témoins espagnols montre que ceux-ci considéraient que ce discours cherchait aussi à couper tous les liens entre Espagnols et Indiens. Les *encomenderos* appréhendaient beaucoup plus le déclin du travail indigène réalisé à leur profit que les menaces des *huacas* proférées par l'intermédiaire des prédicateurs. Mais l'inquiétude majeure des Espagnols concernant le *Taki Onqoy* était surtout d'ordre idéologique et religieux. En effet, Cristóbal de Molina et Luis de Olivera, les deux curés parlant quechua, mettent en relief le message des prédicateurs selon lequel le dieu chrétien n'était pas le seul

²⁰⁹ ALBORNOZ, Cristóbal de, « Información de 1577 », dans *El Retorno de las Huacas...*, op. cit., p. 181.

²¹⁰ MOLINA, Cristóbal de, *Relación de las fábulas i ritos de los Ingas*, op. cit., p. 130.

²¹¹ ALBORNOZ, Cristóbal de, « Información de 1577 », dans *El Retorno de las Huacas...*, op. cit., p. 178 : « [Las huacas] estavan henojadas con los yndios porque se avían buuelto cristianos, e que si querían los yndios que no les viniese enfermedades ni muertes sino toda salud y aumento de bienes que renegasen del cristianismo que avían resçevido ».

créateur de l'univers. Le premier témoin met l'accent sur le fait que les Indiens ne reconnaissaient pas l'omnipotence de Dieu :

*En esta apostación creyeron que Dios Nuestro Señor, avía hecho a los españoles y a Castilla y a los animales y mantenimientos de Castilla; enpero que las huacas avían hecho a los yndios y a esta tierra y a los mantenimientos que de antes tenían los yndios, y así quitavan a Nuestro Señor su omnipotencia*²¹².

Cela étant, Bartolomé Alvarez et Cristobal de Albornoz dénonçaient certaines autorités chrétiennes comme cause principale de la persistance des idolâtries. Le premier accuse les *corregidores* et les prêtres qui s'enrichissent en exploitant les Indiens, et constituent des obstacles à leur évangélisation : « ... *nosotros somos causa de la perseverancia en la idolatría, de que [los indios] no tomen doctrina [...] corregidor y clérigo están vendiendo vino y coca, y disimulando con la doctrina y más pecados* »²¹³. Quelques années plus tard, le 15 avril en 1602, Cristóbal de Albornoz écrivait depuis Cuzco une lettre au roi, reconnaissant que le travail d'extirpation des idolâtries n'avait pas eu les résultats espérés à cause des officiers de la Couronne qui ne s'intéressaient qu'à tirer profit du travail des Indiens²¹⁴.

Par ailleurs, le Taki ôtait toute légitimité à la conquête. Les prédicateurs de ce mouvement faisaient de la religion un moyen de lutte contre le pouvoir espagnol. L'Église réagit face à cette hérésie en organisant une grande campagne de répression dans les années 1565. En effet, le *Cabildo* de l'église du Cuzco nomma *Visitador General* le curé Cristóbal de Albornoz pour prendre en charge l'extirpation du Taki Onqoy. Il visita Arequipa et Guamanga. En 1571, le vice-roi Francisco de Toledo le nomma *Visitador General* de sa Majesté pour la province de Chinchaysuyo²¹⁵. Albornoz visita les différentes agglomérations indigènes à la recherche des adeptes du Taki Onqoy pour les punir et détruire leurs *huacas*.

Les différents témoins qui relatent le rôle d'Albornoz dans le déclin de ce mouvement mentionnent le zèle qu'il mit à accomplir sa fonction. L'*encomendero* de Guamanga Diego Gavián, à la tête d'une des *encomiendas* les plus importantes du pays, déclarait qu'Albornoz avait découvert environ 20 000 *huacas* adorées par les Indiens et auxquelles ils faisaient des offrandes. Il ajoutait qu'Albornoz avait brûlé ces *huacas* et avait puni les Indiens adeptes du

²¹² MOLINA, Cristóbal de, *Relación de las fábulas i ritos de los Ingas...*, op. cit., p. 130.

²¹³ ALVAREZ, Bartolomé, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú ..*, op. cit. p. 313.

²¹⁴ ALBORNOZ, Cristóbal de, « Carta de Cristóbal de Albornoz al Rey, Cuzco, 15 de abril de 1602 », dans *El Retorno de las Huacas...*, op. cit., p. 306: « ... *a costa de estos desventurados yndios, y lo peor que como no atienden sino a la ganancia, se quedan los yndios tan ydólatras como de antes porque no los enseñan* ».

²¹⁵ ALBORNOZ, Cristóbal de, « Información de 1577 », dans *El Retorno de las Huacas...*, op. cit, p. 168-169 et 192.

Taki Onqoy avec modération, souhaitant leur amendement²¹⁶. Albornoz avait entrepris une lutte contre cette *secta et apostasía*, mais surtout il avait réalisé un travail de chasse aux « *hechiceros* » : il avait emprisonné beaucoup de *curacas* et des Indiens (en général de Guamanga) et les avait envoyés à Cuzco, auprès du Doyen et du *Cabildo* de l'église de cette ville²¹⁷. Ces *curacas*, des hommes importants dans les *reducciones*, étaient souvent, comme le signalait Bartolomé Álvarez, « *los que sustentan la idolatría, los que la favorecen y amparan y esconden* »²¹⁸. Ils jouaient un rôle de cohésion semblable à celui des *alfaquies* morisques, car ils étaient, dans la communauté, les hommes honorables à qui les Indiens faisaient confiance.

Il est évident que la répression espagnole fut dure. Cristóbal de Albornoz, dans sa relation sur l'extirpation des idolâtries, signale qu'il avait puni des dizaines d'Indiens accusés d'être des prédicateurs du Taki Onqoy. Nous en avons répertorié environ 303²¹⁹. Albornoz révèle les punitions qu'il leur infligeait : les prédicateurs étaient fouettés, tondu et emprisonnés, certains exilés pour servir perpétuellement dans les hôpitaux d'Indiens et dans des églises, où ils recevraient un enseignement religieux. Albornoz a également châtié des dizaines d'Indiens et *curacas* accusés d'être tolérants vis-à-vis des adeptes du Taki Onqoy et de faire des offrandes aux *huacas*.

De toute évidence, le combat d'Albornoz contre l'idolâtrie fut facilité par l'arrivée de Francisco de Toledo. D'après Pierre Duviols, celui-ci, dès son arrivée au Pérou, considérant que « Philippe II attendait avant tout la conversion des Indiens », entreprend la Visite générale (à partir d'octobre 1570) pour extirper les idolâtries, « neutraliser les *dogmatizadores* afin que la doctrine de l'Évangile puisse tomber sur une terre préparée... »²²⁰. L'historien Rafael Varón met en relief la demande présentée à Philippe II par Francisco de Toledo, visant à soumettre certains Indiens idolâtres à la juridiction de l'Inquisition : « ... *que aunque el Santo Oficio no procediese agora contra ydólatras, a lo menos procediese contra los dichos dogantizadores* »²²¹.

Au fil du temps, les Indiens défendaient leurs *huacas* en adaptant leur culte aux festivités chrétiennes. Ils brouillaient ainsi les pistes que les autorités catholiques avaient établies pour

²¹⁶ ALBORNOZ, Cristóbal de, « Información de 1570 », dans *El Retorno de las Huacas...*, *Ibid.*, p. 72.

²¹⁷ Selon le témoignage de Baltasar de Hontiveros, *encomendero* de Guamanga, *Ibid.* p. 75.

²¹⁸ ALVAREZ, Bartolomé, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú...*, *op. cit.*, p. 130.

²¹⁹ ALBORNOZ, Cristóbal de, « Relación de la visita de extirpación de idolatrías. Anexos de la información (1584) », dans *El Retorno de las Huacas...*, *op. cit.*, p. 260.

²²⁰ DUVIOLS, Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial...*, *op. cit.*, p. 124.

²²¹ Cité par Rafael VARON GABAI, « *El taki Onqoy...* », *op. cit.*, p. 356.

repérer les *huacas* et les détruire²²². Ainsi, en 1620, le père Pablo José de Arriaga atteste ce syncrétisme des Indiens en présentant quelques exemples. Nous n'en citons que quelques-uns pour donner une idée de la portée de ce phénomène :

*Y ha llegado a tanto esta disimulación o atrevimiento de los indios, que ha acontecido en la fiesta del Corpus poner una huaca pequeña en las mismas andas al pie de la custodia del Santísimo Sacramento muy disimuladamente. Y un cura me dijo que había hallado las huacas en el hueco de las peanas de los santos del altar y otras debajo del altar, que las había puesto el sacristán, y yo las he visto detrás de la misma iglesia*²²³.

Il est important de signaler que le *Taki Onqoy* apparaît dans un contexte de révolte indigène localisée dans la région de Vilcabamba. Certains historiens ont vu un lien entre ces deux mouvements. En 1957, John Rowe écrivit un article situant le *Taki Onqoy* dans le cadre d'une rébellion générale, attisée par la résistance de l'Inca de Vilcabamba²²⁴. Alfred Métraux, pour sa part, considère que les prophètes de ce mouvement « promettaient la restauration de l'empire inca »²²⁵. Au début des années 1970, Pierre Duviols estime que la révolte du *Taki Onqoy* «... semble bien avoir éclaté au signal ou avec l'accord de l'Inca Titu Cusi, retranché à Vilcabamba, et devait s'accompagner d'un soulèvement armé destiné à chasser les Espagnols et à rétablir l'Inca sur son trône »²²⁶. Presque vingt ans plus tard, Marco Curatola Petrocchi perçoit aussi ce lien et signale que ce mouvement s'était propagé dans toute la région centrale des Andes et que les prédicateurs de ce nouveau culte arrivèrent à Jauja, vers 1564 et 1565, « ... con toda probabilidad relacionados con los últimos Inkas que desde las florestas de Vilcabamba no cesaban de lanzar llamados a las distintas etnias a fin que se levantaran contra el invasor »²²⁷.

La coïncidence dans le temps de ces deux mouvements permit aux autorités espagnoles d'établir une connexion entre eux. Cristobal de Molina et Cristobal de Albornoz partageaient cet avis. D'après le manuscrit du père Cristóbal de Molina, celui-ci avait des soupçons quant à

²²² Le jésuite Pablo José DE ARRIAGA rédige un nombre important d'instructions que les visitadores devaient respecter afin de récolter toutes les informations sur l'exercice de l'idolâtrie, par exemple : « *Qué días bebían y qué bailes bailaban, y que cantos cantaban en las fiestas de las huacas, y dónde se juntaban a confesarse estos días con sus hechiceros, que suelen tener lugares señalados para este efecto que llaman cayan. [...] Qué adoración daban a las dichas huacas y si las adoraban como a sus dioses y criadores* », Pablo José de ARRIAGA, *La extirpación de la idolatría del Perú*, Lima, Gerónimo de Contreras impresor de libros, 1621, chap. XVI, p. 94.

²²³ *Ibid.*, chap. VIII, p. 45.

²²⁴ ROWE, John Howland, « The Incas under Spanish Colonial Institutions », *Hispanic American Historical Review* 37 : 2, 1957, p. 155-199, p. 184.

²²⁵ METRAUX, Alfred, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud...*op.cit., p. 38.

²²⁶ DUVIOLS, Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial...*, op. cit., p. 113.

²²⁷ PETROCCHI, Marco Curatola, « Discurso abierto sobre los cultos de crisis »...op.cit.,p. 103.

l'influence des rebelles de Vilcabamba sur ce mouvement : « *No se pudo averiguar de quien uviese salido este negocio, más de que se sospechó y trató que fue yntentado de los echiceros que en Uiscabamba tenían los Ingas que allí estaban alçados...* »²²⁸. Cependant, quand Cristóbal de Molina fut présenté comme témoin de Cristóbal de Albornoz en 1577²²⁹ et en 1584²³⁰, il ne fit aucune allusion à une relation entre le Taki et Vilcabamba.

C'est dans son *Instrucción* de 1584 que Cristóbal de Albornoz établit pour la première fois le lien entre ce mouvement et les Incas de Vilcabamba :

*Estos yngas siempre desearon volver a recuperar estos reinos por los medios posibles y lo han intentado y, no hallando otro de más comodidad que su religión y resucitar su predicación, procuraron indios ladinos criados entre nosotros y los metieron allá dentro con dádivas y promesas. E a estos los derramaron por todas las provincias del Pirú, con un modo y predicación rogando y exortando a todos los que eran fieles a su señor que creyesen que las huacas volvían ya sobre sí y llevaban en vencida al Dios de los cristianos, que hiziesen el deber e que sacasen a su señor natural de las montañas donde estava desterrado*²³¹.

Mais les études réalisées par les historiens contemporains ne donnent pas d'indices pour établir un lien entre ce mouvement et les rebelles de Vilcabamba. De plus, dans cet endroit s'était réfugiée une partie importante de l'élite qui se réclamait comme l'héritière légitime de l'empire Inca et pratiquait le culte au dieu soleil. Le *Taki Onqoy*, en revanche, dont les prédicateurs revendiquaient le culte des *huacas*, revêtait un caractère régional et populaire. À ce propos, Rafael Varón considère que :

*Es posible que los rezagos de la estructura religiosa incaica, basada en la reordenación de antiguos adoratorios, siguiese[n] funcionando aun después de la conquista e independientemente de la jerarquía de Vilcabamba. En cualquier caso, las divinidades del Taki Onkoy irradian un marcado acento regional, difícil de encuadrar en la óptica cuzqueña*²³².

Par ailleurs, Rafael Varón observe que les documents historiques ne révèlent pas de façon explicite un lien entre ces deux mouvements et moins encore que le *Taki Onqoy* ait été créé et dirigé par les rebelles de Vilcabamba²³³. D'autre part, si ces deux mouvements étaient associés,

²²⁸ MOLINA, Cristóbal de, *de las fábulas i ritos de los Ingas...*, *op. cit.*, p. 129.

²²⁹ ALBORNOZ, Cristóbal de, « Información de 1577 », dans *El Retorno de las Huacas...*, *op. cit.*, p. 180-182.

²³⁰ ALBORNOZ, Cristóbal de, « Información de 1584 », dans *El Retorno de las Huacas...*, *op. cit.*, p.222-227.

²³¹ ALBORNOZ, Cristóbal de, « Instrucciones para descubrir todas las huacas el Piru ... », *op. cit.*, p. 193-194.

²³² VARON, Rafael, « El Taki Onqoy... », *op. cit.*, p. 404.

²³³ *Ibid.*, p. 354.

pourquoi la fin de la révolte de Vilcabamba n'a-t-elle pas entraîné la fin du *Taki Onqoy* ? Partant de la difficulté de répondre cette question, l'historienne Paulina Numhauser Bar-Magen considère qu'il n'y a pas eu de lien entre ces deux mouvements²³⁴.

Luis Millones, pour sa part, pense que l'établissement de ce lien, au XVI^e siècle, répondait sans doute à des objectifs politiques, les Espagnols cherchant à diaboliser Manco et à le présenter comme un conspirateur contre les intérêts de la Couronne afin d'obtenir plus de contrôle sur les Indiens²³⁵. Nous rejoignons cette hypothèse.

— *Taki et taqyya*, drôle de coïncidence

Vers la deuxième moitié du XVI^e siècle, le *Taki Onqoy* apparut comme une réponse des populations andines à la vision de la fin du monde provoquée par la conquête espagnole. Les prédicateurs de ce mouvement proclamaient la résurrection des *huacas* pour vaincre le dieu chrétien et les Espagnols. Ils promettaient de restaurer une ère de bien-être, comme durant « *el tiempo del Inca* ». C'est par cette idéalisation de la période inca que ce mouvement arrivait à fédérer les différentes ethnies du pays, et par le culte des *huacas* il leur fournissait un élément culturel commun, un repère d'identité. Le culte aux *huacas* se constituait en refuge culturel et en ciment permettant d'unifier les forces des différentes ethnies pour résister aux Espagnols. Ce culte devenait donc une résistance culturelle, voire religieuse, et non militaire, bien que son but soit aussi politique : il constituait un affrontement non violent contre l'évangélisation et, par extension, contre la colonisation.

De ce point de vue, le *Taki Onqoy* exerçait sur les Indiens la même influence que la *taqiyya* chez les Morisques : raviver et garder au plus profond de soi la croyance religieuse, comme nous l'avions déjà souligné. Aussi bien la *taqiyya* que le *Taki* furent utilisés comme un mécanisme de résistance identitaire nécessaire à la survie de leur communauté. Les ressemblances sont plus évidentes quand on pense que dans les deux manifestations, le *Taki* et la *Taqiyya*, le dieu des musulmans et celui des Indiens rivalisaient au même niveau avec le dieu chrétien. Il nous semble important de signaler un certain nombre de similitudes entre l'attitude

²³⁴ NUMHAUSER BAR-MAGEN, Paulina, « El Taki Onqoy : ¿un movimiento milenarista en el Perú del siglo XVI? » *Revista Summa Historiae*, Año 1, n° 1, Lima, 2004, p. 25-36, p. 31.

²³⁵ MILLONES, Luis, « El mesianismo en América hispana: le Taki Onqoy... », *op. cit.*, p. 14-15: « Si en algún momento se presumió que Vilcabamba y los nuevos líderes religiosos ayacuchanos podrían estar de acuerdo, la idea solo pudo ser parte de una generalización de conveniencia política, desde el punto de vista de los colonizadores. Para ellos, tanto los peticionarios de mercedes como los seguidores de Manco Inca podían ser cómplices del delito de conspirar contra España », Disponible sur < http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-37512007000100001>, Consulté le 5 juillet 2017.

des Indiens face à la religion chrétienne et celle des Morisques. Ainsi, un témoignage présenté par Bartolomé Álvarez, curé de l'Audiencia de Charcas dans les années 1580, indique un manque de connaissance de la religion chrétienne de la part des Indiens. En effet, Álvarez affirmait alors que les Indiens christianisés généralement « ... *no saben más cosa de la fe que los que nunca la oyeron...* »²³⁶, mais font semblent d'être chrétiens tout en montrant « ... *sus engaños e hipocresías* »²³⁷. Lors des procès inquisitoriaux contre les Morisques, les témoignages qui illustrent le manque d'intérêt de ceux-ci envers la religion et les pratiques chrétiennes étaient aussi très fréquents. Ainsi, un extrait de la déposition d'un témoin dans un procès de Tolède affirmait que tous les Morisques « *fazían la zambra y ay baylaba y cantaban cantares moros, hablando en arábigo, se llamaban unos a otros por los nombres que tenían quando moros...* »²³⁸. D'autres témoignages laissent voir que peu de Morisques connaissaient la doctrine chrétienne et que parfois ils ne savaient pas faire le signe de croix. Dans ces procès il était très fréquent d'entendre dire « *no supo signarse ni santiguarse ni oraciones de cristianos* »²³⁹.

Par ailleurs, la fonction de prédicateur du *Taki* était souvent assumée par certains *curacas*. En effet, Cristobal de Albornoz, dans son *Información* de 1584, relève un nombre important de *curacas* qui furent punis comme les principaux instigateurs de cette « secte », comme les *curacas* de los Anan Soras et Hurin Soras, Challcos, ceux du village de Chinchera, Atun Lucana, Apcara, etc.²⁴⁰. Quand les prédicateurs n'étaient pas des *curacas*, ils parcouraient le territoire pour endoctriner les fidèles indiens et ils étaient souvent protégés et encouragés par ceux-là. Les *curacas*-prédicateurs assumaient une fonction semblable à celle des *alfaquíes endoctrinadores* : ils devenaient les gardiens de leur foi. Face au *Taki* les autorités religieuses chrétiennes avaient le même comportement que face à la *Taqiyya*, c'est-à-dire qu'elles considéraient ces deux pratiques religieuses comme des cas d'apostasie.

Comme nous l'avons vu pour la *taqyya*, le *Taki* réinterprétait le culte des *huacas* à partir de la religion chrétienne. *Taqyya* et *Taki* étaient une manifestation religieuse extraordinaire, adaptée aux exigences de la société dans laquelle les deux minorités devaient vivre. Mais à la différence de la *taqyya* pratiquée par les Morisques, le *Taki Onqoy* utilisait les rites chrétiens pour

²³⁶ ÁLVAREZ, Bartolomé, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú...*, op. cit., p. 193.

²³⁷ *Ibid.*, p. 169.

²³⁸ AHN., Inq., Leg.191, n°24, Cité par Louis CARDILLAC, *Morisques et chrétiens...*, op. cit., p. 27.

²³⁹ Cité par Ana LABARTA, « Oraciones cristianas aljamiadas en procesos inquisitoriales de moriscos valencianos », *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, 1978, vol. 37, p. 177-197, p. 179.

²⁴⁰ ALBORNOZ, Cristóbal de, *Relación de la visita de extirpación de idolatrías. Anexos de la información (1584)*, op. cit., p. 260-295.

dissimuler les rituels indiens. La singularité du *Taki* ne consistait pas à cacher ou dissimuler la véritable foi devant les chrétiens ou à la garder dans leur conscience comme faisaient les Morisques, mais à se servir des rites chrétiens et à les utiliser comme des instruments pour affirmer leurs croyances à travers le temps. Les différents témoignages sur le *Taki* ne permettent pas de savoir avec exactitude de quelle manière se réalisaient les prédications. Cependant, Cristobal de Molina laisse supposer qu'elles se déroulaient dans des lieux publics :

*[...]salieron muchos predicadores luego de los yndios, que predicavan así en las punas como en las poblaciones [...] y hacían fiestas todo el pueblo de dos y tres días, baylando y bebiendo [...] y de quando en quando los tales hacían sermones al pueblo amenaçandoles que no sirviesen a Dios*²⁴¹.

Comme pour la *taqyya*, les Indiens idolâtres du *Taki* niaient en public leur croyance intime, comme le soulignait le père Arriaga à propos du travail réalisé par Francisco de Avila dans la province de Yauyos : « *Y así hallando el doctor Avila en la privincia de Yauyos... muchas idolatrias [...] porque no las creyese nadie [...], lo que los indios descubrian a solas y en particular al Visitador, lo negavan en publico [...] en especial los caciques [...]* »²⁴².

Le sentiment d'impunité dont jouissaient les prédicateurs du *Taki* était évident car « *los echizeros con livertad usavan sus oficios [...]* »²⁴³. Dans les années 1580, Bartolomé Álvarez avait découvert à Oruro, dans l'Audiencia de Charcas (dans l'actuelle Bolivie), qu'un nombre important d'indiens aymaras se réunissaient dans les maisons pour danser et chanter sans s'arrêter pendant trois ou quatre jours ; ils invoquaient une *huaca*, « *haciendo un pequeñuelo fuegucillo y echando en sacrificio un poco de coca y sebo en la lumbré, vino la guaca y que, cuando entró la guaca en la casa, temblaba toda la casilla* »²⁴⁴.

Le *Taki Onqoy* fut donc un phénomène complexe qui dépasse le cadre d'un courant millénariste. En effet, en plus d'être un phénomène social, d'ordre religieux avec un but

²⁴¹ MOLINA, Cristóbal de, *Relación de las fábulas i ritos de los Ingas...*, op. cit., p. 130-131.

²⁴² ARRIAGA, Pablo José de, *La extirpación de la idolatría del Perú*, Lima, Gerónimo de Contreras impresor de libros, 1621, chap. 1, p. 4.

²⁴³ MOLINA, Cristóbal de, *Relación de las fábulas i ritos de los Ingas...*, op. cit., p. 133.

²⁴⁴ ALVAREZ, Bartolomé, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú...*, op. cit., p. 128.

politique, il construisait une nouvelle religion qui deviendrait comme un refuge culturel, un moyen de résistance et de contestation non violente à la domination espagnole. Le retour au culte des *huacas* redonne aux Indiens l'espoir de garder leur culture face aux envahisseurs. Comme Nathan Wachtel le souligne, le Taki Onqoy « refuse farouchement toute acculturation »²⁴⁵.

La persévérance de ce culte deviendra un moyen culturel de confédérer l'ensemble des ethnies qui constituaient le *Tawuantinsuyo*, avec le message d'idéalisation de la période inca, comme Luis Millones l'écrit :

*Quienes se expresan de esta manera no son cuzqueños, son gente de muy distinto origen ubicadas en territorio chanca y que finalmente habían encontrado una fórmula convocatoria que no excluía a ninguna de las etnias. Idealizando el pasado incaico se puede suprimir sin dificultad a todos los europeos y a quienes han aceptado su cultura*²⁴⁶.

La résistance culturelle du *Taki Onqoy* marque le début de la formation d'une nouvelle identité indienne réfutant l'ethnocentrisme espagnol, qui considérait alors la culture andine comme une civilisation arriérée, susceptible d'être anéantie par la force de la culture péninsulaire, supposée supérieure. Face à cette résistance culturelle, les autorités coloniales tentèrent l'unification politique et religieuse par une répression semblable à celle réalisée en Espagne contre les Morisques.

4. Et si la menace de rupture venait de la mer ?

Au Pérou, ces menaces ont été interprétées par certains ecclésiastiques à partir de prodiges, des signes annonciateurs de la punition divine. En effet, dans son unique chronique intitulée « *Descripción breve de toda la tierra del Perú* », Fray Reginaldo Lizárraga écrivait :

En el año de 77 [1577], así como en España y toda Europa, pareció en la media región del aire el mas famoso cometa que se ha visto [...] el cual parecio ser anuncio que por el estrecho había de entrar algún castigo enviado de la mano de Dios por nuestros pecados, como sucedió: que dende a dos años, poco más o menos, que se acabó y el visorrey don Francisco de Toledo residiendo en la ciudad de los reyes, entró en el puerto

²⁴⁵ WACHTEL, Nathan, *La visión des vaincus...*, op. cit., p. 273.

²⁴⁶ MILLONES, Luis, « El mesianismo en América hispana... », op. cit., p. 23-24.

*della un navío inglés, enemigo, con un capitán llamado francisco draque, de noche, sin que hobiese imaginación que tal podiese subceder*²⁴⁷.

Ce témoignage, qui annonçait l'arrivée du corsaire Francis Drake sur les côtes de Lima, met en évidence une pensée prophétique, très répandue dans cette période, annonciatrice d'une catastrophe ou d'un temps de bonheur. Dans cette citation de Fray Lizárraga, la comète était annonciatrice d'une invasion étrangère qui viendrait des corsaires anglais et serait porteuse d'un châtement pour les péchés commis par les Espagnols. Pour les Indiens, en revanche, ce même événement était pressenti comme l'amorce d'une nouvelle ère de restauration inca à l'aide des Anglais²⁴⁸. Bartolomé Alvarez, qui avait pris connaissance des « *inteligencias* » que maintenaient les pirates anglais avec les Indiens, affirmait que les « hérétiques » seraient bien accueillis par les Indiens à cause de la négligence des autorités :

*[...] si los herejes que por el mundo navegan escondidos – y por este reino- comenzasen a sembrar libros, [es seguro] que no serían hallados tan presto como entre nosotros, y que la secta que sembrasen sería recibida con brevedad y contento. Y que primero sería la tierra destruida con un fuego tan malo como el de Mahoma en África, y el Lutero y Hugo²⁴⁹ en Francia y Alemania, por el descuido que los jueces tienen en no querer hacer justicia en negocio que se castigar a indio: y así todos viven ciegos*²⁵⁰.

Rappelons que dans les années 1570, la pacification de Pérou était une condition nécessaire pour que les autorités puissent établir un centre stable à partir duquel mener les campagnes de conquête définitive du Chili et du Río de la Plata, deux territoires qui s'étaient avérés assez inhospitaliers. Concernant le danger que représentaient les attaques corsaires, jusqu'à cette date, le Pérou avait profité d'une certaine tranquillité grâce à sa position géographique stratégique qui « tournait le dos » à l'Europe. La seule manière (pour une nation étrangère) d'atteindre les côtes péruviennes était d'emprunter l'Isthme de Panama, dont les Espagnols avaient le contrôle absolu, ou le détroit de Magellan, peu connu et trop dangereux pour la navigation à cette époque. Le Pérou bénéficiait donc d'une défense naturelle de par son isolement géographique. Cependant, cet avantage entraîna un manque d'attention de la part des autorités, qui négligèrent

²⁴⁷ LIZARRAGA, Reginaldo de, *Descripcion breve de toda la tierra del Perú, Tucuman, Rio de La Plata y Chile*, 1^{er} édition Lima, 1908, chap. XLIV, p. 74.

²⁴⁸ Selon le prologue de Javier de Cardenas à l' édition des *Comentarios Reales* de l'Inca Garcilaso de 1723, cité par Peter T. BRADLEY, « El Perú y el mundo exterior. Extranjeros, enemigos y herejes (siglos XVI-XVII) », *Revista de Indias*, 2001, vol. LXI, n°223, p. 658. En 1780, pendant la révolte de Tupac Amaru II, des prophéties du même genre annonçaient la restauration de l'Empire Inca.

²⁴⁹ L'éditeur écrit : « Álvarez parece sospechar que el partido de los Hugonotes derivaba de un tal Hugo, como el de los Luteranos de Lutero ». Citation 504, p. 271.

²⁵⁰ ALVAREZ, Bartolomé [1588], *De las costumbres y conversión de los indios del Perú...*, op. cit., p. 271.

la surveillance et la fortification du littoral. Ce manque de prévoyance fit du Pérou, dès les années 1580, une proie pour les corsaires et les pirates anglais et hollandais. Le Pérou, berceau d'une civilisation possédant d'innombrables trésors, était devenu un territoire convoité par les nations étrangères ennemies de la Monarchie Hispanique, notamment à partir du moment où les corsaires anglais, commandés par Francis Drake, réussirent à traverser le détroit de Magellan.

La piraterie dans l'Amérique hispanique des XV^e–XVIII^e siècles apparut sous deux visages différents : tout d'abord, des pirates qui agissaient mus par leur propre intérêt. C'était des « *pirata[s], a secas, [que] no tenía[n] filiaciones de ningún tipo con una nación o soberano y se movía[n] con el fin exclusivo de obtener el máximo posible de ganancias en sus operaciones* »²⁵¹. Parmi ceux-ci, les flibustiers agissaient dans la zone géographique des Caraïbes. Par ailleurs, les *corsarios* exerçaient une activité commerciale illégale sous la protection d'une nation souveraine. Ils avaient obtenu une « *patente del corso* », une licence octroyée par l'État anglais, leur donnant droit « *a la cacería de barcos españoles – o de cualquier otra nación enemiga* », à condition que le « corsaire » paie à son souverain environ 10% des bénéfices obtenus²⁵². Ces corsaires étaient donc devenus les « tentacules » des ennemis religieux de la Couronne espagnole.

