

L'Indien dans les sociétés hispano-américaines coloniales.

Pourquoi ce thème ? D'un point de vue économique et social, je voudrais essayer de vous montrer ce que c'est qu'une société coloniale, ce que cela signifie au quotidien qu'être dominé. En Amérique latine à l'époque coloniale on avait un type d'exploitation très différent d'une oppression de type social, comme celle des ouvriers dans les sociétés capitalistes, ou religieux, comme celle des juifs dans les sociétés chrétiennes ou musulmanes : je voudrais souligner la différence. J'essaierai aussi de montrer comment les Indiens ont réagi à l'oppression, de la résistance frontale au suicide et à la négation de soi, en passant par toutes les adaptations possibles et imaginables.

D'un point de vue culturel, je vais essayer de poser la question de ce qui demeure et de ce qui change. Je cède la parole à Serge Gruzinski : « Comment naît, se transforme et dépérit une culture ? Comment produit-on et reproduit-on un environnement crédible dans des situations où des bouleversements politiques et sociaux, où les disparités des modes de vie et de pensée, où les crises démographiques semblent avoir atteint des seuils inégalés ? Comment, plus généralement, des individus et des groupes construisent-ils et vivent-ils leur rapport au réel dans une société ébranlée par une domination extérieure sans précédent ? Ce sont des questions qu'on ne peut manquer de se poser à parcourir le terrain prodigieux que constitue le Mexique conquis et dominé par les Espagnols du XVI^e au XVIII^e siècle. Non pour étancher une soif d'exotisme et d'archaïsme qui n'a rien de commun avec la démarche historique et anthropologique, mais pour mieux comprendre ce qu'a pu signifier l'expansion en Amérique de l'Occident moderne ». La réflexion « cherche [ra] moins à pénétrer les mondes indigènes pour en exhumer une “authenticité” miraculeusement préservée ou irrémédiablement perdue qu'à prendre la mesure sur trois siècles d'un processus d'occidentalisation » — en effet, l'histoire que je vais vous raconter est bien, pour l'essentiel, celle d'une occidentalisation, y compris dans le cadre des cultures qui se revendiquent aujourd'hui encore comme indigènes.

Si toute tradition « recouvre une reconstitution et une déperdition de tous les instants » (Gruzinski, p. 369), ce qu'il y a d'indien aujourd'hui en Amérique latine est bien ce qui a émergé d'une catastrophe d'une ampleur et d'une soudaineté sans pareilles dans l'histoire : mais il ne faut pas oublier que nous sommes tous le résultat de destructions successives — que nous reste-t-il des Gaulois ? de ceux qui peuplaient la France avant les Gaulois ? « Rupture irrémédiable, car on ne sait même pas avec quoi on a rompu » (G. Hyvernaud, « Leur terre et leurs morts », in *Lettre anonyme*, p. 212). L'Indien n'est plus aujourd'hui ce qu'il était en 1492 : il est aujourd'hui parmi les plus chrétiens des Américains, ses costumes « tradition-

nels » sont souvent aussi pittoresques que récents. Les cultures indiennes d'aujourd'hui ne sont qu'en continuité très partielle avec celles d'avant 1492, ne serait-ce que parce que tout ce qui était culture urbaine, raffinée, nobiliaire, a disparu corps et biens (ne restent que des paysans pauvres) ; elles sont le fruit de synthèses élaborées à l'époque coloniale et par la suite, leur évident conservatisme n'est pas entièrement fait d'héritages précolombiens : bref, même l'identité « indigène » est issue de la Conquête. Cela commence par ce mot d'« indigène » ou d'« Indien », issu d'une erreur géographique commise par les premiers conquérants : par définition, il ne pouvait y avoir de mot équivalent dans les langues d'Amérique avant 1492, car les populations de ce continent n'avaient alors à se définir ni par rapport à des non-Américains, ni par opposition à des « Créoles », des « métis », des « Blancs » et des « Noirs », et parce qu'elles n'avaient aucune conscience globale : les différentes ethnies étaient séparées par des gouffres infranchissables au niveau des modes de vie (sédentaires contre nomades notamment) et des valeurs, et se vouaient des haines inexpiables. L'idée d'un peuple « indien » solidaire face aux agressions est par définition plus récente — en réalité, elle date essentiellement des indigénismes du XXe siècle¹.

Qu'est-ce qu'une identité, du reste ? Le cas de l'Équateur contemporain est révélateur des différentes définitions qu'on peut donner de l'« identité indienne », ou plutôt de plusieurs dimensions qui ne correspondent que très partiellement entre elles² :

— selon une définition raciste, génético-physique, environ 90 % des Équatoriens ont « du sang indien » et ça se voit (mais selon une définition raciste radicale, où l'Indien est celui qui a 100 % de sang indien, presque personne n'est indien en Équateur) ;

¹ J'appelle indigénisme l'ensemble des idéologies qui, depuis 1920 environ, ont inversé le mépris séculaire des Blancs et des métis pour les Indiens, et ont au contraire valorisé positivement l'indianité. En France, le meilleur représentant actuel en est J. M. G. Le Clézio ; aux États-Unis, on peut penser par exemple au film *Danse avec les loups*. Ces idéologies vont de pair avec un regret de la Conquête, perçue comme une catastrophe, et de ses conséquences, perçues comme essentiellement négatives, et avec la revendication d'une continuité (souvent imaginaire) avec le passé précolombien, une nostalgie de ce passé (idéalisé) et parfois même un programme de retour à ce passé. Ce qui s'accompagne parfois, notamment chez les intellectuels blancs ou métis, d'un mépris de soi (ou d'une schizophrénie quant à sa part « blanche » : on entend des gens qui ont manifestement du sang blanc dire « les Espagnols nous ont conquis »...). Dans certains cas extrêmes comme la guérilla du Sentier Lumineux au Pérou dans les années 1980, il s'agissait carrément d'expulser tous les non-Indiens du pays... L'indigénisme s'est teinté de socialisme marxisant dans les années 1960-1970 (c'était la mode), avec des relectures assez saugrenues du passé précolombien (il fut question du « communisme primitif » des Incas...), mais c'est un accident de l'histoire : l'indigénisme est structurellement bien plus proche des nationalismes européens, voire d'un certain racisme européen inversé (vous pouvez lire à ce propos le livre de Mario Vargas Llosa sur l'écrivain péruvien Arguedas, cité plus bas en note). Enfin, il faut signaler qu'en général l'indigénisme est essentiellement répandu parmi les métis et la classe moyenne blanche, ainsi que l'intelligentsia qui généralement est blanche aussi, bien plus que parmi les Indiens eux-mêmes, généralement peu politisés et toujours en retard d'une modernisation comme j'essaierai de le montrer.

² Le passage qui suit s'inspire, en partie de mémoire, d'un article de *The Economist* paru vers 2005.

— selon une définition par le mode de vie paysan traditionnel, environ 50 % des Équatoriens sont indiens (mais leurs techniques agricoles « archaïques » ne sont pas toutes très précolombiennes, dans pas mal de cas on a plutôt l'impression d'être en Espagne au XIX^e siècle...) ;

— il n'y a plus vraiment en Équateur de définition juridique de l'Indien, c'est-à-dire que les Équatoriens n'ont pas la mention « Indien », « Blanc » ou « métis » inscrite sur leur carte d'identité, avec des privilèges et des obligations allant avec — mais ce fut le cas à l'époque coloniale, et encore aujourd'hui les non-Indiens jouissent de nombreux privilèges de fait. En revanche, depuis quelques décennies l'État reconnaît officiellement les communautés indiennes avec leurs autorités, et leur accorde un statut qui les protège un peu, sans équilibrer les discriminations. Je n'ai pas trouvé de chiffres : on peut estimer que 25 à 30 % des Équatoriens ressortent juridiquement d'une communauté indienne ; ils perdent leur lien juridique avec elle quand ils s'installent en ville (les communautés indiennes sont toutes des villages ou des morceaux de villages, sauf dans le cas particulier des nomades amazoniens.

— tout le monde ne parle pas de langues indiennes dans les communautés indiennes. Selon une définition par la langue on tombe à 17 % de la population (selon le site *Ethnologue*), un pourcentage en baisse rapide depuis une génération ;

— enfin, il y a le critère de l'auto-définition : est Indien qui se dit Indien. Or au référendum de 2001, seuls 6,1 % des Équatoriens se sont déclarés indiens (et 4,6 % ont reconnu parler une langue indienne)... Au désespoir des indigénistes locaux, qui s'arrachent les cheveux à constater que personne ou presque ne vote pour eux ! La plupart des Équatoriens que les autres considèrent comme des Indiens ont honte de l'être...³

³ Les choses peuvent être légèrement différentes dans d'autres pays. En Colombie aussi, la constitution de 1993 a reconnu les communautés indigènes, réintroduisant ainsi une forme de définition juridique de l'Indien. Or désormais être juridiquement reconnu comme Indien apporte désormais toutes sortes d'avantages (la gratuité des études supérieures par exemple), et comme la société colombienne est moins raciste, ces avantages ne sont pas annulés par la discrimination liée au fait d'être indien. Dans la partie andine du département de Nariño, que je connais bien, où tout le monde est génétiquement métis, où plus personne ne parle une langue indienne depuis le XVIII^e siècle et où tout le monde pratique le même type d'agriculture, mais où de petits *resguardos* (réserves) indiens avaient survécu depuis l'époque coloniale avant d'être officialisés en 1991 avec leurs autorités, on se bouscule désormais pour être inscrit dans un de ces *resguardos* : la proportion d'Indiens au sens *juridique* remonte donc et est désormais non négligeable (5% ?), mais c'est un phénomène tout récent et artificiel (un certain nombre de ces « nouveaux Indiens » sont des imposteurs purs et simples !) qui ne signifie pas rupture avec les valeurs et les usages de la société métisse dominante : sauf quelques militants qui tentent de se reconstruire

Le principe de ce cours sera d'éviter l'indigénisme, la nostalgie du passé et d'une « pureté » ou d'une « authenticité » perdues, la haine de la Malinche⁴ (et de soi-même quand on est un Occidental), le racisme à l'envers, la caricature du bon sauvage et du mauvais Occidental. En opposition absolue à cette idéologie manichéenne et moralisatrice, je ne parlerai pas de « bons » et de « méchants », de « traîtres » et de « héros », mais de cataclysmes et de réponses à ces cataclysmes, d'une société coloniale pas spécialement plus dure que d'autres sociétés pré-modernes (si nous avons l'impression inverse c'est parce qu'elle est mieux documentée) ; je parlerai de stratégies d'adaptations ou de résistance en essayant de ne pas les juger, mais de les comprendre. Mon but n'est pas de m'indigner, de vous faire vous indigner, car il n'est pire piège pour l'esprit que la dictature des sentiments, mais de tenter de vous faire saisir de qui s'est passé : pour cela, la morale est contre-productive. Pour faire de l'histoire, il faut essayer, dans la mesure du possible, de suspendre les jugements moraux, ce qui ne signifie pas n'avoir pas d'avis à part soi : il faut surtout éviter de se focaliser sur la compassion envers les victimes des atrocités du passé, qui est un sentiment stérile, et la remémoration de leurs souffrances, qui est en soi un acte inutile et même politiquement contre-productif, comme l'a très bien souligné le philosophe d'extrême-gauche Alain Badiou dans *Le Monde* (15 juillet 2007) : « Je pense que la promotion des massacres et des victimes comme seuls contenus intéressants de l'histoire est liée à un profond processus de dépolitisation. Examiner toutes les situations à travers des catégories exclusivement morales conduit à l'impuissance politique. D'autre part, je ne pense pas que la mémoire soit une bonne catégorie si l'on désire la non-répétition des désastres, parce que cette non-répétition suppose un jugement rationnel sur ce qui s'est passé. Une mémoire émotive fondée sur l'horreur et ses images est en réalité ambivalente. Distinguer entre ce qui relève de l'émotion de répulsion et l'émotion de fascination est très difficile. Oui, je me méfie de la mémoire. Tout autant de la mémoire des atrocités coloniales ou du stalinisme que de la mémoire du nazisme. L'intelligence politique et historique doit universellement remplacer la douteuse mémoire, proie désignée des propagandes ».

La période étudiée s'étend de 1492 à 1809. Je laisse tomber le Brésil parce que je lis trop lentement le portugais. **(Observez une carte. Montagnes attractives et côtes répulsives, sauf région mayas ; le Mexique (en pyramide) et le Pérou (2 cordillères et l'alti-**

une identité « indienne » en grande partie importée du Pérou faute de matériel local, ces néo-Indiens, imposteurs ou non, ne se réclament d'aucune indianité dans la vie quotidienne. La proportion d'Indiens au sens génétique et linguistique est toujours égale à 0%, et au sens d'un mode de vie particulier et de l'auto-définition, c'est 5%.

⁴ Sur ce personnage, voyez la partie sur le métissage.

plano). Principales aires culturelles ; ancienneté des cultures ; sédentaires et nomades (au Mexique : les Chichimèques). Cités-Etat au Mexique).

0-Remarques liminaires (pas dans le sujet, mais indispensables à sa compréhension).

Quelles furent les raisons de la Conquête ? Il y eut évidemment des raisons économiques (la chasse aux épices, produits de luxe originaires de l'actuelle Indonésie pour la plupart : Colomb espérait « court-circuiter » par l'ouest les Portugais, qui avaient ouvert une autre route vers cette région par le sud et l'est — s'étant trompé sur le diamètre de la Terre, il espérait trouver la Chine où il trouva l'Amérique). Mais il ne faut pas sous-estimer les raisons religieuses : la Conquête eut lieu dans une atmosphère d'extrême exaltation spirituelle puisque la découverte de l'Amérique coïncida exactement avec la fin de la Reconquête de l'Espagne sur les musulmans (la chute du royaume de Grenade date de 1492), mais que la blessure de l'échec des croisades en Terre sainte était toujours béante (et les Turcs avaient pris Constantinople en 1453). Par ailleurs, la Réforme date de 1517... Il semble que Colomb, homme pieux, avait l'espoir de tomber sur le Paradis, que certaines cartes médiévales situaient du côté de l'actuel Uruguay ; surtout, à partir du XVI^e siècle, la Conquête fut largement interprétée en Espagne comme un signe de Dieu et une mission divine.

Dates principales : découverte de l'Amérique 1492, conquête du Mexique central 1519-1521, du Pérou 1531-1533. **Observez les limites des zones conquises en 1809.**

Pourquoi la Conquête a-t-elle été si facile, si rapide, alors que les Espagnols étaient très peu nombreux — moins de 500 au Mexique, environ 200 au Pérou ?⁵ Les États précolombiens étaient fragiles : ils étaient récents (l'Empire aztèque datait de 1325 et celui des Incas n'avait pris son essor que sous le règne de Pachacutec, monté sur le trône en 1438) ; c'étaient des mosaïques ethniques (de plus, à l'arrivée des Espagnols l'Empire inca était en guerre civile entre l'Inca légitime Huascar et l'usurpateur Atahualpa ; au Mexique, les conquérants furent aidés par la principauté de Tlaxcala, dont les Aztèques respectaient l'indépendance pour pouvoir se livrer avec elle au rituel de la « guerre fleurie »). Leurs dirigeants régnaient par la terreur : de ce fait, les Espagnols furent souvent assez bien accueillis. Les populations paysannes des hauts plateaux étaient habituées à obéir, dans un premier temps elles laissèrent

⁵ Notons aussi qu'au Pérou, dès les lendemains de la Conquête les Espagnols se déchirèrent : mais ces guerres civiles, qui durèrent de 1538 à 1554 et furent très sanglantes, ne permirent pas aux Indiens de reprendre le dessus.

le nouveau joug s'installer sans trop faire la différence avec l'ancien, et quand elles réagirent c'était trop tard d'autant qu'elles le firent dans le désordre, puisque leurs élites avaient été décapitées. En revanche, les Espagnols avaient « la niaque » : c'étaient parfois d'anciens gardiens de cochons (comme Pizarre), en tout cas des gens qui crevaient de faim en Espagne profonde et virent dans la Conquête une opportunité exceptionnelle de s'élever dans l'échelle sociale ; c'étaient aussi pour certains des fanatiques et des frustrés de la Reconquête, vu qu'elle était achevée en Espagne et n'était pas vraiment au programme au Maghreb (de rares tentatives en ce sens avaient abouti à des catastrophes).

Les conquérants jouissaient d'une supériorité technologique écrasante, car ils avaient bénéficié de 4 000 ans d'échanges matériels et intellectuels entre civilisations très diverses, de l'Europe à la Chine ; en revanche l'Amérique précolombienne ne connaissait pas la roue (sauf pour des jouets), les Mexicains n'avaient aucun animal de trait et les Andins n'avaient que le lama qui est un animal « naturellement syndiqué », c'est-à-dire qu'il refuse de porter plus qu'un certain poids pendant plus qu'un certain temps⁶.

La suprématie des conquérants était écrasante en matière d'armements. Les Espagnols avaient des armes à feu ; en fait, ils les utilisèrent assez peu du fait de problèmes d'accès aux munitions et de climat, mais elles faisaient perdre la tête aux Indiens, qui n'ayant rien de comparable mirent du temps à comprendre le principe du projectile et de sa trajectoire, et aussi à comprendre qu'on peut s'en protéger en courant en zig-zag : les premiers temps ils couraient tout droit, c'étaient de vraies cibles fixes ! Par ailleurs, les conquérants avaient des épées en acier face aux armes en bois et en pierre des Indiens, cassantes et beaucoup plus lourdes ; des armures, pénibles à transporter mais utiles lors des batailles face aux flèches, et qui semaient la terreur, des chevaux (les Indiens, notamment ceux du Mexique qui ne montaient aucun animal, mirent du temps à distinguer le cavalier de son cheval, à comprendre qu'il ne s'agissait pas d'un seul être monstrueux), des chiens⁷ (utiles pour suivre les pistes)...

Selon le chroniqueur péruvien Titu Cusi, qui écrivait une génération après la Conquête, « [les Indiens] disaient qu'ils avaient vu arriver dans leur pays des êtres très différents de nous, tant par les coutumes que par le vêtement : ils ressemblaient à des Viracuchas, nom par lesquels nous désignons jadis le Créateur de toutes choses. Et ils appelèrent ainsi les êtres qu'ils avaient vus, d'une part parce qu'ils différaient beaucoup de nous, de visage et de costume, d'autre part parce qu'ils les voyaient chevaucher de très grands animaux aux pieds d'argent. Et ils les appelaient ainsi également parce qu'ils les voyaient parler à loisir au

⁶ Quand lama syndiqué, lui toujours faire ainsi.

⁷ Les Mexicains en avaient, mais c'était essentiellement pour les manger.

moyen de draps blancs comme une parsonne parle avec une autre [NB quand on lui présenta une Bible, l'Inca Atahualpa essaya de l'*écouter*... Nous retrouverons cette scène], et encore à cause de leur aspect remarquable : il y avait de grandes différences entre les uns et les autres, certains avaient une barbe noire, d'autres une barbe rousse. Ils les voyaient manger dans des plats d'argent. Et ils possédaient aussi des *yllapas*, nom que nous donnons à la foudre ».

La soudaineté de la Conquête explique en partie son succès : les Indiens n'eurent pas le temps de s'adapter (d'autant que très vite ils tombèrent malades, au Pérou avant même l'arrivée des Espagnols). Une telle agression était quelque chose de totalement nouveau pour eux, alors que pour les Espagnols la Conquête s'inscrivait dans la longue suite des croisades et dans le prolongement de la Reconquête, et plus largement dans une longue tradition de contact avec des gens complètement différents (les Arabes, les Africains, les Chinois de Marco Polo, les Indiens d'Inde depuis que les Portugais avaient contourné l'Afrique). Ainsi l'empereur aztèque Moctezuma eut un doute fatal en voyant arriver Cortés : n'était-ce pas le retour annoncé de Quetzalcoatl, le héros fondateur de la mythologie toltèque ? Pour ne pas se mettre mal avec Quetzalcoatl, il les accueillit favorablement en son palais dans un premier temps... Puis il fut complètement perturbé par leur conduite rigoureusement imprévisible : ils refusaient les offrandes et protestaient contre les sacrifices humains, ils ne laissaient même pas les Indiens faire de prisonniers pour les sacrifices, ce qui était le but essentiel de la guerre « fleurie » avant la Conquête... Au Pérou, à Cajamarca, les Espagnols tendirent un piège à l'Inca Atahualpa : comme le bruit courait que leurs « super-pouvoirs » ne fonctionnaient pas la nuit, ils lui fixèrent une entrevue au crépuscule ; l'Inca vint sans crainte en espérant les vaincre facilement et personnellement (ce qui eût été bon pour son prestige), mais le piège se retourna contre lui. Là où ils eurent du temps pour s'adapter, les Indiens ont mieux résisté : la conquête du Yucatán, où des Espagnols avaient fait naufrage avant 1520, dura de 1527 à 1541 ; protégé par la forêt vierge, un royaume maya subsista au fin fond du Petén, au nord de l'actuel Guatemala, jusqu'en 1697⁸.

(En sens inverse, pourquoi certains Indiens résistaient-ils encore en 1800 — il y eut même un net recul de la colonisation en Amazonie entre le XVI^e et le XVIII^e siècle ? Sans doute en bonne partie par manque d'intérêt des Espagnols pour des régions pauvres ; parce qu'elles étaient peu peuplées, parce que les Indiens nomades étaient difficiles à attraper et presque impossibles à mettre au travail ; enfin parce que les Indiens de ces régions eurent le

⁸

Le royaume d'Itzá — distinct du micro-État lacandon que je traiterai dans la sixième partie.

temps de s'adapter : ainsi ceux des plaines d'Amérique du nord et de Patagonie se mirent au cheval, un progrès décisif pour des nomades⁹).

I-Aspects démographiques.

A-Données brutes.

L'Amérique avait 80 millions d'habitants en 1500, soit 20 % de la population mondiale (l'Europe en avait 100). 80 % de la population de l'Amérique, soit 65 millions de personnes, vivaient dans l'actuelle Amérique hispanique.

Dans le Mexique central, qu'on appelait la Nouvelle-Espagne à l'époque coloniale, vivaient 10 à 25 millions de personnes en 1520, dont 15 millions sous le pouvoir aztèque. Les chiffres passèrent à 17 millions en 1532, 6 millions en 1550, 2,5 millions en 1570, un million en 1600. Selon une autre estimation, la population fut divisée par 6,6 entre 1520 et 1568. selon une autre estimation encore, celle de Gruzinski, on passa de 25,2 millions d'habitants en 1520 à 16,8 millions en 1532, 6,3 millions en 1548, 2,6 millions en 1568 ; la région comptait 1,9 million d'indigènes en 1585 (à cette époque il y avait déjà aussi un nombre appréciable de Blancs et de métis) et 730 000 à l'étiage, vers 1625, c'est-à-dire que 97 % de la population avait disparu. Puis les chiffres se mirent à remonter : 1,5 million d'indigènes vers 1740, 2,5 millions vers 1820 — mais à cette date, ils ne représentaient plus que 60 % de la population¹⁰.

Dans l'Anahuac (la vallée de Mexico) il y avait 1,5 million d'habitants vers 1500, soit une densité de 200 h/km², bien plus élevée que celle de n'importe quelle région d'Espagne (Tenochtitlán, la capitale, la future Mexico, était elle-même plus peuplée que n'importe quelle ville espagnole). C'était sans doute beaucoup trop — il semble que la Conquête s'est surajoutée à une « crise de surpeuplement » qui aurait eu lieu de toute façon, mais en bien moins

⁹ Lui non plus, l'Indien des plaines à cheval des westerns de notre enfance (enfin, au moins de la mienne) n'a rien d'ancien ni de précolombien : c'est le produit d'une adaptation récente (pas plus de 300 ans à l'arrivée de la colonisation anglaise depuis la côte est, et moins de 100 ans dans certaines régions), une conséquence imprévue de la Conquête, un être au mode de vie déjà métissé.

¹⁰ C'est vers 1940 seulement que le Mexique a retrouvé sa population de 1520. En 2000, pour l'ensemble du pays cette fois (une zone nettement plus étendue que la Nouvelle-Espagne coloniale), et selon le critère d'auto-identification, il y a 8 millions d'Indiens, dont 84% parlent des langues indigènes, mais qui représentent seulement 7 à 8% de la population.

Aujourd'hui il y a 5% d'Indiens sur tout le continent américain (selon le critère linguistique). Les chiffres absolus sont plus ou moins stables, mais cela cache un déclin : la proportion d'Indiens baisse, car l'ensemble de la population croît rapidement. La cause de cette évolution n'est plus l'effondrement démographique (au contraire les Indiens sont parmi les plus fertiles des Américains) mais le recul constant des identités, des modes de vie, des cultures indigènes : j'y reviendrai longuement plus bas.

violent (il est possible que l'explication vaille aussi pour d'autres régions du Mexique) : c'est-à-dire qu'une famine ou une guerre civile, provoquées par une tension sur les ressources naturelles, auraient réduit cette densité, comme cela se produisait régulièrement dans toutes les sociétés prémodernes. Toujours est-il que la population indigène passa à 350 000 personnes vers 1570 et à 70 000 au début du XVII^e siècle. Le nadir semble dater de 1650, et vers 1800 les indigènes étaient 175 000.

Dans les Andes centrales la catastrophe fut un peu moins brutale : de 6 à 10 millions en 1530, la population indigène passa à 2,5 millions vers 1560 et 1,35 à 1,5 million vers 1590. Entre ces deux dates, l'effondrement fut très inégal selon les provinces : moins 90 % dans la province de Zamora en Equateur, moins 10 % à peine dans certaines régions du sud des Andes péruviennes et de Bolivie. En revanche, la population continua à diminuer à un rythme plus modéré jusque vers 1750.

Dans certaines régions, notamment de basses terres tropicales, la dépopulation fut encore plus spectaculaire : ainsi dans la région de Veracruz, toujours au Mexique, le rapport entre la population initiale et le chiffre le plus bas est de 48 à 1. Surtout, dans de nombreuses régions il n'y a jamais eu de récupération : la population indigène a continué de décliner jusqu'à disparaître complètement à des dates variables — encore qu'il s'agit plutôt, au moins vers la fin, d'un processus de fusion dans les populations métisses. De même, la Nouvelle-Grenade, c'est-à-dire en gros l'actuelle Colombie, avait entre 500 000 et 1 500 000 habitants à la veille de la Conquête : mais en 1778 il n'y avait plus que 15 % d'Indiens parmi la population des hauts plateaux, et pratiquement plus aucun sur les basses terres. Un exemple classique est celui des Quimbayas : cette ethnie fournissait 15 000 tributaires¹¹ en 1536, 4 553 en 1559, 1 100 en 1585, 140 en 1605, 69 en 1628. C'est dans les Antilles, là où les Espagnols avaient débarqué en premier, que le processus fut le plus rapide : les Bahamas, où Colomb avait débarqué en 1492, étaient dépeuplées dès 1513, il fallut y importer des Indiens des grandes Antilles. Vers 1530, les grandes Antilles étaient à leur tour complètement dépeuplées : il avait fallu moins de 30 ans pour en exterminer la population... Le cas est quand même isolé dans sa rapidité pour une zone aussi étendue ; à vrai dire, on n'a aucune idée du peuplement de la région avant 1492, pour Cuba les estimations varient de 100 000 à 3,7 millions ! En tout cas, il y demeurait 250 Indiens en 1540¹².

¹¹ Voyez plus bas pour ce terme : en gros, cela correspond aux chefs de famille.

¹² En revanche, il survécut des populations indiennes dans les petites Antilles, à la Trinité, à la Dominique et à Saint-Vincent, îles qui plus tard devinrent françaises. Il en reste, mais leur langue est morte dans les années 1920. À l'époque coloniale, des Noirs évadés des plantations se sont mélangés à ces Indiens et ont adopté leur langue : le garifuna, langue du groupe arawak, devint la langue véhiculaire des deux populations. Après la prise

Du fait de ces évolutions, jusqu'au milieu du XXe siècle les côtes latino-américaines ont été sous-peuplées par rapport aux montagnes : effet d'un déséquilibre ancien accentué par cette résistance inférieure aux épidémies et aux exactions, puis par le fait que le climat des montagnes était plus propice à la santé des colonisateurs et au développement d'économies de type européen. C'était le cas notamment en Équateur et au Pérou.

B-Causes de l'effondrement démographique.