La Monarchie Hispanique avait une longue expérience des corsaires turcs, comme nous l'avons évoqué dans le chapitre III, à la suite de quoi elle avait élaboré une défense solide du littoral méditerranéen, notamment des côtes du royaume de Valence. En ce qui concerne le Nouveau Monde, les ennemis de la Monarchie Hispanique s'allièrent contre ses intérêts dès la fin du XVI^e siècle : les huguenots français organisèrent une expédition contre la Havane et ils tentèrent de s'installer à Rio de Janeiro²⁵³. Les corsaires anglais firent de même en vendant des marchandises et des esclaves noirs en échange d'or et d'argent²⁵⁴. Ils semaient la terreur sur les côtes de la vice-royauté du Pérou à la fin du XVI^e siècle. Les Hollandais, eux, prirent la relève au cours du XVII^e siècle, notamment après 1609 car, une fois signée la trêve de « Douze ans », les Pays Bas obtinrent toute liberté pour commercer avec les Indes. À partir de la deuxième

²⁵¹ MORENO ÁLVAREZ, Leonardo Guillermo, « La piratería americana y su incidencia en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XVIII: un ensayo bibliográfico », *Fronteras de la Historia*, n° 12, 2007, p. 373-404, p. 375.

²⁵² *Ibid.*, p. 375.

²⁵³ CÉSPEDES DEL CASTILLO, Guillermo, « América Hispánica (1492-1898) », dans *Historia de España*, dirigida por Manuel Tuñón de Lara, vol. VI, Labor, 1992, p. 103.

²⁵⁴ *Ibid.*, 105.

moitié du XVII^e siècle, les corsaires entrèrent en décadence, laissant place à l'action des pirates de toutes origines.

— « *El capitán inglés [...] venia para castigo por nuestros pecados* »

L'Anglais Francis Drake parvint sur les côtes du Pérou en 1579 après avoir visité les côtes du Brésil et traversé le détroit de Magellan. Sarmiento de Gamboa notait dans son livre que « *la llegada de los Ingleses al Brasil, fue por Noviembre del año 1579 el mismo tiempo en que Sarmiento buscaba el Estrecho [...]* »²⁵⁵.

D'après Fray Reginaldo de Lizárraga, Drake atteignit les côtes du Pacifique grâce à l'aide divine, surmontant les obstacles que la navigation lui imposait : « ... *[como] venia para castigo por nuestros pecados todo le subcedia bien* »²⁵⁶. Il traversa le détroit de Magellan et accosta à Valparaíso où il se ravitailla et se dirigea ensuite vers le port d'Arica. Lizárraga continue son récit :

*El capitán inglés, luterano [...] llega en breve al puerto de Arica [...] La poca gente del pueblo, con el corregidor y tesorero del rey, Pedro de Valencia, pusieron en arma para se defender; a las mujeres enviaron la tierra adentro pero el enemigo no curó en saltar en tierra [...] prosiguió su camino y viaje hasta el puerto del Callao [...] Fue cuerdo, entró de noche por no ser conocido*²⁵⁷.

D'après Ramiro Flores, il débarqua au port du Callao le 13 février 1579 et provoqua la panique parmi la population de ce port²⁵⁸. Puis, en 1586, le corsaire Thomas Cavendish ravagea les côtes de la vice-royauté du Pérou et, enfin, en 1594 Richard Hawkins fit de nouveau irruption sur les côtes péruviennes mais il fut arrêté et emprisonné dans les cachots de l'Inquisition à Lima²⁵⁹.

Les autorités coloniales avaient manifesté de bonne heure leurs craintes face à ces attaques. Ainsi, le vice-roi Francisco de Toledo avait déclaré, en 1573, son inquiétude des potentielles incursions hérétiques dans une lettre du 30 novembre dans laquelle il écrivait que « *en Tierra*

²⁵⁵ SARMIENTO de GAMBOA, « Conquista de las Islas Malucas, Libro IV », dans *Viaje al estrecho de Magallanes por el capitán Pedro Sarmiento de Gamboa en los años 1579 y 1580 y noticia de la expedición que después hizo para probarle*, Madrid, Imprenta real de la Gazeta, 1768, p. 68

²⁵⁶ LIZARRAGA, Reginaldo de, « Descripción breve de toda la tierra del Perú... », *op. cit.*, p. 75-77 (Consulté le 15 mars 2017).

²⁵⁷ LIZARRAGA, Reginaldo de, « Descripción breve de toda la tierra del Perú... », *op. cit.*, p. 75-77 (Consulté le 15 mars 2017).

²⁵⁸ FLORES GUZMAN, Ramiro, *El miedo en el Perú* (Claudia Rosas Lauro editora), Lima, Pontificia Católica del Perú, Fondo editorial 2005, p. 37. Voir document n° 13, annexe B.

²⁵⁹ FLORES GUZMAN; Ramiro, *El miedo en el Perú...*, *op. cit.*, p. 38.

Firme lo que más necesidad hay es de mayor recaudo sobre esta gente que acá pasan »²⁶⁰. En 1578, Toledo signalait au gouverneur de Río de la Plata la nécessité de mieux surveiller le détroit de Magellan. Le vice-roi organisa en 1579 une petite flotte de deux navires avec plus de deux cents hommes, commandée par Pedro Sarmiento de Gamboa pour poursuivre Francis Drake, connue comme *La armadilla de Toledo*. Cette flotte fut l'antécédent de la *Gran Armada del Mar del Sur*²⁶¹. Pedro Sarmiento partit donc explorer et surveiller les côtes proches du détroit de Magellan sur l'ordre de Francisco de Toledo. Dans la *Instrucción* donnée à Pedro Sarmiento de Gamboa, le vice-roi manifestait ses préoccupations pour la sécurité du territoire et demandait à Sarmiento de noter toutes les activités suspectes concernant les pirates : leur nombre, leurs armes et depuis quand ils étaient arrivés sur les côtes du Pérou.²⁶² Après ce voyage, Sarmiento de Gamboa rédigea une *Relación* adressée au roi où il rapportait la situation délicate où se trouvait le territoire et l'urgence qu'il y avait à bien surveiller les côtes du Pacifique :

*[...]considerando lo mucho que importaba a la seguridad de todas las Indias desta Mar del Sur, para el servicio de Dios Nuestro Señor, aumento y conservación de su Sancha Iglesia, que en estas Partes V. M. tiene y sustenta, y la que se espera que se plantará, y para el de V. "M. y de sus Vasallos, no dexar cosa por explorar ; y así mesmo por la pública fama y temor de los dos Navios Ingleses, compañeros de Francisco Draquez, que quedaban atrás en las Costas de Chile y Arica, de que por horas había armas en los puertos de esta Costa,' que no sabían las gentes que hacerse*²⁶³.

— La revanche des dépossédés de l'ordre colonial

Ces corsaires et pirates exerçaient une certaine fascination sur la société européenne, mais aussi sur une partie de la société coloniale qui allait jusqu'à collaborer avec eux. Ce « collaborationnisme » prit rapidement de l'ampleur au sein de certaines couches de la société coloniale, qui prétendaient conspirer avec les corsaires pour en finir avec la domination

²⁶⁰ « Carta de Toledo, 30 de noviembre de 1573 », AGI, Lima, 29, cité par Peter T. BRADLEY, « El Perú y el mundo exterior », *op. cit.*, p. 658.

²⁶¹ FLORES GUZMAN, Ramiro, *El miedo en el Perú ...*, *op. cit.*, p. 41.

²⁶² SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro, « Instrucción Del virrey francisco de Toledo a Pedro sarmiento de Gamboa para proteccion del estrecho de Magallanes », dans *Viaje al estrecho de Magallanes por el capitán Pedro sarmiento de Gamboa en los años 1579 y 1580 y noticia de la expedición que después hizo para probarle*, Madrid, Imprenta real de la Gazeta, 1768, f. 8, 23-24. Voir extrait [document n°21, annexe A].

²⁶³ « Relación y derrotero Del Viage y Descubrimiento Del Estrecho de la Madre de-Dios, Antes llamado de Magallanes », dans *Viaje al estrecho de Magallanes por el capitán Pedro Sarmiento de Gamboa en los años 1579 y 1580 y noticia de la expedición que después hizo para probarle*, Madrid, Imprenta real de la Gazeta, 1768, f. 1-2.

espagnole. En effet, comme Bartolomé Escandell Bonet le souligne, « *hubo un sector de la población que... se solidarizó con los atrevidos corsarios británicos por el simple hecho de ser enemigos, y graciosos burladores, de los poderes constituidos a los que se estaba sujeto* »²⁶⁴. Ce secteur de la population était formé par des Espagnols qui n'avaient pas obtenu les bénéfices auxquels ils s'attendaient et, étant malmenés par les autorités et surtout par la répartition du « gâteau » colonial, s'unirent aux ennemis de la Monarchie Hispanique. L'exemple du métis Francisco de Escobar, qui faisait partie des déshérités de la société coloniale, est révélateur de cette connivence. Lorsque Francis Drake arriva au port de El Callao, Escobar sortit dans les rues de la ville en criant sa joie : « *Con esta venida del capitán Francisco somos hombres, y no me llamen de aquí en adelante sino el capitán Francisco* »²⁶⁵. Cette phrase illustre le sentiment de ceux qui, ayant été exclus des privilèges coloniaux, retrouvaient l'espoir d'un changement politique susceptible de leur accorder une nouvelle chance. Ainsi, il est légitime de croire que les intentions de ces conspirateurs domestiques allaient plus loin que le simple soutien moral car, en prêtant main forte aux Anglais, ils voulaient également participer au renversement du système colonial. Les corsaires anglais n'étaient donc pas seulement des pilliers : leur mission était aussi politique car, comme le signalait le chroniqueur Richard Hakluyt, « *ellos debían establecer las bases para una futura acción destinada a someter a la corona inglesa todas las minas de oro del Perú y toda la costa y terreno de esa Tierra Firme....* »²⁶⁶. Nous y reviendrons.

Les Indiens et les *cimarrones* noirs faisaient partie eux aussi des « déshérités » de la société coloniale et nouaient également des alliances avec les Anglais. L'exemple de Juan Oxenham, un marin anglais qui avait traversé l'isthme de Panamá, est assez révélateur. Oxenham, poursuivi par le gouverneur de Panamá, avait débarqué et réussi à se réfugier dans les forêts de ce pays, dont les montagnes étaient peuplées de noirs *cimarrones*. Ceux-ci firent très vite cause commune avec Oxenham au point que Francisco de Toledo dut envoyer une expédition pour empêcher un complot²⁶⁷, qui avorta grâce à son efficacité. Oxenham fut emprisonné dans les cachots de Panamá et les Noirs rendus à leurs anciens propriétaires ou répartis entre les hommes qui avaient participé à la mise en échec de cette opération subversive²⁶⁸.

²⁶⁴ ESCANDELL BONET, Bartolomé, « Repercusiones de la piratería inglesa en el pensamiento peruano del siglo XVI », *Revista de Indias*, Año XIII, n° 51, 1953, p. 81-88, p. 84.

²⁶⁵ AHN, Inquisición, libro 1.027, fol. 571-574, cité par Bartolomé ESCANDELL BONET, *Ibid.*, p. 87.

²⁶⁶ BRADLEY, Peter T., « La fascinación europea con el Perú y expediciones al Mar del Sur en el siglo XVII », *Revista de Indias*, vol. XLVIII, n° 182-183, 1988, p. 259, cité par Ramiro FLORES GUZMAN, *El miedo en el Perú ..., op. cit.*, p. 38.

²⁶⁷ VARGAS UGARTE, Rubén, *Historia General del Perú. Virreinato (1551-1596)*, *op. cit.*, p. 245.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 245.

Les autorités de la vice-royauté du Pérou prirent conscience de la vulnérabilité des côtes du Nouveau Monde. On pensa alors que les Indiens rebelles, ceux qui n'avaient jamais accepté la domination et se battaient encore contre les Espagnols, pouvaient s'allier avec les ennemis de la Monarchie Hispanique. Les Araucans faisaient partie de cette catégorie ; les autorités les voyaient comme de potentiels alliés de leurs ennemis et craignaient qu'une invasion du Chili grâce à leur aide puisse mettre un terme à la domination espagnole. Comme dans le cas des Turcs qui venaient dans le royaume de Valence au secours des Morisques, ces ennemis apportaient des lettres de soutien aux Indiens. Francisco de Avila, l'un des principaux instigateurs de la campagne d'extirpation de l'idolâtrie entreprise vers 1620, avait signalé aux alentours de 1640 l'existence d'alliances entre les Hollandais et les Araucans²⁶⁹ afin de chasser les Espagnols :

[...] il y a trois ou quatre ans, on vit arriver des navires portant de ces hommes qu'on nomme Pichilingues ou Hollandais, [...] qu'ils sont arrivés au Chili avec des lettres d'un seigneur de là-bas qu'ils remirent aux Indiens du pays, que ces lettres disaient que les Hollandais voulaient venir chez eux et être leurs amis... afin de chasser les espagnols du Pays²⁷⁰.

Par ailleurs, les *corregidores* d'Atacama et d'Arica trouvèrent des documents mettant en évidence que certains Indiens araucans souhaitaient s'allier avec les Anglais ; en 1593 le curé de Tacobamba découvrit lui aussi la préparation d'une conjuration indienne cherchant à bénéficier de leur aide²⁷¹.

Ces alliances prenaient la forme d'une libération religieuse ou tout simplement de la restauration de l'ancien ordre politique Inca. Les Anglais étaient vus alors comme porteurs d'une mission : celle de prêcher la liberté de conscience de tous les Indiens et Noirs et la délivrance du joug de l'Espagne. Concernant cette idée, le navigateur Francisco Fernández de Quirós rédigea une lettre adressée au roi où il exprimait sa crainte quant aux projets de complot du corsaire Cavendish avec les Indiens et les Noirs :

[...] partió de Londres con ánimo de entrar [por] segunda vez por el estrecho de Magallanes y hacer pie en Chile... y desde allí enviar buena parte de su armada a robar y quemar todos los navíos que hallasen por la costa del Piru, salvando los mejores para

²⁶⁹ Voir document n°14, annexe B : Hollandais de l'expédition de Brouwer avec des Indiens de Valdivia, 1643.

²⁷⁰ AVILA, Francisco de, *Tratado de los Evangelios Segundo Tomo de los Sermones de todo el año, en lengua indicay castellana, para la enseñanza de los indios, y extripación de sus idolatrias*, Lima, R.69 K, p. 97, cité par Pierre DUVIOLS, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial...*, op. cit., p. 179.

²⁷¹ GLAVE, Luis Miguel, *De rosa y espinas. Economía y sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*, Lima, IEP, 1998, p. 186, cité par Ramiro FLORES GUZMAN, *El miedo en el Perú...*, *ibid.*, p. 40.

*si afín de hacerse señor del mar y que... había de ir a embarcar su gente... para juntarse con los araucanos y pregonar desde allí libertad de conciencia, libertad a todos los indios y negros de América*²⁷².

Le curé Bartolomé Álvarez parlait le quechua et l'aymara et avait parcouru pendant dix ans la région de Charcas entre 1575 et 1585. Il prévenait que les Anglais étaient perçus par les Indiens comme des alliés susceptibles de les libérer du joug espagnol. En effet, il relate qu'un jour au coucher du soleil, un Espagnol demanda aux deux Indiens qui étaient avec lui :

*[...] ¿adónde va ahora el sol? Dijeron: “va a donde está Dios a quejarse por nosotros, porque nos tratabais mal”. Y preguntó el español: “pues ¿dónde está Dios?”. Dijeron: “allá donde vosotros venís, ¿no decís que está Dios? Pues allá va a decir que vengán los ingleses a mataros, porque nos dejéis y no nos tratéis mal”*²⁷³.

Il n'est donc pas irréaliste de penser que ces éventuelles connivences poussaient les autorités à considérer un secteur des Indiens comme une cinquième colonne au service des pays hérétiques, ennemis de la Foi Chrétienne. Les autorités voyaient ces alliances comme une double opportunité pour les Anglais de s'en prendre à la monarchie et à la religion. Bartolomé Álvarez décrivait en 1588 comment le pirate Drake passait par les terres de la vice-royauté, s'entretenait avec la population et comment certains groupes d'Indiens l'écoutaient avec intérêt :

*[...] cuando el capitán [Francis Drake] llegó por esta mar del Sur robando, en muchas partes se sabe tuvieron sus consultas; y los indios de la provincia de Los Pacasas se señalaron más que todos en determinarse a escribir una carta a los ingleses, entendiendo que se le podrían dar. Lo que escribían dentro entiendo se ha averiguado, por información; y, por tanto, sólo hago memoria de otra alteración que hicieron, poco ha, contra ciertos españoles que andaban buscando su vida en contrataciones de pueblo en pueblo. En ella [= la alteración] mataron [a] un español o dos, he hirieron a otros: esto fue en un pueblo que se dice Machaca Grande*²⁷⁴.

Les autorités craignaient beaucoup que les corsaires puissent propager le germe protestant, considéré comme une « terrible maladie, une peste hérétique »²⁷⁵. Bartolomé Álvarez se montrait très méfiant sur l'influence que les Anglais pouvaient exercer sur les Indiens, notamment par le biais des livres qu'ils faisaient entrer dans le territoire :

²⁷² « Papeles relativos a la propuesta del capitán Pedro Fernández de Quirós, de nación portugués, sobre el descubrimiento de las tierras australes » [Manuscrito], *Biblioteca Digital Hispánica*, sección manuscritos, fol. 177.

²⁷³ ALVAREZ, Bartolomé, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú...*, op. cit., p. 148.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 267-268.

²⁷⁵ FLORES GUZMAN Ramiro, *El miedo en el Perú*, op. cit., p. 40.

[...] los indios [...] muestran ya decir herejías: y quien tiene codicia de querer saber hacer una petición y estudiar leyes para hacer mal, también la tendrá mañana de querer saber interpretar el evangelio, si hallare libro por donde comenzar a fundar su mal intento. Y [...] que los luteranos diesen en imaginar que los indios saben leer, y [que] son amigos de estas bachillerías y bellaquerías, para enviarles libros de secreto: que, como pasan mil [hombres a las Indias] no conocidos, podrían pasar – como por España han pasado – dando libros [...] Que, si una vez los diesen y los indios por ellos conociesen las libertades de los herejes, no sería menester más para que las herejías – que son en suciedades conformes a sus idolatrías y pecados – [prosperaren y] para que perpetuamente no se desarraigase dellos la secta que se sembrase²⁷⁶.

Enfin, selon Bartolomé Álvarez, les affinités avec les Anglais étaient si importantes que pour les Indiens le mot « anglais » avait une signification symbolique très proche du mot « inca » : « *Tiéneles aficionados a los indios el nombre de “ingleses” en gran manera; y dicen que “inglés” viene de “Inga”, y que es nombre de los reyes Ingas, y así dicen que todos deben ser unos* »²⁷⁷.

La trêve signée avec l'Angleterre en 1604 marqua la fin des expéditions des corsaires anglais dans les territoires d'outre-mer, mais cette trêve ne mit pas fin aux attaques car, dès lors, les corsaires hollandais jouèrent un rôle plus important.

De plus, les côtes du Pérou n'étaient pas convenablement protégées ni fortifiées, ce qui augmentait les craintes du vice-roi Toledo. Celui-ci fit part aux autorités métropolitaines de la nécessité de construire des fortifications dans certaines villes côtières²⁷⁸, mais sans beaucoup de succès. Dans nombre de villes considérées comme importantes pour le commerce, telles que Lima ou El Callao, ces fortifications furent donc financées par des intérêts locaux. La défense d'autres villes côtières estimées sans intérêt commercial, comme Arica, Paita ou Saña fut, en revanche, abandonnée à la propre initiative de leurs habitants²⁷⁹. La *Armada del mar del Sur*, pour sa part, fut créée pour assurer la défense mais elle n'était pas assez importante pour garantir la sécurité du territoire depuis l'Isthme de Panamá jusqu'au Chili²⁸⁰ et son entretien était très onéreux. Néanmoins, à partir de la deuxième décennie du XVII^e siècle, au vu de la recrudescence des attaques, les autorités décidèrent d'améliorer le système de fortifications.

²⁷⁶ ALVAREZ, Bartolomé, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú...*, op. cit., p. 269-270.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 270.

²⁷⁸ FLORES GUZMAN, Ramiro, *El miedo en el Perú ...*, op. cit., p. 41.

²⁷⁹ BRADLEY, Peter T., « El Perú y el mundo exterior... », op. cit., p. 654.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 653.

Dans la ville d'El Callao, par exemple, elles mirent en place une armée locale qui alliait la surveillance par la terre et par la mer²⁸¹.

Par ailleurs, à la fin du XVII^e siècle, la menace des flibustiers dans les Caraïbes commençait à être en franche décadence et ces pirates cherchaient de nouvelles voies vers la Mer du Sud, en s'attaquant à plusieurs villes de la côte péruvienne.

À la fin du XVI^e siècle, les côtes péruviennes semblaient être le miroir de l'espace méditerranéen hispanique. Le royaume de Valence, nous l'avons vu, fut, pendant les années 1570-1590, le théâtre d'une panique générale provoquée par la menace de plus en plus présente des corsaires turcs. Cette situation mettait en évidence des alliances et l'existence d'espions et de collaborateurs morisques qui favoriseraient le débarquement en vue d'une délivrance du joug chrétien et de la restauration de l'Islam. Les autorités du royaume de Valence furent la proie d'une psychose générale qui semblait se répandre aussi dans les territoires du Nouveau Monde. Ainsi, à la même période, au Pérou, les principales villes situées sur le littoral étaient victimes des attaques des corsaires anglais et hollandais et le rêve d'un renversement politique s'emparait également aussi bien des puissances ennemies de la Couronne que des minorités soumises à sa domination.

Dans cette dernière section, nous avons analysé les menaces qui pesaient sur la sécurité du territoire péruvien et nous avons trouvé quelques analogies avec la situation qui vivait le royaume de Valence. Ces menaces provenaient de tous les ennemis de la Monarchie Hispanique : les Turcs, les huguenots français, les protestants, aussi bien dans le royaume de Valence que dans la vice-royauté du Pérou. Pour les autorités espagnoles, ces deux royaumes constituaient des points géopolitiques majeurs : de leur sécurité dépendait la stabilité aussi bien de la Péninsule Ibérique que du Nouveau Monde. C'est pourquoi il était si important d'éradiquer l'apostasie et de faire obstacle à l'entrée dans ces territoires de puissances dites hérétiques, pour éviter la « contagion » et l'utilisation des Morisques ou des Indiens contre les intérêts de la Couronne espagnole. Que le travail d'extirpation des idolâtries ait commencé dans les années 1570 et qu'il ait été réalisé de manière systématique à partir des années 1609 n'est donc pas une simple coïncidence. L'expulsion des Morisques, mesure extrême prise suite à

²⁸¹ *Ibid.*, p. 654.

l'échec d'acculturation de cette minorité, peut être considérée comme le préambule à la mise en place de la campagne d'extirpation de l'idolâtrie au Pérou. A cette différence près, il ne nous semble donc pas inopportun d'affirmer, après Pierre Duviols, l'existence de coïncidences chronologiques entre l'expulsion des Morisques et l'avènement en 1610 de la grande campagne d'extirpation de l'idolâtrie au Pérou :

[...] Ces deux entreprises s'inscrivent dans le même dessein d'unification religieuse nourri par le très pieux Philippe III ; elles ont bien des points communs. Il n'est pas excessif de dire qu'il existe un lien de cause à effet entre le dernier acte du drame morisque (dont le dénouement fut l'expulsion de 1609) et la campagne d'extirpation de 1610 [...] Il existait bien des points communs, presque des identités entre la situation des Morisques et celle des anciens sujets de *Tawantinsuyu* ; d'abord une imperméabilité volontaire à la foi catholique et à la *policía cristiana* [...] ²⁸².

En effet, au Pérou, l'acculturation religieuse des Indiens ne portait pas ses fruits, mais, bien évidemment, l'expulsion des Indiens était inenvisageable ; il fallait prendre d'autres mesures extrêmes afin d'obtenir des résultats définitifs.

²⁸² DUVIOLS, Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial...*, op. cit., p. 177.

Conclusions

Au cours de cette étude, nous avons voulu mettre en évidence les similitudes ou les différences dans le processus de territorialisation, c'est-à-dire, d'appropriation et de domination de deux espaces par la Monarchie Hispanique. Notre démarche comparative a été appliquée aux objectifs et aux conséquences de cette politique pour les populations concernées, deux minorités dont nous avons rappelé l'identité sociale avant leur incorporation à la Couronne.

Concernant les identités, nous avons constaté l'existence d'un certain nombre de traits culturels comparables entre les Musulmans et les Incas : il s'agit en effet de populations de conquérants qui se considéraient comme des peuples élus et avaient soumis à leur autorité civilisatrice d'autres peuples païens et barbares. C'était également des civilisations très organisées, ayant mis en place un fort appareil étatique et des institutions de gouvernance locale, l'*aljama* et l'*ayllu*, dont les chefs exerçaient un rôle charnière entre l'État et la communauté.

Cependant, le regard que les autorités chrétiennes portaient sur les deux communautés différait, dans la mesure où les musulmans appartenaient à une religion radicalement opposée et étaient considérés depuis des siècles comme des ennemis - la Reconquête ayant accentué cette rivalité et le désir de domination politique de la part des Chrétiens -, tandis que les Indiens étaient vus comme des peuples non civilisés, qui pratiquaient un culte païen et qui avaient besoin d'être mis sous tutelle et éduqués, comme des enfants incapables de se gérer eux-mêmes. À cette différence de perception s'ajoutent d'autres divergences, concernant le processus d'incorporation à la société chrétienne de ces deux communautés. Ainsi, malgré le caractère brutal de leur conversion, les Mudéjares de Valence, après une cohabitation longue de plusieurs siècles sous l'autorité chrétienne, purent conserver la plupart de leurs structures de gouvernement. Du point de vue identitaire et aux yeux de la communauté vieille-chrétienne, ces Mudéjares devenus Morisques subirent peu de changements substantiels et continuèrent à être considérés comme une entité monolithique opposée à la communauté chrétienne et très attachée à la pratique de l'Islam, en dépit de toutes les interdictions. Au Pérou, en revanche, l'incorporation des Indiens à la Monarchie hispanique se fit après la dislocation des structures de leur appareil étatique et leur remplacement par les institutions chrétiennes, et c'est seulement après avoir constaté l'échec de leur politique que les autorités réintroduisirent certaines des structures autochtones, comme l'organisation des *ayllus* et la *mita*. Si l'incorporation des Musulmans s'échelonna sur plusieurs siècles, pendant lesquels il y eut une réduction progressive de leurs droits, sans pour autant entraîner la totale disparition de leurs structures

administratives, celle des Incas fut rapide, résultant d'un choc violent qui provoqua pour un temps au moins la dislocation de toute leur organisation sociale et politique.

En dépit de ces divergences, l'incorporation des Morisques et des Indiens à la Couronne présente indéniablement des caractéristiques similaires. Elle fut réalisée dans un contexte de conflit et de tension, marqué par la violence et le refus de ces communautés d'accepter le nouveau statut qu'on leur imposait, même si les mécanismes employés et l'ampleur de la résistance ne sont pas comparables. En effet, dans le royaume de Valence, la résistance opposée par les Mudéjares se limitait à un espace restreint, alors qu'au Pérou elle impliqua un grand nombre d'Indiens dans tout l'empire.

De plus, une autre coïncidence apparaît si nous regardons de près l'évolution de ces communautés, une fois transformées en minorités chrétiennes après la répression des révoltes initiales : des institutions autochtones furent, comme nous l'avons dit, conservées au sein de leur nouvelle organisation sociale. Nous faisons référence à l'*ayllu* (dans sa configuration coloniale au sein des *reducciones*) et à l'*aljama* et à leurs représentants, les *alfaquíes* et les *curacas*, qui furent mis au service de la Couronne dans le but de garantir le contrôle politique de la communauté, l'exploitation économique de la population et favoriser la mission d'évangélisation. Malgré les différences qui les séparaient, ces élites constituaient des éléments d'intermédiation entre les intérêts de la Couronne et de la minorité qu'ils représentaient. Le pouvoir politique et économique qui leur avait été conféré jadis par leurs communautés respectives, les plaçait dans une position privilégiée pour remplir les objectifs qui avaient été tracés par les autorités espagnoles pour ces communautés : travailler au bénéfice des seigneurs et satisfaire à différentes obligations.

Aussi bien en Espagne qu'au Pérou, les élites administratives des deux minorités furent choisies par les autorités chrétiennes en fonction de leur loyauté à la Couronne, car elles avaient la lourde tâche de faire appliquer les dispositions du pouvoir, tout en représentant également les intérêts de la communauté face à la Couronne. En même temps, nous pouvons affirmer aussi que les *curacas* indiens et les *alfaquíes* morisques étaient des pièces indispensables pour le maintien de la cohésion de la communauté. Les *alfaquíes* agissaient toujours au bénéfice de celle-ci. C'est pourquoi ils furent souvent considérés par les autorités chrétiennes comme des éléments dérangeants. Au Pérou, les *curacas* étaient toujours considérés par les Indiens comme les gardiens des valeurs de la communauté, de leurs normes sociales traditionnelles, et particulièrement de leurs rites religieux.

Cependant, il nous est possible d'évoquer une différence importante entre les deux chefs locaux. En effet, les *alfaques* des *aljamas* morisques les plus riches du royaume de Valence possédaient un pouvoir de négociation considérable face au roi, à leurs seigneurs et même à l'Inquisition, ce qui faisait d'eux des pièces clés dans l'application de la politique de contrôle, au point de pouvoir être considérés comme des éléments d'opposition politique. En revanche, les *curacas* coloniaux, après l'effondrement de l'État inca avaient accepté d'établir avec les autorités espagnoles un pacte politique d'allégeance au roi et à leurs *encomenderos* et leur survie dépendait de ce pacte. Les *curacas*, étant en rapport avec les autorités coloniales et ayant la possibilité de passer tout type d'accords avec elles, augmentèrent souvent leur pouvoir et certains profitèrent de leur nouveau statut au sein de la société coloniale pour commettre des abus à l'encontre de leurs administrés et pour prospérer dans l'échelle sociale coloniale.

Le changement de statut entraîna également, chez les Indiens et les Morisques, une diminution de la population. Chez les Indiens, nous parlerons plutôt d'une chute, due aux guerres, au travail forcé. C'est vers la fin du XVII^e siècle que les Indiens atteignirent une certaine stabilité démographique. Chez les Morisques de Valence, la population subit également un déclin juste après les conversions de 1525 du fait des nombreuses fuites. Mais elle s'accrut de manière modérée jusqu'au jour de l'expulsion, en 1609. Cette « stabilité » fut favorisée par une législation qui interdisait l'émigration, par le contrôle effectué par des officiers royaux et par la protection accordée par les seigneurs à leurs vassaux morisques.

Nous nous sommes également interrogée sur les objectifs poursuivis par la mise en place du contrôle de la mobilité spatiale et sur les réactions provoquées par celui-ci. En ce qui concerne les objectifs, les convergences dominent. Tant chez les Morisques que chez les Indiens, le contrôle de la mobilité visait à circonscrire ces populations dans l'espace, et notamment dans un espace rural, éloigné du littoral, où elles accomplissaient des tâches agricoles pour leurs « seigneurs ». Les Morisques du royaume de Valence habitaient groupés dans des villages autour de leurs *aljamas*, une exclusion, sans doute, héritée de l'époque mudéjare. En effet, les Morisques du royaume de Valence ne furent pas arrachés à leurs communautés, au contraire, il y eut une volonté de les cantonner dans leurs lieux de vie, en dépit de certaines voix qui, vers la fin du XVI^e siècle et le début du XVII^e, commencèrent à envisager de les séparer de leurs communautés et de les mêler aux vieux-chrétiens. Les Indiens, qui occupaient avant l'arrivée des Espagnols tout le territoire, furent dans un premier temps « attribués » aux *encomenderos* et, ensuite, détachés de leurs communautés pour être déplacés hors de leurs *ayllus* d'origine et

réinstallés dans des villages de nouvelle création composés uniquement d'Indiens. Dans ces « *reducciones* » ils restaient, eux aussi, circonscrits et isolés du reste de la population espagnole.