L'effondrement démographique est lié bien sûr d'abord à la brutalité de la Conquête : non pas tant la guerre de conquête elle-même et les brutalités physiques (limitées par le faible nombre des conquérants) ; la Conquête fut généralement un processus assez bref, et par la suite il régna une *pax hispanica* de trois siècles, alors qu'à l'époque précolombienne les guerres étaient incessantes. Il faut souligner que la Conquête n'a pas été spécialement plus violente que les guerres de la même époque en Europe, qui n'ont pas eu de conséquences démographiques notables (à l'exception de la guerre de Trente ans en Allemagne au XVIIe siècle).

En revanche, il faut s'arrêter sur la violence permanente et multiforme qui a suivi la Conquête, même si en ce domaine aussi il faut être prudent : les Empires précolombiens n'étaient pas non plus gérés par des sociaux-démocrates. Mais les Indiens affrontaient une violence d'un type nouveau, sortant de toutes les traditions et qui s'accompagna d'une destruction radicale des sociétés indigènes, alors que la violence des Empires précolombiens, au contraire, structurait un ordre social. Il faut évoquer ici le travail forcé avec son cortège de mauvais traitements, mais aussi de déplacements de communautés entières (plus les effets des fuites en masse : pas mal de fuyards sont morts de faim dans les montagnes ou dans les forêts) ; les exigences parfois délirantes des différentes autorités en matière de tribut et autres impôts (d'autant que dans un premier temps les Espagnols estimaient très mal les quantités récoltées dans tel ou tel village, la fertilité de tel ou tel terroir) ; l'extension des troupeaux des Européens qui annexèrent les meilleurs terres et repoussèrent les agriculteurs indiens vers des zones écologiquement marginales (de plus, les chèvres, qui mangent absolument de tout, détruisaient la végétation, d'où en montagne des problèmes d'érosion — en revanche, l'apparition d'animaux de trait réduisit la dureté du travail agricole et la nécessité

de contrôle des deux îles par les Anglais au XVIIIe siècle, puis l'écrasement d'une révolte pro-française en 1796, 5.000 de ces Noirs furent déportés en Amérique centrale, région sur laquelle l'Angleterre espérait mettre la main, avec cet étonnant résultat que le garifuna, mort aux Antilles, est actuellement bien vivant au Honduras et au Guatemala, mais parmi une population exclusivement non indienne : il a 200.000 locuteurs, les « *Black Caribs* » (allez voir leurs sites sur Internet, ils ont notamment une musique tout à fait audible).

du transport à dos d'homme ; à long terme, c'était aussi un progrès en matière d'alimentation, mais dans un premier temps les Indiens n'avaient guère accès à cette viande) ; enfin, la désorganisation générale des circuits économiques. Dans la vallée de Mexico, on note une rapide déforestation liée à la construction, en quelques années, de plusieurs importantes villes coloniales ; par ailleurs, les Européens introduisirent des charrues qui pénétraient plus profond que les bâtons fouisseurs des Indiens, d'où risque que la terre fût emportée par un orage. S'y ajoutèrent la désorganisation du réseau de cours d'eau par l'irrigation, et plus tard par le *desagüe*, c'est-à-dire l'assèchement progressif du lac de Mexico, qui commença en 1608 : tout cela eut pour effet d'appauvrir les terres, même si cela permit aussi l'extension de cultures nouvelles comme le maguey, qui demande des terres sèches (il sert à faire le *pulque*, une boisson alcoolisée).

Outre ces problèmes socio-écologiques, il faut évoquer les effets d'une grosse « déprime » collective : il y eut de nombreux suicides de masse, infanticides, avortements, un peu partout on note un effondrement de la natalité. Les « *indios perezosos* » qu'évoquent certaines sources espagnoles, apathiques et silencieux, ressemblent aux « musulmans » des camps de concentration nazis¹³. L'Empereur aztèque Moctezuma lui-même se laissa mourir après avoir reçu une pierre en une occasion où, otage des Espagnols, il devait s'adresser à son peuple — on ne sait pas si c'est un Indien ou un Espagnol qui a lancé la pierre, mais il est clair que dans tous les cas un ancien monarque absolu était mal préparé à ce genre d'événement. Pour les Indiens, le temps qui suivit la Conquête fut un temps d'extrême solitude, sociale et intellectuelle, et d'extrême désarroi : tous les cadres anciens dans lesquels ils échangeaient leurs idées et leurs expériences avaient disparu, les nouveaux maîtres se comportaient de manière incompréhensible. Les témoignages indiens que nous avons conservés de l'époque de la Conquête évoquent une espèce de stupeur devant un événement impossible à appréhender, un événement qui fit éclater leur univers mental. Toute une série de présages et prophéties, interprétés à la lumière de l'événement, identifiaient la Conquête à l'une des destructions cycliques de l'univers que postulaient les mythologies précolombiennes. D'habitude, des sacrifices humains massifs (au Mexique) et d'autres cérémonies permettaient au monde de survivre et d'entamer un nouveau cycle, mais cette fois ils n'avaient pas été accomplis, les envahisseurs ne respectaient aucune règle, n'honoraient aucun dieu — et pourtant le soleil ne

¹³ On appelait ainsi les déportés qui, sous le choc de la découverte du sort que les nazis leur avaient préparé, ne cherchaient pas à se battre pour leur survie, et effectivement mouraient en quelques semaines. Voyez Primo Levi : *Si c'est un homme*.

mourait pas, il continuait de briller, mais pour les nouveaux maîtres. Les Mayas, qui étaient des maniaques du calendrier, disaient que le temps était devenu fou. Les Dieux étaient morts, le monde nouveau était inexplicable — et les Indiens n’y avaient plus leur place. Un chant péruvien sur la mort de l’Inca Atahuallpa exprime ce sentiment de chaos sur le mode symbolique :

« Le soleil devient jaune, la nuit tombe mystérieusement
La mort de l’Inca réduit le temps à ce que dure un clignement d’œil
La terre refuse d’enterrer son Seigneur
Et les précipices tremblent pour leur maître, entonnant des chants funèbres ».

Assez curieusement, certains Indiens du Pérou interrogés par des « visiteurs »¹⁴ vers 1583 exprimaient cet effondrement en termes de liberté : lorsqu’on leur demandait pourquoi ils étaient moins nombreux que du temps des Incas ils répondaient (à côté de considérations concernant le travail forcé et le tribut, qui montrent qu’on n’est pas en présence de textes inventés par les colonisateurs) « qu’autrefois tous vivaient plus régulièrement (*regladamente*) que maintenant ; il n’y avait pas l’abondance d’aujourd’hui, ni les possibilités de manger, de boire, ni les autres vices ; au temps de l’Inca, ils étaient soumis à un travail excessif ; il n’y avait pas de vin [la consommation d’alcool et de viande était réservée aux élites]. Comme ils sont maintenant plus vicieux qu’autrefois, et plus libres, ils vivent moins sainement ». On a des textes du même genre concernant le Mexique à la même époque : les réponses des Indiens aux « grands questionnaires » que les autorités coloniales leur demandaient de remplir expliquent l’effondrement démographique par (entre autres) l’« oisiveté » de la vie coloniale, la fin d’une existence éprouvante et laborieuse (« ils ne s’arrêtaient jamais mais s’exerçaient en de nombreuses choses qui les rendaient agiles »), la fin des guerres, une alimentation plus variée, l’ivresse permise, les lits, les chemises... Ce que ces textes essayaient d’exprimer, c’était une rupture dans la cohérence d’un mode de vie, le bouleversement des coutumes traditionnelles, dures mais connues et acceptées car remontant à la plus haute antiquité et structurant les existences : cet effondrement fut perçu comme un effondrement des normes et non comme un progrès. Ainsi, dans des textes mexicains encore rédigés par ou sous l’influence de ce qui restait des anciennes élites, nous lisons que l’amélioration de l’alimentation a sans doute été perçue d’abord comme un brouillage des frontières sociales, un effondrement des structurations traditionnelles : avant la Conquête, les gens du commun n’avaient pas le droit de manger des volailles, du gibier ni de la chair humaine. De même, depuis que la consomma-

¹⁴ On désigne de ce nom des fonctionnaires chargés d’aller inspecter sur place divers aspects de la vie coloniale : il y avait des visiteurs ecclésiastiques, des visiteurs fiscaux, etc. Leur témoignage nous est précieux, parce qu’il nous parle de ce qui n’allait pas, et parce qu’il laisse parfois la parole aux gens ordinaires.

tion d'alcool n'était plus interdite aux gens du commun, l'alcoolisme fleurissait, d'autant que la situation incitait à boire pour oublier¹⁵. En revanche, rares étaient les explications par l'ancien paganisme (l'épidémie comme punition des péchés), et les documents ne contiennent évidemment aucune mention « anticolonialiste » : il n'était pas possible de critiquer la Conquête, il fallait donc trouver une autre rhétorique, d'autres explications, non seulement pour le roi d'Espagne mais aussi désormais pour soi-même.

Mais la cause majeure de l'effondrement démographique, notamment pour les cinquante premières années où se produisit l'essentiel de la catastrophe, fut le choc microbien¹⁶. L'onde de choc déplaça plus vite que la Conquête ; les régions où les Espagnols ne pénétrèrent pas se dépeuplèrent aussi. Dans la vallée de Mexico il y eut une épidémie de variole juste après la *Noche triste*¹⁷ : elle permit à Cortés et à ses hommes de reprendre le dessus, les défenseurs de la ville étant morts ou cloués au lit. Au Pérou, la première épidémie (sans doute également de variole) se produisit même cinq ans *avant* l'arrivée des Espagnols, en 1524-1526 ; elle coûta la vie à l'Inca Huayna Cápac. Aussi quand les Espagnols arrivèrent, non seulement la population était affaiblie mais c'était la guerre civile entre deux de ses fils — Pizarre en tira largement partie. Même les troupeaux de lamas furent décimés par une épizootie en 1544-1546, ce qui dut accentuer l'effondrement économique. Au Pérou il y eut encore trois grandes épidémies après la Conquête : une en 1546 (les descriptions ne nous permettent pas d'identifier la maladie), une en 1558 (sans doute à nouveau de variole), puis en 1585-1591 une épouvantable conjonction de trois épidémies différentes sur des populations déjà épuisées : une épidémie de variole venue de Cuzco, une peste bubonique venue de Panamá (et semble-t-il introduite depuis l'Afrique par les premiers esclaves noirs, sans doute contaminés dans la promiscuité des cachots du Cap-Vert) et une grippe venue de Potosí.

¹⁵ Dans un passage intéressant que je n'ai pas le temps de vraiment exploiter, Gruzinski affirme que c'est largement le passage d'un calendrier à l'autre, et donc la rupture du réseau serré, impératif et structurant de cérémonies qui revenaient régulièrement dans le temps cyclique précolonial, qui explique le sentiment qu'une « oisiveté » coloniale a succédé à une « suroccupation » précolombienne.

¹⁶ C'est un phénomène assez banal dans l'histoire de l'humanité lorsque deux populations isolées l'une de l'autre depuis longtemps, et qui n'ont donc plus les mêmes défenses immunitaires, entrent en contact : ainsi en 1348, la Peste noire, ramenée d'Orient par des commerçants, liquida le tiers de la population européenne, qui ne connaissait plus la peste depuis la fin de l'Empire romain et avait donc perdu ses défenses ; le sida s'est répandu lorsque les populations très isolées d'Afrique centrale, où il devait être endémique depuis longtemps, se sont trouvées en contact avec des gens qui eux-mêmes voyageaient beaucoup (il semble avoir été importé en Occident à la fin des années 1960 par des membres du personnel de compagnies aériennes). Cela dit, la crise immunitaire que subit l'Amérique fut d'une ampleur exceptionnelle pour une zone aussi vaste.

¹⁷ Il s'agit d'une nuit où les Espagnols, chassés de Tenochtitlán et poursuivis, durent s'enfuir de la ville : ils eurent des pertes élevées et l'expédition de Cortés faillit s'arrêter là.

Du reste, elles n'épargnèrent pas totalement les Espagnols. De manière générale, il ne faut pas oublier que le choc microbien se fit dans les deux sens : ainsi aux Antilles deux maladies non identifiées, la *baquia* et la *modorra*, touchaient la plupart des personnes arrivant d'Europe, avec des taux de 30 % à 50 % de pertes¹⁸. Par ailleurs, on est sûr aujourd'hui que c'est bien la première expédition de Colomb qui ramena en Europe la vérole, maladie sexuellement transmissible qui fit des ravages jusqu'au XIXe siècle : les premiers cas sont attestés à Barcelone, la ville où Colomb avait été reçu par le roi à son retour, en 1494. Sans doute était-ce une maladie endémique dans l'une des îles des Bahamas, la population ayant développé assez de défenses immunitaires pour ne pas trop en souffrir.

Cependant, au total les Espagnols (et les Européens, heureusement pour nous) résistèrent mieux que les Indiens au choc microbien. Pourquoi ? Sans doute parce que dès avant le Conquête ils voyageaient davantage (en Chine pour Marco Polo, autour de l'Afrique et jusqu'en Asie orientale pour les Portugais) : exposés à une variété bien plus importante de germes, ils avaient développé plus de défenses immunitaires. Les Indiens, eux, étaient totalement isolés du reste du monde depuis plus de 10 000 ans¹⁹, et très isolés les uns des autres également : ils attrapèrent d'un coup tous les microbes de l'ancien monde, plus ceux des autres régions d'Amérique que les conquérants se chargèrent de diffuser, et ce au pire moment puisqu'ils étaient déprimés et soumis au travail forcé. Au Mexique, on note une épidémie de rougeole en 1529, une de typhus ou de grippe en 1545 : ces maladies inoffensives en Europe firent des ravages. Les épidémies continuèrent jusqu'au XVIIIe siècle, même après que la population eût recommencé à augmenter : ainsi il y en eut encore une dans la région de Mexico en 1736-1739. La concentration forcée des Indiens en villages a dû jouer un rôle dans la diffusion des épidémies, mais elles se sont diffusées aussi dans les régions où il n'y avait pas de villages.

L'effondrement démographique eut quelques rares avantages : ainsi, dans la vallée de Mexico, les conflits fonciers se firent moins aigus, et les agriculteurs abandonnèrent avec soulagement les secteurs écologiques les plus marginaux pour reprendre des exploitations en desherence dans des régions plus cultivables²⁰.

¹⁸ En espagnol d'Amérique, un vétéran de la Conquête, puis par extension un homme d'expérience, un brave à trois poils, etc. s'appelle un *baquiano* : littéralement, celui qui a eu la *baquia* (et en a réchappé).

¹⁹ A quelques vikings près qui avaient abordé les côtes du Canada vers l'an 1000.

²⁰ Même si ce n'est pas mon sujet, il m'est difficile de ne pas mentionner le lien direct qui existe entre cet effondrement démographique et l'introduction d'esclaves noirs — mais ce n'en fut pas la seule cause : entre autres, il s'avéra très difficile de mettre au travail les Indiens nomades, d'ailleurs très peu nombreux. En fait, les premiers Africains furent importés très tôt en Amérique, dès avant 1500 — il faut préciser qu'à cette époque, en

C) Le métissage.

Sauf dans les grandes Antilles²¹, les massacres et l'effondrement démographique d'un côté, l'afflux de population en provenance d'Europe d'autre part, n'expliquent pas à eux seuls l'europanisation du continent américain : il y a eu un processus de métissage, lequel a eu des aspects culturels que je traiterai en détail plus bas, mais aussi et avant tout des aspects génétiques, sur lequel je vais me concentrer ici, encore qu'il est fort difficile de faire le départ entre les uns et les autres. L'exposé est compliqué par le fait que les notions d'Indien et de métis peuvent s'entendre génétiquement, culturellement ou juridiquement (« Indien » et « métis » étaient des statuts juridiques officiellement reconnus, impliquant toute une série d'obligations ou au contraire de privilèges).

Le métissage s'est évidemment engagé dès le début de la Conquête : les conquérants étaient célibataires. Au Mexique, le symbole de ce métissage précoce, c'est Malintzin, la fameuse Malinche, la concubine de Cortés²². Le fait que les conquérants couchaient avec les Indiennes n'était d'ailleurs pas un sujet de friction avec les Indiens, au contraire les femmes faisaient partie des cadeaux les plus banals en cas d'ambassade ou de reddition : très machistes, les sociétés précolombiennes ne connaissaient pas, ou peu, de tabous en matière de virginité, et la monogamie était inconnue. Les populations du Mexique et du Pérou, pas seulement les dirigeants, avaient de très anciennes traditions anciennes d'échanges de femmes. Puis il y eut l'effet de l'esclavage des Indiens, puis du service domestique : entre autres choses, durant toute l'époque coloniale²³, dans les moindres villages les curés vivaient en concubinage — le contraire eût été incompréhensible et mal vu, leurs enfants avaient d'ailleurs la place d'honneur à l'église.

Au Mexique, où l'immigration européenne fut relativement importante, assez vite le métissage fut général, y compris dans les communautés où les langues indiennes continuaient

contradiction avec les lois de l'Église, l'Espagne et surtout le Portugal en regorgeaient ! 20% de la population de Lisbonne était noire au XVe siècle... C'étaient officiellement des domestiques. Mais ce phénomène d'importation d'esclaves en Amérique demeura marginal jusqu'à ce que le manque de main-d'œuvre indigène rendit l'importation d'Africains rentable. Le phénomène correspond aussi à un changement de modèle économique, au passage d'une économie de pillage à une économie de production et d'exploitation.

²¹ Et, au XIXe siècle, dans la Pampa argentine et aux États-Unis.

²² La Malinche était une Nahuatl du golfe du Mexique, bilingue en maya, que Cortés prit pour compagne et pour interprète. Son nom est connu de tous les Mexicains aujourd'hui : c'est, dans le folklore nationaliste (et, au-delà du Mexique, dans un certain folklore gauchiste), la traîtresse par excellence, la pute et la complice de l'impérialisme, celle qui a précipité la catastrophe, la figure de toutes nos compromissions avec l'étranger abhorré, de notre incapacité à être pleinement nous-mêmes, pleinement latino-américains.

²³ Et jusqu'à aujourd'hui dans pas mal d'endroits.

à dominer : c'est-à-dire qu'il pouvait y avoir métissage *génétique* en l'absence de métissage *culturel*. Pour prendre un exemple dans une autre région, les Muisca de la région de Bogotá n'ont pas physiquement disparu, il suffit de se promener dans cette ville pour s'en convaincre ; mais dès le XVIII^e siècle ils s'étaient massivement métissés génétiquement, ils s'étaient complètement hispanisés, et juridiquement ils avaient progressivement eu accès au statut de métis.

En revanche, sur les hauts plateaux péruviens et boliviens le « matériel génétique » demeura essentiellement indien, mais il apparut une couche de métis *génétiques* (d'abord dans les villes) et surtout il se développa un métissage *culturel* qui dépassait largement cette couche de métis génétiques. Était métis celui qui quittait le mode de vie traditionnel, quel que fût le sang qui coulait dans ses veines. La première génération de métis issus de conquérants et de femmes de la haute noblesse péruvienne joua un rôle culturel important que nous verrons plus bas en détail : le plus connu est Garcilaso de la Vega, sur qui je reviendrai²⁴.

Les Espagnols mirent du temps à développer des théories expressément racistes : l'Espagne médiévale était un creuset de races (et l'hostilité aux musulmans et aux juifs était de nature religieuse, pas raciale !). Pour eux l'opposition fondamentale n'était pas celle entre le Blanc et l'Indien mais celle entre le chrétien et le païen, et aussi celle entre l'enfant légitime et l'enfant illégitime ; certains conquérants comme Cortés étaient même hostiles à l'arrivée de femmes espagnoles, car ils voulaient une fusion raciale.

Ce qui précède est une généralisation qui comporte bien entendu ses exceptions : on trouve bien des descriptions franchement racistes sous la plume de certains conquérants du XVI^e siècle, par exemple Francisco Morales Padrón : « *Es machacar hierro frio pensar que han de ser cristianos sino con mucho discurso de tiempo, y asi se les ha parecido en las capas, o mejor diciendo en las cabezas ; porque capas no las traian, ni tampoco tienen las cabezas como otras gentes, sino de tan recios y gruesos cascos que el principal aviso que los*

²⁴ En revanche, dans les zones de forte population noire (Antilles, côtes colombiennes, zones côtières de l'Équateur et du Pérou) en général les Indiens restèrent à l'écart et ne se mélangèrent pas, mais ils étaient acculturés et numériquement négligeables.

Plus tard, après 1870, la grande vague d'immigration européenne a numériquement marginalisé les Indiens dans la population (notamment) de l'Argentine et de l'Uruguay ; au XX^e siècle, l'école, les médias, le service militaire, la mobilité géographique et sociale croissante, ont provoqué une acculturation massive, avec de nouveau métissage (à cause notamment de l'explosion de la mobilité). Dans ces deux pays et dans les autres zones (nord du Mexique, Costa Rica) où l'élément européen est assez important pour que ce soit physiquement probable, au bout d'un certain temps la société tend à oublier son passé métis et à se considérer comme « blanche ».

Attention à toutes ces complexités : la seule zone où une langue indienne l'a emporté, le Paraguay, se revendique métisse et l'est génétiquement ! J'y reviendrai plus bas.

cristianos tienen cuando ellos pelean y vienen a las manos es no darles cuchilladas en las cabezas, porque se rompen las espadas. Y así como tienen el casco grueso, así tienen el entendimiento bestial y mal inclinado... ». En Espagne, les statuts de pureté de sang, c'est-à-dire l'obligation légale de prouver ne pas avoir de sang « impur », juif ou musulman, pour avoir accès à certaines professions, étaient déjà dans l'air au moment de la conquête de l'Amérique : ils ont été institués vers 1450.

Par ailleurs, dès le début il y avait un préjugé contre le mulâtre et le *zambo*²⁵ : enfants d'esclaves, ils étaient forcément illégitimes — avant la montée des théories racistes au XVIIIe siècle, le mépris du Noir venait de ce qu'il était païen et esclave (né pour être esclave car incapable de toute vie en société, disaient les plus extrémistes).

Toujours est-il qu'apparut progressivement une manie de la classification (qui touchait aussi les Blancs entre eux, avec la dichotomie de plus en plus importante entre Créoles et métropolitains ou *guachupines*). En témoignent les tableaux « de castes » (les divers métis, mulâtres, *zambos*, etc., s'appellent en espagnol *castas*), genre pictural apparu au XVIIIe siècle (**montrer**). Bien sûr, la classification n'était jamais strictement biologique : un enfant légitime élevé à l'espagnole dans une famille espagnole était réputé blanc, même c'était parfois un peu difficile à croire (d'où abondance de ragots dans les bonnes sociétés, et déshonneurs familiaux quand un enfant naissait un peu trop foncé)²⁶. Une partie des éléments utilisés pour identifier les Indiens selon ces classifications étaient en fait de type culturel et social : les costumes, les coiffures, la langue, une taille plus basse que la moyenne, des gencives abîmées par la coca dans les Andes — or ces traits pouvaient être adoptés par des gens qui étaient biologiquement des métis (y compris la pratique d'une langue indienne).

Très tôt, il y eut une différence de statut juridique entre l'Indien et le non-Indien, et cette différence avait aussi des implications tout à fait concrètes : ce n'était pas seulement une question de préjugés. L'Indien était privé d'une bonne partie de sa liberté et soumis à toute une série d'obligations, allant du travail forcé à des impôts spécifiques. Progressivement, entre les deux statuts d'Indien et de Blanc, un statut juridique de métis s'autonomisa : les Blancs ne voulaient pas les reconnaître comme Blancs et eux-mêmes ne voulaient pas être

²⁵ Un *zambo* a du sang noir et indien. La samba est censée être leur danse (NB « z » se prononce « s » en espagnol d'Amérique).

²⁶ En sens inverse, des documents juridiques du XVIIIe siècle nous parlent d'esclaves « plus blancs que leurs maîtres », mais cela concerne les Noirs et pas les Indiens. Cette manie de la pureté raciale aboutit à un certain nombre d'inventions perverses comme le « test du peigne » : s'il tombe spontanément la jeune fille est épousable, s'il s'accroche dans les cheveux elle a du sang... crépu.

traités comme des Indiens²⁷. C'étaient des enfants illégitimes d'Espagnols et d'Indiennes²⁸ (non mariés, moins pour des questions de racisme que de préjugés sociaux et religieux : à l'heure des *limpiezas de sangre*, il était difficilement envisageable d'introduire des païens dans l'arbre généalogique de la famille !). Le statut juridique de métis allait généralement de pair avec le métissage culturel, mais il concernait aussi des gens qui vivaient dans des villages et parlaient une langue indienne au quotidien.

Nous verrons plus bas que les autorités coloniales (espagnoles et indigènes, laïques et ecclésiastiques) firent tout pour les tenir l'écart des Indiens, ce qui était techniquement impossible car une bonne partie de ces métis étaient élevés dans des foyers indiens, notamment lorsque leur père avait renvoyé leur mère. Dès le début, la méfiance régnait à leur égard : en 1549, Charles Quint interdit de leur attribuer une charge publique sans autorisation royale ; en 1562, un vice-roi du Pérou essaya d'interdire les mariages mixtes, car les métis étaient trop nombreux à son goût à Lima et représentaient un ferment potentiel de troubles : c'est qu'en raison de leur double ascendance, espagnole et américaine, ils pouvaient se mettre à revendiquer le pays pour eux, prétendait le vice-roi (pourtant, il n'y avait aucune chance qu'ils s'alliassent aux Indiens, qu'ils méprisaient et qui les détestaient). En 1567, toujours au Pérou, suite à une émeute urbaine interprétée comme « une émeute de métis », on leur interdit de porter des armes.

Le système avait l'air très rigide mais en fait il était assez souple, d'autant que c'étaient des sociétés de peu de mémoire et où l'on pouvait assez facilement « passer la ligne »²⁹ en changeant de province et de profession, et que l'administration était inefficace et corrompue. Pour des raisons fiscales notamment, il y eut toutes sortes de « tripatouillages identitaires » : en gros, les Espagnols avaient intérêt à ranger certains métis parmi les Indiens pour leur faire payer plus d'impôts, et au contraire les élites indiennes faisaient pression pour se faire classer comme métisses. Certains, lorsque la couleur de leur peau le leur permettait, changeaient d'identité comme de chemise, Indiens au quotidien, métis le jour du tribut, voire (lorsque c'était physiquement crédible) Espagnols le jour de solliciter un poste officiel. Le cas des mineurs libres de Potosi à la fin de l'époque coloniale est bien connu : Indiens au village

²⁷ En revanche, des appellations comme : *zambo*, *chino*, *tentenelaire*, etc., qu'on retrouve dans les tableaux de castes, n'eurent jamais de contenu juridique précis.

²⁸ Et pratiquement jamais le contraire : racisme et machisme ambiants faisaient qu'il n'était pas imaginable qu'une Espagnole couchât avec un Indien.

²⁹ Cette expression (*to cross the line*) concerne au départ les Noirs américains (métis en fait, mais aux États-Unis « une goutte de sang noir » fait un Noir) qui, lorsque leur physique le leur permettait, quittaient le vieux Sud et se faisaient passer pour des Blancs. Cette attitude, banale au XIXe siècle, est aujourd'hui extrêmement stigmatisée par les militants afro-américains.

et métis à la mine, moyennant un changement de costume, de langue d'usage courant, de valeurs affichées.³⁰

Mais l'essentiel, c'est que du point de vue de la culture (au sens très large, y compris les modes de culture de la terre, etc.) et des valeurs, et à l'exception du Paraguay sur lequel je reviendrai, le métis était « du côté des Blancs » : il n'était pas blanc, mais il rêvait de l'être. Il faisait pression en faveur de l'hispanisation, de l'intégration à la culture et à l'économie européennes³¹.

Bref, dès 1800, « Indien » ne signifiait pas « descendant génétique des habitants de l'Amérique en 1491 », ni même « descendant culturel » comme on le verra plus bas. La « population indigène » de l'Amérique avait cessé d'exister au sens génétique, sauf dans les régions où les contacts étaient encore rares (en 1800 : l'Amazonie, les grandes plaines de l'Amérique du nord, la Patagonie, les régions les plus reculées des Andes) et dans quelques zones où le stock génétique n'avait pas été sensiblement renouvelé (essentiellement les hauts-plaeaux du Pérou et de Bolivie). Le mot « Indien » désignait en 1800 une réalité juridique, culturelle et sociale (aujourd'hui seulement culturelle et sociale) : des populations pauvres, éloignées du pouvoir et exclues de la plupart des privilèges dans une société d'Ancien Régime fondée sur l'indégalité juridique, des populations marginalisées du fait de leur origine indigène réelle ou supposée, complète ou partielle, et « en retard » sur l'évolution du reste de la société, car résistant (au moins passivement) à un certain nombre d'innovations apportées d'Europe par les Espagnols. La couleur de peau, l'apparence physique, n'était qu'un aspect de cette identité indienne, un discriminant certes important mais loin d'être le seul — d'autant que s'il n'y avait pas de personnes à peau cuivrée parmi les élites, il y en avait pas mal parmi les métis.