Dans le cas des Morisques, le but de ce « confinement spatial » était d'empêcher tout contact avec les ennemis extérieurs de la monarchie, d'entraver les fuites vers les pays de l'Islam et, en définitive, de les conserver comme main d'œuvre dans les régions agricoles. Au Pérou, maintenir les Indiens dans les régions de l'arrière-pays était une condition indispensable au bon fonctionnement du système économique colonial, car ils fournissaient la main d'œuvre nécessaire à l'exploitation des mines et des terres agricoles. Pour les deux minorités, les déplacements libres étaient interdits. L'une des principales raisons était d'ordre économique : les Morisques représentaient une force de travail pour les seigneurs, les Indiens pour les *encomenderos* et pour la Couronne.

D'autre part, le littoral symbolisait la liberté aussi bien pour les Morisques que pour les Indiens. Pour les Morisques, il était synonyme de fuite vers les terres de l'Islam et de contacts avec les Barbaresques et les Turcs, qui permettaient de fournir des informations précieuses aux ennemis de la chrétienté et, surtout, de faciliter l'entrée de ces derniers sur le territoire. Mais les interdictions de quitter les seigneuries et d'approcher le littoral se doublaient d'autres mesures visant à empêcher les Morisques de Valence de se déplacer dans l'ensemble du royaume, tandis que ceux des autres royaumes étaient tenus à l'écart. Les buts politiques de ces mesures semblaient évidents : ne pas permettre les contacts entre les Morisques du royaume de Valence et leurs coreligionnaires et, en définitive, isoler pour mieux cerner le problème, faire que le problème morisque reste limité au seul royaume de Valence pour être mieux géré.

Au Pérou, alors que les déplacements permis aux Indiens étaient généralement liés à la *mita*, les villes côtières, qui s'étaient développées au cours du processus de la colonisation, surtout celles qui disposaient d'un port pour les échanges, devinrent pour eux un pôle d'attraction. Elles étaient normalement réservées à la population espagnole ou étrangère, et les seuls Indiens qui y vivaient exerçaient les fonctions de serviteurs des Espagnols. Cependant, il n'y avait pas pour les Indiens une interdiction explicite d'approcher ces villes. Ainsi, ceux qui avaient réussi à fuir leurs *reducciones* parvenaient à s'installer à Lima en tant qu'Indiens libres et à louer leur force de travail. Par ailleurs, Lima possédait une grande *reducción* située à l'extérieur de la ville, el Cercado de Lima, où se concentraient tous les Indiens de cette région. Le littoral symbolisait donc la liberté pour les Indiens comme pour les morisques, même si les motivations et la nature de cette liberté différaient : pour les Morisques, il s'agissait de partir vers les pays de l'Islam

où ils pourraient profiter d'une pleine liberté religieuse et culturelle, tandis que les Indiens recherchaient de nouvelles opportunités sociales et économiques.

D'autres réactions plus violentes provoquées par le contrôle politique sur les deux communautés sont également similaires. Morisques et Indiens furent conduits au soulèvement, à la création d'un bastion de résistance dans leurs territoires respectifs, et employèrent des arguments comparables lorsqu'ils voulaient inciter la population à la révolte. Souvenons-nous de *l'alfaqui* de Benaguacil, Monferreig « *el tuerto* », qui fit un discours public d'opposition aux autorités chrétiennes lors de la lecture de l'édit de conversion, et aussi de Manco Inca lorsqu'il galvanisait son peuple contre les envahisseurs espagnols.

Nous avons trouvé des éléments de convergence dans l'étude des résistances armées nées face à la domination chrétienne (la révolte de Benaguacil et le bastion rebelle d'Espadán dans le royaume de Valencia, la révolte de Manco Inca à Cuzco et le bastion rebelle de Vilcabamba chez les Indiens). Aussi bien les Morisques que les Indiens durent trouver refuge dans des montagnes de difficile accès où ils vécurent dans un contexte de micro-État rebelle, pour quelques mois seulement dans le royaume de Valence, mais pendant plus de trois décennies au Pérou. Les Espagnols furent obligés de négocier à plusieurs reprises avec le chef des Indiens rebelles, jusqu'à l'arrivée de Francisco de Toledo qui mit fin à la rébellion en intervenant militairement. La fin de ces révoltes fut marquée par l'imposition des baptêmes et par des punitions exemplaires infligées aux chefs rebelles des deux territoires. Précisément, des similitudes existent en ce qui concerne ces châtiments appliqués aux meneurs des mouvements de résistance ; de plus, les soupçons de complots fomentés avec les ennemis de la Monarchie sont comparables dans les deux espaces. Entre les années 1570 et le début du XVII^e siècle, le royaume de Valence et le Pérou ont vécu une période caractérisée par ce que nous pourrions appeler une « menace extérieure manifeste ». Cette menace est représentée dans l'espace morisque aussi bien par des attaques des ennemis extérieurs (des protestants français, des Anglais), que par les soupçons de complots entre les Morisques du royaume de Valence et ceux des autres régions ou avec des protestants. Dans l'espace péruvien, la menace prend forme aussi avec les pirates anglais et hollandais et les relations qu'ils entretenaient avec les Indiens rebelles.

Un autre élément de convergence plus important encore apparaît dans les réactions passives que développèrent des deux minorités, et notamment la pratique plus ou moins dissimulée de leur ancienne religion. Aussi bien chez les Morisques que chez les Indiens, cette pratique remplissait un rôle identitaire fondamental. Les phénomènes de la *taqiyya* et du *taki ongoy* étaient traités

par les autorités chrétiennes comme des *apostasías* et leurs instigateurs appelés *dogmatizadores*. Ces deux pratiques apparaissent comme un réveil identitaire face à l'imposition d'un nouveau statut de minorité qui ne reconnaissait pas l'ancienne religion. En même temps, ces minorités avaient intégré certains éléments de la culture espagnole et de la religion chrétienne. Les Morisques pratiquaient donc une « nouvelle religion hybride », un Islam affaibli par l'assaut de la religion chrétienne, modelé par la nécessité de se cacher. Par ailleurs, dans le royaume de Valence apparurent des manifestations prophétiques qui fusionnaient des annonces apocalyptiques d'origine chrétienne avec des mythes pro-islamiques. Le *Taki Onqoy* des Indiens était lui aussi marqué par le syncrétisme avec le christianisme. Les cultes anciens, dont les autorités espagnoles avaient constaté la vitalité¹, subirent également une mutation due à l'impact de la religion chrétienne, et commencèrent à intégrer des éléments propres au christianisme. L'idolâtrie qui persistait n'était plus la même qu'à l'époque préhispanique. Cette « nouvelle religion » deviendra un refuge culturel, un moyen de résistance à la domination espagnole, puis à la domination « *criolla* » après l'indépendance du Pérou.

En ce qui concerne l'évolution de la politique royale, malgré les différences dues aux spécificités de chaque minorité, on peut affirmer que 1570 fut une année charnière, menant à la mise en place d'une politique plus globale de Philippe II. En effet, le monarque espagnol entreprit alors un virage politique visant à renforcer le pouvoir royal et à en finir avec les problèmes posés aussi bien par les Morisques que par les Indiens. Cette orientation vers une politique plus uniforme et plus en accord avec les enjeux de l'époque est le résultat des conclusions de la *Junta* de Madrid, célébrée en 1564 et concernant les Morisques du royaume de Valence, et de celles de la *Junta Magna* de 1568 qui prétendait résoudre la situation au Pérou.

Essayons à présent de focaliser notre attention, pour finir, sur le succès ou l'échec de la politique de contrôle. Dans l'espace morisque, nous pouvons conclure que cette politique fut un échec, et l'expulsion du territoire entraînant la rupture définitive avec l'espace de domination hispanique en fut la preuve. Du côté Indien, de même, la politique d'acculturation fut loin d'obtenir les résultats souhaités et c'est pourquoi, de nos jours, les Indiens possèdent une idiosyncrasie marquée par le syncrétisme culturel et religieux. En revanche, malgré les difficultés rencontrées par les autorités pour mettre en place le contrôle de l'espace et éviter les phénomènes de fuites, nous pouvons dire que le contrôle spatial fit ses preuves : l'Indien est resté circonscrit au milieu

¹ Le père Bartolomé Álvarez confirme l'inefficacité de l'évangélisation ainsi que la vigueur des pratiques de culte aux *huacas*. Voir son manuscrit intitulé *De las costumbres y conversión de los indios del Perú*, *op. cit.*, surtout la page 75. Voir aussi AVILA, Francisco de, *Rites et traditions de Huarochiri*, texte quechua établi et traduit par Gerald Taylor, Paris, L'Harmattan, Paris, 2004, particulièrement la page 85.

rural pendant des siècles. Il a traditionnellement occupé l'espace de la « *sierra* » – qui accuse un retard économique manifeste –, alors que l'homme blanc s'est emparé de la côte, territoire de la modernité. L'Indien avait vécu en étroit lien avec la terre et le sol depuis le temps des Incas, mais avec la domination espagnole il est devenu un être « figé » dans un mode de vie immobile et quasi féodal, sans profiter des opportunités que le progrès pouvait lui offrir. Ce n'est qu'à partir du XX^e siècle, vers 1950, qu'une dynamique nouvelle est née des migrations massives de la population andine vers la côte. C'est ce que José Matos Mar analyse sous le terme de « *desborde popular* », qui s'exprime aussi bien par une appropriation nouvelle de l'espace urbain que par une transposition des modes de vie indiens, anciennement réservés à l'espace rural. Les Indiens apportent avec eux les traditions communautaires propres à l'époque précoloniale, « *indianizando* » la ville. Il est important de souligner que cette migration vers la ville est matérialisée par une rupture physique avec l'occupation de l'espace rural hérité du temps de la colonisation, mais n'entraîne pas l'abandon des liens avec la communauté d'origine, ni une « rupture » avec les pratiques socio-culturelles préhispaniques, concrétisées notamment par l'utilisation des rapports de réciprocité. C'est sur cette nouvelle forme d'occupation de l'espace que nous envisageons de porter notre attention dans l'avenir.

Annexes

ANNEXE A : Documents

Document n° 1

Extrait de la Relation de Pedro Sancho, écrite en 1534 et destinée au roi Charles Quint, sur la conquête de l'empire Inca.

[...] y un sábado a hora del medio día empezaron a subir una montaña a caballo y siendo larga que duraba bien una legua de camino, fatigados de la subida áspera y del calor del mediodía, que era muy grande, se pararon un rato y dieron a los caballos maíz, que tenían, por habérselo traído los naturales de un pueblo vecino, y prosiguiendo su camino, el capitán que iba delante de los otros como un tiro de ballesta, vio los enemigos en lo alto de la montaña que la cubrían toda, y que tres o cuatro mil bajaban para abajo, para pasar por donde estaban ellos; por lo que habiendo llamado a los españoles para ordenarlos en batalla no pudo esperar a juntarlos porque los indios ya estaban cerca, y venían contra ellos animosamente; pero con los que hallo aparejados se adelantó a darles batalla, y los españoles que iban llegando subían por la cuesta del monte, unos por una parte y otros por otra; entraron entre los enemigos que tenían delante sin atender mucho al principio a pelear sino a defenderse de las piedras que les tiraban, hasta que subieron a lo alto del monte en que veían consistir la victoria cierta. Los caballos estaban tan cansados que no podían tomar resuello para poder dar con ímpetu sobre tanta multitud de enemigos y no cesando estos de incomodarlos y hostigarlos de continuo con sus lanzas, piedras y flechas que les tiraban, los fatigaron a todos de tal manera que apenas podían llevar los caballeros sus caballos al trote y algunos al paso, percibiendo los indios el cansancio de los caballos, comenzaron a cargar con mayor furia, y a cinco cristianos cuyos caballos no pudieron subir a lo alto, cargo tanto la muchedumbre, que a dos de ellos les fue imposible apearse y los mataron encima de sus caballos. Los otros pelearon a pie muy valerosamente, pero al cabo no siendo vistos de los compañeros que hubieran podido socorrerles, quedaron prisioneros allí, y solo uno de ellos fue muerto sin poder echar mano a la espada ni defenderse, antes fue causa de que quedase muerto con el un buen soldado, porque se había agarrado a la cola de su caballo, que no lo dejó pasar adelante con los otros. Les abrieron a todos la cabeza por medio, con sus hachas y porras; hirieron diez y ocho caballos y seis cristianos; pero no de heridas peligrosas, que solo un caballo de estos murió. Plugo a Dios Nuestro Señor que los españoles ganaran un llano que había en aquel monte, y los indios se recogieron a una colina inmediata. El capitán mando que la mitad de los suyos quitasen los frenos a los caballos y les dieran de beber en un arroyo que pasaba por allí; y que luego hicieran lo mismo los otros, lo que se hizo sin que los estorbaran para nada los enemigos. Después dijo a todos el capitán: "Señores, vámonos de aquí todos, paso a paso, por esta ladera, de modo que los enemigos entiendan que huimos de ellos, para que nos vengán a buscar abajo, que si podemos traerlos a este llano, daremos todos de golpe sobre ellos."

Source : SANCHO DE LA HOZ, Pedro *Relacion para s. M. de lo sucedido en la conquista y pacificacion de estas provincias de la Nueva Castilla [1534]*, Biblioteca Peruana, tomo 1, Lima, Editores Técnicos Asociados S.A, 1968, p. 275-343, cap. IX, p. 303.

Document n° 2 :

Pragmática dada en Valencia a 22 de septiembre de 1545 en nombre del Emperador Carlos V, por el Lugarteniente y Capitán General, D. Fernando de Aragón, duque de Calabria, sobre los moros nuevamente convertidos.

1ª. Que ninguno de los conversos desde el año 1518 hasta la fecha, y sus descendientes, se permitan mudar de domicilio o marcharse del lugar donde habitan... bajo pena de quedar sus personas a merced de la Real Majestad pudiendo la pena llegar hasta la muerte [...]

2ª. Que nadie acepte como vasallos, ni en otro concept, a los conversos que mudasen de domicilio [...]

4ª. Que los nuevos conversos que salieran de su pueblo para pasar allende con su familia o parte de ella incurrieran en las penas expresadas en la disposicion 1ª.

5ª. Que nadie les preste ayuda bajo las mismas penas.

6ª. Que los nuevamente convertidos que vayan por fuera del camino real de Valencia a Barcelona en la parte de Levante, acercandose a la marina...y no lleven boletin del señor de su lugar, incurrieran en las penas de muerte y confiscacion indicadas [...]

7ª. Que ningun converso nuevo pueda entrar en los lugares y terminos de Polop y su baronía, Callosa, Finestrar, Boluda, Ocheta, Cella, Relleu, Perpuchet, Jalon, lugares del vall de Parcent, etc. so pena de muerte y confiscación.

8ª. Se prohíbe la comunicacion en absoluto y tener ninguna clase de relaciones con los moros, turcos o piratas que vienen en sus fustas a robar el reino.

9ª. Que nadie, cualquiera que sea su condición, acoja ni ampare a los Granadinos, alarabes, tagarinos o moriscos de Castilla y Aragon, o moriscos de ultramar ...so pena de muerte y confiscación.

Source : DANVILA Y COLLADO, Manuel, *La expulsión de los moriscos españoles*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2007 (1ª edición, Madrid, 1889), p. 264-266.

Document n° 3 :

Extrait du « *memorial* » du vice-chancelier d'Aragon Bernardo de Bolea adressé à Philippe II en 1570.

Mudar en esta coyuntura a los moriscos de Valencia de un lugar a otro es negocio peligroso, porque ya se sabe que estos están con los ánimos soslevantados y de manera que podría ser fuese parte cualquier cosita para inquietarlos y alborotarlos, y también se sabe que no ha faltado quien les haya persuadido que V.M. les quiere cargar la mano y castigarlos, y si agora ven que los dividen y apartan, pensaran quizá que los llevan ya al degolladero, y atravesándose esto, de sospechar es que no dexarán de hacer algún movimiento, y tanto más lo que la armada del turco venga o que als cosas de Granada no sucedan bien, y si esto es verdad, como estén resolutos que dentro de poco tiempo ternán el socorro cierto, poco se les dará de anticiparse y lo que habían de hacer de aquí a dos otros meses, con esta ocasión hazerlo luego.

Allende del peligro, que arriba digo, la execución desto seria muy difícil, porque el numero de moriscos es tan grande en aquellos reynos y la obediencia tan poca, que para mudallos conuernia tener un exercito, que no es como acá, que un alguacil lleva dellos cuantos quiere. Ay mas, que los barones lo tomarán muy recio, porque con esto vienen a perder sus vasallos y casi toda su renta, pues quedarían sus lugares despoblados y aunque después se poblassen de christianos viejos , les importaría poco , porque con mucho no les rentarían tanto quanto les rentan los nuevos, y puesto que se executare esta deliberación, yo no se en dichos reynos donde cupiesse tanta gente, ni se adonde se pudiesse llevar que estuviesen seguros ni se como podrían vivir sin hazienda, , de suerte que por lo dicho parece bien la dificultad grande que ay en lo que se pretende [...] y [...] digo que ay que se mudan solamente los moriscos de realengo, que es materia que se puede disimular; acullá tratase de los vasallos de los barones, que les es negocio insoportable, por quedar ellos con esta mudança destruidos y sin haziendas, y [...] que si por nuestra desgracia hiciesen alguna novedad los nuevamente convertidos de Valencia, bastarían para ponernos en mucho aprieto por lo qual es menester que se busque forma como nos aseguremos dellos lo mejor que se pueda [...] y en tal presupuesto había pensado el medio que aquí diré. En Valencia ay mucha necesidad que el virrey visite aquel reyno y con ocasión de la nueva de la venida [...] se le hauría de advertir que todos los lugares de moriscos que están a la costa o cerca della los despoblasse y enviasse la gente de aquellos muy dentro en tierra [...] Y así mesmo haría mucho al caso que de todos los moriscos entresacasse aquellos que tienen autoridad con ellos y con sus cabeças y los pusiesen adonde estiviessen a buen recaudo[...]

Source : REGLÀ, Joan, *Estudios sobre los moriscos*, Barcelona, Editorial Ariel, 1974 [1^{re} édition 1964], p. 213- 218.

Document n° 4 :

Extrait du « Memorial » du vice-chancelier d'Aragon Bernardo Bolea, écrit fin 1574.

Si los años pasados, al tiempo que los moriscos de Granada se alçaron, pareçio que conuenia assegurar de los que estavan en Aragón y Valencia, mucho maior razón ay al presente para hazerlo, assi por estar el enemigo con major pujanza y con la victoria mas insolente y mas atizado a semejantes empresas, como porque estos moriscos se hallan con los ánimos mas soslevantados y con mas brio y ganas de revelarse y quiça mas solicitados que hasta aquí, de manera que, según esto, cunple pensar desde luego en hazer en este particular las provisiones que fueren neçessarias y para que mejor se açierten presupongo que las causas que justamente dan ocasión a lo que tememos (señaladamente de los moriscos de Valencia) son el grande numero que en dicho reyno ay desta gente y que viven solos y apartados de lugares donde haia cristianos viejos (que no es como en Aragón [...] y de aqui, y de no haver quien les mire a las manos, viene que se les levantan los pies y los pensamientos a procurar revoluciones, que tengan tiempo y comodidad para tratar dellas sin que nadie lo sienta ni entienda [...] con lo qual pueden poner los enemigos en dicho reyno con gran facilidad y hazer con mucho secreto sus tratos y conçiertos y ir y venir de acá a allende y de allende acá a su voluntad [...]. Estas son, en efecto, las razones que ay para no fiarse de los moriscos de aquel reyno y las que nos fuerçan a que se piense el remedio que

habría para aseguramos dellos y el que apunte quando lo de Granada fue que se volviessen a desarmar los dichos moriscos y se mirase si seria bien que se mudassen y traspassassen a lugares mas puestos dentro en tierra, de manera que estuviessen en medio de otros pueblos de cristianos viejos.

Source : BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael « Don Bernardo Bolea y los proyectos de deportación de los moriscos valencianos », *Congreso Internacional Felipe II (1598-1998): Europa dividida, La monarquía católica de Felipe II*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1998, p. 89-110.

Document n° 5 :

Real pragmática ab la qual se mana als novament convertits del present regne de Valencia la ordre que han de tenir y guardar totstemps, Valencia, 1586.

Ordenamos que los nuevamente convertidos en 1519 y sus descendientes no puedan mudarse de sus domicilios a otros lugares cercanos al mar, bajo pena de quedar a merced del rey o la muerte para los mayores de dieciocho años, perdiendo además ipso facto todos sus bienes.

Que nadie pueda aceptar como vasallos a los moriscos recién convertidos que hubiesen mudado de domicilio si estos no tuviesen la licencia en su poder. Se establecen penas de cincuenta florines de oro a quienes los acepten [...].

Proveemos y mandamos que ningún morisco pueda acampar cerca del mar sin licencia real, incurriendo en penas a arbitrio del virrey [...] hasta llegar a servir tres años de galeras. [...]

Que los convertidos que fuesen sorprendidos en intentando pasar con parte de su familia o alguna cosa allende el mar incurran ipso facto en la pena de muerte si fuesen mayores de 18 años y los menores queden al arbitrio real [...] siendo requisados sus bienes y repartidos.

Que ningún recién convertido pueda alojar a otro de su domicilio para pasar allende el mar [...].

Que los convertidos sorprendidos cerca del mar en el camino que iba a Cataluña sin licencia del señor o de los oficial real [...] sospechándose la intención de pasar allende, incurran ipso facto en la pena de muerte [...].

Ningún convertido pueda entrar en Palop y su baronía bajo la pena de muerte o galeras [...] que no incurran en pena alguna los convertidos que tuviesen licencia de paso expresa para realizar sus labores y cultivar la tierra de sus heredades o las de sus señores, dicha licencia debe portarse siempre y ser escrita [...]

Mandamos que ninguna persona de cualquier condición no pueda aceptar moriscos de Castilla o Aragón, ni tampoco a aquellos cautivos que hubiesen sido liberados. Que solamente puedan entrar moriscos de Castilla por causa de comercio y trato en el Reino de Valencia, teniendo sus licencias correspondientes.

Que todos los moros o moriscos tagarinos, alarbes, que llegaron de otros reinos quince años antes, salgan del reino.

Source : publiée par CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel, *De la convivencia a la exclusión. Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos XIII–XVII*, Madrid, Sílex ediciones, 2012.p. 336-337. Elle a été aussi publiée par Josep LLuís CANET et Diego ROMERO, *Crides, pragmatiques, edictes, cartes i ordres per a l'administració i govern de la ciutat i regne de València en el segle XVI* vol. II, Valencia, Fundació General de la Universitat de Valencia, 2000, p. 539-544.

Document n° 6 :

Les « *curacas* principales » des divisions administratives selon Felipe Guamán Poma de Ayala :

El dicho curaca [autoridad] de la uaranga [mil unidades domésticas], rrezervado cin salario, a de tener tiana [silla] de palo, un palmo y un gema de alto, y no a de ser pintada, cino llano. Y a de ser el dicho curaca de mil yndios tributarios contados, que no falte uno ninguno [...].

El dicho curaca de pisca pachaca a de ser tributario de quinientos yndios tributarios [...].

Desde aquí entran los mandones que llaman aylo camachicoc que quiere dezir mandones deste rreyno, pachac camachicoc, mandón de cien yndios de tasa. Tenía tiana de palo llano quatro dedos de alto a manera de plato. A de tener tal camachicoc cien yndios cauales, que no falte un yndio tan sólo tributario; por eso a de alcanzar título de pachac camachicoc. Y ci no lo entera con los cien yndios de tasa, no puede tener título.

Pisca chungu camachicoc: A él le tiene de dale tiana de socos, de caña de monte por tiana. Y ci no lo tubiere cinquenta yndios de tasa cauales, no se le dé título porque pisca chungu se llama cinquenta yndios de tasa en este rreyno.

Aquí entran los yndios mandoncillos que quiere dezir mandoncillos que an de tener tiana de matara de heno coho. A de tener dies yndios justos de tasa, que no le falte. Y ancí tenga título de los dies yndios tributarios.

Pisca camachicoc de cinco yndios, un mandoncillo sobre los cinco yndios de taza, a de tener tiana de paxa llamado chilloua. Estos mandoncillos ciruen de marca camayoc, que son uedores y rregidores de cada pueblo [...].

Source : GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, *Nueva Crónica y buen gobierno*. Centro digital de investigación de la biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague, p. 555[557], 556 [558], Disponible sur < <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>>

Document n° 7 :

Extrait du décret d'expulsion des Morisques

He procurado la conversion de los moriscos deste reyno, y del de Castilla, y los edictos de gracias que se les concedieron, y las diligencias que se han hecho para instruirlos en nuestra sancta Fe, y lo poco que todo ello ha aprovechado; pues se ha visto que ninguno se haya convertido, antes ha crecido su obstinación [...] y asegurándome, que podía sin ningún escrúpulo castigarlos en las vidas y haciendas, porque la continuación de sus delitos los tenían convencidos de herejes, apostatas y proditores de Lesa Magestad divina y humana. Y aunque pudiera hazer contra ellos con el rigor que merecían, [...] mandé hazer en esta

ciudad la junta que sabeis para ver si se podía excusar el sacarlos destes reynos. Pero habiéndose sabido que... continuando su apostasía y prodición, han procurado y procuran por medio de sus embajadores... el daño y perturbacionb de nuestros reynos [...] he resuelto que se saquen todos los moriscos deste reyno y que se echen en Berbería [...].

Source: GUADALAJARA, Marcos de, *Memorable expulsión y justísimo destierro de los moriscos de España*, Pamplona, Impreso por Nicolás de Aisiayn, 1613, fol. 109v-112r.

Document n° 8 :

La fatwa du moufti Al- Magrawi XVI^e siècle (1503 o 1504).

A nuestros hermanos, los que están encogidos sobre su religión, como quien está encogido sobre las brasas.

Mantened la oración, aunque lo hagáis por medio de señas. Pagad el azaque [la limosna obligatoria, que se suele entregar a las autoridades para necesidades sociales], aunque sea haciendo mercedes a los pobres, y aunque lo deis con vanagloria; pues Dios no ha de atender a vuestra actitud exterior, sino a la intención de vuestros corazones [es la niyya o "intención interior", refugio de legitimidad religiosa de su fe musulmana, para los moriscos socialmente cristianizados; subrayamos la repetida mención de esta palabra niyya, "intención", en el texto].

Para cumplir con la purificación, os bañaréis en la mar o en el río; y si esto os fuese prohibido, hacedlo de noche, y os servirá como si fuese de día. Haced el atayamum [ablución sin agua], aunque sólo sea frotando las manos en la pared; y si esto no fuera posible, procurad dirigir la vista a la tierra o la piedra que os pudiera servir, con intención de hacerlo.

Si a la hora de la oración se os obligase a ir a adorar los ídolos de los cristianos, formaréis intención [de nuevo, la realidad interior, contrapuesta al ritualismo, como la reflexión de cristianos y conversos judíos contemporáneos] de hacer la tacbira del alihram, y de cumplir vuestra oración; y vuestra mirada se dirigirá hacia los ídolos cuando los cristianos lo hagan; mas vuestra intención se encaminará a Dios, aunque no estéis situados de cara hacia la alquibla, a la manera que hacen oración los que en la guerra se hallan frente al enemigo.

Si os fuerzan a beber vino, bebedlo, apartando toda intención de cometer vicio. Si os obligan a comer cerdo, comedlo, purificando vuestra intención, y reconociendo su ilicitud, lo mismo que respecto de cualquier otra cosa prohibida.

Si os casan con sus mujeres, estimadlo cosa lícita, pues ellos profesan una religión revelada. Y si os obligan a casar con ellos vuestras mujeres, haced patente que tal cosa está prohibida, y que obráis forzados, y que, si tuvieseis poder para ello, lo cambiaríais. Si os obligan al logro o usura, hacedlo, purificando la intención y pidiendo perdón a Dios.

Si os colocan en la balanza de la infidelidad y os es posible disimular, hacedlo así, negando con el corazón lo que afirméis con vuestras palabras, al obrar forzados. Y si os dicen que denostéis a Mahoma, denostadlo de palabra y amadlo a la vez con el corazón, atribuyendo lo malo a Satanás o a Mahoma el judío. Y

si os dicen que Jesús murió en la cruz, atribuiréis esto a honra que Dios quiso hacerle, a fin de ensalzarlo a lo alto de los cielos.

Source : EPALZA, Mikel de, « La voz oficial de los musulmanes hispanos, mudejares y moriscos, a sus autoridades cristianas: cuatro textos, en árabe, en castellano y en catalán-valenciano », *Sharq al-Andalus*, n° 12, 1995, p. 279-297, p. 290-291.

Document n° 9 :

Signes prémonitoires annonçant l'arrivée des Espagnols relatés par l'Inca Garcilaso de la Vega

[...] Es de saber que tres años antes que aquel navío fuese a las costas del Perú, acaeció en el Cuzco un portento y mal agüero que escandalizó mucho a Huaina Capac y atemorizó en extremo a todo el imperio. Y fue que, celebrándose la fiesta solemne que cada año hacían a su Dios Sol, vieron venir por el aire un águila real, que ellos llaman anca, que la iban persiguiendo cinco o seis cernícalos [...] los cuales trocándose ya los unos, ya los otros, caían sobre el águila, que no la dejaban volar, sino que la mataban a golpes... que dentro de pocos días murió [...] El inca y los suyos lo tomaron por mal agüero... y todos eran amenazas de la pérdida de su Imperio, de la destrucción de su república y de su idolatría; sin esto hubo grandes terremotos y temblores de tierra...y caían muchos cerros altos. De los indos de la costa supieron que la mar, con sus crecientes y menguantes, salían muchas veces de sus términos comunes. Vieron que en el aire se aparecían muchas cometas [...]. Entre otros miedos y asombros, vieron que una noche clara y serena tenía la Luna tres cercos muy grandes: el primero era de color de sangre; el segundo, que estaba más afuera, era de un color negro que tiraba a verde; el tercero parecía que era humo. Un adivino... que los indios llaman llaica... entró donde Huaina Capac... y... le dijo: 'Solo Señor, sabrás que tu madre la Luna, como madre piadosa, te avisa que el Pachacamac, criador y sustentador del mundo amenaza a tu sangre real y a tu imperio con grandes plagas que ha de enviar sobre los tuyos; porque aquel primer cerco que tu madre tiene... Significa que después que tú hayas ido a descansar con tu padre el Sol, habrá cruel guerra entre tus descendientes [...]. El segundo cerco negro nos amenaza que de las guerras y mortandad... se causara la destrucción de nuestra religión y república y la enajenación de tu Imperio, y todo se convirtiera en humo, como lo significa el tercer cerco, que parece de humo [...] Considerando lo que le havian dicho y...juntando lo uno y lo otro con las novedades y prodigios que cada día aparecían en los cuatro elementos y que sobre todo lo dicho se aumentaba la ida del navío con la gente nunca vista ni oida, vivía Guayna Capac con recelo, temor y congoja [...].