II-Aspects économiques.

Pour l'essentiel, les conquérants imposèrent une économie d'un type nouveau, laquelle généra une société de type nouveau dont je m'occuperai dans la partie suivante. Ils unifièrent

³⁰ De même certains immigrés, chez nous, ont en quelque sorte une double vie : Français dans l'espace public (autant que la France les laisse l'être), attachés à leurs valeurs d'origine dans leur vie privée, Algériens, Turcs ou Peuls lorsqu'ils rentrent chez eux.

³¹ Aujourd'hui encore, la grande majorité des métis savent qu'ils ont des racines indiennes (de plus blancs qu'eux les leur rappellent sans cesse) mais il n'en sont pas fiers, souvent ils les rejettent — à l'exception des milieux marqués par l'indigénisme, qui d'ailleurs n'a vraiment « pris » qu'au Mexique). Dans la zone des montagnes mayas au Mexique et au Guatemala, jusqu'à aujourd'hui l'opposition majeure entre « Indien » et *ladino* (à l'origine : celui qui sait l'espagnol) rend compte de cette situation.

économiquement le continent américain, et surtout établirent des liens fermes, mais inégaux, avec l'Europe : cette ouverture forcée de l'Amérique au monde fut l'une des étapes décisives de ce qu'on appelle aujourd'hui la mondialisation.

Mais il faut bien comprendre que jusque vers 1750 au moins, le projet des Espagnols n'était pas un projet d'essence économique, et surtout pas un projet de type capitaliste : en gros, le capitalisme est apparu aux XVII-XVIIIe siècle en Angleterre, et l'Espagne est l'un des pays d'Europe occidentale où il a rencontré le plus de résistances. C'était un projet idéologique (ou plus précisément religieux) et géopolitique (au sens où l'un des buts essentiels de la colonisation de l'Amérique était de rapprocher le roi d'Espagne du statut de monarque universel, et plus concrètement de le mettre en position de force par rapport à ses rivaux européens). Ce n'est que vers 1750 que Madrid se préoccupa enfin de la rentabilité de ses domaines américains — pour son malheur : les résistances aux réformes finirent par provoquer diverses révoltes, qui feront l'objet de ma dernière partie, puis les guerres d'indépendance, qui sont hors de mon sujet.

A) Situation initiale. Les *repartimientos de indios*.

Au départ, l'économie de la Conquête fut une économie de comptoir sous forme d'échanges avec les Indiens sur les plages ou dans les villages : pas grand-chose en vérité à l'exception d'un peu d'or et de quelques perles, à la grande inquiétude de Colomb qui craignait que la monarchie espagnole lui reprochât de n'avoir point trouvé les épices des Indes : dès 1495, il envoya aussi des esclaves indiens en Espagne, mais les curés lui cassèrent la baraque.

Mais il s'agissait surtout d'une économie de pillage : en quelques années les Espagnols pillèrent les trésors accumulés depuis parfois des millénaires par les chefs indigènes. Lorsque les conquérants arrivèrent, ils assistèrent à d'impressionnants étalages de richesse, qui firent tourner pas mal de têtes : un très beau texte colombien du XVIIe siècle, *El carnero* de Rodrigo Freyle, nous a conservé la légende indigène d'El Dorado, ce cacique indigène qui, lors de cérémonies marquant son avènement, jetait des centaines d'objets en or dans la lagune de Guatavita³² (**montrer la balsa**). C'est sur la base de ce genre de récits que l'un des conquérants de Bogotá, Hernán Pérez de Quesada, se lança en 1541 dans une grande expédition vers l'est. Égaré par les Indiens qui cherchaient à l'éloigner, il parcourut tout le piémont andin

³² Où l'on n'a rien retrouvé, évidemment. On range les tubas.

jusqu'à remonter par le fleuve Putumayo, aujourd'hui à la frontière de l'Équateur, trois ans plus tard.

Il y avait aussi la légende des sept cités de Cibola, au rues pavées d'or : elle vient du récit d'un explorateur franciscain du nord du Mexique (en 1539), Marcos de Niza, qui les situait du côté de l'actuel Arizona. Il s'agissait d'une version réactualisée d'une vieille légende espagnole, selon laquelle sept évêques disparus corps et biens dans un épisode des guerres avec les Maures, en 1150, étaient censés avoir fondé sept cités en un lieu inconnu : un bon chrétien ne pouvait accepter la disparition d'évêques et d'évêchés, non plus que celle des reliques que les évêques étaient censées avoir emmenées avec eux. La légende des cités de Cibola est à rattacher aussi aux mythes médiévaux d'un royaume chrétien par-delà les infidèles : cette dimension rappelle la légende du royaume du prêtre Jean³³. Le plus étonnant est que dès 1540, un autre explorateur démentit la légende (le Cibola qu'il découvrit effectivement n'était qu'un village pouilleux), mais que ça ne l'empêcha pas de se répandre dans tout l'Empire espagnol³⁴.

En réalité, les sociétés américaines étaient pauvres, ce dont les Espagnols s'emparèrent en quelques années était le résultat de décennies, voir de siècles de patiente accumulation. Il fallait donc trouver d'autres sources de richesse. Dans les zones où les conquérants débarquèrent, il n'y avait pas de villes ni d'artisanat : il ne pouvait donc s'agir que de ressources naturelles. L'une des premières exportations fut le *palo brasil*, un bois utilisé comme teinture dans l'industrie textile : il a laissé son nom au plus grand pays d'Amérique latine. Sur la côte du Venezuela, il y avait également des perles.

Puis ce fut la découverte des gisements d'or alluvionnaire, d'abord sur Hispaniola : la technique d'exploitation était simple, il suffisait de laver le sable³⁵. Les Espagnols se « répartirent » les Taïnos, « *indios de razón* » ou « *de paz* » (Indiens raisonnables, pacifiques) qui les avaient bien accueillis en espérant être protégés des Caraïbes, « *indios de guerra* » en expan-

³³ Au XVe siècle, les Portugais avaient identifié ce royaume à l'Abyssinie, l'actuelle Éthiopie — ce dont les rois d'Abyssinie profitèrent consciencieusement, notamment pour prendre le dessus sur les potentats musulmans voisins à l'aide d'armes portugaises. Les histoires de rues pavées d'or se retrouvent aussi, plus tard, dans la légende de Tombouctou, cité mystérieuse du Niger — là aussi, la déception fut cruelle lorsque René Caillé y pénétra enfin, en 1828.

N.B. Il existe une variante péruvienne de l'Eldorado, le Paytiti, dit encore Moxos, Candire ou royaume du Mamore ; plusieurs expéditions se perdirent à sa recherche dans les savanes marécageuses de ce qui est aujourd'hui l'est de la Bolivie, et ce jusqu'en plein XVIIe siècle.

³⁴ Tout cela est loin d'être fini (anecdotes de l'ambassadeur de France en Équateur, des plongeurs japonais dans la lagune de l'Azufra), d'autant que de temps en temps on tombe effectivement sur une belle tombe (Ipiales — **montrer les disques stroboscopiques**).

³⁵ En l'agitant de manière circulaire dans un plat légèrement incliné en son centre, la batée. Les métaux précieux étant parmi les corps les plus lourds, demeurent au centre alors que le sable proprement dit a tendance à glisser vers les bords.

sion dans les Antilles et cannibales³⁶ ; et ils les mirent au travail. Quant aux *indios de guerra*, les Espagnols considéraient qu’au nom des lois de la guerre, et plus précisément sur le modèle idéologique des *cabalgadas* (razzias) en terre musulmane dans l’Espagne médiévale, ils avaient tous les droits sur eux. Des chasseurs d’esclaves apparurent : leurs victimes étaient également employés à extraire l’or alluvionnaire. Une fois Hispaniola dépeuplée, ces chasseurs d’hommes se tournèrent vers les petites Antilles à partir de 1510, puis vers le continent. La chasse intense dura jusque vers 1540 sur les côtes de ce qui est devenu la Colombie et le Venezuela ; elle eut pour conséquence essentielle de rendre la totalité des populations côtières hostiles aux Espagnols, de transformer des *indios de paz* potentiels en *indios de guerra*. Mais au passage, les conquérants accumulèrent les informations, entendirent parler de grands royaumes fort riches, réels ou fantasmatiques, et formèrent des interprètes. Au total, et aussi vu l’hostilité de l’Église et de la Couronne à l’esclavage (j’y reviendrai plus bas), il allait falloir trouver autre chose, une justification idéologique quelconque pour soumettre les Indiens au travail forcé.

D’autant que le système s’autodétruisit en moins de deux générations. Les Indiens, de guerre ou de raison, ne comprirent pas l’intérêt de travailler pour un salaire (ils n’avaient pas d’économie monétaire avant la conquête) ; ils refusèrent les rythmes qu’on tentait de leur imposer. Du coup, les Espagnols accentuèrent la contrainte, il s’engagea un cycle infernal de mauvais traitements, révoltes, fuites et répression ; une génération plus tard, les Antilles étaient désertes — et par ailleurs, les gisements d’or alluvial étaient épuisés.

Une histoire du même type se reproduisit, un peu plus tard, dans les basses terres du piémont pacifique de la Colombie. Beaucoup plus abondant que dans les Antilles à cause de la proximité des Andes, l’or alluvial fut exploité jusqu’au XIXe siècle, mais avec des esclaves noirs à la disparition des Indiens³⁷.

B) L’encomienda et le corregidor.

Pour justifier idéologiquement le travail forcé tout en respectant superficiellement l’interdiction de l’esclavage, les Espagnols inventèrent, ou plus exactement transplantèrent en le modifiant, le système de l’*encomienda* : c’est dans ce cadre déjà que les Taïnos furent obligés d’extraire l’or, puis au déclin des marchands d’esclaves il s’étendit à l’ensemble des Indiens.

³⁶ Ce mot français vient d’une prononciation alternative de leur ethnonyme.

³⁷ Il l’est encore aujourd’hui, très artisanalement, par des Noirs (libres évidemment).

L'*encomienda* était une institution féodale espagnole par laquelle des faibles se « recommandaient » (*se encomendaban*) à un puissant qui leur fournissait de quoi vivre (notamment une terre prise sur ses domaines) en échange de divers services et notamment, sur la frontière de la *Reconquista*, d'un service militaire³⁸ ; en échange, le surplus du travail de l'*encomendado*, et notamment les produits du sous-sol, allait à l'*encomendero*, sans compensation salariale. En droit, l'*encomendado* n'était pas un esclave, et l'*encomienda*, lien personnel, ne pouvait s'hériter : les enfants n'étaient pas forcés de se « recommander » à la même personne que leur père l'avait fait, même si bien sûr beaucoup s'y résolvaient ne fût-ce que pour pouvoir continuer à cultiver la même terre.

En Amérique, l'*encomienda* eut une justification davantage religieuse qu'en Espagne : il s'agissait en principe de services rendus par l'*encomendado* à l'*encomendero* en échange de sa christianisation. Cela dit, dans les régions où il y demeurait des Indiens insoumis il y avait aussi une justification militaire à l'*encomienda* : permettre à l'*encomendero* de se maintenir sur le pied de guerre. Puis de plus en plus, avec le temps, il s'agit de permettre à un Espagnol « de vivre noblement ».

Il y eut d'abord une *encomienda de servicio*, celle à laquelle les Taïnos étaient soumis : elle disparut vite sous la pression, entre autres, de Las Casas (voyez plus bas). Puis il y eut une *encomienda de tributos*, c'est-à-dire que les *encomendados*, qu'on appelle aussi dans ce cas des tributaires, devaient à leur *encomendero* une rente, le tribut. Ce n'était en principe que la délégation à un conquérant du tribut qu'ils devaient à la Couronne en tant que ses vassaux par droit de conquête (cependant certains Indiens étaient directement *encomendados* à la Couronne, un statut plus favorable parce qu'il y avait un peu moins d'abus et surtout parce que le maître était loin). En revanche, l'*encomienda* ne donnait pas à l'*encomendero* de droits sur la terre de ses *encomendados* ; il faut donc la distinguer soigneusement de l'*hacienda* (grande propriété foncière privée) qui se développa parallèlement à partir de terres confisquées aux Indiens pour assurer la subsistance des conquérants. Un *hacendero* (propriétaire d'*hacienda*) était souvent également un *encomendero*, mais jamais son *encomienda* ne correspondait aux travailleurs de son *hacienda*, souvent il n'y avait même aucun rapport entre l'une et l'autre.

Il s'agissait donc d'un statut non esclavagiste, et précaire (il valait tant que les deux parties étaient d'accord pour qu'il vaille). Cela dit, les *encomenderos* étaient évidemment persuadés que les Indiens leur appartenaient par droit de conquête, à titre définitif ; et ils ne fai-

³⁸

Exactement comme les cosaques sur les marges barbares de la Russie.

saient pas la différence entre *encomienda* et esclavage. Ils firent tout pour pérenniser leur domination, pour se faire reconnaître, par le biais de l'*encomienda*, comme une véritable aristocratie, sur le modèle de la noblesse d'Espagne ; l'immense majorité d'entre eux s'avérèrent fort peu préoccupés de l'âme de leurs tributaires.

Aussi, très vite, l'*encomienda* eut mauvaise réputation à Madrid, grâce notamment à Las Casas ; la Couronne tenta de limiter les abus, et il éclata un certain nombre de conflits. Ainsi, après sa victoire, Cortés distribua des *encomiendas* dans l'Anahuac (la vallée de Mexico), mais quelques mois plus tard, en 1523, il arriva un ordre royal interdisant cette pratique : le conquérant refusa d'obéir, et Madrid dut s'incliner pour ne pas perdre le Mexique. En 1529, Cortés obtint même le titre de *Marqués del Valle* (Marquis de la Vallée de l'Anahuac), avec 23.000 vassaux tributaires à titre, exceptionnellement, héréditaire. Vers 1530, il y avait 30 *encomiendas* dans l'Anahuac (dont 3 héréditaires), avec 6000 tributaires en moyenne, même si depuis 1528 une loi limitait théoriquement ce nombre à 300. Une *encomienda* pouvait correspondre à une *cabecera*, c'est-à-dire à une unité de base de peuplement, ou à plusieurs pas forcément contiguës ; au début, les problèmes de délimitation furent aigus.

Au début, le tribut consistait en l'entretien matériel de l'*encomendero* et de ses proches, mais aussi en métaux précieux, en textiles (qui firent très vite l'objet d'un commerce à longue distance, notamment à destination de l'Europe), etc. ; plus, malgré les dispositions officielles, la mise à disposition de serviteurs indigènes. Enfin, là aussi en contradiction avec la loi, des tributaires devaient travailler les terres de leur *encomendero*. C'est aussi au titre du tribut que les Indiens de l'Anahuac furent utilisés à reconstruire Mexico. Les *encomenderos* se livrèrent immédiatement à toutes sortes d'abus : ils s'attribuèrent les terres des communautés indigènes, ou lui confisquèrent ses sources d'irrigation (un problème crucial dans une région assez sèche). Cortés marquait ses tributaires au fer et les vendait comme des esclaves, d'autres les « louaient », se vendaient entre eux des *encomiendas*...

Dans les années 1530, à nouveau la Couronne essaya de mettre bon ordre à tout cela, en partie par sentiment chrétien, en partie par crainte que trop d'abus n'entraînaient des révoltes ou une dépopulation. Elle tenta de limiter le montant du tribut, qui pesait très lourd dans les régions où la population s'effondrait, en le rendant proportionnel à la population. Des dispositions officielles stipulaient que le travail forcé ne pouvait pas concerner plus de 4 % de la population d'une communauté indigène au Mexique, 7 % au Pérou, et que la force de travail des tributaires ne pouvait pas être louée à d'autres Espagnols. D'autres dispositions limitaient les mauvais traitements. La Couronne tenta aussi d'empêcher que les *encomiendas*

ne s'héritassent : en 1536, elle dut cependant accepter la règle des « deux vies » (celle de l'*encomendero* plus celle de son fils aîné), mais à leur issue l'*encomienda* revenait à la Couronne, qui la redistribuait ou la gardait pour elle. Tout cela était très mal appliqué sur place.

Le conflit le plus grave éclata après la proclamation des *Leyes nuevas* en 1542, suite à la controverse de Valladolid (voyez plus bas) : ces lois annulaient les *encomiendas* attribuées à des fonctionnaires ou à des clercs, revenaient sur la règle des deux vies et interdisaient l'attribution de nouvelles *encomiendas* — le but était d'éteindre cette institution à moyen terme. En Nouvelle-Grenade, certains *cabildos* (conseils municipaux) espagnols refusèrent d'obéir. Surtout au Pérou, ces mesures provoquèrent une grande révolte des *encomenderos*, menés par Gonzalo Pizarro, le frère du conquérant (qui avait été assassiné en 1541). Elle dura de 1542 à 1548, finit par être vaincue (Pizarro fut exécuté), mais entre-temps Charles Quint avait dû annuler en partie les *Leyes nuevas*, revenant notamment à la règle des deux vies. En 1549, tout travail forcé fut quand même à nouveau interdit dans tout l'Empire. Au Mexique, les troubles sont un peu plus tardifs : dans les années 1560, un complot d'*encomenderos* aboutit à l'exil du fils de Cortés et à des exécutions.

Pour assurer le fonctionnement du système et limiter l'arbitraire, un appareil administratif se mit en place, vers 1530-1560 au Mexique, vers 1590 en Colombie. Des fonctionnaires étaient chargés de fixer le tribut pour qu'il ne fût pas trop arbitraire : il apparut notamment, à l'échelle de l'*encomienda* ou parfois à une échelle inférieure si elle était trop vaste ou géographiquement discontinue, des *corregidores de Indios*, assistés d'*alguaciles de Indios* et d'*alcaldes de Indios*, qui se payaient sur le tribut et avaient autorité sur les caciques (je présenterai ces derniers personnages plus bas). C'étaient le plus souvent des métis, parfois des Blancs, rarement des Indiens. Il apparut également des institutions judiciaires chargées de régler les litiges sur les *encomiendas* : ainsi en Nouvelle-Espagne, vers 1550, il apparut un *juzgado general de Indios* et d'autres fonctionnaires, les *protectores de Indios*, chargés de recevoir les plaintes. L'abondance d'archives qu'ils nous ont laissée montre qu'effectivement les Indiens faisaient appel à eux, ce qui montre qu'ils n'étaient pas tout à fait inefficaces (d'autant que leur justice coûtait cher), mais évidemment l'ensemble du système judiciaire et administratif était très corrompu. Vers 1590, de nombreuses *encomiendas* se prolongeaient désormais sur plus de deux « vies » : dans l'Anahuac, l'hérédité totale des *encomiendas* devient banale au XVIIe siècle.

Cependant ce premier type d'*encomienda* déclina peu à peu, tandis qu'il apparaissait un nouveau type d'*encomiendas* réduites en fait à une rente viagère attribuée à une famille

noble, laquelle parfois vivait carrément en Espagne : la Couronne se chargeait de recouvrer les tributs et d'en reverser une partie à l'*encomendero*. Ce système de pensionnés d'État, sans plus aucun lien direct avec les Indiens et qui ne faisaient absolument rien, prit le dessus au XVIIIe siècle : à la veille de l'Indépendance il n'y avait plus que trois *encomiendas* « à l'ancienne » dans l'Anahuac.

Dès la fin du XVIe siècle, en effet, le système des *encomiendas* était entré en crise profonde, d'abord à cause de l'effondrement des populations indigènes. Au XVIIIe siècle, au Mexique comme en Nouvelle-Grenade, du fait de l'effondrement démographique les tributs suffisaient à peine à entretenir les *corregidores* : ils ne rapportaient pratiquement rien aux *encomenderos*. Dans certains cas, le Trésor public devait même mettre la main à la poche pour éviter que les *corregidores*, principaux représentants de l'autorité coloniale dans les villages indiens, ne prissent la poudre d'escampette. Par ailleurs, la Couronne, toujours fâchée de l'hérédité des *encomiendas* et toujours désargentée, récupéra progressivement les *encomiendas* en desherence et cessa de les redistribuer : désormais elle levait pour elle-même les tributs, qui étaient devenus un impôt ordinaire. Pour éviter ça, les *encomenderos* avaient tendance à se marier entre eux : même si elle ne rapportait rien, l'*encomienda* était un élément de statut social. En Nouvelle-Grenade au XVIIIe siècle, non seulement il ne demeurait que quelques centaines d'*encomiendas* (presque aucune dans les basses terres), mais certaines avaient moins de dix tributaires : c'étaient de purs symboles sociaux.

Même là où les *encomiendas* avaient disparu, les *corregidores* demeurèrent en place : leur rôle administratif et judiciaire était crucial, même s'ils déléguaient généralement les contacts directs avec les indigènes à des inférieurs, notamment pour la collecte du tribut ; le principal contact avait lieu lors des procès. Ils étaient fort corrompus, faisaient payer la justice qu'ils rendaient, levaient des tributs non officiels qui passaient dans leur poche — ce qui conduisit la Couronne à les éloigner peu à peu de la perception directe des tributs, leur tâche principale au départ, même s'ils demeuraient responsables de la bonne marche du processus ; on alla jusqu'à leur interdire de visiter trop souvent leur juridiction. Ils faisaient pas mal de commerce, notamment en revendant leur part (légale ou illégale) du tribut. À Chalco dans la vallée de Mexico, au XVIIe siècle le *corregidor* faisait travailler illégalement les Indiens de son village sur son *hacienda*, puis obligeait ses administrés à acheter son bétail à des prix très élevés, un village après l'autre étant obligé d'acheter. Il avait aussi le monopole de la vente des cierges (dans d'autres villages, c'était le curé qui l'avait). Tout cela était quasi officiel : la coutume locale l'emportait sur la loi.

Par ailleurs, en principe pour se payer de leurs services, les revenus tirés du tribut étant très bas depuis l'effondrement démographique, les *corregidores* revendaient au village des produits qu'ils achetaient à des commerçants de la ville (parfois le *corregidor* était lui-même un commerçant). Comme les Indiens étaient réticents, surtout dans la mesure où les prix étaient très supérieurs à ceux du marché, l'achat d'un certain nombre de produits devint rapidement obligatoire. Ces ventes forcées aux Indiens (appelées *repartos* ou *repartimientos*, parce que les produits étaient « répartis » entre les Indiens) prirent de plus en plus d'ampleur à partir de la fin du XVII^e siècle et finirent par acquérir un statut officiel dans certaines régions, comme au Pérou en 1756, avec l'appui des autorités coloniales : en effet, ce système permettait aux artisans et aux commerçants des villes d'écouler leur production ou leur marchandise sur un marché captif. A vrai dire, le *reparto* incluait souvent même des draps de Castille et d'autres toiles d'origine européenne, comme ces lainages de Rouen qui ont donné son nom au *poncho* des paysans colombiens (*ruana* en espagnol régional). Les commerçants muletiers (*arrieros*), souvent métis, parfois indiens, profitaient aussi du système puisque c'étaient eux qui amenaient aux villages les marchandises réparties ; cela dit, on les obligeait à acheter des mules. Tout ceci permettait de faire pénétrer dans les villages l'économie capitaliste embryonnaire du temps, mais selon des méthodes encore précapitalistes.

Ce système fonctionna jusqu'aux réformes administratives rationalisantes de la fin du XVIII^e siècle, qui abolirent les *corregimientos* : ainsi en Nouvelle-Espagne, en 1786, ils cédèrent la place à un système d'intendances. Mais les *subdelegados* de l'époque des intendances prirent la suite directe des anciens *corregidores*, parfois même le mot demeura. En revanche, les Indiens furent peu touchés, à la même époque, par l'instauration des monopoles officiels (*estancos* ou *resguardos*), qui provoquèrent un grand mécontentement parmi les métis et les Blancs : c'est qu'ils consommaient peu de tabac, utilisaient peu de cartes à jouer et de papier à lettres, et que la vente d'alcool et d'armes leur était interdite. Ceux de Zipaquira, en Colombie, eurent cependant à souffrir de l'établissement d'un monopole du sel — on leur confisqua les salines qu'ils exploitaient depuis l'époque précolombienne.

C) Peones et conciertos.

Parallèlement, un système plus moderne, moins féodal au moins en intention, se mit progressivement en place, sans donc que l'*encomienda* soit juridiquement abolie, même si elle

déclinait peu à peu dans les faits. Je vais l'exposer à partir de l'exemple du Mexique, puis je nuancerai en évoquant les Andes.

Dans l'agriculture et dans les mines (que je traiterai dans la sous-partie suivante), à partir de 1550, les colons reçurent le droit d'employer des Indiens salariés sur leurs domaines (ceci, sans lien avec leurs *encomiendas*, qui n'étaient plus censées payer leur tribut sous forme de travail forcé). On appelle ces salariés des Indiens *conciertos*, et le système s'appelle le *concertaje* (de *concertarse* : se mettre d'accord, c'est-à-dire que théoriquement le marché du travail était libre).

Le système était censé reposer sur le volontariat et être géré et contrôlé par les autorités coloniales. En fait, très vite la coercition s'avéra nécessaire, car les Indiens ne voyaient absolument pas pourquoi ils auraient dû travailler sur les *haciendas* pour des salaires de misère : leurs parcelles exploitées en autosubsistance leur suffisaient. Pour les amener à de meilleurs sentiments, il apparut un système géré localement par les *corregidores* et appelé lui aussi *reparto* ou *repartimiento* : chaque village devait fournir des listes d'Indiens (à peu près 20 % d'Indiens privilégiés en étaient exclus). Chaque année, 4 % des inscrits étaient « répartis » entre les *haciendas* environnantes, où ils étaient censés travailler successivement, pas plus d'une semaine de suite chacun ; la proportion montait à 10 % au moment de la récolte (le moment où l'hacienda avait le plus besoin de main-d'œuvre — mais les villages aussi évidemment : cela y désorganisait les récoltes). Les *hacenderos* pouvaient adresser des pétitions aux services du vice-roi pour obtenir des Indiens. Il faut dire que la dépopulation posait problème un peu partout, et que d'autres Indiens étaient confisqués pour le service de l'Église, la construction de bâtiments publics, les mines, etc.

La Couronne n'était pas très à l'aise avec ce système. À plusieurs reprises, notamment vers 1610, elle tenta de revenir au moins en partie à un marché vraiment libre, avec des espèces de bourses du travail. Les villages auraient toujours l'obligation de fournir un certain nombre d'Indiens, mais ceux-ci se réuniraient tous, avec tous les *hacenderos*, sur une place, pour « se concerter » ; par ailleurs, les Indiens même endettés devaient être libres de quitter l'hacienda où ils travaillaient. Ces réformes eurent peu d'effets concrets dans un premier temps. Finalement, au Mexique, les *repartimientos* furent abolis en 1632 (sauf pour les mines, voyez plus bas) : mais jusqu'au XVIII^e siècle on vit des *hacenderos* faire appel à la force publique pour se procurer des Indiens.

La concurrence aiguë pour les travailleurs indiens, que je viens de décrire³⁹, et le *turn-over* très rapide prévu par la loi, poussèrent très vite les propriétaires fonciers à tout faire pour installer des paysans, indiens ou non, en permanence sur leurs terres afin de les avoir sous la main : on les appelle des *peones*⁴⁰. On les attirait par des promesses de terres et de salaires élevés, puis, selon une technique vieille comme le monde, on se les attachait en les endettant. La technique la plus simple était de leur prêter au départ une forte somme qu'ils n'étaient pas capables de gérer, à des taux d'intérêt usuraires. Ces dettes étaient héréditaires, c'est-à-dire que les enfants héritaient de celles de leurs parents : il apparut donc de véritables dynasties de dépendants endettés, l'endettement devint un statut social. Plus tard, l'*hacendero* « entretenait » la dette en vendant divers produits aux *peones* à des prix délirants — il faut dire que souvent il contrôlait le seul commerce à des lieues à la ronde. Parfois les Indiens se plaignaient d'être carrément forcés à acheter des vêtements dont ils n'avaient pas l'usage, voire divers bibelots ! On comptait aussi aux bergers les bêtes qui se perdaient ou qui mouraient... (NB Il y avait un autre facteur à cet endettement général, non lié aux pressions exercées par l'*hacienda* : le coût astronomique des baptêmes, mariages, enterrements, fêtes des confréries, etc. — moins d'ailleurs du fait de la rémunération du curé que du festin qui accompagnait obligatoirement ce genre de cérémonie).