Source : GARCILASO DE LA VEGA, Inca, *Comentarios Reales* [1609], Biblioteca de Ayacucho, 1985, Livre IX, chap. XIV, p. 235-236. Nous soulignons.

Document n° 10 :

Extraits du discours prononcé par Manco devant ses sujets à propos des Espagnols

Hermanos e hijos míos: los días pasados os hice juntar otra vez desta manera para que viédes un género de nueva gente que había aportado a nuestra tierra, que son estos barbudos que están aquí en este pueblo [...] os mandé que todos

vosotros les seruiessedes y acatáessedes como a mi persona mesma y les diéssedes tributo de lo que en vuestras tierras teníades, pensando que era gente grata e inviada de aquél que ellos decían que era el Tecsi Viracochan--que quiere decir Dios--y parégame que me ha salido al rreués de lo qué yo pensaua, porque sabed, hermanos, que éstos, [...] no son hijos del Viracocha sino del demonio, porque me haçen y han hecho después que en ella están obras de tales, como podéis ver por vuestros ojos, que me parece que no podéis dexar, si me amáis verdaderamente, de rrescebir gran pena [...] y ésto por hauer metido yo en mi tierra semejante gente q' hasta que yo mesmo me he degollado. Por vida vuestra, que si me deséais dar contento, que lo más presto que pudiéredes busquéis entre vosotros alguna cosa, en razonable cantidad de oro y plata, pues estos tanto se mueren por ella, para que pueda redimir mi vexagión y salir desta prission en que por vuestros ojos me véis tan apassionado y congojado [...].

Source : CUSI YUPANQUI, Titu, *Instrucción del Inca Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui al Licenciado don Lope García de Castro*. Ed. Horacio H. Urteaga, Colección de Libros y Documentos relativos a la Historia del Perú, t. II, Lima, Imprenta y Librería San Martí y Compañía, 1916, Disponible sur < <http://eada.lib.umd.edu/text-entries/instruccion-del-inca-don-diego-de-castro-titu-cusi-yupanqui-al-licenciado-don-lope-garcia-de-castro/> >, paragraphe 31.

Document n° 11 :

Carta del Licenciado Castro a S. M. refiriendo lo hecho en cuanto a la jornada de Chile, en el pleito de las lanzas y arcabuces, en tener de paz a los indios, en el repartir y tasar los indios, hasta de la posible muerte de Francisco de Aguirre; y expone lo que cree conveniente hacer para el mejor gobierno de la tierra, entre otras cosas, la erección de una Audiencia en Chile.

Los Reyes, 6 de Marzo de 1565.

[...] conuenia pacificarse primero los juries y diaguitas que se an alterado con la muerte de andres manso y con la muerte que dicen de nuflo de chaues que no sabemos cierto sí es muerto si es uiuo y que para esto es menester poblar dos pueblos quese auían despoblado y que demás de esto era necesario socorrer luego la prouincia de tucuman porque dicen que mataron los yndíos a francisco de aguirre yendo camino a la dicha prouincia y que todos los españoles se auían rrecojido a santiago del estero donde los yndíos los tenían cercados como la dicha audiencia me lo auia escrito y para ello yo les auía nonbrado por governador al capitán martin de almendras en caso que fuese muerto francisco de aguirre que es la persona que ellos me escribieron que conuenia y demás de esto era menester echar el ynga del lugar donde esta porque no haga mas daño en los yndios de los vecinos del cuzco y de los vecinos de guamanga de los que ha hecho y poblar aquel asiento donde esta y con esto los de la audiencia de las charcas no se si pararan en que no se haga por agora la entrada de los Mojos porque sin duda se puede seguir muy gran daño porque na se seguran los juries y diiaguitas ellos desasosiegaran a los indios chichas que confinan con ellos y si estos se desasosiegan no paran en las minas de potosí los yndios que en ellas andan y perdería Vuestra magestad trescientos mili pesos cada año y se

perderían todos los de este Reyno y por estas cosas y otras muchas podra entender vuestra magestad quan necesario es que el gouierno de todo este Reyno [...] porque con el levantamiento de los yndios de chile y con los de tucuman y con los juries y diaguitas que vienen casi a confinar con el creo que el a tratado con los yndios del valle de xauxa que están encomendados en don antonio de rribera y en gomez de carabantes y en el capitán peña que hiciesen vna cosa de que los que lo hemos savido estamos espantados y es que con ser estos indios de este valle los que siempre an acudido mas al servicio de vuestra magestad que otros algunos agora secretamente an hecho hacer mas de tres mili picas y como me avisase vn yndio de lo que pasaua yo inbie alla un hermano de gomez de carabantes el qual a tomado mas de quinientas picas y puesto que ellos dicen que las hacían (que si yo las hubiese menester para la jornada de chile tengolo por muy gran maldad y como alia prendiesen al casique principal [...] ciertos frayles franciscos lo soltaron de noche [...] casique como se atreviese a huir se vino ante mi yo he disimulado con el haciéndole muy buen tratamiento hasta cojer los mas casiques para entender para que se han hecho estas picas.

Source : LEVILLIER, Robert, *Gobernantes del Perú*, vol. III, Madrid, Sucesores de Ribadeneyra, 1921, p. 54-69 (Nous soulignons).

Document n° 12 :

Martín Pando accepte de dénoncer les « patriotes » de Cuzco en échange de bénéfices économiques.

Carta del escribano Martín de Pando, suscrita en Talawara el 7 de noviembre de 1567. Forma parte de un paquete de cartas de esta fecha, remitidas a las autoridades virreinales y al Arzobispo de Lima.

Esta carta prueba cómo los mestizos deseaban ayudar a Titu Cusi Yupangui, y la vileza de Martín de Pando, quien para lograr algún beneficio aceptó denunciar a los patriotas cuzqueños que escribían al Inca. Sensiblemente este documento está bastante deteriorado. Tiene roturas y vacíos. En la parte final de la carta, los renglones están muy oscuros e ilegibles e igualmente por estar cosido a otras cartas, algunas sílabas son difíciles de entender e interpretar.

Muy ilustre señor

Por la mucha merced que vuestra señoría me hace tengo entendido que habiendo coyuntura me hará merced Diego Rodriguez me ha dicho la

mucha merced que vuestra señoría me desea hacer beso los pies de vuestra señoría (roto)... la manera de cómo vine a esta tierra será bien y así me alargaré en esta y esto será para satisfacer a vuestra señoría de lo que conviene de mi parte.

Habrá diez años y seis meses que (el) Licenciado Polo Corregidor que fue a la sazón en el Cuzco me envió con un (Juan de) Betanzos a esta tierra a tratar con el Inga para que estuviese de paz y después de haber tratado con él algunas cosas dijo que iba a Lima al Marqués de Cañete a traer ciertas provisiones y que yo en el inte(rin) me quedase aca con el Inga él nunca más volvió de miedo y el Inga entendiendo que lo trataban mentira nunca más quiso dejarme salir aunque lo procuré y así forzado le hube de ayudar en los males que hacía porque si otra mente hiciera me mataran yo como cristiano siempre le he aconsejado y dicho cuan buena cosa es estar debajo de la fe de nuestro Señor Jesucristo y cuán buena cosa es la paz y el así lo tiene entendido sino como el diablo es tan sutil siempre al mejor tiempo que le tenía convencido no faltaban mestizos e indios que con cartas y palabras le venían a engañar como abajo haré mención a vuestra señoría y así quiso Dios enviar a vuestra señoría para acabar de concluir este negocio siendo medianero de parte de vuestra señoría y de su magestad Diego Rodríguez de Figueroa al cual yo siempre he ayudado como me dice ha dicho a vuestra señoría y aún si no fuera por mi pensando esta gente que les engañaban le hubieran muerto mas de dos veces yo he sido escribano e intérprete de todos estos negocios lo cual se ha escrito e interpretado bien y fielmente y tengo de servir a vuestra señoría en lo mismo y por que me ha dicho Diego Rodríguez vuestra señoría será servido en que como Secretario del Inga declare quienes ha(n) sido las personas que han enviado y escrito al Inga hiciera saltos y robos a los vasallos de su magestad y que no estuviese de paz ni diese la obediencia a la magestad real y qué personas le enviaban dádivas para que no estuviese en paz y qué personas se ofrecían a enviar pólvora y ballestas y arcabuces y venille a ayudar y que vuestra señoría en los despachos y cartas que le enviaba era para engañarle por lo que toca al servicio de Dios nuestro Señor y de su magestad y por lo que toca a mi conciencia y por entender vuestra señoría recibirá servicio haré aquí mi declaración

-Primeramente un Diego de Plaza mestizo que reside en Tambo envió al

Inga un yanacuna steyo a decir que si quería recibirlo en su tierra para andarse con él haciendo robos y saltos traería consigo algunos amigos con pólvora y arcabuces y ballestas y que para poner en efecto el negocio se había venido a Tambo a la frontera del Inga con todo su ganado y hatos y el Inga estuvo en ello y por mi ruego y persuasión le estorbé no le recibiera en su tierra a él y a las demás mestizos que decían vendrían con él

-Después escribió al Inga y a mí un Francisco de Chávez mestizo casado con una prima del Inga cuatro o cinco cartas en que por ellas decía si el Inga le quería recibir en su tierra le vendría (roto) . . . ilegible por deterioro..... traería más de treinta mestizas (rato)... arcabuces y pólvora... ilegible..... y que el mismo serviría al Inga de hacerle pólvora porque la entendía bien y pareciéndome el gran inconveniente y mal que de ellos se pudiera recrecer lo estorbe lo mejor que pude

-Asimismo un Pedro Bautista (Bustinza?) mestizo que reside en el Cuzco escribió cartas a mí y al Inga siete u ocho cartas persuadiéndole por todas ellas le recibiese en su tierra para servirse de él en la guerra que contra los cristianos tenía y que traería sus armas y que él y sus amigos y Francisco de Chávez me harían capitán en ayuda y favor del Inga y todo esto yo lo mejor que pude siempre he desviado

-Asimismo Juan (de) Balsa primo que se dice es del Inga mestizo escribió al Inga y a mí dos o tres cartas rogando muy ahincadamente al Inga y a mí para que fuese tercero le recibiese en su tierra para -servirle en lo que se ofreciese y este escribió seis o siete cartas de su letra porque yo la conozco al Inga y a mí en que ... firma dellas de su letra decían doña María Manrique Cusi Vaycay (Warcay) y ... ellas decía no se celebrase la paz que vuestra señoría ofrecía al Inga porque todo era debajo de engaño para prenderle y echarle una argolla al pescuezo y después tomarle su tierra por codicia de tomarle el tesoro de oro y plata que dicen tiene el Inga y que no se fiase de nayde y que las cartas -burlando ni de veras no se mostrase a Diego Rodríguez que al presente... las escribía estaba de parte de vuestra señoría dando traza por la arden que vuestra señoría le dió por traello de paz y así parece que el diablo lo hacía para poner estorbo

-Asimismo la Caya ñaña María Cusi Uarcay hermana del Inga ha enviado indios mensajeros al Inga muchas veces y siempre le enviaba a decir que cuando hubiesen de hacer saltos y rabos los hiciese a los tiempos que ella lo enviaba a decir y asimismo en las partes y lugares donde lo pudieran hacer a su salvo y que señaladamente el jueves y viernes santos y el día de Corpus Cristi y miércoles de ceniza por que entonces los cristianos se congregaban

en las ciudades y que quedan los repartimientos de las indios sin españoles esta le envió decir no oyese a Diego Rodriguez que de parte de vuestra señoría entraba a hablarle para traerle de paz por que era de ..., de cautela y que vuestra señoría lo hacía para traerlo al Cuzco y después echarle una argolla al pescuezo y echarle en un navio a Castilla y que así habían engañado a su hermano porque después que le sacaron al Cuzco y (le) hicieron cristiano le dieron yerbas y bebedisos can que lo mataran que no desamparase la tierra donde su padre había sido muerto que todo la que... de vuestra señoría se trataba era mentira y engaño y que si Diego Rodriguez entraba tantas veces de parte de vuestra señoría a hablarle más la hacía porque tenía... carnal con su hermana y ... que no par otra casa y que la matase y para hacer esto con una color de verdad que ... un día que iba a casa y cuando viniese fingiese estaba con su mujer y que le ma... y que de esta manera en el Cuzco y a donde quiera que lo oyesen decir se lo tendría... bien y esta venía escrito de letra de Juan Balsa y entre los indios que venía a traer estos avisas me acuerdo vino un Cuzco criado de la Coya que se llama Quispe Inga este mismo indio vino antes del jueves santo pasado cuando se hicieron los saltas... Amaybamba y Ongoy a dar aviso de parte de la dicha doña María y así se hizo como... dio el avisa donde se trajeran más de mil y trescientas ánimas de... y juro a Dios y a esta + que esta declaración que hago aquí delante del señor Corregidor Diego Rodríguez de Figueroa es cierta y firmada para que más valga en juicio me re..., ante su merced y juro a Dios y a Santa María y a las palabras de los santos evangelios y una señal de la + que el dicho señor Corregidor tenía... que todo (roto) es verdad y pasó así a lo cual y a la .. ilegible por deterioro... que sí había dicho verdad ...ilegible por deteriora... / pagase y me diese galardón (roto)... dicho lo contrario de la verdad me diese pena por ella y a la (roto)... del dicho juramento ya digo que si juro y amen y que para más abundamiento el dicha señor Corregidor dijo en este dicho entre ponía su autoridad y decreto judicial y lo firmó de su mano.-Diego Rodriguez de Figueroa.-Una rúbrica

--Así que ya he declarada toda lo susodicha en la probanza que oca hace Diego Radríquez(de Figueroa) diré lo demás que se me acordare y buscaré algunas de las cartas que hubiere porque entiendo por la claridad de estos negocios vuestra señoría me hará merced y el Inga quiere vuestra señoría entienda todo (roto)... su descargo cuya muy ilustre persona Nuestro Señor guarde en mayor estado y señorío (roto) ... como por mi criado de vuestra señoría es deseada

De Taraura a siete de noviembre de mil quinientas sesenta y siete años.-

Muy ilustre señor.-Criada de vuestra señoría sus pies y manos besa.-
Martín de Pando.

Archivo General de Indias. Sevilla. Justicia, Legajo N° 1086.

Source : GUILLÉN, Edmundo, « Documentos inéditos para la historia de los Incas de Vilcabamba. Capitulación del gobierno español con Tito Cusi Yupanqui », *Revista Historia y cultura*, n° 10, Lima, 1978.

Document n°13 :

Extrait de la relation de Titu Cusi sur les négociations avec les Espagnols. Il s'agit d'arranger le mariage de son fils Quispe Tito avec sa cousine, Beatrice Clara, fille de Sayri Tupac, son frère.

[...] voluió... el tesorero Garçia de Melo a rrogarme que porque tuuiesen sosiego los españoles, me quietase yo a mí mesmo y que no anduviere de acá para allá, que el rrey me daua su palabra de me lo gratifficar como yo consintiese que entrasen en mi tierra saçerdotes a predicar la palabra de Dios. Al qual yo rrespondí que a lo que deçía de quietarme yo y no haçer mal a los indios ni inquietar a los españoles, que yo le daua mi palabra de que no me dando ellos ocassión, que yo me quietaría muy a gusto, como lo vería por las obras y a lo que deçía de que consintiesen que entrasen saçerdotes en mi tierra, que yo no sabía nada de aquel menester, que se efectuase una vez la paz e después se haría lo que fuese justo [...] Después desto tornó otra vez a venir el Tesorero Garçia de Melo con despachos de vuestra señoría; el qual me aconsejó, por lo que yo le advertí, que casásemos a mi hijo don Phelipe Quispe Tito con su prima doña Beatriz, y así lo concertamos como se hiciesen las paces [...] y mi conversión y bautismo, lo qual quiero que su Maçestad entienda de mí que fué vuestra señoría la preñcipal causa de todo.

Source : CUSI YUPANQUI, Titu, *Instrucción del Inca Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui al Licenciado don Lope Garcia de Castro*. Ed. Horacio H. Urteaga, Colección de Libros y Documentos relativos a la Historia del Perú, t. II, Lima, Imprenta y Librería San Martí y Compañía, 1916, Disponible sur< <http://eada.lib.umd.edu/text-entries/instruccion-del-inca-don-diego-de-castro-titu-cusi-yupanqui-al-licenciado-don-lope-garcia-de-castro/> >, paragraphe 97-99.

Document n°14 :

Ratification du traité d'Acobamba le 9 juillet 1567.

Esta capitulación y paz confirmó y aprobó, en nombre de su Majestad, el licenciado Castro, en los Reyes, a 14 de octubre de 1566. Y llevada la provisión al Inca, la aprobó, consintió y firmó. Luego, a 9 de julio de 1567, se volvió a capitular con el dicho Inca, estando en el dicho asiento que (2)-dicho queda, por Diego Rodríguez de Figueroa:

1. Que guardará lo capitulado él y sus hermanos, que son Capac Topa Yupanqui, Topa Huallipa y Topa Amaro, y por sus descendientes; y que si alguno no lo cumpliere y se rebelare, le despedazará a lanzadas con sus propias manos.

2. *Que, sin embargo del capítulo 10, sus indios han de ser y quedar libres para irse donde quisieren como los demás de aquel Reino.*
3. (i) *Que acudirá con sus armas y gente al servicio de su Majestad, siendo llamado o siendo conveniente.*
4. *Que no tendrá trato con los indios de paz para que se vengan a su servicio ni se levanten, sino que procurará que estén de paz.*
5. *Que no recibirá español fugitivo que allí se fuere desde el Perú, y si alguno fuere, le prenderá y entregará a la justicia del Cuzco o más cercana.*
6. *Que el corregidor que en sus tierras estuviere pueda residir libremente y hacer justicia en ellas.*
7. *Que los sacerdotes que a ello entraren puedan libremente predicar el Evangelio en todos pueblos, y los indios no hagan idolatrías, ritos ni ceremonias gentílicas, sino que todos los bautizados vivan como cristianos. Lo cual guardará por sí y por su hijo Quispe Tito y por sus herederos. Y dijo: Que lo guardaría e cumpliría todo, según e como está tratado e dicho, e que desde luego recibía la merced que su señoría le hacía en nombre de su Majestad, e que desde agora para siempre jamás, se hacía vasallo de los Reyes de Castilla, como señores supremos que son de todas las Indias, e que ansimismo sus hijos, hermanos e parientes e descendientes haría e procuraría siempre lo fuesen, con todos sus capitanes y gente.*

Source : *Colección de documentos inéditos de Ultramar*, vol. XV, Madrid, Real Academia de Historia, 1924, p. 273-275.

Document n°15 :

Extraits de la lettre du gouverneur Lope García de Castro au roi, écrite dans la Ville des Rois (Lima) le 2 septembre 1567, pour informer de l'accord réalisé avec l'Inca Titu Cusi.

Catolica real Magestad

[...] por otras he escrito a su magestad los tratos que traya con el ynga questa en los andes rebelado para que viniese al servicio y obediencia de vuestra magestad y porque se hevitasen los saltos y robos que cada dia hazia en los indios sujetos a vuestra magestad [...] todavía procure de ynbiarle a garcia de mello vezine del cuzco y a un diego rodriguez que...ha trabajado muy mucho en este negocio ...porque se metio con el ynga entre sus indios estando de guerra donde paso hartos trabajos al fin se vino a concluir este negocio conforme a esos capítulos que a vuestra magstas ynbio los quales [...] suplico a vustra magestad los mande confirmar [...].

Ansi mismo [...] envio a vuestra magestad el testimonio de como se bautizo el hijo del ynga ...y se contienen que este niño se case con hija que quedo de sayretopa por manera que son primos [...] es menester que vuestra magestad mande se trayga dispensa de Roma [...] (al margen se lee) Que le gratifique en lo que viniere lugar sin quebrantamiento de ley.

Document n° 16 :

Témoignages présentés lors du procès des frères Maldonado

Primer testimonio de Pedro Rodríguez en favor de Cristóbal Maldonado

[f. 193v]

[En el margen: *Testigo*]

El dicho Pero Rodríguez presentado por parte de Cristoval Maldonado aviendo jurado e siendole preguntado por el dicho ynterrogatorio dixo lo siguiente.

[En el margen: *i*] A la primera pregunta dixo que conosçe a los en la pregunta conthenidos.

[En el margen: *Generales*] De las generales dixo que es de hedad de quarenta e seis años poco mas o menos e que no concurre en ninguna dellas.

[f. 194r]

[En el margen: *iiii - el inga no quiere tener paz con el rey y casar [a] la menor*]

A la quatro pregunta dixo para en que fue presentado dixo que la save como en ella se contiene po[r]que este testigo fue tres vezes adonde el ynga esta y trato con el lo conthenido en la pregunta y el rrespondio que no quiere salir de paz ni quiere [casar a] su hijo con la dicha doña Beatriz sino antes rresistyrse a fuerça de armas y todo lo demas de la pregunta lo save porque lo uio ser y pasar así como la pregunta lo dize.

[En el margen: *v*] A la se [así] pregunta çinco dixo que saue este testigo que despues de dos

vezes que este testigo fue alla con García de Melo el dicho ynga como rrevelde que es [tachado *del seruiçio de su magestad*] al seruiçio de su magestad y como persona que no quiere açeptar las merçedes del rei salio al destrito desta çiuad con gente e mano armada y rrobo y destruyo a muchos de los vasallos de su magestad e mato a dos yndios del pueblo de Gaspar de Sotelo por donde este testigo entiende que jamas saldra de paz syno es que le saquen por fuerça y esto dize a esta pregunta e que lo dicho tiene este testigo es verdad so cargo del dicho juramento y lo firmo Pedro [tachado: *Diaz Val*] Rodríguez. Ante mi Pero Diaz Valdeon escriuano publico.

Segundo testimonio de Pedro Rodríguez en favor de Arias Maldonado

[f. 325r]

Testigo. El dicho Pedro Rodríguez presentado por parte de Arias Maldonado vezino desta çiuad aviendo jurado y siendole preguntado por el tenor del ynterrogatorio dixo lo siguiente.

[En el margen: *1*] A la primera pregunta dixo que conoçe y conoçio a los en ella contenidos.

[f. 325v]

De las generales dixo ques de hedad de quarenta e seys años poco mas o menos e que no concurre en ellas.

[En el margen: *6*]

[En el margen: *Inga no quiso paz y estaba de guerra al tiempo del casamiento*] A la pregunta seys para que fue presentado dixo que saue este testigo todo lo contenido en la dicha pregunta porqueste testigo fue tres vezes al pueblo donde [e]sta el ynga dos vezes con García de Melo y otra uez con liçençiado Matienço oydor de su magestad que por su magestad rreside en la audiència rreal de la Çiuad de La Plata y saue quel ynga no a querido ni quiere salir de paz avnqe se lo a rrequerido muchas vezes y le an hecho grandes promesas y este testigo a visto las probisiones del señor gouernador liçençiado Castro y este testigo a hablado con el dicho ynga sobre lo suso dicho y segun por la rrespuesta del entiende y saue que avnqe le de su magestad y su gouernador en ssu rreal nombre todas las rrentas del mundo y del Peru no saldra sino es que fue señadalle guerra y le sacasen por fuerça porque de otra manera el no saldra por ninguna uia de paz y esto lo saue este testigo mejor que otro ninguno porque a ydo alla tres vezes y hablado con el y esto saue desta pregunta.

**Testimonio de Hernando Bachicao en favor de Arias Maldonado
(a continuación del testimonio de Pedro Rodríguez)**

[f. 326r]

Testigo. El dicho Hernando Bachicao presentado por el dicho Gonzalo Rodrigues en nombre del dicho Arias Maldonado aviendo jurado en forma de derecho y preguntado por el ynterrogatorio dixo lo siguiente.

A la primera pregunta dixo que conoçe a los en ella contenidos.

De las generales dixo ques de hedad de treinta e dos años poco mas o menos y que no le tocan las generales.

[f. 326v]

[En el margen: 6] A la sesta pregunta dixo queste testigo oyo dezir a Diego Rodrigues que lleuaua las prouisiones contenidas en la pregunta al ynga y que a la buelta le dixo el dicho Diego Rodrigues quel ynga no auia querido açetar nada ni queria salir y esto saue desta pregunta.

[En el margen: 7] A la setima pregunta dixo questo testigo en tiempo del Conde de Nieba por mandado de los comisarios por orden del dotor Gregorio Gonzales de Cuenca que a la sazón era justicia mayor en esta çudad fue este testigo con rrecaudos y probisiones al dicho ynga Tito Cusy Yupangui que ansy anda açado y rreuelado y le rrequirio que saliese de paz al seruiçio de dios y obidiença de su magestad e quel dicho ynga con buenas rrazones y falsas palabras dixo a este testigo que su padre avia echado çiertas maldiçiones si salia a biuir entre los cristianos e que aunque trataua y auia tratado con los gouernadores pasados que saldria de paz que no lo pensaua hazer sino estarse en la tierra que su padre le dexo diziendo que si salia aca avia de ser vn yndio particular e que alla dende estaua era señor temido y rrespetado e que de todo ello dio este testigo rrelaçion al dicho Conde de Nieva e que por esto y por auer uisto que cumple con palabras ansy quando fue el señor liçençiado Matienço como Garçia de

[f. 327r]

Melo questo testigo entiende y cree que todo es palabras lo quel dicho ynga dize que no saldra aca por bien e questo rresponde a esta pregunta.

[En el margen: 20] A las veynte preguntas dixo que lo saue como en ella se contiene porque [e]stando este testigo en conçierto con el dicho ynga el dicho ynga hizo hazer vn salto a los yndios de Nuño de Mendoça y se los tomo e que ansy mesmo hallo este testigo y entro a los dichos conçierto vn pueblo de Amaybamba rrovado del dicho ynga e quemada la yglesia e las cruces rraxadas y hechas leña e questo testigo le dixo al dicho ynga que porque quemaua las yglesias y el dicho ynga le rrespondio que no auia de auer cosa de oratorio sino fuese del sol y que por eso las quemaua y esto rresponde a ella.

[En el margen: 23] A las beinte y tres preguntas dixo questo testigo tiene al dicho Arias Maldonado por tal persona como la pregunta lo dize e questo testigo en todo el tiempo que aqui le conoçe no a uisto oydo ni entendido que aya desservido en cosa alguna a su magestad el dicho Arias Maldonado sino antes verle servir como su leal vasallo en lo que se a ofreçido.

Source : NOWACK, Kerstin, « Las provisiones de Titu Cusi Yupanqui », *Revista Andina*, n°38, primer semestre del 2004, (p. 139-179), p. 173-174.

Document n° 17 :

Lettre de Titu Cusi, écrite à Vilcabamba le 20 juin 1559, pour désigner Tupac Amaru comme l'héritier légitime de Manco.

Carta de Titu Cusi Yupangui, suscrita en Vilcabamba el 20 de junio de 1559. Aclara que el legítimo sucesor de Mango Inga Yupangui fue Thupa Amaro y que después Sayri Thupa fue nombrado lugarteniente, mientras durase la minoría de edad del citado príncipe*

Muy magnífico señor

Recibí carta de V.M. y con ella mi gran contentamiento a lo que vuestra merced dice que salgamos y que por nos hacer merced se verá con nosotros en Andaguaylas para nos hacer todo favor y merced yo quisiera que el Inga mi señor y hermano no tuviera al presente justo impedimento mas para hacer a vuestra merced todo servicio y con ayuda y favor de nuestra merced seamos favorecidos el Inga mi señor y hermano ha acordado con nuestro

parecer y de los demás sus capitanes nuestros que Juan de Betanzos salga con nuestros despachos y vaya juntamente con algunos de nuestros capitanes a su excelencia para que comunicados nuestros negocios con su excelencia nos sea hecha alguna merced para lo cual tenemos necesidad del favor y merced de vuestra merced suplicamos que pues ya vuestra merced es informada en la ciudad que el Inga mi señor y hermano Topa Amaro es el Inga recta y verdaderamente por derecha línea según que nuestro padre y señor Mango Inga Yupangui lo dejó ordenado y mandado y que Sayri Topa nuestro hermano fue elegido entre nosotros por Lugarteniente para que la gente de guerra tuviese atención a que había señor que los gobernase hasta en tanto que el Inga mi señor y hermano tuviese algún entendimiento de razón para podemos gobernar vuestra merced sea servido atender en lo que dicho tenga de favorecernos con sus cartas con su excelencia para que siéndonos hecha alguna merced el Inga mi señor y hermano y yo y los demás capitanes podamos salir a cosa nuestra propia para nos poder sustentar porque no sería justo que un tan gran Señor como el Inga mi señor saliese con su gente y estado a mención de comer en casa ajena nuestro señor la muy magnífica persona de vuestra merced guarde y en mayor estado acreciente por muy largos tiempos como vuestra merced desea de este pueblo de Vilcabamba a veinte de junio de mil quinientos cincuenta y nueve años.-Titu Cusi Yupangui

Source : GUILLÉN, Edmundo, « Documentos inéditos para la historia de los Incas de Vilcabamba. Capitulación del gobierno español con Tito Cusi Yupanqui », publié dans : *Revista Historia y cultura*, n° 10, Lima, 1978.

Document 18 :

« *Probanza* » de Titu Cusi Yupanguí, datée en juillet 1567, où il affirme, entre autres, être le fils légitime de Manco Inca

Testimonio de Titu Cusi Yupangu

En Carco tierra del Inga en ocho días del mes de julio año de mil quinientos sesenta y siete años en presencia del Padre Antonio de Vera y Martín de Pando y Diego de Olivares y Rimachi Yupanguí Capitán General del Inga y Yanque Mayta su Gobernador y los demás capitanes y gente el dicho Diego Rodríguez de Figueroa -dijo al dicho Inga Titu Cusi Yupanguí que para información y claridad de lo susodicho era necesario que ante todas las cosas jurase en la forma y modo que entre ellos se suele hacer de decir la verdad a lo que el dicho Diego Rodríguez de Figueroa le fue preguntando y luego el dicho Inga se levantó en pie cara hacia donde el Sol entonces estaba - abiertas las manos y tendido los brazos dijo que juraba por el Sol a quién veía de cara y estaba presente a su juramento a quien tenía por Dios y adoraba como a criador que dijo que era de todas las cosas y por la tierra a quién

Fo. 410v tenía por madre la adoraba y la tenía en el segundo lugar del Sol / por productor de sí todos los mantenimientos para sustentación de todas las gentes y por el modo de decir verdad a lo que le fuere preguntado luego el dicho Inga puso la mano en la tierra y la besó

-A la primera pregunta que Diego Rodríguez de Figueroa le interpuso fue so cargo del juramento que tenía hecho que cuyo es el dicho Inga y quién fue su padre y abuelo y por qué él estaba en aquellos montes y cuevas rebelado contra el servicio de su majestad dijo

Que era hijo legítimo de Mango Inga Yupanguí señor que fue de estos reinos al tiempo que los españoles entraron en esta tierra y después nieto de Guayna Capac señor que fue también de estos reinos del Perú y Chile bisnieto de Topa Inga Yupanguí señor que también fue de estos reinos y que por línea recta le venía a él el señorío⁵ de todos los indios del Perú y que ahora lo es señor de la gente que consigo tiene en estos montes y tataranieta de Pachacuti Inga también señor que fue de estos reinos él quiere tener Paz con los españoles perpetuamente y es sumo Sacerdote en sus ritos y ceremonias y que está aquí en estos montes por los malos tratamientos que a su padre hicieron los españoles y que al presente quiere recibir el santo evangelio y ser vasallo de los Reyes de España y que para efectuar el dicho negocio se vino con sus mujeres e hijos a poblar nuevamente en este pueblo de Carco una legua de la tierra de paz para cumplimiento de la provisión de su majestad y del señor Gobernador

Source : GUILLEN, Edmundo, *Documentos inéditos para la historia de los Incas de Vilcabamba*, op. cit., Anexos, fol. 410v.

Document n°19 :

Extrait du récit sur la mort de l'Inca Titu Cusi. Antonio de la Calancha raconte que l'Inca, victime d'un malaise, mourut après avoir pris un breuvage préparé par son *escribano*, Martín Pando, et le frère dominicain Diego Ortiz :

Pasados cinco dia, se fue el inca al mochjadero o adroatorio, donde estaba el entierro de su padre Manco Inga... y allí estuvo llorando todo el dia la muerte de su padre [...] y por remate del dia se puso a jugar las armas, que a usança espaénola avia aprendido, con Martin Pando...; sudò mucho i resfriòse: parò todo en beber con demasia vino y chicha i quedando borracho despertó con dolor de costado, grusea la lengua (èl era muy gordo) i revuelto el estomago: todo era bomitos, gritos i embriaguez. [...] Echando el Inga golpes de sangre por la boca i narices pasó la noche asistiéndole el bendito padre fray Diego por ver a si podía reducir a que revalidase la Fe [...] Amanecio i quejándose del pecho, en que le atormentava el dolor, batieron en una escudilla, su secretario Pando i otro privado suyo Don Gaspar Sulcayana una clara de guevo i açufre; remedio que les parecio eficaz [...] El inga, viendo que sus dos mas privados le daban el remedio [...] dijo: dadme esa bebida que yo quiero mucho a Martin Pando, i no me dará cosa que me dañe. Bebió el brebaje, i fue a tiempo que el mal subió a lo ultimo i perdió el habla. [...] Al fin dentro de veinte i quatro oras que le dio el dolor de costado... murió desdichadamente el miserable Inga apostata Don Felipe Cusitito. [...].

Source : CALANCHA, Antonio de, *Chronica moralizada del origen del orden de S. Agustin en el Perú, con sucesos ejemplares vistos en esta Monarchía*, Barcelona, Pedro Lacavalleria, 1638, chap. IV, V, p. 812-813.

Document n°20 :

Extrait du récit par Martín Murúa de l'exécution de Tupac Amaru sur la place centrale du Cuzco.

[...] una ynfinidad de yndios, que en ella auia, yngas, orejones y de otras prouincias vieron sacar al desdichado Topa Amaro [...] Y ansi por las calles no se podia pasar, los valcones estauan llenos de jente, damas y señoras prinsipales que movidas a lastima le ayudauan a llorar, biendo vn mozo malogrado lleuar a quitar la vida. [...] Y fue cosa notable, y de admiracion, lo que refieren: que como la multitud de yndios que en la placa estauan, y toda la enchian, biendo aquel spectaculo triste y lamentable, que auia de morir alli su Ynga y Senor, atronasen los cielos y los hiciesen retumbar con gritos y bozeria, y los parientes suios, que cerca estauan, con lagrimas y sollozos selebrasen aquella triste tragedia, los que en el tablado estauan a la execucion mandase callar aquella jente a lo qual el pobre Tupa Amaro alcando la mano dio vna palmada, con la qual toda la jente callo y se sosego, que parecia que no auia en la placa alma viuiente, y no se oyo mas llanto ni bos ninguna, que fue yndicio y senal manifesta dela obediencia, temor/ y respecto que los indios tenian a sus Yngas y Senores. Pues aquel que jamas los mas auian visto, pues siempre se estuuire en

Vilcabamba, retirado desde niño, a vna palmada reprimieron los llantos y lagrimas salidas del corazon, que tan dificultosas son de ocultar y esconder. Y asi el verdugo, [...] le corto la cabeça [...] y ceso por la bia de Manco Ynga la jeneracion y descendencia masculina.

Source : MURÚA, Martín, *Historia General del Perú, Origen y descendencia de los incas* [1590], Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Colección Joyas Bibliográficas, Biblioteca Americana Vetus, 1962, p. 271. Nous soulignons.

Document n° 21 :

Extrait de l'*INSTRUCCION* du vice-roi Francisco de Toledo à Pedro Sarmiento de Gamboa pour protéger le détroit de Magellan

Se os ha encargado, del Estrecho de Magallanes, por la experiencia que de vuestra persona se ha hecho en las Jornadas de guerra que se han ofrecido, así en la Mar como en la Tierra, de diez años a esta parte que Yo estói en este Reyno, y para que se consiga con vuestro trabajo y solicitud el servicio de La Magestad del Rei Nuestro Señor, la guarda y seguro destes Reinos, é que los enemigos de nuestra Sanela Fe Católica no los ocupen, como se podría esperar, pudiendo en peligro lo que en ellos se ha ganado.

(fol. 8) [...].

Y con la dicha Relacion y el Despacho que lleváis mio para Su Magestad iréis ante su Real Persona y Consejo Supremo Real de las Ir. dias á dar cuenta de la execucion y cumplimiento de vuestras Instrucciones , y á presentar las dichas Informaciones, Relaciones y Descripciones autorizadas en la forma que dicha es, y á informar de palabra con testigos del hecho, para que Su Magestad mande y provea en todo lo que mas fuere servido para la prevención y seguro de aquella Entrada, ántes que sea ocupada de los Cosarios, que ya la saben (f.23) [...].

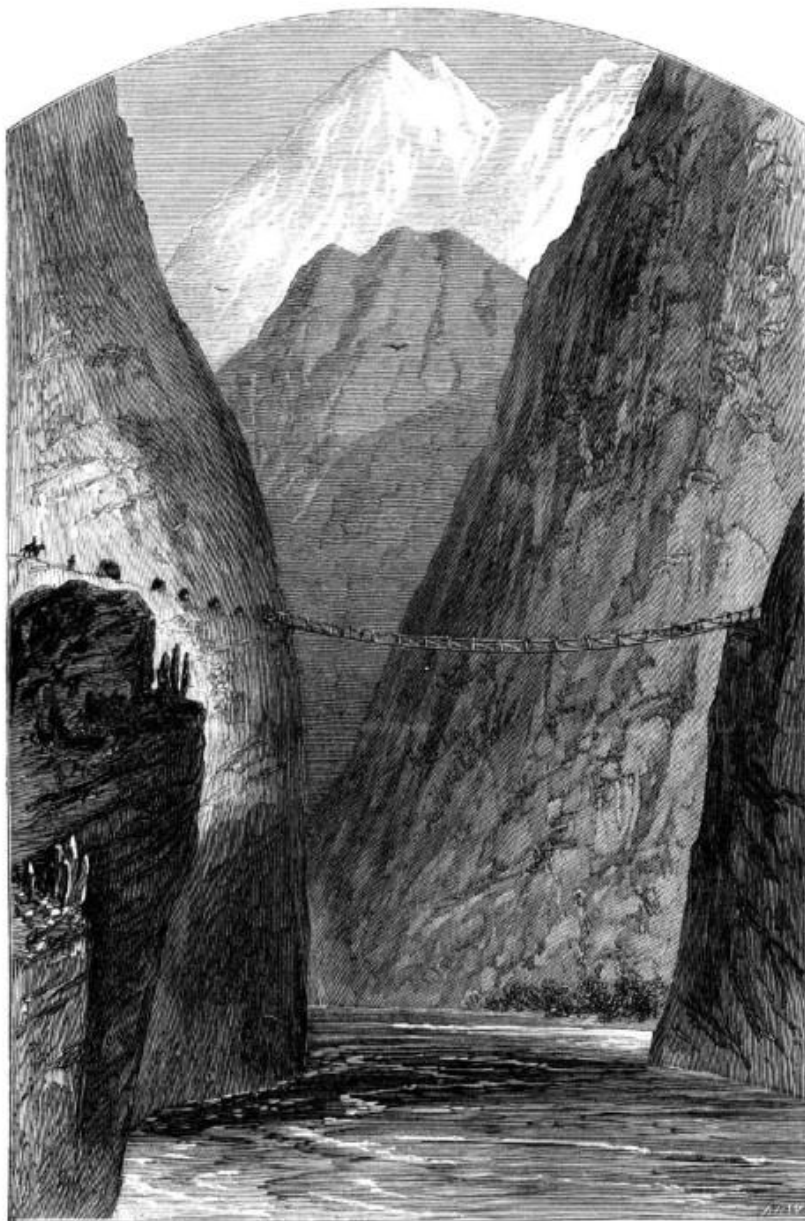
Y si en la prosecucion de vuestro Viage y Navegacion, ora sea en esta Costa de la Mar del Sur, ó en ella, ó en alta Mar, ó en el Estrecho, ó en la otra banda de la Mar del Norte topáredes algunos Navíos de Ingleses u otros Cosarios, ó halláredes alguna Poblacion dellos hecha en alguna de las dichas partes, ó tuviéredes noticia y aviso cierto que lo está en alguna Isla, tomad en esto la mayor razon y claridad que posible sea, y del numero de gente que es , y de los pertrechos y aderezos de guerra que tienen: y del tiempo que ha que allí llegaron y poblaron me daréis aviso en la forma que dicha es (fol.24).

Source: SARMIENTO de GAMBOA, Pedro, « Instrucción Del virrey francisco de Toledo a Pedro sarmiento de Gamboa para proteccion del estrecho de Magallanes », dans *Viaje al estrecho de Magallanes por el capitán Pedro sarmiento de Gamboa en los años 1579 y 1580 y noticia de la expedición que después hizo para probarle*, Madrid, Imprenta real de la Gazeta, 1768, f. 8, 23-24.

ANNEXE B : cartes et illustrations

Document n°1 :

Le pont d'Apurimac

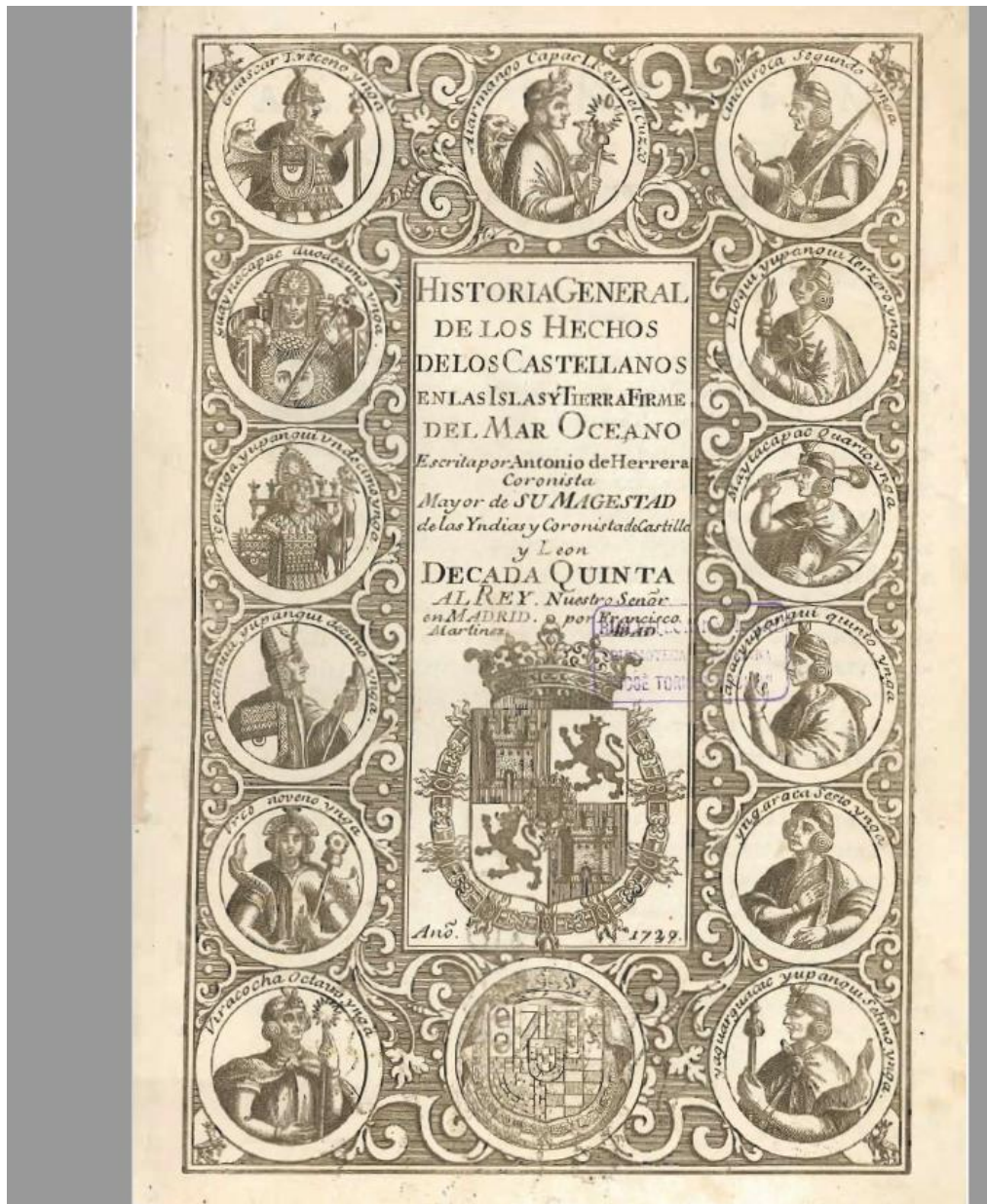


BRIDGE OF THE APURIMAC.

Source : HYSLOP, John, *The Inka Road System*, Orlando, Academic Press, 1984, p. 324

Document n° 2 :

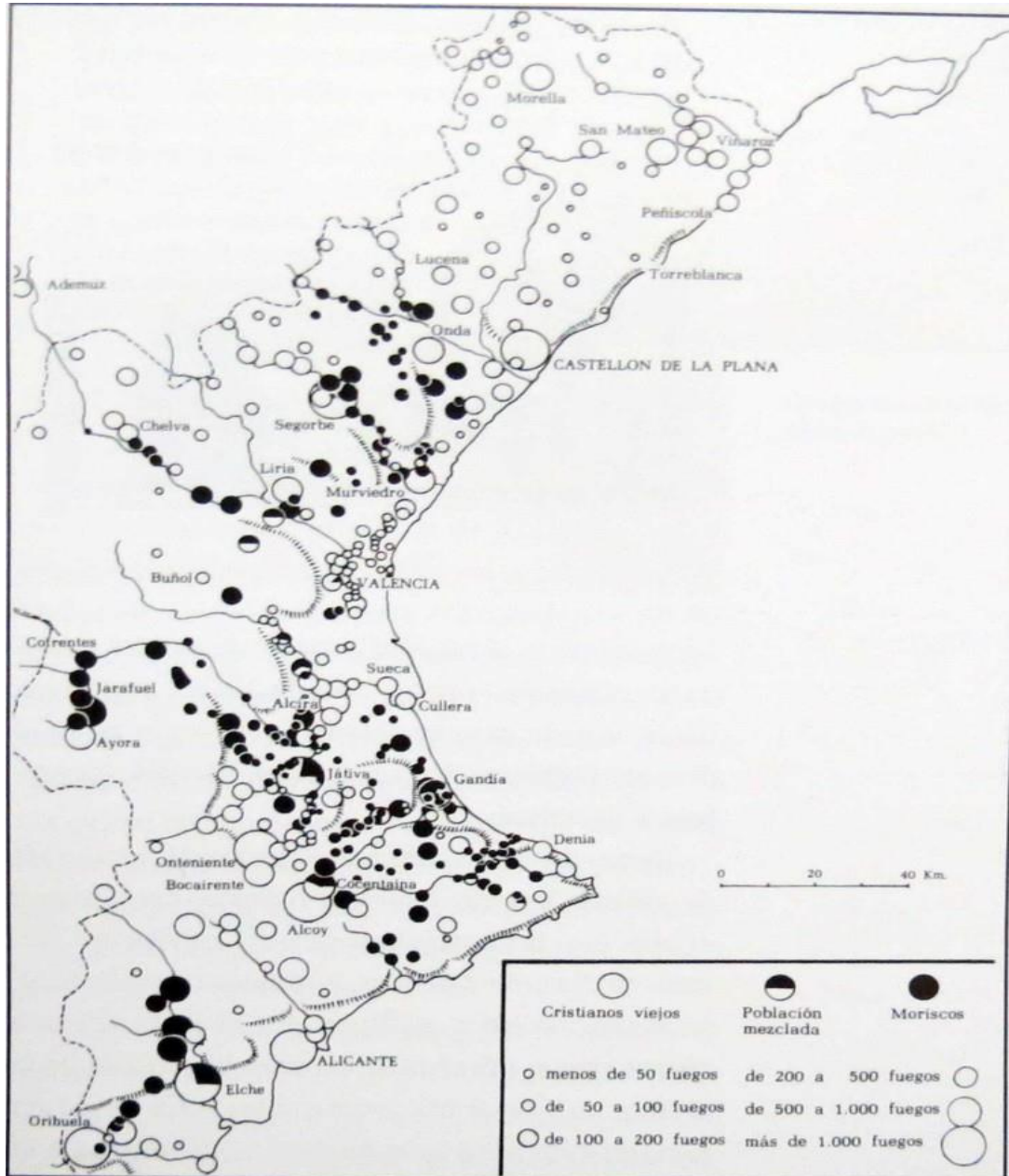
Un exemple de ce que pouvaient être les « *paños* » incas à partir de la couverture de la chronique de Antonio de Herrera



Source : HERRERA, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano* [1601-1615], Madrid, Biblioteca Real, 1739.

Document n° 3 :

Population morisque dans le royaume de Valence



Source : HALPERIN DONGHI, Tulio, *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2008, p.52.

Document n°4 :

Carte de la densité de la population en Amérique précolombienne à l'époque de la conquête



Source: DIOMEDI P., Alexis, « La guerra biológica en la conquista del nuevo mundo: Una revisión histórica y sistemática de la literatura », *Rev. chil. infectol.* [online], 2003, vol. 20, n° 1, p. 19-25.

Document n°5 :

Le *Quipucamayo* et le *quipu*



Source : GUAMÁN POMA, Felipe, *El primer nueva corónica y buen gobierno* [1615], édité par John V. MURRA, Rolena, ADORNO, et al., Siglo XXI, 1980. Disponible en ligne sur le Centro digital de investigación de la biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague.

< <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm> > ,p. 360 [362].

Document n° 6 :

Départs Morisques du Royaume de Valence entre les années 1526 et 1538 selon les sources des chroniqueurs et des archives :

CUADRO I. *Cifras de emigración morisca según las crónicas*

1526	2.200	Callosa y alrededores	Diago, libro de Francesc Beneito, t. II, pág. 138
1527	Más de 400 personas	Vall d'Uixó y Mascarell	Diago, libro de la Seo, t. II, pág. 120
1527	Molts moriscats	Xilxes, Mascarell	Miquel Garcia, pág. 394
1529	Tots los moriscats	Murla y Parcent	Miquel Garcia, pág. 398
1529	Todos los moros	Parcent	Diago, libro del gobernador, t. II, pág. 28
1529 [1534]	La mayor parte	Parcent	Escolano, t. VI, col. 1.749
1530?	Los que pudieron embarcar	Piles	Escolano, t. VI, col. 1.749
1532	Más de 2.000 personas	Cullera-Vall d'Alfàndec	Escolano, t. VI, col. 1.746
1532	Más de 300 casas	Cullera-Vall d'Alfàndec	Miquel Garcia, pág. 402

CUADRO II. *Cifras de emigración morisca según los documentos de archivo*

1526	Más de 3.000	Callosa, Xaló, Vall de Seta	AMV, Lletres Missives, g-3, 44, 13-VI
1526	Más de 2.000	Parts de Benidorm	ARV, Generalitat, Protocolos, 2.758, 15-VI
1527	Más de 1.400	Vall d'Uixó y Mascarell	ARV, Real Cancillería (en Pinilla, 1982, II, 63-64)
1529	<i>Los pobladors de dos lochs</i>	Reino	AMV, Lletres Missives, g-3, 45, 17-XI
1529	Una baronía	Parcent	AGS, Estado, 461
1530	Un lugar	Ducado de Gandía	Correspondencia de la emperatriz (Mazarío, 271)
1532	Dos lugares	Reino	Correspondencia de la emperatriz (Mazarío, 352)
1538	1.200	Vall de Xaló y alrededores	AGS, Estado, 276, 56

Source : PARDO MOLERO, Juan Francisco, « La emigración de los moriscos valencianos », *SAITABI*, n° 53, 2003, p. 95-116, p.107-108.

Document n°7

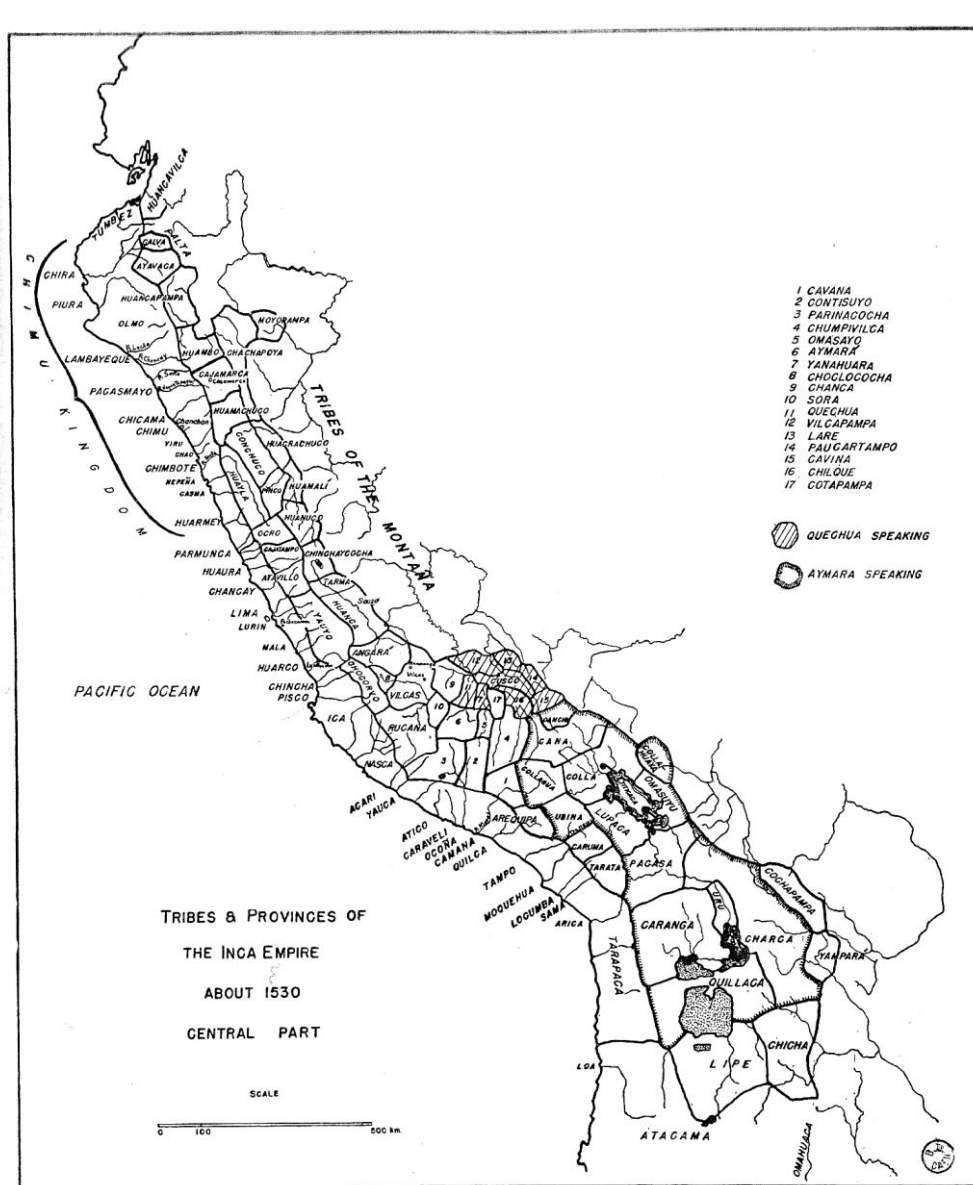
Paytan Anolla, Lucana, waranqa kuraka, principal que tiene mil indios tributarios del rey.



Source : GUAMÁN POMA de AYALA, Felipe, , *El primer nueva corónica y buen gobierno* [1615],
édité par John V. MURRA, Rolena, ADORNO, et al., Siglo XXI, 1980. Disponible en ligne sur le
Centro digital de investigación de la biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague.

< <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm> > p. 745 [759].

— Tribus et régions de l'Empire Inca



MAP 3.—Tribes and provinces of the Inca Empire (Perú-Bolivia), circa 1530. (Drawn from data compiled on the *Quechua* by John H. Rowe and on the *Aymara* by Harry Tschopik, Jr.)

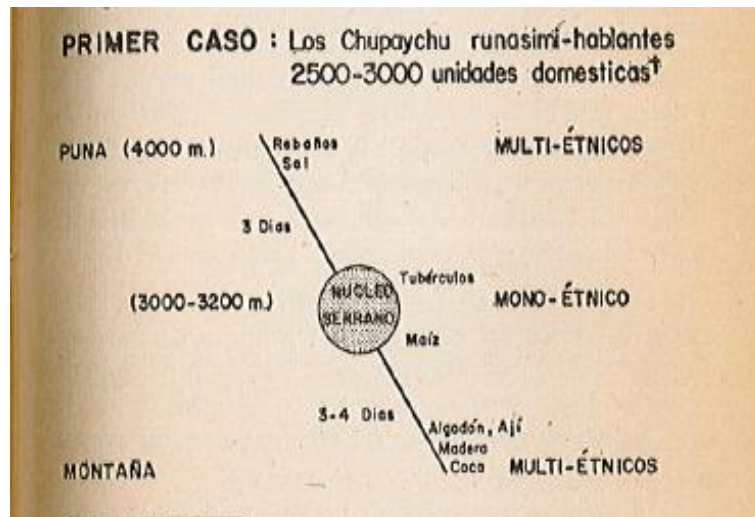
565682-46 (Face p. 185)

Source : ROWE, John H., « Inca Culture at The Time of the Spanish Conquest », *Handbook of Southamerican Indians*, New York, Cooper Square Publishers, 1963. p. 184.

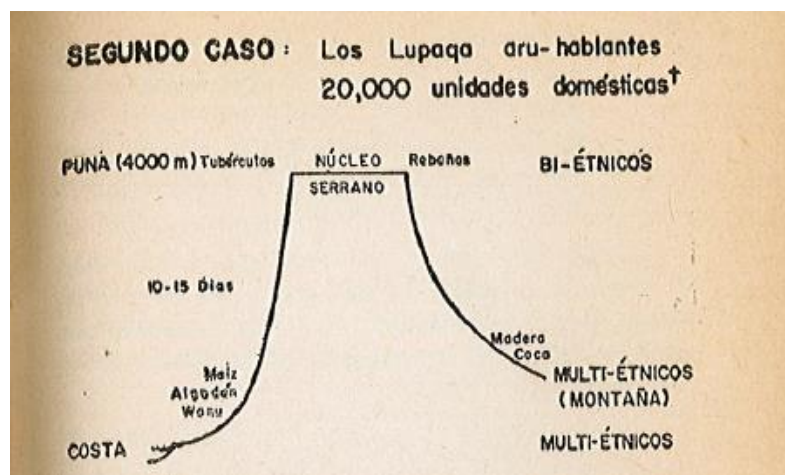
Doc. n°9 :

Les étages écologiques.

— Royaume Chupaychu (Huanuco)



— Royaume Lupaca (lac titicaca) :



Source : MURRA, John, « El control vertical en un máximo de pisos ecológicos », dans *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975..., op. cit., p.77.

Document n° 10 :

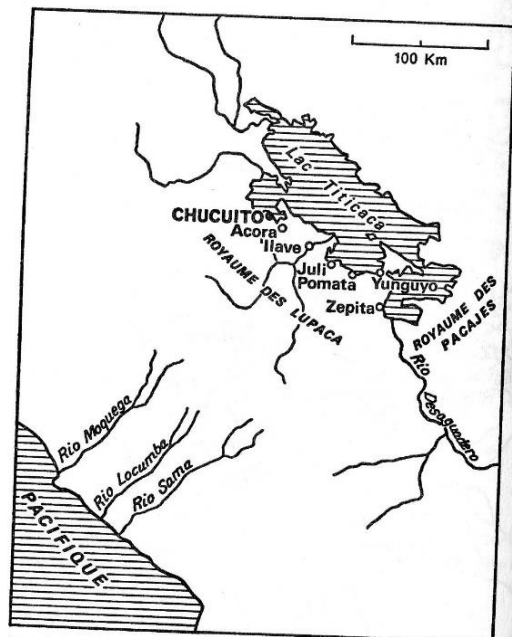
Cartes des régions :

— Huánuco (Chupaychus)



La région de Huánuco (d'après J. Varallanos, op. cit., annexes, et I. Ortiz de Zuniga, op. cit., annexes).

— Chuchuito (Lupacas)



La région de Chuchuito (d'après Garci Diez, op. cit., p. 301).

Source : WACHTEL Nathan, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole*, Paris, Gallimard, 1971, p. 351, 353, 356.

Document n° 11 :

Le réseau routier inca.



Source : MURRA John, *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*, Lima, IEP/Pontificia Universidad católica del Perú, 2002, p. 71.

Document n° 12 :

Tableau des encomiendas attaquées par Titu Cusi avant les années 1565 selon les témoins présentés lors du procès des frères Maldonado.