Aux XVIe et XVIIe siècles, les autorités essayèrent de limiter les quantités prêtées aux Indiens et les taux d'intérêts, et surtout de limiter le temps durant lequel un Indien endetté devait rembourser son *hacendero* sous forme de travail, c'est-à-dire travailler gratuitement pour lui. En 1619, un vice-roi alla jusqu'à proclamer que l'Indien, étant un mineur légal, ne pouvait pas contracter de dettes, donc n'avait rien à rembourser. Ces mesures n'eurent pas grand effet malgré quelques procès gagnés par les Indiens ; au contraire, au XVIIIe siècle, de crainte de voir se dépeupler les *haciendas* et décliner l'économie (que les autorités commençaient à prendre en compte), la justice commença à reconnaître la validité des dettes des Indiens, et même de l'usage qui voulait qu'elles s'héritassent. Peu à peu, on se mit à intégrer ces dettes au calcul de la valeur d'une *hacienda* vendue ou héritée, et par ricochet, les *peones* endettés furent couchés sur l'acte : bref, c'étaient pratiquement des serfs attachés à leur

³⁹ Encore aggravée par le fait que les curés, les monastères et les couvents avaient leurs propres ateliers, textiles notamment, où ils exigeaient que des Indiens vinssent travailler. D'autres Indiens cultivaient gratuitement les terres appartenant à la cure (les terres des monastères et des couvents, plus vastes, étaient généralement gérées de manière plus sophistiquée, comme de véritables *haciendas*). Tous ces services étaient, en théorie, destinés à payer la dîme et les droits ecclésiastiques levés à l'occasion des baptêmes, mariages, enterrements, fêtes religieuses, etc.

⁴⁰ C'est le même mot que le français « pion ». Le pion, aux échecs, jeu où les deux camps figurent deux armées, c'est le soldat ordinaire, qui va à pied (racine « pe-/pi- » dans les langues latines). En espagnol, le même mot en est venu à désigner le travailleur ordinaire, sans spécialisation.

terre⁴¹. Cependant, contrairement aux serfs européens médiévaux, ils restaient juridiquement libres, leurs patrons étaient obligés de tenir des livres de compte (même s'ils les manipulaient abondamment), et lorsque par hasard un *peón* arrivait à payer sa dette son patron devait le libérer. En général, cela n'arrivait que lorsqu'un *hacendero* voisin « le rachetait » ; cet état de fait permettait au moins à certains *peones* de « faire jouer la concurrence ». Tout cela ne veut pas dire que les *peones* étaient forcément mécontents de leur sort : le patron savait se montrer paternaliste ; dans les guerres civiles du XIXe siècle et de la Révolution mexicaine, les *peones*, indiens ou non, fournirent à leurs *hacenderos* des armées privées fidèles.

Les villages en revanche résistèrent farouchement contre les progrès du *peonaje*, entre autre parce que le départ de certains villageois pour les *haciendas* environnante réduisait le vivier des tributaires et des *conciertos*. Dans ce combat, les *encomenderos*, dont les revenus dépendaient du nombre d'*encomendados*, appuyaient les villages — sauf bien sûr quand ils possédaient par ailleurs une *hacienda*. Souvent le conflit se réglait par une indemnité versée au village par l'*hacendero* en échange des tributaires absents ; parfois aussi le village recevait le droit de réclamer « ses » Indiens au moment des différentes tâches collectives, c'est-à-dire qu'on aboutissait à une espèce de *concertaje* à l'envers, à une obligation pour les Indiens des *haciendas* d'aller travailler de temps en temps dans le village de leurs ancêtres... Tout cela contribuait à l'affaiblissement, à l'appauvrissement et à la déstructuration des communautés indigènes. Nombre de ces *peones* indiens, moins fermement encadrés que les Indiens des villages par des structures sociales proprement indigènes, vivant davantage au contact des métis et davantage intégrés à des circuits commerciaux, s'hispanisèrent assez vite, sauf là où, nettement plus nombreux que les *peones* non-indiens, ils reconstituèrent de véritables villages indiens homogènes au sein des *haciendas*.

Le système était moins monétarisé dans les Andes (ce qui suit vaut de la Nouvelle-Grenade au Chili). Dans le système du *concertaje* comme dans celui du *peonaje*, l'*hacendero* avait plutôt tendance à mettre à la disposition de l'Indien un terrain, appelé en Équateur *huasipungo* ou *huasipongo* ; en échange du droit de le cultiver, plus, généralement, un droit d'accès aux ressources en eau et au bois et un tout petit salaire, celui-ci lui devait un certain nombre de journées de travail. (NB Il s'agissait évidemment de terres expropriées auparavant à lui-même ou à d'autres Indiens ! Parfois il n'y avait pas de solution de continuité temporelle entre l'usurpation par une *hacienda* des terres d'un village et l'« installation » sur

⁴¹ N.B. On retrouve des évolutions de même type en Grèce ancienne, ou en Europe centrale au Moyen Âge.

les terres en question des Indiens dudit village... Pour les Indiens, ce changement de statut signifiait hausse de la pression « fiscale » et aussi de la précarité, puisqu'ils pouvaient être chassés de leur *huasipongo* en cas de conflit avec leur patron).

Au Pérou, l'équivalent d'un *huasipungero* s'appelle un *yanacona* et l'équivalent du *concertaje* mexicain s'appelle la *mita*⁴². Étaient exemptés de la *mita*, outre les caciques et les autres membres de l'administration indigène et leurs familles, les moins de 18 ans, les plus de 50 ans et les artisans. De plus, les *mitayos* ne pouvaient pas être employés dans l'artisanat textile, ni dans les plantations de canne à sucre (qui, du coup, recouraient à des esclaves noirs). Les *yanaconas* étaient endettés selon le même système qu'au Mexique ; surtout, en Équateur, bien plus tôt qu'au Mexique, dès le XVI^e siècle en fait, des *yanaconas* furent vendus avec l'*hacienda* où ils trimaient — ou plus exactement couchés sur les documents de vente, avec parfois un « prix d'acquisition » (c'est l'expression de nos documents) qui correspondait au rachat de leurs dettes au précédent propriétaire de l'*hacienda*. Au XVII^e, les *hacenderos* se louaient allègrement entre eux leurs *yanaconas*, comme des machines.

La *mita* agraire andine entra elle aussi en crise au XVII^e siècle, et il se développa un système proche du *peonaje* mexicain ; mais les *huasipongos* ne disparurent pas, et l'ensemble se prolongea bien plus tard qu'au Mexique. En Équateur en 1800, il y avait 46 % d'Indiens *huasipongeros* ou *peones* pour 54 % qui vivaient encore dans leurs *pueblos*⁴³.

En Nouvelle-Grenade, dans la région de Medellín, dès le XVIII^e siècle l'équivalent local du *huasipungo* (le *terraje* ou *arrendamiento*) fonctionnait de manière un peu plus moderne, l'*hacendero* exigeant d'être payé au moins en partie en monnaie et non pas en nature ni sous forme de travail — peut-être était-ce parce qu'il n'y avait pas de traditions précolombiennes locales en matière de *mita*. Par ailleurs, le phénomène ne touchait pas que les Indiens mais aussi des métis et des mulâtres libres — du coup, il y eut nivellement des conditions et métissage. Ce système permit la mise en exploitation de terres vierges (vides d'Indiens depuis la catastrophe démographique) et permit d'im-

⁴² Tous ces mots sud-américains (sauf *concertaje*) sont d'origine quechua : il s'agissait en bonne partie d'héritages de l'Empire inca, Empire « colonial » lui aussi, extrêmement dur envers ses populations. Il y existait une *mita* qui servait à la construction des routes et des édifices publics, et des *yanaconas* qui étaient parfois déplacés par communautés entières d'un bout à l'autre des Andes.

⁴³ Toujours en Équateur, la *mita* ne fut abolie que dans les années 1810, l'hérédité des dettes en 1833, et les *huasipungos* durèrent jusqu'en plein XX^e siècle. En 1954, ils concernaient encore 22% de la population rurale de la zone andine ! Ils ont constitué un excellent conservatoire d'archaïsmes, économiques mais aussi culturels ; en gros, c'est depuis leur abolition dans le cadre de diverses réformes agraires que l'agriculture a commencé à se moderniser un peu, et que la langue quechua recule.

planter dans la région la canne à sucre, puis le cacao et enfin le tabac, cultures modernes, commerciales⁴⁴.

Au total l'agriculture, sauf aux Antilles, fonctionnait en circuit fermé, produisant juste assez d'excédents pour nourrir les villes (minuscules) et assurer le train de vie (ostentatoire mais sans comparaison avec celui des élites européennes) des *hacenderos*, ainsi que pour répondre à la pression fiscale (très basse jusque vers 1880) ; aussi, pendant toute cette période, les colonies espagnoles ont essentiellement exporté des métaux précieux. Parmi les exportations non métalliques, notons quand même : des cuirs ; des teintures (notamment la cochenille du Mexique, un insecte séché et moulu) ; des plantes médicinales, dont le tabac, qui soignait l'asthme (c'était un produit assez cher et qui se conservait bien une fois séché) ; du sucre, surtout à partir de 1750, lorsqu'il fut tout à fait sorti de son statut originel de remède pour accéder à celui d'aliment. C'est le produit de la canne, une plante chinoise passée en Europe au Moyen Âge, cultivée à grande échelle aux Açores et aux Canaries dès le XVe siècle et implantée aux Antilles dès 1510.

Dans les Andes, il existait aussi une mita « de transport », comme du temps des Empires précolombiens : des Indiens transportaient les bagages des voyageurs blancs, lesquels évidemment allaient à cheval. Sur certains trajets difficiles, on se faisait carrément porter à dos d'Indien ; sur les principales routes, les villages devaient entretenir des auberges (*tambos*). Le salaire des *mitayos* était souvent versé au *corregidor*, qui en déduisait de quoi payer les tributs des Indiens *encomendados* et les autres contributions — et n'était pas toujours très honnête.

D) Les mines.

À partir du second tiers du XVIe siècle, s'installa donc une économie de travail forcé, pratiquement gratuit, qui fut à la base de la prospérité des colonies espagnoles : il s'agissait d'agriculture, on vient de le voir, mais aussi de mines.

⁴⁴ Cela déboucha, au XIXe siècle, sur une petite paysannerie non indienne indépendante et moderne, celle qui cultive aujourd'hui le café. L'essor de Medellín, grande agglomération industrielle et industrielle, est souvent rattachée aussi à l'existence de cette population travailleuse et vivant dans le cadre d'une économie moderne. Comme quoi le *huasipongo* n'a pas toujours été un conservatoire d'archaïsmes, contrairement à ce que la note précédente pourrait laisser entendre.

Pendant toute la période en effet, les métaux précieux jouèrent un rôle essentiel dans l'économie coloniale. Dans le cadre d'une économie d'exportation (ou de traite) en période de transports chers et malcommodes, ils avaient l'avantage d'être des produits de grande valeur, faciles à manier et qui ne s'abîmaient pas, donc de transport aisé ; ils étaient très demandés en Europe, qui avait besoin de monnaie pour les guerres de ses rois, puis pour l'expansion de son capitalisme⁴⁵.

Dès 1528, les Antilles ne produisaient plus d'or ; vers 1540, les gisements de perles du Venezuela s'épuisèrent aussi. Mais en 1545, on découvrit d'importantes mines d'argent à Potosí dans le haut Pérou (l'actuelle Bolivie), puis, l'année suivante, à Zacatecas au Mexique ; par ailleurs, depuis 1541 la Nouvelle-Grenade (l'actuelle Colombie) s'était mise à produire de l'or. Il s'agissait de zones de montagne (Potosí est située à plus de 4 000 m) et de climat assez sec : les galeries de mine ne sont pas trop inondables (ainsi le « *cerro de plata* » de Potosí est une montagne isolée qui surplombe le plateau environnant, il suffit de construire des galeries inclinées pour en évacuer l'eau), ce qui les rendait exploitables avec les technologies de l'époque. La découverte d'une mine de mercure à Huancavelica au Pérou (1563) permit à Potosí de prendre le dessus sur les autres sites d'extraction, car le recours au mercure simplifie beaucoup l'extraction du métal de sa gangue de minerai⁴⁶ : vers 1600, la « montagne d'argent », célèbre dans le monde entier, assurait 50 % de la production mondiale d'argent.

Il n'était pas possible de recourir à l'*encomienda* pour exploiter les mines : il n'y avait pas ou peu de villages sur les sites miniers, et puis la loi interdisait de convertir en travail forcé les tributs dus par les Indiens *encomendados*. Le recours à des esclaves africains n'était pas non plus la solution : ils résistaient mal au climat et aux conditions de travail — de manière générale, un esclave travaille le moins possible, et dans les mines on a besoin de gens qui triment dur. Des le départ donc, les Espagnols recoururent à des Indiens recrutés dans le cadre du *concertaje* et de la *mita*, au Pérou notamment, où l'on assista rapidement à une concentration des activités minières autour d'un seul site, Potosí. Il s'agissait d'un travail forcé mais effectivement payé, même si les techniques d'endettement étaient les mêmes que celles que j'ai décrites pour le Mexique.

⁴⁵ À long terme, ce fut un piège pour l'Espagne, le piège de la rente : tout cet argent fut dépensé en vain et le pays, qui avait perdu l'habitude de travailler, s'appauvrit continuellement jusque vers 1960. Mais ce n'est pas mon sujet.

⁴⁶ Le mercure possède la particularité de s'amalgamer aux autres métaux, le résultat étant un liquide ou une espèce de pâte : quand on mélange du mercure à un minerai réduit en poudre, cet amalgame se fait. Il suffit alors de le faire couler pour l'isoler de la partie non métallique de la roche, puis de le chauffer pour évacuer le mercure par évaporation, et on obtient du métal pur. Opération fort polluante et dangereuse pour la santé, mais à l'époque ce genre de problèmes ne se posaient pas.

La *mita* minière prit très vite une extension géographique importante, d'autant que les Andes se dépeuplaient et qu'il fallait donc aller chercher les Indiens de plus en plus loin. Vers 1600 la *mita* de Potosi concernait 13 000 Indiens, avec des contingents fixés par villages pour tout le Pérou depuis 1572. En principe chaque village envoyait un contingent tous les 7 ans — mais très vite beaucoup de communautés ne furent plus en mesure de fournir le nombre de *mitayos* exigé. Ainsi dans la province de Pacajes dans l'actuelle Bolivie, au milieu du XVIIe siècle, seuls deux villages s'acquittaient de l'ensemble de leurs obligations (*mita* et tributs). Certains villages ne fournissaient que 20 % des *mitayos* qu'ils auraient dû fournir : c'est qu'ils étaient déserts. Dans le village de Jesús de Machaca en 1661, sur 79 travailleurs prévus il en partit 18, les autres étaient « absents » — morts ou en fuite.