<i>Nombre del encomendero</i>	<i>Encomienda</i>
<i>Distrito de Cuzco</i>	
Lope de Cuaço (Capitulación de Acobamba [1563-1569] 1977: 65, El fiscal ... con Arias y Christobal Maldonado, 1565-1568: f. 316v, 331r)	probablemente Mollepata (según Puente Brunke 1992: 364)
Diego Maldonado (según Puente Brunke 1992: 340)	Andaguallas = Andaguaylas (El fiscal ... con Arias y Christobal Maldonado, 1565-1568: f. 140v)
Gaspar de Sotelo (Capitulacion, p. 65, Memoria de Titu Cusi [1565] 1967: 302, El fiscal ... con Arias y Christobal Maldonado, 1565-1568: f. 316v)	Abancay (según Puente Brunke 1992: 337; véase también el testimonio de Sotelo, El fiscal ... con Arias y Christobal Maldonado, 1565-1568: f. 331r, v)
Nuño de Mendoza (Capitulacion, p. 65, Memoria de Titu Cusi [1565] 1967: 302, El fiscal ... con Arias y Christobal Maldonado, 1565-1568: f. 316v)	¿tal vez Curamba? (según Puente Brunke 1992: 353)
Mendoza (no identificado) (El fiscal ... con Arias y Christobal Maldonado, 1565-1568: f. 140v)	Guambo (no localizado) (El fiscal ... con Arias y Christobal Maldonado, 1565-1568: f. 140v)
Hernan Brauo = Hernan Bravo de Lagunas (El fiscal ... con Arias y Christobal Maldonado, 1565-1568: f. 316v, 331r)	una de sus cuarto encomiendas, es decir: Arabaya y Condebamba, Picoy, Sangarara o Tayruma (según Puente Brunke 1992: 340, 370, 376, 378)
Arias Maldonado (El fiscal ... con Arias y Christobal Maldonado, 1565-1568: f. 316v)	Araybamba (El fiscal ... con Arias y Christobal Maldonado, 1565-1568: f. 140v)
Garcia de Melo (El fiscal ... con Arias y Christobal Maldonado, 1565-1568: f. 331r)	¿Chusa? (según Puente Brunke 1992: 355)
<i>Distrito de Guamanga</i>	
Barrientos = Lope de Barrientos (Memoria de Titu Cusi [1565] 1967: 302; El fiscal ... con Arias y Christobal Maldonado, 1565-1568: f. 140v)	debe ser Ocobamba (Puente Brunke 1992: 390)
Castañeda = Francisco de Castañeda (El fiscal ... con Arias y Christobal Maldonado, 1565-1568: f. 316v, 331v)	debe ser Ongoy (Puente Brunke 1992: 390)
Pedro Diaz = Pedro Diaz de Rojas (El fiscal ... con Arias y Christobal Maldonado, 1565-1568: f. 140v)	debe ser Quinoa (Puente Brunke 1992: 391)
Garci(a) Martin(ez) (Capitulación de Acobamba [1563-1569] 1977: 65, Memoria de Titu Cusi [1565] 1967: 302)	no me fue posible identificar a este encomendero

Source : NOWACK, Kerstin, « Las provisiones de Titu Cusi Yupanqui », *Revista Andina*, n°38, primer semestre del 2004, p. 139-179., p.158.

Document n° 13 :

L'Anglais Francis Drake accosta au port du Callao (Pérou) le 13 février 1579 après avoir visité les côtes du Brésil et traversé le détroit de Magellan lors de son second tour du monde (1577-1580)



Source numérique : <<https://amnistiegenerale.wordpress.com/2015/08/24/circumnavigation-2-francis-drake/>>, consulté le 1 avril 2017.

Document n° 14 :

Hollandais de l'expédition de Brouwer avec des Indiens de Valdivia, 1643.



Source : Journaelende historis verhael van de Reyse gaden bij costen de straet Le Maire, naer de Custen van Chili onder het beleyt van den Heer Generael Henric Brouwer, in den Jare 1643 voorgevallen... Amsterdam: broer Jansz, 1646. Biblioteca Nacional Digital de Chile. Disponible : <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-99507.html>

(Peinture extraite du Journal de l'histoire d'un voyage vers le détroit Le Maire, près des côtes chiliennes dirigé par le général Henric Brouwer en 1643).

Bibliographie

I. Sources

1. Sources sur l'Espagne

Textes juridiques et documents

ALFONSO X EL SABIO, *Las Siete partidas del sabio rey Don Alonso el Nono*; glosadas por el licenciado Gregorio López del Consejo Real de Indias, Paris, Lecointe y Lasserre editores, 1843, Tomo IV. [1555, publié par Andrea de Portonariis, Salamanca]. Disponible sur : Centro virtual Cervantes, 2009. <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/las-siete-partidas--4/>>

BARCELÓ, Carmen, LABARTA, Ana, *Archivos Moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana. 1401-1608*, PUV, 2009.

Bulla Inter Cætera. Publiée par Thomas Gómez et Itamar Olivares dans : *La formation de l'Amérique Hispanique, XVI^e-XVII^e siècle*, Armand Colin, 1993, p. 122.

CANET, Josep Lluís et ROMERO, Diego, *Crides, pragmatiques, edictes, cartes i ordres per a l'administració i govern de la ciutat i regne de València en el segle XVI*, vol. 1 et 2, Valencia, Fundació General de la Universitat de Valencia, 2000.

Capitulaciones de la toma de Granada 1491, Ayuntamiento de Granada, <<http://www.granada.es/inet/wfotos.nsf/capitulaciones?openpage>>

Legislación histórica de España [en lo any de la natividat de nostre Señor Deu M.D.XXXVII, fol. VIv], base de datos en línea, disponible sur : <http://www.mcu.es/archivos/lhe/servlets/VisorServlet.jsp?cod=034319>

Textes (chroniques et traités)

ÁLAMOS DE BARRIENTOS, Baltasar, *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado* [1598], introducción y notas de Modesto Santos, Anthropos Editorial, 1990.

AZNAR de CARDONA, Pedro, *Expulsión justificada de los moriscos españoles*, Huesca, Pedro Cabarte, 1612.

BACON, Francis, *Essais du Chevalier Bacon, Chancelier d'Angleterre sur divers sujets de politique et de morale*, Paris, Emery, 1734 [*The Essayes or Counsels, Civill and Morall*, 1597].

BLEDA, Jaime,

- *Defensio Fidei in causa neophytorum sive moriscorum regni Valentiae* [1610], Edición facsímil: Valencia, Librerías de París-Valencia, 1980.
- *Crónica de los Moros de España*, Valencia, Imprenta de Felipe Mey, 1618, sur : <https://books.google.es/books?id=x99FAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r#v=onepage&q&f=false>

BOTERO, Giovanni, *La razón de estado*, ed. de Enrique Suárez Figaredo [Según la edición de Madrid, 1593 traducida por Antonio de Herrera]

CAVANILLES, A. J de, *Observaciones sobre la historia natural, geografía, agricultura, población y frutos del Reino de Valencia*, t. I, Madrid, Imprenta Real, 1795.

ENRIQUEZ, Francisco, *Conservación de las monarquías religiosa y política*, Madrid, Domingo García y Morrás, 1648.

ESCOLANO, Gaspar de,

- *Década primera de la Historia de la insigne y coronada ciudad y reino de Valencia*, Valencia, Pedro Patricio Mey, 1610.
- *Segunda parte de la Década primera de la Historia de la Insigne y coronada ciudad y reyno de Valencia*, Valencia, Pedro Patricio Mey, 1611.

FONSECA, Damián,

- *Iusta expulsión de los Moriscos de España*, Roma, Iacomo Mascardo, 1612.
- *Relación de la expulsión de los moriscos del Reino de Valencia*, Valencia, 1573-1627, La Sociedad Valenciana de Bibliófilos, 1878.

GUADALAJARA, Marcos de, *Memorable expulsión y justísimo destierro de los moriscos de España*, Pamplona, Impreso por Nicolás de Aisiayn, 1613.

HURTADO de MENDOZA, Diego, *Guerra de Granada hecha por el Rey de España Don Felipe II contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes*, Barcelona, Imprenta de Juan de Oliveres, editor 1842 [publié en 1627 par Luis Tribaldos de Toledo, en Lisboa]. Disponible à la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999, Livre I, sur: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/ guerra-de-granada-hecha-por-el-rey-de-espana-don-felipe-ii-contra-los-moriscos-de-aquel-reino-sus-rebeldes-historia-escrita-en-cuatro-libros--0/>>.

MARIANA, Juan de, *Del rey y de la institución de la dignidad real [De Rege et Regis Institutione (1599)]*, traduit du latin par E. Barriobero y Herrán, Buenos Aires, Ed. Partenon, 1945.

RIBADENEYRA, Pedro de, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe christiano, para gobernar y conservar sus estados: contra lo que Nicolas Maquiavelo, y los políticos en este tiempo enseñan*. Madrid, Oficina de Pantaleón Aznar, 1788 [Edition originale Madrid, 1595].

RIBERA, J. y ASÍN, M., *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *De regno libri III (1571) / Acerca de la monarquía*, introducción jurídica de J. M. PÉREZ-PRENDES MUÑOZ-ARRACO, introducción filológica, edición crítica y traducción de I. J. GARCÍA PINILLA. Dans *Obras completas*, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, t. VI, 2001.

Una crónica anónima de Abd Al-Rahman III Al- Nasir, Editada por primera vez y traducida con introducción, notas e índices por E. Levi-Provençal y Emilio García Gómez, Madrid, CESIC – Instituto Miguel Asín, 1959.

VALENCIA, Pedro, *Tratado acerca de los moriscos de España (Manuscrito del siglo XVII)*, Estudio preliminar de Joaquín Gil Sanjuán, Málaga, Editorial Algazara, 1997.

VICIANA, Rafael Martí de, *Crónica de la ínclita y coronada ciudad de Valencia*, Valencia, 1566.

2. Sources relatives au Pérou

Textes juridiques et documents

ALTOLAGUIRRE Ángel y BONILLA y SANMARTÍN, Adolfo, « Índice General de los papeles del Consejo de Indias », *Colección de documentos inéditos de Ultramar*, vol. XV, Madrid, Real Academia de Historia, 1924.

KONETZKE, Richard, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.

Leyes Nuevas de 1542-1543 para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios, Sevilla, Publicaciones de la Escuela de estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1961.

LEVILLIER, Roberto, *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles del s. XVI (Documentos del Archivo de Indias)*, Tomo III, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1921.

LIENHARD, Martín, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas: desde la conquista hasta comienzos del siglo XX*. Vol. 178, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1992.

Recopilación de las Leyes de Indias, Vol. II, Livre VI, titre I, disponible sur :

< <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/1017/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/?desplegar=8193&desplegar=8190&desplegar=8329>>

Recopilación de las leyes de Indias, Livre II, Titre I, Loi IV, disponible :

< <http://www.gabrielbernat.es/espana/leyes/rldi/indice/indice.html>>

Tercer Concilio Limense 1582-1583. Versión castellana original de los decretos con el sumario del segundo concilio limense, Lima, E.T. Barata, Publicaciones de la Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, 1982.

PALACIOS RUBIO, Juan, *El Requerimiento [ficción jurídica]*, Disponible sur:

<https://fr.scribd.com/document/125487670/El-Requerimiento-1513-Ficcion-juridica-Texto-completo-Monarquia-Espanola-Redactado-por-Juan-Lopez-de-Palacios>.

TOLEDO, Francisco de,

- *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1569-1574*, Tomo I, Sevilla, Publicación conmemorativa del V Centenario del descubrimiento de América, Escuela de Estudios Hispano- americanos, CSIC, 1986.
- *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1575-1580*, Tomo II, Sevilla, Publicación conmemorativa del V Centenario del Descubrimiento de América. Escuela de Estudios Hispano- americanos, CSIC, 1989.

Textes (chroniques et traités)

ACOSTA, José, de, *De Procuranda Indorum Salute* [1577], *Corpus Hispanorum de Pace*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. XXIV, 1987.

ALBORNOZ, Cristóbal de,

- « Información de servicios (Cuzco, 1569) », dans *El retorno de las huacas: Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy Siglo XVI*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990, p. 43-58.
- « Información de servicios (Huamanga, 1570) », dans *El retorno de las huacas: Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy Siglo XVI*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990, p. 59-165.
- « Información de servicios (Cuzco, 1577) », dans *El retorno de las huacas: Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy Siglo XVI*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990, p. 167-201.
- « Información de servicios (Cuzco, 1584) », dans *El retorno de las huacas: Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy Siglo XVI*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990, p. 203-253.
- « Relación de la visita de extirpación de idolatrías. Anexos de la información (1584) », dans *El retorno de las huacas: Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy Siglo XVI*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990, p. 255-296.
- « Sentencia del Concilio Provincial de Lima en favor de Cristóbal de Albornoz », dans *El retorno de las huacas: Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy Siglo XVI*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990, p. 297-302.
- « Carta de Cristóbal de Albornoz al Rey, Cuzco, 15 de abril de 1602 », dans *El retorno de las huacas: Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy Siglo XVI*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990, p. 303-308.
- « Instrucciones para descubrir todas las huacas el Piru y sus camayos y haciendas » [1584 ?], edición de Henrique Urbano y Pierre Duviols. *Historia* 16, Madrid, 1988, p. 162-198.
- Carta de Cristóbal de Albornoz al Rey; Cuzco, 15 de abril de 1602, dans *El Retorno de las Huacas: Estudios y Documentos sobre el Taki Onqoy. Siglo XVI*. Publié par l'Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1990, p. 303-308.

ÁLVAREZ, Bartolomé, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*, Martín Rubio et al. (eds.), Madrid, Ediciones Polifemo, 1998.

ANÓNIMO, *Relación del sitio del Cuzco y principio de las guerras civiles del Perú hasta la muerte de Diego de Almagro* (1539), *Biblioteca Peruana*, Lima, Editores Técnicos, tomo 3, p. 513-612.

ARRIAGA, Pablo José, *Extirpación de la idolatría del Piru* [1621], dans *Crónicas peruanas de interés indígena*, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CCIX, Madrid, 1968, p. 191-277.

AVILA, Francisco de, *Rites et traditions de Huarochiri*, texte quechua établi et traduit par Gerald Taylor, Paris, L'Harmattan, 2004 (Les textes de ce manuscrit ont été rassemblés et organisés par Francisco de Avila, Juez Visitador de l'Idolâtrie au début du XVII^e siècle).

BETANZOS, Juan de, *Suma y Narración de los Incas*. Edición, introducción y notas de María del Carmen Martín Rubio, Madrid, Ediciones Polifemo, 2004 (1^{re} édition 1880).

CALANCHA, Antonio de la, *Chronica moralizada del origen del orden de S. Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares vistos en esta Monarquía*, Barcelona, Pedro Lacavalleria, 1638.

CASAS, Bartolomé de las,

- *De Regia Potestate o derecho de autodeterminación*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984.

- *Tratado de las Doce Dudas*, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CX, Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas, Madrid, 1958, p. 478-536.

CIEZA DE LEÓN, Pedro,

- *Primera parte de la Crónica del Perú*, dedicatoria al rey, Caracas, Biblioteca de Ayacucho, 2005 [1^{re} édition 1553].

- *El señorío de los Incas*, Caracas, Biblioteca de Ayacucho, 2005. [Publié pour la première fois en 1880].

- *Guerras civiles del Perú. Tomo primero: Guerra de las Salinas. Madrid: Administración García Rico y Compañía, Madrid, 1877*. Disponible en ligne sur :
< http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/guerras-civiles-del-peru-tomo-primer--0/html/004260f6-82b2-11df-acc7-002185ce6064_429.htm>

COLON, Cristóbal, *Diario de a bordo*. Disponible en ligne sur :
http://www.elhistoriador.com.ar/documentos/conquista_y_colonia/diario_de_a_bordo_de_cristobal_colon.php>.

CORTÉS, Hernán, « Segunda carta de Hernán Cortés al Emperador, a 30 de octubre de 1520 », *Cartas y Relaciones de Hernán Cortés*, Paris, Imprenta central de los Ferro-Carriles, 1866 [1524].

CUSI YUPANQUI, Titu Diego de Castro, *Instrucción del Inca Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui al Licenciado don Lope García de Castro*. Ed. Horacio H. Urteaga, Colección de Libros y Documentos relativos a la Historia del Perú, t. II, Lima, Imprenta y Librería San Martí y Compañía, 1916, Disponible sur < <http://eada.lib.umd.edu/text-entries/instruccion-del-inca-don-diego-de-castro-titu-cusi-yupanqui-al-licenciado-don-lope-garcia-de-castro/> >.

DÍEZ DE SAN MIGUEL, Garci, *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Díez de San Miguel en el año 1567*, Lima, Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú, 1964.

El Parecer de Yucay, anónimo, (Valle de Yucay, 16 de marzo de 1571), dans Estudio y edición crítica de El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de las Casas, par Isacio Pérez Fernández, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos, 1995.

ESTETE, Miguel de,

- *Noticias del Perú, Crónica del año 1535 por Miguel de Estete, Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos, tomo 1, n° 3, p. 312-335 y 12 p. de facsímiles. Quito.*
- « Relación del viaje que hizo el señor capitán Hernando Pizarro por mandado del señor gobernador, su hermano, desde el pueblo de Caxamalca á Parcama, y de allí á Jauja [1533] », dans *Historiadores Primitivos de Indias, Tomo II, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo XXVI, Madrid, 1947, p. 338-343.*

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia General y Natural de las Indias*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CXXI, 1959.

FIGUEROA, Luis Morales de, *Relación de los indios tributarios que hay al presente de estos reinos y provincial del Pirú, Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía, Imprenta de Manuel B. de Quiros, Madrid, 1864-1889, VI.*

GARCILASO DE LA VEGA, Inca, *Comentarios Reales* [1609], Biblioteca de Ayacucho, 1985.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, *El primer nueva corónica y buen gobierno* [1615], édité par John V. MURRA, Rolena, ADORNO, et al., Siglo XXI, 1980. Disponible en ligne sur le Centro digital de investigación de la biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague.
< <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm> > .

Jesuita Anónimo, « Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú [1580-1592?] » , dans *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1968, Tomo CCIX, p. 151-189.

HERRERA, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano* [1601-1615], Madrid, Biblioteca Real, 1739.

LIZÁRRAGA, Reginaldo de, *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucuman, Rio de La Plata y Chile*, Lima 1908 [1^{re} édition].

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, « De la Historia General de las Indias [1552] », *Historiadores de Indias*, I, Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Tomo XXII, 1946, p. 155-455.

MATIENZO, Juan de, *Gobierno del Perú*. [1567], Buenos Aires, Cía. Sudamericana de Billetes de Banco, 1910. Publié également à Lima par la section d'*Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad de San Marcos, en 1910, sous le titre : « Gobierno del Perú. Obra escrita en el siglo XVI por el licenciado Don Juan Matienzo Oidor de la Real Audiencia de Charcas.*

MENA, Cristóbal de, *La conquista del Peru, llamada la Nueva Castilla (1534)*, dans Pogo, Alexander (ed.), *The Anonymous La Conquista del Peru* (Seville, April 1534), p. 218-281.

Disponible sur : < <http://kuprienko.info/cristobal-de-mena-la-conquista-del-peru-llamada-la-nueva-castilla-1534-1930/>>.

MOLINA, Cristóbal de (*el Almagrista*), « Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú [1552?] », dans *Crónicas Peruanas de interés indígena*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CCIX, 1968, p. 57-95.

MOLINA, Cristóbal de (*el Cuzqueño*), « Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas [1574?] », dans *Fábulas y mitos de los Incas*, Edición de Henrique Urbano y Pierre Duviols, Madrid, Historia 16, 1988, p. 47-134. Cette chronique fut publiée pour la première fois en anglais sous le titre : « An Account of The Fables and Rites of the Yncas », dans *Narratives of the Rites and Laws of the Yncas*, éditée par Clements Markham, London, Printed for Hakluyt Society, 1873, p. 3-64.

MURÚA, Martín de, *Historia General del Perú, Origen y descendencia de los incas* [1590], Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Colección Joyas Bibliográficas, Biblioteca Americana Vetus, 1962.

ORTIZ DE ZÚÑIGA, Iñigo, visitador, *Visita de las cuatro Waranqua de los Chupachu*, Edición a cargo de John Murra, Tomo I, Huánuco, Universidad Nacional Hermilio Valdizan, Facultad de letras y Educación, Perú, 1967.

PIZARRO, Pedro, *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú* [1571], dans *Crónicas del Perú V*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CLVIII, 1965, p. 165-242.

POLO DE ONDEGARDO, Juan,

- « Informe del licenciado Juan Polo de Ondegardo », *Revista Histórica*, tomo XIII, Lima, 1940, p. 125-196.
- « Relación acerca de los daños de no guardar a los indios en sus fueros », dans *El orden del Inca. Las contribuciones, distribuciones y la utilidad de guardar dicho orden (Siglo XVI)*, Lima, Editorial Comentarios SAC, 2013.
- « Relación hecha en Lima a 12 de diciembre de las cosas y gobierno del Perú », Archivo General de Indias.- Patronato legajo 188- Ramo 22, 1561, dans *Revista Historica*, t. XIII, Lima, 1940, p. 126-196.

RODRÍGUEZ FIGUEROA, Diego, *Relación del camino e viaje que diego Rodríguez hizo desde la ciudad del Cuzco a la tierra de guerra de mango ynga...*, dans *Bericht des Diego Rodríguez de Figueroa über sine Verhandlungen mit dem inka Titu Cusi Yupanqui in den Anden von Villcapampa*. Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, publié par Richard Pietschmann, 1910, p. 89-123. Le manuscrit original se trouve à la Bibliothèque Nationale de France à Paris, Fonds Espagnols 325, n° 29, ff. 204-218.

SANCHO de la HOZ, Pedro, *Relación para Su Majestad de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla* [1534], *Biblioteca Peruana*, tomo 1, Lima, Editores Técnicos Asociados S.A, 1968, p. 275-343.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, Juan de, « Relación de antigüedades deste reyno del Perú », dans *Crónicas Peruanas de interés indígena*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CCIX, 1968, p. 279-319.

SANTILLÁN, Hernando de, *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas* [1563 ?], dans *Crónicas Peruanas de interés indígena*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CCIX, 1968, p. 97-149.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro,

- *Viaje al estrecho de Magallanes por el capitán Pedro Sarmiento de Gamboa en los años 1579 y 1580 y noticia de la expedición que después hizo para probarle*, Madrid, Imprenta real de la Gazeta, 1768.
- *Historia índica* [1572], Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CXXXV, Madrid, 1960, p. 193-279.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996 [*Democrates secundus, sive De justis causis belli apud indium*, 1544].

SOLÓRZANO Y PEREYRA, Juan de, *Política Indiana* [1647], Madrid, biblioteca Castro, 1996.

VITORIA, Francisco de, *Sobre el poder civil, sobre los indios, sobre el derecho de la guerra*. Estudio preliminar, traducción y notas Luis Fraile Delgado, Madrid, editorial Tecnos, 2007.

XEREZ, Francisco de, *Verdadera relación de la conquista del Perú*, Colección de libros que tratan de América, t. I, Madrid, 1891. Cette chronique a été également publiée ainsi : Francisco de Jerez, « Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco [1547] », dans *Historiadores Primitivos de Indias*, Tomo II, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo XXVI, 1947, p. 319-348.

ZÁRATE, Agustín de, *Historia del Descubrimiento y Conquista del Perú y de las guerras y cosas señaladas en ellas*, Sevilla, Casa de Alonso Escribano, 1577 [1555].

II. Etudes

1. Etudes sur les morisques

ABAD ASENSIO, José Manuel, « Las comunidades mudéjares en el reino de Aragón durante los siglos XI-XIII: cambios de perspectiva y mentalidad en el paso de musulmanes a mudéjares », dans *Mudéjares y moriscos, cambios sociales y culturales: actas IX Actas Simposio Internacional de Mudejarismo*, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2004, p. 27-46.

ALCANTUD, José Antonio González, « El profetismo y la imposibilidad del milenarismo en la rebelión morisca de 1568 », *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, Fundación Joaquín Costa, 1997, p. 201-216.

APARICI MARTÍ, Joaquín, « Tolerar y convivir: carnicerías musulmanas en tierras de Castelló », dans *De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, vol. 1, 2002, Repertorio Español de Bibliografía Árabe e Islámica, p. 315-332.

ARD BOON, Rebecca, *Mercurino di Gattinara and the Creation of the Spanish Empire*, New York, Routledge, 2016.

BARKAI, Ron, *El enemigo en el espejo. Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Madrid, Ediciones Rialp, 2007.

BARRIOS AGUILERA, Manuel, « La nueva frontera: el Reino de Granada ante el mundo islámico en el siglo XVI », Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S.XIII-XVI) : Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994, ed. Pedro Segura Artero, 1997, p. 583-612.

BENÍTEZ SÁNCHEZ BLANCO, Rafael,

- « Un plan para la aculturación de los moriscos valencianos: ‘Les ordinations’ de Ramírez de Haro (1540) », dans *Les morisques et leur temps*, Paris, éditions du CNRS, 1980, p. 128-157.
- « Proyectos de aculturación y resistencia morisca en Valencia de Tomás de Villanueva a Juan de Ribera », dans *Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, T. I, Tunis, Publications de l’Institut Supérieur de Documentation, n° 4, 1984, p. 53-65.
- « Las Cortes valencianas y la política morisca en la época de Carlos V », *Pedralbes : Revista de Historia Moderna*, n° 13, 1993, p. 341-354.
- « El verano del miedo. Conflictividad social en la Valencia agermanada y el bautismo de los mudéjares, 1521 », *Estudis: Revista de historia moderna*, 1996, n° 22, p. 27-52.
- « Moriscos, señores e Inquisición: La lucha por los bienes confiscados y la concordia de 1571 », *Estudis: Revista de historia moderna*, 1998, n° 24, p. 79-108.
- « Don Bernardo Bolea y los proyectos de deportación de los moriscos valencianos », *Congreso Internacional Felipe II (1598-1998): Europa dividida, La monarquía católica de Felipe II*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1998, p. 89-110.
- « Las duras negociaciones de la Concordia de 1571 entre los moriscos y la Inquisición », dans *Conflictos y represiones en el Antiguo Régimen*. Universitat de Valencia, 2000, p. 113-156.
- « ¿Cristianos o bautizados? La trayectoria inicial de los moriscos valencianos, 1521-1525 », *Estudis : Revista de Historia Moderna*, 2000, n° 26, p. 11-36.
- *Heroicas decisiones*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001.
- « Éxodo hacia tierras islámicas de Granadins, Alarbs e Tagarins desde las costas valencianas, (1530-1545) », dans *Cambios y resistencias sociales en la Edad Moderna. Un análisis comparativo entre el centro y la periferia mediterránea de la Monarquía Hispánica*, Madrid, Silex ediciones, 2014, p. 153-162.
- « Control político y explotación económica de los moriscos: régimen señorial y protección », *Chronica Nova. Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 2015, n° 20, p. 9-26.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael et CÍSCAR PALLARÈS, Eugenio, « La Iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos », *Historia de la Iglesia en España*, vol. 4, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael, et PARDO MOLERO, Juan Francisco, « Obstacles à l'intégration des morisques du royaume de Valence. Discrimination légale et résistance morisque », *Cahiers de la Méditerranée*, 79, 2009, p. 171-194.

BORONAT, Pascual, *Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico-crítico*, Tomo I- II, Valencia, Imprenta de Francisco Vives y Mora, 1901.

BOUZINEB, Hussain. « Culture et identité morisques », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 1987, vol. 43, n° 1, p. 118-129.

BRANDI, Karl, « Aus den Kabisnettsakten des kaisers », *Nachrichten von der Akedemie der Wissenschaften in Göttingen*. Philologisch-Historische Klasse, 1941, n°9, p. 161-257.

BRAUDEL, Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, A. Colin (livre de poche), 2014 [1949, édité par A. Colin].

BUNES IBARRA, Miguel Ángel de, « La defensa de la cristiandad; las armadas en el Mediterráneo en la Edad Moderna », *Cuadernos de Historia Moderna*, n° 5, 2006, p. 77-79.

BURNS, Robert I., *Spanish Islam in transition: acculturative survival and its price in the Christian Kingdom of Valencia, 1240-1280*, University of San Francisco, Otto Harrassowitz, 1975.

CARDAILLAC, Louis,

- *Morisques et chrétiens, un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, Klincksieck, 1977.
- « Le prophétisme, signe de l'identité morisque », *Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, T.I., Tunis, Publications de l'Institut Supérieur de Documentation, n°4, 1984, p. 138-146.

CARMAZO RUBIO, Juan Luis, « Isidoro de Sevilla, spíritu prophetiae clarus », *En la España Medieval*, vol. 26, 2003, p. 5-34.

CARRASCO, Raphaël,

- « Refus d'assimilation des morisques : aspects politiques et culturels d'après les sources inquisitoriales », dans *Les morisques et leur temps*, Paris, éditions du CNRS, 1983, p. 171-216.
- « Les morisques levantins à la croisée des pouvoirs », *Religion, Identité et Sources documentaires sur les morisques andalous*, Tunis, Institut Supérieur de Documentation n° 4, vol. I, 1984, p. 147-164.
- *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos: cuarto centenario de una ignominia*, Ediciones Destino, Colección Imago Mundi, 2009.

CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel, *De la convivencia a la exclusión. Imágenes*

legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos XIII –XVII, Madrid, Sílex ediciones, 2012.

CARRASCO MARTÍNEZ, Adolfo, *Sangre, honor y privilegio*, Barcelona, Ariel, 2000.

CARRASCO URGOITI, María Soledad, *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2010.

CATALÁ SANZ, Jorge Antonio et URZAINQUI SÁNCHEZ, Sergio,

- « Perfiles básicos del bandolerismo morisco valenciano: del desarme a la expulsión (1563-1609) », *Estudis: Revista de historia moderna* , n° 27, 2009, p. 57-108.
- *La conjura morisca de 1570. La tentativa de alzamiento en Valencia*, Valencia, Biblioteca Valenciana, Generalitat Valenciana, 2009.
- « Armas después del desarme. La posesión de armas prohibidas por los moriscos valencianos desde 1563 hasta su expulsión », *Saitabi*, n° 60-61, 2010, p. 131-153.
- « *Nemo teneatur ad impossibile*. Las consecuencias de la pragmática para la extirpación del bandolerismo valenciano », *Anales de la Universidad de Alicante*, n° 32, 2014, p. 147-179.
- *El bandolerismo morisco valenciano (1563-1609)*, Valencia, Publicaciones de la Universitat de Valencia, Biblioteca de estudios moriscos, 2016.

CHEDDADI Abdelkhalek, « Émigrer ou rester ? Le dilemme des morisques entre les fatwas et les contraintes du vécu », *Cahiers de la Méditerranée* n° 79, 2009 p. 31-50.

CHIARRMI ARTINM, L., *Orihuela y la guerra de las Germanías*, Murcia, Sucesores de Nogués, 1963.

CISCAR PALLARÉS, Eugenio, *El régimen señorial valenciano en la época de la expulsión de los moriscos*. Tesis doctoral, Université de Valence, 1978.

CORRAL LAFUENTE, José Luis, « La reconquista del valle del Ebro », *MILITARIA, Revista de Cultura Militar*, n° 12, UCM, Madrid, 1998, p. 49-66.

DÁNVILA Y COLLADO, Manuel,

- *La Germanía de Valencia*, Madrid, Tipografía de Manuel J. Hernandez, Impresor de la Real casa, 1884. Disponible:
- « Desarme de los Moriscos en 1563 », *Boletín de la Real Academia de Historia*, T.X, 1887, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/boletin-de-la-real-academia-de-la-historia--3/html/02588078-82b2-11df-acc7-002185ce6064_60.html#I_36
- *La expulsión de los moriscos españoles*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2007 (1ª edición, Madrid, 1889).

DADSON, Trevor, J., *Los moriscos de Villarubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana–Vervuert, 2007.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio et VINCENT, Bernard, *Historia de los moriscos; vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza editorial, 1997 (1^{re} édition 1979).

DURÁN, Eulalia,

- *Les Germanies als Països Catalans*, Barcelona, edició Curial, 1982.
- « Aspectes ideològics de les Germanies », *Pedralbes: revista d'història moderna*, 1982, n° 2, p. 53-68.

ECHEVARRÍA ARZUAGA, Ana, *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales*, Málaga, Ed. Sarriá, 2004.

EL ALAOUI, Youssef,

- « Francisco Nuñez Muley, Miguel de Luna et Ignacio de las Casas ou comment être Espagnols et différents », dans *Hommage à Alain Milhou, Les Cahiers du CRIAR*, n° 21, tome I, Publications de l'Université de Rouen, 2003, p. 51-67.
- « *Siempre leales vasallos y obedientes a su Majestad* (Francisco Nuñez Muley). Los moriscos y la fidelidad debida a la Corona y a la Iglesia », dans R. Amran (coord.) : *Les minorités face au problème de la fidélité dans l'Espagne des XVI^e-XVII^e s*, Paris, Indigo et côté femmes éditions, 2013, p. 105-116.
- *Jésuites, Morisques et Indiens. Etude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2006.

EPALZA, Mikel de,

- « La voz oficial de los musulmanes hispanos, mudéjares y moriscos, a sus autoridades cristianas: cuatro textos, en árabe, en castellano y en catalán – valenciano », *Sharq Al-Andalus: Estudios mudéjares y moriscos*, n° 12, 1995, p. 279-297.
- « Les morisques vus à partir des Communautés mudéjares précédentes », dans *Les morisques et leur temps*, Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 1983, p. 31-41.

FERNÁNDEZ CHAVES, Manuel et PÉREZ GARCÍA, Rafael, *En los márgenes de la ciudad de Dios. Moriscos en Sevilla*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2009.

FERNÁNDEZ GIMÉNEZ, Myriam, « Los mudéjares del condado de Ricla », dans *Actas del V Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1991, p. 3-40.

FERRER I MALLOL, María Teresa,

- *La frontera amb l'Islam en el segle XIV. Cristians i sarraïns al País Valencia*, Barcelona, Consell Superior d'Investigacions Científiques, 1988.
- « Evolution du statut de la minorité islamique dans les pays de la couronne catalano-aragonaise au XIV^e siècle », dans *Le partage du monde, échanges et colonisation dans la Méditerranée médiévale*, sous la direction de Michel Balard et Alain Ducellier, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998 [Byzantina Sorbonensia, 17], p. 439-452.
- « Las comunidades mudéjares de la Corona de Aragón en el siglo XV: la población », dans *De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, actas, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2003, p. 27-154.

FLORI, Jean,

- *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris, Aubier, 2001.
- *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'Islam*, Paris, Éditions du Seuil, 2012 [1^{re} édition 2002].

GÁMIR SANDOVAL, Alfonso, *Organización de la defensa de la costa del reino de Granada*, Granada, 1947.

GANDOULPHE, Pascal, « Valencia : ciudad y reino. La capitale et son royaume dans la *Década primera de la historia de la insigne, y coronada ciudad y reino de Valencia* (1610) de Gaspar Escolano », *Cahiers d'études romanes* [En ligne], 12 | 2005, mis en ligne le 15 janvier 2013, consulté le 29 février 2016. <URL : [http:// etudesromanes.revues.org/2610](http://etudesromanes.revues.org/2610)>.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes,

- « Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización », *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, n° 20, 1992, p. 153-176.
- « Un réconfort pour ceux qui sont dans l'attente » [Prophétie et millénarisme dans la péninsule Ibérique et au Maghreb (XVI^e-XVII^e siècles)], *Revue de l'histoire des religions*, tome 220, n°4, 2003, 445-486.
- « Imam et Mahdi : Ibn Abî Mahallî », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 91-94 | juillet 2000, mis en ligne le 12 mai 2009, URL : <http://remmm.revues.org/254> ; DOI : 10.4000/remmm.254

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo,

- « Las Germanías de Valencia. La actitud revolucionaria de los gremios », *Revista de historia Moderna*, n° 2, 1974, p. 97-154.
- « La revuelta morisca de Espadán », *Al-Andalus*, 1976, vol. XLI, p. 121-146.
- *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia 1530-1609*, Barcelona, Ediciones Península, 1980.

GARCÍA MARTÍNEZ, Sebastián, « Bandolerismo, piratería y control de moriscos en Valencia durante el reinado de Felipe II », *Estudis: Revista de historia moderna*, n° 1, 1972, p. 85-168.

GARCÍA SANJUÁN, Alejandro, « Las causas de la conquista islámica de la península Ibérica según las crónicas medievales », *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam* 53, 2004, p. 101-127.

GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio, « El profetismo y la imposibilidad del milenarismo en la rebelión morisca de 1568 », *Anales de la Fundación Joaquín Costa*. Fundación Joaquín Costa, 1997, p. 201-216.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel et MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel, « Los mudéjares andaluces (siglos XII-XIV) », dans *Los mudéjares valencianos y peninsulares*, Valencia, *Revista de Historia medieval*, 2001-2002, vol. 12, p. 47-78.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, « Los mudéjares andaluces: una minoría residual », *Revista de Occidente*, n° 224, 2000, p. 67-78.

GUIRAL-HADZIOSSIF, Jacqueline, *Valencia, puerto mediterráneo en el siglo XV (1410-1525)*, Valencia, 1989. (Version originale française : *Valence, port méditerranéen au XV^e siècle : 1410-1525*. Publications de la Sorbonne, 1986).

HALPERIN DONGHI, Tulio,

- « Recouvrement de civilisation : les Morisques du Royaume de Valence au XVI^e siècle », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 11^e année, n° 2, 1956, p. 154-182.
- *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2008.

HERZOG, Tamar, *Vecinos y extranjeros, Hacerse español en la edad Moderna*, traducción de Miguel Ángel Coll, Madrid, Alianza editorial 2006 [orig. Yale University, 2003].

HINOJOSA MONTALVO, José Ramón,

- « El Reino de Valencia: frontera marítima entre Aragón y Granada », dans *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S. XIII-XVI): Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*. Instituto de Estudios Almerienses, 1997, p. 409-436.
- *Los mudéjares. La voz del islam en la España cristiana*, Vol. I-II, Teruel, Centro de estudios Mudéjares, 2002.
- « Cristianos contra musulmanes: la situación de los mudéjares », dans *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV: XIV Semana de Estudios Medievales*, Nájera, del 4 al 8 de agosto de 2003. Instituto de Estudios Riojanos, 2004, p. 335-392.

JANER, Florencio, *Condición social de los moriscos de España*, Ediciones Espuela de Plata, 2006 [1^{re} édition 1857].

LADERO QUESADA, Miguel Ángel,

- *Castilla y la conquista de Granada*, Valladolid, 1967.
- « Datos demográficos sobre los musulmanes de Granada y Castilla en el siglo XV », *Anuario de Estudios Medievales*, n° 8, 1972-1973, p. 480-490.
- « Los mudéjares de Castilla en la baja Edad Media », *Historia. Instituciones. Documentos*, 1978, n° 5, p. 257-304.
- « Mudéjares y repobladores en el Reino de Granada (1485-1501) », *Cuadernos de Historia Moderna*, Universidad Complutense de Madrid, n° 13, 1992, p. 47-73.
- « Los mudéjares de Castilla cuarenta años después », *En la España Medieval*, n° 33, 2010, p. 383-424.

LAPEYRE, Henry, *Géographie de l'Espagne morisque*, Paris, S.E.V.P.E.N, 1959.

LATORRE, Gregorio Colás, « El régimen señorial en Aragón », *Revista de historia Jerónimo Zurita*, 1988, n° 58, p. 9-30.

LEA, Henry Charles, *Los moriscos españoles, su conversión y expulsión*. Estudio preliminar y notas Rafael Benítez Sánchez Blanco, Alicante, Instituto de cultura Juan Gil-Albert, 1990.

LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique,

- « Sobre la emigración mudéjar al reino de Granada », *Revista de Historia Medieval*, nº12 [Ejemplar dedicado a *Los mudéjares valencianos y peninsulares*], 2001, p. 241-258.
- « Mudéjares granadinos y fiscalidad: los servicios extraordinarios de 1495 y 1499 », *En la España Medieval*, 2007, vol. 30, p. 317-334.
- « Consideraciones sobre la frontera marítima », dans *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S. XIII-XVI) : Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*, Instituto de Estudios Almerienses, 1997, p. 391-408.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, *El problema morisco desde otras laderas*, Madrid, Ed. Libertarias/Prodhufo, 1998.

MARTÍNEZ VALLS, Joaquín, « Los moriscos en la diócesis de Orihuela a finales del siglo XVI y la legislación particular canónica sobre los mismos », *Anales de la Universidad de Alicante*. Facultad de Derecho. 1982, 1, p. 243-272.

MENDIZÁBAL María Florencia,

- « Restricciones, privilegios y violencias: algunos aspectos sobre los mudéjares hispánicos (ss. XII-XV) », *Estudios de Historia de España*, XI, 2009, p. 85-108.
- « Notas sobre la movilidad y desplazamientos de los musulmanes en la Baja Edad Media Hispánica », *Intus Legere Historia*, 2013, vol. 7, nº 1, p. 59-75.

MERLE, Alexandra,

- « L'image des Morisques au temps de Philippe II à travers quelques textes contemporains », dans *Philippe II et l'Espagne*, Annie Molinié et Jean Paul Duviols (dir.), Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1999, p. 157-174.
- *Le miroir Ottoman. Une image politique des hommes dans la littérature géographique espagnole et française (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2003.

MEYERSON, Mark D.,

- *Els Musulmans de València en l'època de Ferran i Isabel, entre la coexistència i la croada*. Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i investigació, València, 1995.
- « Un reino de contradicciones: Valencia, 1391-1526 », dans *Los mudéjares Valencianos y peninsulares*, Valencia, *Revista de Historia Medieval*, nº 12, 2001-2002, p. 11-30.

MILHOU, Alain,

- *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid. Seminario americanista de la universidad de Valladolid, Casa-Museo de Colón, Cuadernos colombinos, 11, 1983.
- « Esquisse d'un panorama de la prophétie messianique en Espagne (1482-1614).

Thématique, conjoncture et fonction », dans *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XV-XVII)*, études réunies et présentées par Agustín Redondo, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000, p. 11-29.

- *Pouvoir royal et absolutisme dans l'Espagne XVI^e siècle*, Toulouse, Press Universitaire du Mirail, 2009

MITRE, Emilio, *La España medieval*, Ediciones Istmo, 2008.

MOLENAT, Jean Pierre, « Des musulmans aux mudéjares », dans *[IX] Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales. Teruel, 12-14 de septiembre de 2002*, p. 5-17.

MOLINA MOLINA, Ángel Luis et VEAS ARTESEROS, M^a del Carmen, « Situación de los mudéjares en el reino de Murcia (siglos XIII-XV) », *AREAS, Revista de Ciencias Sociales*, n° 14, 1992, p. 93-105.

OLESA-MUÑIDO, Francisco Felipe, *La organización naval de los estados mediterráneos y en especial de España durante los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1968, vol. I.

PARDO MOLERO, Juan Francisco,

- « La rebelión del Islam (Sierra de Espaldán, 1526) », *Estudis: Revista de historia moderna*, 1992, n° 18, p. 241-260.
- *La revuelta de la Sierra de Espadán (1526)*, Mémoire de Master en histoire, soutenu à Valence, le 29 mai 1992.
- « Per terra e no per mar: La actividad naval en la defensa del Reino de Valencia en tiempo de Carlos », *Estudis: Revista de historia moderna*, n° 21, 1995, p. 61-88.
- « Per salvar la sua ley: historia del levantamiento, juicio y castigo de la villa de Benaguacil contra Carlos V (1525-1526) », *Sharq Al-Andalus*, n° 14-15, 1997-1998, p. 113-154.
- « Dragut contra la Cristiandad », *Actas de II^{es} Jornades d'estudis sobre Cullera*, Cullera, Ed. Set i Mig, 2000, p. 57-94.
- *La defensa del imperio, Carlos V, Valencia y el mediterráneo*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Colección Histórica, 2001.
- *La guerra de Espadán (1526): una cruzada en la Valencia del Renacimiento*, Segorbe (Castellón), Concejalía de Cultura, 2001.
- « La emigración de los moriscos valencianos », *SAITABI*, n° 53, 2003, p. 95-116.
- « Dos informes del siglo XVI sobre la guardia de costa del Reino de Granada », *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, n° 32, 2006, p. 233-249.
- « Fortificaciones y defensa de la ciudad de Valencia », *La ciudad de Valencia: historia, geografía y arte de la ciudad de Valencia*, éd. Jorge Hermosilla Pla, Vol. 1, 2009, p. 358-363.
- « Oficio de calidad y de confianza. La condición de la capitanía general en la monarquía hispánica », *Estudis: Revista de historia moderna*, 2011, n° 37, p. 361-375.
- « Defender la monarquía de Felipe II. Valores, instituciones y estrategias en la

construcción de un imperio mundial », dans *Felipe II y Almazarrón. La construcción local de un imperio. I Vivir, defender y sentir la frontera global*, María Martínez Alcalde y José Javier Ruiz Ibáñez editores, Murcia, 2014, p. 161-188.

- « Emigrantes o conspiradores? fugas, tramas y peligro morisco en el reino de Valencia (1525-1609), sous presse,

PARKER, Geoffrey, *La gran estrategia de Felipe II*, Madrid, Alianza, 1998.

PERCEVAL, José María, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*, Instituto de Estudios Almerienses, 1997.

PÉREZ CAÑAMARES, Enrique, *Aplicación de una herramienta informática al estudio antropológico de la cuestión morisca*. Diss. Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2015. Disponible sur : https://dialnet.unirioja.es/buscar/tesis?query=Dismax.DOCUMENTAL_TODO=Aplicaci%C3%B3n+de+una+herramienta+inform%C3%A1tica+al+estudio+antropol%C3%B3gico+de+la+cuesti%C3%B3n+morisca.

PÉREZ, Juan A. Chiquillo, « Aproximación al estudio del régimen señorial valenciano en el siglo XVIII », *Estudis: Revista de historia moderna*, n° 7, 1978, p. 241-259.

PLANAS, Natividad, « Conflits de compétence aux frontières. Le contrôle de la circulation des hommes et des marchandises dans le royaume de Majorque au XVII^e siècle », *Cromohs*, Vol. 8, 2003, p. 1-14.

POUTRIN, Isabelle, *Convertir les musulmans, Espagne 1491-1609*, Paris, PUF, 2012.

REDONDO JARILLO, María Cristina, « La comunidad mudéjar de Plasencia durante el reinado de los Reyes Católicos », *Medievalismo*, n° 23, 2013, p. 291-341.

REGLÁ, Joan, *Estudios sobre los moriscos*, Prólogo de Joan Fuster, Barcelona, Editorial Ariel, 3^{ème} édition, 1974 (1^{re} édition, 1964).

RIVERO RODRÍGUEZ, M., *Gattinara y el sueño del Imperio*, Madrid, Silex, 2005.

ROSA-RODRÍGUEZ, María del Mar, « Simulation and dissimulation: Religious Hybridity in a Morisco Fatwa », *Medieval Encounters*, n° 16, 2010, p. 143-180.

RUBIERA MATA, María Jesús, « La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes meriníes e infantes de Granada », *Sharq al-Andalus*, n° 13, 1996, p. 159-167.

RUBIO VELA, Agustín, *Epistolari de la Valencia medieval (II)*, Valencia-Barcelona, 1998.

RUCQUOI, Adeline, *Histoire médiévale de la Péninsule Ibérique*, Paris, Editions du Seuil, 1993.

RUZAFÁ GARCÍA, Manuel,

- « Las aljamas mudéjares valencianas en la baja edad media », *Saitabi: revista de la Facultat de Geografia i Història*, n° 43, 1993, p. 167-180.

- « En torno al término “mudéjar”. Concepto y realidad de una exclusión social y cultural en la Baja Edad Media », Dans [IX] *Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales*. Teruel, 12-14 de septiembre de 2002, p. 19-25.
- « La emigración mudéjar en la Valencia Bajomedieval », *Revista SAITABI*, n° 53, 2003, p. 13-34.

SABBAGH Leila, « La religion des Morisques entre deux fatwas », *Les morisques et leur temps*, Paris, éditions du CNRS, 1983, p. 45-56.

SALVADOR ESTEBAN, Emilia,

- « Sobre la emigración mudéjar a Berbería: el tránsito legal a través del puerto de Valencia durante el primer cuarto del siglo XVI », *Estudis: Revista de historia moderna*, n° 4, 1975, p. 39-68.
- *Felipe II y los moriscos valencianos. Las repercusiones de la revuelta granadina (1568-1570)*, Colección síntesis, Universidad de Valladolid, Salamanca, Graficas Varona, 1988.

SORIA MESA, Enrique,

- « De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV-XVI », *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n° 14, 1992, p. 51-64.
- « Don Alonso de Granada Venegas y la rebelión de los moriscos. Correspondencia y mercedes de Don Juan de Austria », *Chronica Nova*, 21, 1993-1994, p. 547-560.
- « Una gran familia. Las élites moriscas del reino de Granada », *Estudis*, 35, 2009, p. 9-35.
- « Los moriscos que se quedaron. La permanencia de la población de origen islámico en la España Moderna (Reino de Granada, siglos XVII-XVIII) », *Vínculos de Historia. Revista del Departamento de Historia de la Universidad de Castilla-La Mancha*, n° 1, 2012, p. 205-230.

TAPIA, Serafín de,

- *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca Universidad, 1991.
- « Las redes comerciales de los moriscos de Castilla la Vieja: un vehículo para sus complicidades », *Studia Historica. Historia Moderna*, 1992, vol. 10, n° 11, p. 232-243.

TOLAN, John Victor, *Les Sarrasins : l'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2006. [Version originale en anglais : *Saracens: Islam in the medieval European imagination*. Columbia University Press, 2002].

TUBAU, Xavier, « Alfonso Valdés y la política imperial del canciller Gattinara », *Studia Aurea: Revista de Literatura Española y Teoría Literaria del Renacimiento y Siglo de Oro*, n° 4, 2010, p. 17-43.

TRILLO SAN JOSÉ, Carmen, « Fiscalidad mudéjar en el reino de Granada: las rentas del Quempe », *Anuario de Estudios Medievales*, n° 22, 1992, p. 853-879.

VALLÉS BORRÁS, V., *La Germania (1519-1522). Un movimiento social en la Valencia del Renacimiento*, Tesis doctoral, Universitat de València, 1999.

VILAR, Juan Bautista, « Moriscos granadinos en el sur valenciano », *Estudis: Revista de historia moderna*, 1981, p. 15-48.

VINCENT, Bernard,

- « La famille morisque », *Historia, Instituciones, Documentos*, 5, 1978, p. 469-483.
- « Le péril morisque », *Revista de História*, n° 129-131, 1994, p. 121-131.
- « Et quelques voix de plus: de Francisco Núñez Muley à Fatima Ratai », *Sharq al-Andalus. Estudios Mudejares y Moriscos*, n° 12, 1995, p. 131-145.
- *El rio morisco*, Valencia, Universitat de Valencia, 2006.

ZAYAS, Rodrigo de, *Los moriscos y el racismo de Estado. Creación, persecución y deportación, (1499-1612)*, editorial Almuzara, 2006.

2. Etudes sur le Pérou

ALDEA VAQUERO, Quintín, *El indio peruano y la defensa de sus derechos*, Madrid, CSIC, 1993.

ARGUEDAS, José María,

- *Sayago y el Perú andino*, dans *Obras completas, Segunda serie, Tomos VI al XII. Obra antropología y cultural*, Tomo XI. Volumen VI, Lima, Editorial Horizonte, 2012.
- « Mitos quechuas post-hispánicos. El mito de Inkari y las tres humanidades », dans *Obras Completas*, Tomo XII, Obra antropológica y cultural n° 7, Lima, Editorial Horizonte, 2012, p. 503-511.
- *La agonía de Rasu Ñiti*, Lima, Populibros Peruanos, s.d.

ARSANS ORSÚA Y VELA, Bartolomé, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. Ed. de Lewis Hanke y Gunnar Mendoza, 3 vol., Providence, Brown University Press, 1965.

BATAILLON, Marcel, *Étude sur Bartolomé de las Casas*, Paris, Institut d'Etudes Hispaniques, 1966.

BAUDIN, Louis, *L'empire socialiste des inkas*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1928.

BORAH, Woodrow W.,

- *The historical demography of aboriginal and colonial America: an attempt at perspective*. University of Wisconsin Press, 1976.
- « The historical demography of Latin America: Sources, techniques, controversies, yields », dans *Population and economics : Proceeding of section V of fourth Congress of the International Economic History Association*, edited by Paul Deprez, University of Panitoba Press, 1970, p. 173-205.

BOURRICAUD, François, *Changements à Puno*, Paris, Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine, 1962.

BRADING, David, *The first America : The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge University Press, 1991.

BRADLEY, Peter T. « El Perú y el mundo exterior. Extranjeros, enemigos y herejes (siglos XVI-XVII) », *Revista de Indias*, 2001, vol. 61, n° 223, p. 651-671.

BRAVO GUERREIRA, M^a. Concepción, « Evangelización y sincretismo religioso en los Andes », *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 19, 1993, p. 11-19.

BRUINAUD, Marine, « Las representaciones teatrales de «la muerte de Atahualpa»:¿una herencia de «moros y cristianos»? », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 41 (1) | 2012, Disponible en ligne, < <http://bifea.revues.org/1202> ; DOI : 10.4000/>.

BURGA, Manuel, *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*, Lima, Fondo editorial, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005.

CAÑEDO ARGÜELLES, Teresa,

- « La organización del poder indígena en el Colesuyo. Siglo XVI », *Revista Complutense de Historia de América*, 19, 1993, p. 21-51.
- *La visita de Juan Gutiérrez Flores al Colesuyo y Pleitos par los cacicazgos de Torata y Moquegua*, Lima, Fondo editorial de la PUCP, 2005.
- « Los mittani y mitmaquna del Colesuyo como agentes de diáspora y cambio cultural. Nuevos aportes al estudio de las instituciones andinas », *Diálogo Andino - Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, 2009, n° 34, p. 7-23.

CASTAÑEDA DELGADO, Paulino,

- « La condición miserable del indio y sus privilegios », *Anuario de estudios americanos*, vol. 28, 1971, p. 245-335.
- « El pensamiento de Bartolomé de las Casas », *Cuadernos salmantinos de filosofía*, n° 30, 2003, p. 669-687.

CASTAÑEDA SALAMANCA, Felipe, *El indio: entre el Bárbaro y el Cristiano. Ensayos sobre filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, México, ed. Alfaomega, 2002.

CASTRO-KLAREN, Sara, « Discurso y transformación de los dioses en los Andes : del Taki Onqoy a Rasu Ñiti », dans Luis Millones (éd.), *El Retorno de la Huacas: Estudios y Documentos sobre el Taki Onqoy*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990, p. 417-423.

CATTAN, Marguerite, « En los umbrales de la Instrucción de Tito Cusi Yupanqui », *Histórica*, XXXV (2) 2001, p. 7-44.

CÉSPEDES DEL CASTILLO Guillermo, « *América Hispánica (1492-1898)* », dans *Historia de España*, dirigida por Manuel Tuñón de Lara, vol. VI, de Labor, S.A, 1992.

CLAVERO SALVADOR, Bartolomé, « Bartolomé de las Casas y los derechos de un indio », *V Centenario del primer viaje de Bartolomé de las Casas*, Antonio Pozanco León coord., Sevilla, Junta de Andalucía, 2003, p. 85-104.

COOK, Noble David,

- « La población indígena en el Perú colonial », *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*, 8, 1965, p. 73-110.
- « Les Indiens émigrés à Lima au début du XVII^e siècle », *Cahiers des Amériques Latines*, 13-14, 1976, p. 33-50.
- « Estimaciones sobre la población de Perú en el momento de la conquista », *Histórica*, I, 1977, p. 37-60.
- *Demographic Collapse. Indian Peru, 1520-1620*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel, « Coloniaje y conciencia nacional: Garcilaso de la Vega Inca y Felipe Guamán Poma de Ayala », *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n° 38, 1982, p. 29-43.

CHAUNU, Pierre, *L'Amérique et les Amériques de la Préhistoire à nos jours*, Paris, A. Colin, 1964.

DEL BUSTO DUTHURBURU, José Antonio, *Perú pre-incaico*, Lima, editorial Universo, 1962.

DOLPHUS, Olivier, *El reto del espacio andino*, Lima, Instituto de Estudios Andinos, 1981.

DOMÍNGUEZ GARCÍA, Javier, *De apóstol matamoros a Yllapa mataindios. Dogmas e ideologías medievales en el descubrimiento de América*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2008.

DUVIOLS, Pierre,

- *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. « L'extirpation de l'idolâtrie » entre 1532 et 1560*, Lima, Institut Français d'Etudes Andines, Paris, Editions Ophrys, 1971.
- « La represión del paganismo andino y la expulsión de los moriscos », *Anuario de estudios americanos*, 1971, 28, p. 201-207.
- Introducción a las « Instrucciones para Descubrir todas las Guacas del Pirú y sus camayos y haciendas de Cristóbal de Albornoz, 1584 », dans *Historia* 16, Edición de Henrique Urbano y Pierre Duviols, Madrid, 1988, p. 137-154.
- « La representación bilingüe de 'La muerte de Atahuallpa' en Manás (Cajatambo) y sus fuentes literarias », *Histórica*, 23 (2), 1999, p. 367-392.

ELFERINK, Jan, G.R., « Desórdenes mentales entre los incas del antiguo Perú », *Revista de Neuro-Psiquiatría*, t. LXIII, n°1-2, Lima, 2000, p. 3-18.

ENGEL, Frédéric, *Le monde précolombien des Andes*, Paris, Hachette, 1972.

ESCANDELL BONET, Bartolomé, « Repercusiones de la piratería inglesa en el pensamiento

peruano del siglo XVI », *Revista de Indias*, Año XIII, n° 51, 1953, p. 81-88.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar,

- *La destrucción del Imperio de los Incas*, Bordeaux, Institut d'Etudes Ibériques et Ibéro-Americaines, Amaru editores, 1981.
- « El reino aymara de Quillaca-Asanaque, siglos XV-XVI », *Revista del Museo Nacional*, Tomo XLV, Lima, 1981.

ESTENSSORO, Juan Carlos,

- « Les pouvoirs de la parole. La prédication au Pérou: de l'évangélisation à l'utopie », *Annales Histoire, Sciences sociales*, n° 6, Paris, Armand Colin, 1996, p. 1225-1257.
- « El simio de dios. Los Indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En línea], 30 (3) | 2001, Publicado el 08 diciembre 2001.
- *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, Institut Français d'études andines, n° 206, 2003.

ESTEVE BARBA, Francisco, « Estudio Preliminar », dans *Crónicas peruanas de interés indígena*. Biblioteca de Autores Españoles, 1968, Tomo CCIX, p. VII-LXXIV.

FERNÁNDEZ Jorge, « Los chichas, los lipes y un posible enclave de la cultura de San Pedro de Atacama en la Puna limítrofe argentino-boliviana », *Estudios Atacameños*, n° 6, 1978, p. 21-36.

FLORES GUZMÁN, Ramiro, *El miedo en el Perú* (Claudia Rosas Lauro editora), Pontificia Católica del Perú, Fondo editorial 2005.

FRIEDE, Juan, « De la encomienda indiana a la propiedad territorial y su influencia sobre el mestizaje », *Anuario colombiano de Historia social y de la cultura*, vol. 4, Universidad Nacional de Colombia, 1969, p. 35-61.

FUENZALIDA, Fernando, « Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo » dans *El indio y el poder en el Perú*, (José Matos Mar coord.), Lima, Francisco Moncloa editores, 1970, p. 15-83.

GAMBOA MENDOZA, Jorge Augusto, « Los caciques en la legislación indiana: una reflexión sobre la condición jurídica de las autoridades indígenas en el siglo XVI », dans *Juan de Solórzano y Pereira, Pensar la Colonia desde la Colonia*, Diana Bonnett et Felipe Castañeda (éd.), 2006, Bogotá, Universidad de los Andes, p. 153-190.

GARCÍA-GALLO, Alfonso, « El encomendero indiano », *Revista de Estudios Políticos*, n° 55, 1951, p.141-162.

GIUDICELLI, Christophe, « Encasillar la frontera. Clasificaciones coloniales y disciplinamiento del espacio en el área diaguito-calchaquí (S. XVI-XVII) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2009, Disponible sur : <http://nuevomundo.revues.org/56802>>

GLAVE, Luis Miguel, *De rosa y espinas. Economía y sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1998.

GÓMEZ, Thomas, *Droit de conquête et droits des indiens*, Paris, Armand Colin, 1996.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto, *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa Latinoamericana*, México, Fondo de cultura Económica, 2012.

GRAÑA, Mario Julio,

- « Bastardo, mañoso, sagaz y ladino. Caciques, pleitos y agravios en el sur andino, Don Fernando Ayaviri y Velasco contra don Juan Colque Guarache, Charcas. Siglo XVI », *Anuario y Biblioteca Nacionales de Bolivia*, Anuario 2000, Sucre, Talleres Gráficos Tupac Katari, p. 541-576.
- « La verdad asediada. Discursos de y para el poder. Escritura, institucionalización y élites indígenas sur andinas. Charcas. Siglo XVI », *Andes*, 2001, p. 1-13.

GUERRA François-Xavier, « L'état et les communautés : comment inventer un empire? », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Bibliothèque des Auteurs du Centre, mis en ligne le 14 février 2005. Disponible sur : <http://nuevomundo.revues.org/625>.

GUILLÉN GUILLÉN, Edmundo,

- « Tres documentos inéditos para la historia de la guerra de reconquista inca. Las declaraciones de Lorenzo Manko y Diego Yugra Tikona, servidores de Marko Inka Yupanki y de Francisco Waman Rimachi, testigos presenciales de los sucesos de 1533 a 1558 », *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, Lima, 1984, vol. 13, n° 1-2, p. 17-46.
- « Documentos inéditos para la historia de los Incas de Vilcabamba. Capitulación del gobierno español con Tito Cusi Yupanqui », *Revista Historia y cultura*, n° 10, Lima, 1978. Disponible sur : <http://fr.calameo.com/books/000116093afc650c32951>

HEMMING, John, *La conquista de los Incas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000 (1^{re} édition en anglais, 1970) .

HYSLOP, John, *The Inka Road System*, Orlando, Academic Press, 1984.

ICAZA DUFOUR, Francisco de, « Los señoríos de vasallos en Indias », *Revista Chilena de Historia del Derecho*, 1989, n° 15, p. 199-204.

ITIER, César,

- « ¿Visión de los vencidos o falsificación? Datación y autoría de la *tragedia de la Muerte de Atahuallpa* », BIFEA (Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines), n° 30 (1), 2001, p. 103-112.
- « *La Tragedia de la muerte de Atahuallpa* de Jesús Lara, historia de una superchería literaria », *Anuario de Estudios Bolivianos*, 2009, 15, p. 215-229.

JÁKFALVI-LEIVA, Susana, « De la voz a la escritura: la relación de Titu Cusi », *Revista de Crítica literaria latinoamericana*, 1993, n° 37, p. 259-277.

JARAMILLO, Miguel, « Migraciones y formación de los mercados laborales : la fuerza de trabajo indígena de Lima a comienzos del siglo XVII », *Economía*, vol. 15, n° 29/30, 1992, p. 265-320.

KAUFFMANN DOIG, Federico, « Los Amazonenses ancestrales », dans *Gran Enciclopedia*

del Perú, Barcelona, Lexus Editores, 1998, p. 46-57.

KEITH, G. Robert, « Encomienda, Hacienda and Corregimiento in Spanish America : A Structural Analysis », *Hispanic American Historical Review*, 51:3, 1971, p. 431-446.

KUBLER, George, « The Quechua in the Colonial World », dans *Handbook of South American Indians* (Julian H. Steward, Editor), Vol. II. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Cooper Square Publishers, Inc. New York, 1963, p. 331-410.

LASTRES, Juan, *Hermilio Valdizan y la historia de la medicina peruana*. Anales de la Facultad de Ciencias Médicas, Comunicación presentada al X Congreso Internacional de Historia de la Medicina, Madrid, 1935, p. 113-125.

LEON-PORTILLA, Miguel, *El reverso de la Conquista*, México, editorial Joaquín Mortiz, 1964.

LIENHARD, Martín, *La voz y su huella*, La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas, 2011.

LARA, Jesús, *Tragedia del fin de Atawallpa*, La Paz, Ediciones del Sol- Los Amigos del Libro, Versión en español y estudio preliminar de Jesús Lara. Edición bilingüe, 1989 [1957].

LEVILLIER, Roberto, *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú; su vida, su obra, 1515-1582*, Espasa-Calpe, 1940, vol. II.

LOCKHART, James, « The Encomienda and the Hacienda : The Evolution of the Great Estate in the Spanish Indies », dans Peter J. Bakewell, *American History : The Formative Centuries*, Duke University Press, 1969, vol. I, p. 51-66.

LOHMANN VILLENA, Guillermo,

- *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*, Madrid, Ediciones cultura hispánica, 1957.
- « El Inca Titu Cusi Yupanqui y su entrevista con el oidor Matienzo (1565) », *Mercurio Peruano*, vol. 166, Lima, 1941, p. 2-10.

LORANDI, Ana María et RODRÍGUEZ, Lorena. « Yanas y mitimaes. Alteraciones incaicas en el mapa étnico andino », dans *Los Andes: cincuenta años después (1953-2003). Homenaje a John Murra*, Ana María Lorandi, Carmen Salazar-Soler y Nathan Wachtel (comps.), Lima, PUCP, 2003, p. 129-170.

MALENGREAU, Jacques, *Sociétés des Andes. Des empires aux voisinages*, Editions Karthala, Paris, 1995.

MARIATEGUI, José Carlos, *Siete Ensayos de Interpretación de la realidad peruana*, Lima, Ed. Amauta, 1928.

MARTÍNEZ CASTILLA, Santiago, « Juan Ginés de Sepúlveda y la guerra justa en la conquista de América », *Pensamiento y cultura*, n° 9, 2006, p. 111-136.

MARTÍNEZ HOYOS, Francisco, « Bartolomé de las Casas. Un hombre contra un imperio »,

Historia y vida, n° 58, 2017, p. 26-37.

MASON, Alden J., *Las antiguas culturas del Perú*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.

MATOS MAR, José, *Desborde popular y crisis de Estado*, Lima, IEP, 3ª edición, 1986.

MAURTÚA, Victor, *Juicio de Limites entre el Perú y Bolivia*, t. I Virreinato Peruano, Barcelona, Imprenta de Henrich y comp., 1906.

MEDINACELI, Ximena, « La ambigüedad del discurso político de las autoridades étnicas en el siglo XVI. Una propuesta de lectura de la probanza de los Colque Guarachiri de Quillacas », *Revista Andina*, n° 38, 1, 2004, p. 87-104.

MERLUZZI, Manfredi,

- *Politica e governo nel nuovo mondo. Francisco de Toledo viceré del Perú (1569-1581)*, Roma, Carocci editore, 2003.
- *Memoria histórica y gobierno imperial, Las informaciones sobre el origen y descendencia del gobierno de los incas*, Rosario, Prohistoria ediciones, 2008.
- *La pacificazione del regno. Negoziazione e creazione del consenso in Peru (1533-1581)*, Roma, Viella, 2010.
- *Gobernando los Andes. Francisco de Toledo virrey del Perú (1569-1581)*, Lima, Fondo editorial Universidad Católica del Perú, 2014.

METRAUX, Alfred,

- *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard, 1967.
- *Les incas*, Paris, Éditions du Seuil, 1983 [1961].

MILLONES, Luis,

- *El Retorno de las Huacas: Estudios y Documentos sobre el Taki Onqoy. Siglo XVI*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos 1990.
- « Mesianismo en América hispana: el Taki Onqoy », *Memoria americana*, n° 15, Ciudad Autónoma de Buenos Aires ene./dic. 2007, p. 7-39.
- « Taki Onqoy o la enfermedad del Canto », dans *Taki Onqoy: De la enfermedad del canto a la epidemia*, Luis Millones editor, Santiago de Chile, Centro de Investigaciones Diego Barrios Arana. Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 2007, p. 15-64.
- « Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy », *Revista Peruana de cultura*, 1964, vol. 3, p. 134-140.

MORENO ÁLVAREZ, Leonardo Guillermo, « La piratería americana y su incidencia en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XVIII: un ensayo bibliográfico », *Fronteras de la Historia*, n° 12, 2007, p. 373-404.

MORONG, Germán, *Saberes hegemónicos y dominio colonial. Los indios en el Gobierno del Perú* de Juan de Matienzo (1567), Rosario, Prohistoria ediciones, 2016.

MORRONE, Ariel Jorge, « Legitimidad, genealogía y memoria en los andes meridionales: los Fernández Guarachi de Jesús de Machaca (pacajes, siglos XVI-XVII) », *Memoria Americana*, n° 18-2, 2010, p. 211-237 [en ligne], Disponible sur:

http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-37512010000200003&lng=es&nrm=iso

MUMFORD, Jeremy Ravi, *Vertical empire: The general resettlement of Indians in the colonial Andes*, Duke University Press, 2012.

MURO OREJÓN, Antonio, *Ordenanzas para la Gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios*, Publicaciones de estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1961.

MURRA, John,

- *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975.
- *La organización económica del Estado Inca*, México, siglo XXI, 1978.
- *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2002.

NOWACK, Kerstin, « Las provisiones de Titu Cusi Yupanqui », *Revista Andina*, n°38, primer semestre del 2004, p. 139-179.

NUMHAUSER BAR-MAGEN, Paulina, « El Taki Onqoy : ¿un movimiento milenarista en el Perú del siglo XVI? », *Summa Historiae, Revista de Estudios Latinoamericanos*, Año 1, n° 1, Lima, 2004, p. 25-36.

OBEREM, Udo, « Los cañaris y la conquista española de la sierra ecuatoriana otro capítulo de las relaciones interétnicas en el siglo XVI », *Journal de la Société des Américanistes*, 1974, n° 63, p. 263-274.

OLMEDO JIMENEZ Manuel, « La instrucción de Jerónimo de Loayza para doctrinar a los indios en los dos primeros concilios limenses (1545-1567) », *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo*, Salamanca, ed. José Barrado, 1990, p. 301-354.

OSSIO, Juan M,

- « Guamán Poma: Nueva coronica o carta al rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino », dans *Ideología mesiánica del mundo andino*, edición de Ignacio Prado Pastor, Lima, 1973, p. 153-213.
- *Los indios del Perú*, Madrid, editorial Maffre, 1992.

OVIEDO, José Miguel, *La edad del oro*, Biblioteca del Nuevo Mundo 1492-1992, Barcelona, Tusquets/ Círculo, 1986.

PASTOR, Beatriz, *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*, Hanover USA, Ediciones del Norte, 1988.

PEASE, Franklin, *Curacas, reciprocidad y riqueza*, Lima, Pontificia Universidad Católica del

Perú, 1992.

PETROCCHI, Marco Curatola, « Discurso abierto sobre los cultos de crisis », *Anthropologica*, 1987, vol. 5, n° 5, p. 73-117.

PIQUERAS CÉSPEDES, Ricardo, « Un indio vale casi como un caballo. Utilización indígena en las huestes del siglo XVI », *Boletín Americanista*, n° 46, 1996, p. 275-297.

PLATT, Tristán, *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*, Lima, 1982.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl,

- *Cedulario del Perú*, vol. II, Lima, Raúl ediciones, 1948.
- *Los cronistas del Perú (1528-1650)*, Lima, Grace y Compañía, 1962.

POUPENEY HART, Catherine, « La crónica de indias entre historia y ficción », *Revista Canadiense de estudios Hispánicos*, vol. 15, n° 3, 1991, p. 503-515.

PRESCOTT, William H., *Azèques et Incas. Grandeur et décadence de deux empires fabuleux*, Paris, Pygmalion, 1999.

PUENTE BRUNKE José de la, « Los vasallos se desentrañan por su Rey”: notas sobre quejas de curacas en el Perú del s. XVII », *Revista de Estudios Americanos*, tomo LV, n° 2, CSIC, 1998, p. 459-473.

PULGAR VIDAL, Javier, *Historia y Geografía del Perú*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1946.

RAMÍREZ, Elisabeth, *El mundo al revés. Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.

REGALADO DE HURTADO, Liliana,

- « La relación de Titu Cusi Yupanqui, valor de un testimonio tardío », *Histórica*, vol. 5, n° 1, 1981, p. 45-61.
- « De Cajamarca a Vilcabamba: una querrela andina », *Histórica*, vol. VIII, n° 2, Diciembre 1984, p. 177-196.
- « Espacio andino, espacio sagrado: visión ceremonial del territorio en el período incaico », *Revista Complutense de Historia de América*, 22, Madrid, Servicio de publicaciones UCM, 1996, p. 85-96.
- *El Inca Tito Cusi Yupanqui y su tiempo*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.

ROMANO, Ruggiero, *Les conquistadores*, Paris, Flammarion, 1972.

ROSENBLAT, Ángel, *La población indígena y el mestizaje en América*, vol. I, Buenos Aires, Editorial Nova, 1954.

ROWE, John Howland,

- « The Incas under Spanish Colonial Institutions », *The Hispanic American Historical Review*, n° 37, 2, p. 155-199.
- « Inca Culture at The Time of the Spanish Conquest », *Handbook of Southamerican Indians*, New York, Cooper Square Publishers, 1963. p. 183-330.

ROY, Hélène, « El discurso neo-inca y su significado político: Vilcabamba entre sumisión, sincretismo y resistencia », *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 40, n° 80, 2014, p. 87-101.

SAIGNES, Thierry,

- « De la filiation à la résidence : les ethnies dans les vallées de Larecaja, *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, n° 5-6, 1978, p. 1160-1181.
- « Des Lupacas dans les vallées orientales des Andes : trajets spatiaux et repères démographiques (XVI-XVII^e siècles) », *Mélanges de la Casa Velázquez*, 17, 1981, p. 147-182.
- « Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (siglo XVII). Ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena, 1595-1665 », *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, vol. 21, 1984, p. 47-63.
- « Caciques, Tribute and Migration in the Southern Andes: Indian Society and the 17th Century Colonial Order (Audiencias de Charcas) », University of London, Institute of Latin American Studies, *ISA Occasional Papers n° 15*, 1985, p. 1-43.
- « De la borrachera al retrato: los caciques andinos entre dos legitimidades (Charcas) », *Revista andina*, 5 (1), 1987, p. 130-170.

SAITO, Akira, « Nuevos avances en el estudio de las reducciones toledanas », *Bulletin of the National Museum of Ethnology*, 2014, vol. 39, n° 1, p. 123-167.

SALLES, Estela Cristina y NOEJOVICH, Héctor Omar, « La gobernabilidad indoamericana: de sus orígenes a la independencia », *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S.A Segreti"*, Córdoba, Argentina, año 9, n° 9, 2009, p. 15-21.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, Nicolás,

- *Historia Mínima de la población de América Latina desde los tiempos precolombinos al año 2015*, Madrid, Turner Publicaciones, 2014 (1^{re} édition 1994).
- «La población de la América colonial española. Población, sociedad y cultura », dans *América Latina en la época colonial*, vol. 4, Barcelona, Crítica, 2002, p. 9-32.

SCHMIDT, Peer, «Freiheit und Herrschaft in Las Casas De imperatoria vel regia potestate (1571) – Eine propagandistische Finte», *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* n° 39, 2002, p. 37-50

SÁNCHEZ PAREDES, José & PETROCCHI, Marco Curatola, *Los rostros de la tierra encantada: Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S.J.*, Lima, Institut Français d'Etudes Andines & Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013.

SPALDING, Karen, *De indio a campesino*, Lima, IEP, 1974.

STERNFELD, Gabriela, *La organización laboral del Imperio Inca. Las autoridades locales básicas*, Madrid, Iberoamericana, 2007.

TANDETER, Enrique, *Coacción y mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial (1692-1826)*, Cusco, Centro de Estudios regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1992.

TELLO, Julio César, « To Peru in quest of Inca gold », dans *América Indígena*, México, avril 1943, III, n° 2, p. 115-126.

TRELLES, Efraín, « Los grupos étnicos andinos y su incorporación forzada al sistema colonial temprano », dans Heraclio Bonilla Mayta, *Comunidades Campesinas: Cambios y Permanencias*, Lima, Estudios sociales Solidaridad, 1988, p. 24-60.

VALDIZÁN, Hermilio,

- *La Alienación mental entre los primitivos peruanos*. Tesis Doctoral. Facultad de Medicina de la UNMSM, Lima, 1915.
- *Los locos de la colonia* (1919), 2^{da} ed., Lima, INC, 1988.

VALENZUELA MARQUEZ, Jaime,

- « Indígenas andinos en el Chile colonial : inmigración, inserción espacial, integración económica y movilidad social (Santiago, siglos XVI-XVII) », *Revista de Indias*, 2010, vol. LXX, n° 250, p. 749-778.
- « ‘Diaspora’ des Indiens des Andes et ‘dénaturalisation’ des Indiens de l’Araucanie. Deux cas d’immigration et de catégorisation indiennes dans la formation du Chili colonial », dans *Diasporas, Circulations, migrations, histoire Empires Ibériques. De la péninsule au global*, 2015, n° 25, p. 105-119.

VARGAS UGARTE, Rubén,

- « Pareceres jurídicos en asuntos de Indias », *Revista de Derecho, Pontificia Universidad Católica del Perú*, n°10-11, Lima, 1951, p. 6-90.
- *Historia General del Perú. Virreinato (1551-1596)*, Lima, Editor Carlos Milla Batres, 1966.
- *Historia General del Perú. Postrimerías del poder español (1776-1815)*, Lima, Editor Carlos Milla Batres, 1966.

VARÓN GABAI, Rafael, « El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial », dans *El retorno de las huacas: Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy Siglo XVI*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990, p. 331-405.

VILLARIAS ROBLES, Juan J.R.,

- « El encomendero Polo de Ondegardo y los mitimaes del valle de Cochabamba: los interrogatorios contra los indios de Paria y Tapacarí », *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, Escuela de estudios Hispano-Americanos, 1998, vol. 55, n° 2, p. 631-651.
- « Los paños históricos de Francisco de Toledo, Virrey del Perú : contexto e interpretación de una representación gráfica indígena de la historia incaica », dans

Entre textos e imágenes. Representaciones antropológicas de la América indígena, Fermín del Pino-Díaz, Pascale Riviale y Juan J.R. Villarias-Robles eds, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España), 2009, p. 77-90.

WACHTEL, Nathan,

- *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole*, Paris, Gallimard, 1971.
- « Les mitmas dans la vallée de Cochabamba. La politique de colonisation de Huayna Capac », *Journal de la Société des Américanistes*, tome 67, 1980, p. 297-324.

WERNKE, Steven A. *Negotiated Settlements: Andean Communities and Landscapes under Inka and Spanish Colonialism*, University Press of Florida, 2013.

ZAGALSKI, Paula C., « La mita del Potosí. Una imposición colonial invariable en un contexto de múltiples transformaciones (siglos XVI-XVII; Charcas, Virreinato del Perú) », *Revista de Antropología Chilena*, vol. 46, n° 3, 2014, p. 375-395.

ZANOLLI, Carlos E., « Los chichas como mitimaes del Inca », *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, vol. 28, 2003, p. 45-60.

ZAVALA, Silvio,

Ensayos sobre la colonización española en América, Buenos Aires, Emecé editores, S.A., 1944.

La encomienda indiana, México, Editorial Porrúa, 1973.

ZULOAGA RADA, Marina, *La conquista negociada: Guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532-1610)*, Lima, IFEA, Instituto de Estudios Peruanos, 2012.

3. Travaux traitant à la fois l'Espagne et l'Amérique

CARDAILLAC, Louis,

- « Le problème morisque en Amérique », *Mélanges de la Casa Velázquez*, tome 12, 1976, p. 283-306.
- *Dos destinos trágicos en paralelo. Los moriscos de España y los Indios de América*, México, El colegio de Jalisco, 2012.

CASTAÑEDA SALAMANCA, Felipe, *El indio: entre el Bárbaro y el Cristiano. Ensayos sobre filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, México, ed. Alfoamega, 2002.

DUVIOLS, Pierre, « La represión del paganismo andino y la expulsión de los moriscos », *Anuario de estudios americanos*, 1971, 28, p. 201-207.

ELLIOTT, John H.,

- « Empire and State in British and Spanish America », dans *Le Nouveau Monde, Mondes Nouveaux. L'expérience américaine*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes

Etudes en Sciences Sociales, 1996.

- « Mundos parecidos, mundos distintos », dans *Mezclado y sospechoso: movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII): coloquio internacional (29-31 de mayo de 2000)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2005.
- *España, Europa y el mundo de ultramar, (1500-1800)*, Madrid, Santillana Ediciones Generales, 2010 (Yale University Press, 2009).

FUENTES, Carlos, *Le miroir enterré : réflexions sur l'Espagne et le Nouveau Monde*, Paris, Gallimard, 1994.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, « Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización », *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, n° 20, 1992, p. 153-176.

GARRIDO ARANDA, Antonio, *Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980.

GRAUBART, Karen B., « De qadis y caciques », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, n° 37 (1), 2008, p. 83-91.

LUCENA SALMORAL, Manuel, *El Descubrimiento y los reinos ultramarinos hasta fines del siglo XVI*, t. VII, Madrid, Ediciones Ryalp S.A, 1982.

MORÁN-BELTRÁN, Lino, « Visión del indio en la obra de Juan Ginés de Sepúlveda », *Revista de Filosofía*, vol. 42, n° 3, 2002, p. 127-142.

PAGDEN, Anthony,

- *El imperialismo español y la imaginación política. Estudio sobre la teoría social y política europea e hispanoamericana (1513-1830)*, Barcelona, Planeta, 1991 (Version originale : *Spanish Imperialism and the political imagination: Studies in European and Spanish-American Social and Political theory, 1513-1830*, Yale University Press, 1998).
- *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, traducción de M. Dolores Gallart Iglesias, Barcelona, Península, 1997. (Version originale : *Lords of all the World. Ideologies of empire in Spain, Britain and France, 1500-1800*, Yale University Press, 1995).

PÉREZ RAMOS, Demetrio, « La crisis indiana y la Junta Magna de 1568 », *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas = Anuario de Historia de América Latina*, n° 23, 1986, p. 1-61.

PLASENCIA SOTO, Rommel, « Indios y moriscos », *Investigaciones Sociales*, vol. 10, n° 16, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006, p. 435-446.

RICARD, Robert, « Indiens et Morisques », *Journal de la Société des Américanistes*, tome 18, 1926, p. 350-357.

4. Etudes générales

ARD BOON, Rebecca, *Mercurino di Gattinara and the Creation of the Spanish Empire*, New York, Routledge, 2016.

ARENAL, Concepción, *Ensayo sobre el derecho de gentes*, Madrid, Librería Victoriano Suárez, 1895. Edition plus récente : Madrid, Reus, 2002.

ARISTOTE, *Politique*, Traduite en Français par Barthélémy Saint Hilaire, Paris, Librairie Philosophique de Ladrage, 3^{ème} édition revue et corrigée, 1874 [1834].

ARNAUD, André-Jean, & FARIÑAS DULCE, María José, *Introduction à l'analyse sociologique des systèmes juridiques*, Bruxelles, E. Bruylant, 1998.

BALDINI, Enzo (ed.), *Botero e la Ragion di Stato*, Florence, 1992.

BATAILLON, Marcel,

- *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1950.

- *Etudes sur Bartolomé de las Casas*, Paris, Institut d'Etudes Hispaniques, 1966.

BERTRAND Michel et PLANAS, Natividad, (éd.), *Les sociétés de frontière. De la Méditerranée à l'Atlantique (XVII-XVIII^e siècle)*, Madrid, Collection de la Casa de Velázquez (122), 2011.

CAPELLI, Guido M., « Conceptos transversales. República y monarquía en el Humanismo político », *Res Publica*, 2009, n° 21, p. 51-69.

CARDIM, Pedro, HERZOG, Tamar, RUIZ IBAÑEZ, José J. et al, *Polycentric Monarchies. How did early modern Spain and Portugal achieve and maintain a global hegemony*, Portland (Oregon), Sussex Academy Press, 2012.

CLAVAL, Paul, « Le territoire dans la transition à la postmodernité » (Introduction), dans *Le territoire, lien ou frontière ? Identités, conflits ethniques, enjeux et recompositions territoriales*, Paris-Sorbonne, Editions de l'Orstom, 1997, p. 1.

CLAVERO, Bartolomé, « Institución política y derecho : acerca del concepto historiográfico de 'Estado Moderno' », *Revista de estudios políticos*, n° 19, 1981, p. 43-58.

COHN, Norman, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, Payot, 1993.

CONTRERAS, Sebastián, « Derecho natural, derecho de gentes y libertad de los mares en Fernando Vázquez de Menchaca », *International Law, Revista Colombiana de Derecho Internacional*, vol. 12, n° 24, 2015, p. 169-191.

CROSSMAN, Richard Howard, *Biografía del estado Moderno*, México, FCE, 1975.

DELUMEAU, Jean,

- « Historia del milenarismo en occidente », *Historia Crítica*, 2003, p. 7-20.

- *El miedo en Occidente*, Madrid, 1989 [1^a éd. En français: *La peur en Occident*. Paris: Fayard, 1978, vol. 1].
- DESCENDRE, Romain, *L'état du monde. Giovanni Botero entre raison d'État et géopolitique*, Genève, Librairie Droz, 2009.
- DI MEO, Guy,
- *L'homme, la société, l'espace*, Paris, éd. Economica, 1991.
 - *Les territoires du quotidien*, Paris, L'Harmattan, 1996.
 - *Géographie sociale et territoire*, Paris, Nathan, 1998.
 - *Introduction à la géographie sociale*, Paris, Armand Colin, 2014.
- DURKHEIM, Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1925.
- FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population*, Gallimard – le Seuil, collection, “Hautes études”, Paris, 2004.
- GARCÍA MARÍN, José María, *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 1998.
- GERBIER Laurent, « L'idée d'empire à l'épreuve de la territorialité », *Astérior* [En ligne depuis le 28 septembre 2012]. Disponible sur: URL : <http://asterion.revues.org/2223>.
- GILBERT Anne, « L'idéologie spatiale : conceptualisation, mise en forme et portée pour la géographie », *L'Espace Géographique*, vol. 15, n° 1, 1986, p. 57-66.
- GRUZINSKI, Serge, « Christianisation ou occidentalisation ? Les sources romaines d'une anthropologie historique », *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 101, n° 2, 1989, p. 733-750.
- LAZZERI, Christian et REYNIÉ, Dominique (dir.), *Le pouvoir de la raison d'État*, Paris, PUF, 1992
- LECLERC, Jacques, *Leçons de droit naturel*, Paris, 1927.
- MACHIAVEL, Nicolas, *Le Prince*, Collection Grands Écrivains, La flèche (Sarthe), 1986.
- MALTBY, William S, *Auge y caída del Imperio español*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2011.
- MARAVALL, José Antonio, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1981.
- MAZÍN Oscar & RUIZ IBÁÑEZ, José Javier, *Las Indias occidentales: procesos de incorporación territorial a las monarquías ibéricas (siglos XVI a XVIII)*, 1^a edición, México DF, El Colegio de México: Centro de estudios históricos, España: Red Columnaria, 2012.
- MEINECKE, Friedrich, *L'idée de raison d'État dans l'histoire des temps modernes*, Genève, Droz, 1973.
- MERLE, Alexandra,

- « Le roi dans l'espace *Considérations sur la présence du monarque dans la pensée politique de l'Espagne classique* », dans *Construire l'espace au XVI^e siècle*, Presses de l'Université de Saint-Étienne, coll. « Institut Claude Longeon. Renaissance et âge classique », 2008, p. 111-128.
- « Le débat sur la résistance au tyran dans la littérature politique espagnole des *Comunidades* de Castille à la fin du règne de Philippe II », *Atlante. Revue d'études romanes*, 2, 2015, p. 90-115.
- « El *De Rege* de Juan de Mariana (1599) y la cuestión del tiranicidio : ¿Un discurso de ruptura ? », *Criticón*, n° 120-121, Presses Universitaires du Mirail, 2014, p. 89-102.

MENDIVE, José, *Elementos de derecho natural*, Valladolid, Viuda de Cuesta e Hijos, 1884.

MILHOU, Alain, *Pouvoir royal et absolutisme dans l'Espagne du XVI^e siècle*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2009.

PAU RUBIÉS, Joan, « La idea del gobierno mixto y su significado en la crisis de la Monarquía Hispánica », *Historia Social*, n° 24, 1996, p. 57-81.

PLANAS, Natividad, « Conflits de compétence aux frontières. Le contrôle de la circulation des hommes et des marchandises dans le royaume de Majorque au XVII^e siècle », *Cromohs*, 8, 2003, p. 1-14.

PESQUEUX, Yvon. « La notion de territoire », *Colloque Propedia - Observatoire économique des banlieues*, Paris, décembre 2009.

POLANYI, Karl, « The Economy as Instituted Process », dans *Trade and market in the early empires: Economies in history and theory*. Edited by Karl Polanyi, Conrad M. Arnsberg, Harry W. Pearson, The Free Press, New York, Collier Macmillan Limited, London, second edition 1965, p. 239-270.

PUJOL, Xavier Gil, « Concepto y práctica de república en la España Moderna. Las tradiciones castellana y catalana-aragonesa », *Estudis*, vol. 34, 2008, p. 111-148.

RAMÍREZ, Santiago María, *El Derecho de gentes: examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez*, Madrid, Studium, 1955.

REDONDO, Agustín, *Antonio de Guevara (1480 ?-1545) et l'Espagne de son temps*, Genève, Librairie Droz, 1976.

RIVIERE, Claude, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 2008.

RODRÍGUEZ MOLINERO, Marcelino, *La doctrina colonial de Francisco de Vitoria o el derecho de la paz y de la guerra: Un legado perenne de la Escuela de Salamanca*, Salamanca, editorial Cervantes, 1993.

SCOTT, James, *Seeing Like a State*, New Haven, Yale University Press, 2000.

SERIAUX, Alain, *Le droit naturel*, Paris, PUF, 1993, « Que sais-je ? » n° 2608.

STRAUSS, Léo, *Droit naturel et Histoire*, Paris, Flammarion, Champs, 1986.

THUAU, Etienne, *Raison d'État et la pensée politique à l'époque de Richelieu*, Université de Paris, 1966.

TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 1987. Titre original : *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Editions du Seuil, 1982.

TUBAU, Xavier, « Alfonso Valdés y la política imperial del canciller Gattinara », *Studia Aurea: Revista de Literatura Española y Teoría Literaria del Renacimiento y Siglo de Oro*, n° 4, 2010, p. 17-43.

VALDEÓN BARUQUE, Julio, *Alfonso El sabio. La forja de la España moderna*, Madrid, Ediciones Planeta, 2011.

WEBER, Max, *Économie et Société*, I-II éditions Pocket, 1995.

Résumé : Les minorités, l'espace et le droit : Indiens et Morisques dans la configuration territoriale de l'Empire Ibérique (XVI^e siècle)

Comment un monarque agit-il pour exercer son pouvoir sur deux territoires éloignés géographiquement, mais tous deux peuplés par des minorités juridiques ? Cette thèse a pour objectif de mener une étude comparative sur la manière dont la Monarchie Hispanique a exercé le contrôle politique, et notamment le contrôle de la mobilité spatiale, sur la minorité morisque du royaume de Valence et sur la minorité indienne péruvienne au cours du XVI^e siècle.

Notre recherche met l'accent sur l'importance du contrôle de la mobilité spatiale de ces minorités comme un moyen pour mettre en application des objectifs spécifiques au bon fonctionnement de la gouvernance de chaque territoire. De l'analyse de ces objectifs, réalisé en grande partie à partir de l'ordre juridique de l'époque, il découle que les Morisques et les Indiens ont été l'objet d'un traitement différencié, motivé par le contexte politique, social ou économique qui prévalait dans chaque espace géographique. Toutefois, notre travail met en évidence la volonté de déplacer ces minorités pour les éloigner des côtes ou les regrouper dans des villages séparés, afin de les confiner et de les isoler. Paradoxalement, nous avons également observé, à la suite de la mise en place d'un tel contrôle, l'apparition d'effets non prévus, tels que les fuites et d'autres formes de résistance.

Mots clés : Morisques, Indiens, Royaume de Valence, Pérou, XVI^e siècle, mobilité spatiale, contrôle politique, fuites et révoltes.

Abstract : Minorities, territories and law: Peruvian Indians and Moriscos in the territorial configuration of the Iberian Empire (16th century)

How does a monarch exercise his power over two geographically distant territories, both populated by juridical minorities? This thesis intends to carry out a comparative study of the way in which the Hispanic Monarchy exercised political control, and in particular territorial mobility control, over the Morisco minority in the Kingdom of Valencia and the Peruvian Indian minority during the 16th century.

This research will show the important role of controlling the territorial mobility of those minorities as the monarchical instrument for reaching its political, social and economic goals in each territory. The analysis of these objectives, based in large part on the legislative rulings of that era, infers that the Moriscos and the Peruvian Indians endured a differentiated control due to the political, social and economic context that prevailed in each of the territories they occupied. Nevertheless, this work reveals the will of the monarchical power in displacing and alienating these minorities from the coasts or grouping them in distant villages, in order to better confine and control them. Paradoxically, it is found that such control ends in creating "undesirable" effects, such as escapes and other forms of resistance.

Key words: Moriscos, Peruvian Indians, Valencia Kingdom, Viceroyalty of Peru, 16th century, territorial mobility, political control, revolts and escapes.