La *mita* contribua à la désorganisation des communautés rurales : certains *mitayos* ne revenaient pas au village (ils mouraient en route, ou, plus souvent, refaisaient leur vie en ville ou dans un autre village à l'abri des exigences des autorités de leur village natal : il faut dire que leurs champs n'avaient pas étéensemencés pendant leur absence, ce qui ne les encourageait pas à revenir). Lorsque leur femme était restée au village, bien entendu elle continuait à payer le tribut (en fait, dans pas mal de cas c'était la famille entière qui se déplaçait à l'occasion de la *mita* : l'exploitation agricole était donc déserte). Aux protestations des autorités laïques et ecclésiastiques, les propriétaires de mines répliquaient que sans le système de la *mita* elles n'étaient pas rentables : la monarchie espagnole, perpétuellement désargentée, prêtait l'oreille à ces arguments, et les protestations n'avaient donc aucun effet. Cependant certains villages négocièrent progressivement (et illégalement) de payer des compensations en argent aux propriétaires de mines de Potosí en compensation de la défaillance de leurs *mitayos*, ce qui équivalait à un impôt supplémentaire pour le simple droit de rester au village (ou pour les absents dans d'autres cas), et grevait encore davantage les finances des communautés indigènes.

Même rémunéré, ce travail forcé se révéla presque aussi inefficace que l'esclavage. Aussi bien au Pérou qu'au Mexique, sans qu'il y ait eu pression de l'État et contrairement à ce qui se passait dans l'agriculture, les propriétaires de mines finirent par s'en rendre compte, et la *mita* entra en décadence (tout en continuant officiellement d'être exigée jusqu'au XVIIIe siècle en de nombreuses régions). Progressivement, les travailleurs des mines furent recrutés sur un véritable marché du travail libre, parfois par le biais de véritables foires à la main-d'œuvre qui se tenaient dans les villes minières. Evidemment, ils étaient payés (ou plus

exactement, au Mexique au moins, intéressés à l'exploitation par le biais d'un pourcentage sur les bénéfices — et évidemment endettés eux aussi).

Le travail forcé dans les mines s'éteignit complètement au Mexique au XVIII^e siècle, dans les Andes centrales il existait encore à l'Indépendance. Les mines constituent le premier secteur où l'on assista à l'apparition d'un prolétariat libre, majoritaire par rapport aux *mitayos* dès le début du XVII^e siècle. On affluait vers les villes minières parce que la vie y était moins dure que dans les communautés rurales écrasées de tributs, et parce qu'on pouvait espérer glisser vers le statut de métis.

Effectivement, si le personnel de base des mines était en bonne partie indien (c'est-à-dire rattaché à l'univers des villages), on assista assez tôt à l'apparition progressive d'une couche de métis (dont, génétiquement parlant, pas mal d'Indiens, culturellement hispanisés) parmi les techniciens et travailleurs spécialisés comme les tunneliers. En revanche, le commerce, le transport par convois (*recuas*) de mules et l'artisanat local demeurèrent toujours en majorité aux mains d'Espagnols, en tout cas les entreprises d'une taille notable. Au début du XVII^e siècle, Potosí avait 130 000 habitants, dont 120 000 Indiens et métis, un univers relativement homogène par suite du « métissage interne » entraîné par les brassages (même si les différents paroisses de la ville rassemblaient les gens selon leurs origines géographiques). Certains habitants de la ville minière venaient de Bogotá, voire même (exceptionnellement) du Mexique. Les *mitayos* accomplissaient les travaux les plus pénibles comme l'extraction du minerai, le foulage du minerai pour le réduire en poudre, l'extraction et le transport du sel nécessaire à certaines étapes du processus ; les « libres » étaient mineurs, artisans, commerçants — ainsi c'étaient des marchands indiens ou métis qui fournissaient le bois pour étayer les galeries, ainsi que les combustibles (bois ou bouse de lama) ; des *mitayos* apportaient la nourriture aux mineurs.

NB Au nord-ouest de la Nouvelle-Espagne, l'actuel Mexique, les mines, qui s'étendirent peu à peu à toute la région du *Bajío*, étaient installées en zone chichimèque, c'est-à-dire sur le territoire d'ethnies nomades. Elles transformèrent profondément la région : il y eut immigration massive d'Indiens sédentaires en provenance du plateau central, apparition de routes et aussi d'exploitations agricoles pour nourrir les mines (plutôt des *haciendas*, grandes propriétés appartenant à des Blancs et gérées de manière relativement moderne), ainsi que d'un réseau de forts (pour défendre la zone contre les nomades) qui devinrent peu à peu des villes. Les populations locales furent

repoussées vers le nord, ou bien se sédentarisèrent et s'acculturèrent : vers 1600, la région était déjà complètement intégrée au Mexique central.

Au total et pour conclure, comment les Indiens ordinaires arrivaient-ils à se débêtrer de toutes ces obligations, auxquelles il faut ajouter la dîme due au curé et un certain nombre d'autres contributions ? Ils tentaient de vendre une partie de leur force de travail, soit contre de l'argent sur le marché libre (*huasipongos* compris), soit au cacique de leur village en échange d'une réduction de tribut (le tribut était réparti par le cacique). Il essayaient aussi de vendre une partie des produits de leur terre : bref, ils étaient forcés d'entrer dans une économie monétaire (au XVII^e siècle, un sixième des Indiens de Potosí s'adonnaient au commerce) — mais les Indiens des villages y étaient très réticents, attachés à un idéal d'autosubsistance d'autant plus fort que ce qui venait d'« en haut » n'était qu'impôts et ponctions diverses, en échange de quoi ils avaient accès à très peu de services. Le but de leur existence n'était donc pas précisément le profit, et dans ces conditions l'économie indigène progressait à un rythme très lent : aujourd'hui, le retard accumulé en 500 ans par rapport à l'Europe est poignant. D'autres n'avaient pour solution que la fuite ou l'illégalité...

III-Aspects sociaux : les transformations de la société indigène.

A) Le sort des élites précoloniales.

Dans un premier temps, l'objectif des conquérants ne fut pas de liquider la société indigène mais de la christianiser (je traiterai plus bas les aspects religieux et culturels de ce projet). En particulier, à la génération des conquérants les élites précolombiennes, mêmes vaincues, furent respectées en tant que telles, et même intégrées aux élites nouvelles. Il n'y avait rien de très nouveau dans tout cela, les chrétiens s'étaient comportés exactement de la même façon en Espagne lors de la Réconquête (en réalité, tout conquérant procède ainsi pour éviter une résistance massive des populations conquises, pour conserver des relais parmi celles-ci). Les Espagnols avaient besoin des anciennes élites pour « tenir » les autres indigènes, surtout dans les périodes initiales où eux-mêmes étaient peu nombreux et ne comprenaient pas grand-chose au monde qu'ils venaient de conquérir. Et puis les conquérants étaient trop imbus de leur supériorité sociale, de leur « noblesse » (leur rôle dans la Conquête avait valu un anoblissement express à l'ensemble des conquérants, y compris d'anciens gardiens de cochons...), pour ne pas reconnaître la supériorité sociale des « nobles » indigènes.

Ainsi Cortés captura et humilia l'Empereur aztèque Moctezuma ; mais sur trois *encomiendas* héréditaires qu'il créa dans l'Anahuac, la vallée de Mexico, il en attribua deux aux filles du monarque déchu, Isabel et Leonor. Au Pérou, où l'Inca Atahuallpa fut carrément exécuté en 1533, la famille de l'Inca légitime Huascar, son adversaire dans la guerre civile en cours à l'arrivée des Espagnols, fut intégrée aux élites coloniales péruviennes, ainsi qu'une bonne partie de la noblesse inca. Le collège de Tlatelolco près de Mexico, établissement scolaire fort huppé que j'évoquerai plus bas, ne scolarisait que des enfants de la noblesse indigène : par respect pour les structures sociales préexistantes, les franciscains qui le géraient voulaient conserver les « distinctions » d'origine précolombienne.

Peu à peu, cette haute noblesse d'origine aztèque ou inca se métissa, sans jamais renier ses origines (relativement prestigieuses, surtout par rapport aux ex-gardiens de cochons)⁴⁷. Nous verrons plus bas le rôle essentiel de ces métis dans les synthèses culutrelles en cours, avec notamment la figure de Garcilaso de la Vega. Une partie de ce milieu se fondit complètement dans les élites coloniales : Túpac Amaru, le révolté péruvien de 1780-1781, en constitue un excellent exemple que je traiterai dans la dernière partie. Une autre connut un processus progressif de décadence sociale et se fondit au contraire dans la masse métisse : nous en perdons progressivement la trace. Nous verrons dans la dernière partie que certains de ces personnages (plus, pour faire bonne mesure, quelque faux descendants autoproclamés de lignages précolombiens), se rappelèrent parfois leurs origines lors des révoltes anticoloniales du XVIIIe et du début du XIXe siècle : parmi les argumentaires maniés par les révoltés d'alors, figurait l'idée d'une légitimité des « royaumes des Indes » plus ancienne que celle de la Couronne d'Espagne⁴⁸ — mais ce thème, sans doute un peu trop explosif dans des sociétés où les indigènes étaient encore nombreux, ne fut quand même jamais dominant dans la lutte anticoloniale, et puis au XVIIIe siècle le prestige d'un haut lignage indigène était sans doute déjà très inférieur à celui d'un lignage de conquérants. Parmi ces personnages, outre Túpac Amaru on relève, lors de la révolte des *comuneros* dans la région de Villa del Socorro en Nouvelle-Grenade en 1781, la figure de *Don Ambrosio Pisco*, qui se prétendait descendant du dernier cacique de Bogotá ; il ne fut qu'un instrument (réticent) aux mains des révoltés.

⁴⁷ De même, en Russie, les familles de boyards d'origine tatar ou yakoute conservèrent longtemps, parfois jusqu'en 1917, la fierté de leurs origines.

⁴⁸ De même qu'en Espagne même, notamment en Catalogne ou au Pays basque, il y eut toujours une contestation du pouvoir madrilène fondée sur l'idée que ces entités étaient « plus anciennes » que l'Espagne, pays qui n'est qu'une agglomération tardive (1492) de royaumes médiévaux (la Castille, l'Aragon, la Navarre, le royaume de Naples, etc) : préexistant à l'Espagne, ces entités avaient donc une légitimité supérieure. Ces conceptions, que Madrid n'est jamais arrivée à faire taire, sont à l'origine de la décentralisation actuelle de l'Espagne. De ce point de vue, jusque vers 1750 les vice-royaumes d'Amérique étaient traités exactement sur le même plan que les différents « royaumes » européens qui formaient « les Espagnes ».

Encore au moment de l'indépendance de l'Argentine, vers 1810, certains révoltés eurent un moment l'idée saugrenue d'aller pêcher sur le piémont des Andes un tout aussi douteux descendant des Incas ; mais une fois l'indépendance conquise, aucun Etat américain n'a tenté de mettre à sa tête un descendant de Moctezuma ou d'Atahualpa.

Il faut souligner que de toute façon, cette intégration relative aux élites coloniales touchait essentiellement les familles régnantes des anciens Empires et leur entourage immédiat ; plus on descendait dans la hiérarchie des élites précoloniales, et aussi plus on allait des Aztèques et des Incas vers des populations sans prestige, plus les conquérants « bricolèrent », liquidant ou écartant certaines familles, dégageant de nouvelles élites parmi leurs protégés — j'y reviendrai. Les déplacements de communautés pour fonder des villages, que j'évoquerai également plus bas, se traduisirent souvent par un changement de chef ou par l'affaiblissement de l'ancienne famille dirigeante locale qui ne parvint pas à s'adapter aux conditions nouvelles ; d'autres leaders émergèrent, spontanément ou par suite d'un choix plus ou moins réfléchi des Espagnols. Bien sûr, les familles spécialisées dans la prêtrise avant le Conquête n'eurent aucune place dans la société nouvelle qui se dessinait.

B) Les *pueblos de indios* (ou *resguardos*)

En conformité avec des lois (*cédulas reales*) de 1546, 1551 et 1568, les Espagnols entreprirent une réorganisation générale du tissu des agglomérations indigènes. Il apparut toute une hiérarchie d'agglomérations avec leurs fonctions distinctes, calquée sur le système espagnol : selon les lieux, elle fut créée de toutes pièces ou en partie à partir d'un ancien réseau urbain. Comme en Espagne, les nouvelles agglomérations avaient leurs *labranzas* (terres cultivables, réparties entre les familles et exploitées individuellement), leurs *ejidos* (terres communes, destinées à être cultivées en commun, souvent à la lisière de l'agglomération) et leurs *montes* (terres plus marginales, souvent attribuées à l'élevage, mais aussi réserves de forêts pour le bois de cuisine, etc.). Elles devaient aussi avoir (et elles avaient le plus souvent) une allure espagnole, avec leur plan hippodamique (en damier) et leur immense place centrale occupant un pâté de maisons tout entier : le modèle, c'étaient les agglomérations fondées en Espagne en terre de Reconquête, et plus lointainement les colonies romaines⁴⁹. Bien entendu, c'étaient aussi des sièges de paroisses ou d'évêchés, elles étaient

⁴⁹ Les bastides du sud de la France, un peu plus anciennes, ont le même type de plans. En Amérique latine, les principales exceptions sont les agglomérations minières : leurs plans plus inattendus et plus variés, en partie parce qu'elles sont plantées là où se trouve la veine, parfois dans un ravin ou au flanc d'une montagne.

centrées sur l'église ou sur la cathédrale (ces édifices étaient toujours construits sur l'un des côtés de la place centrale), le curé ou l'évêque y jouait un rôle important et elles jouèrent un rôle essentiel dans la christianisation de l'univers quotidien des indigènes, mais je traiterai les aspects religieux plus bas : je me concentre ici sur les aspects sociaux.

Dans l'Anahuac, les principales agglomérations indigènes furent détruites (au moins leur centre cérémoniel ; le reste n'était que chaumières) ; mais les Espagnols ne cherchèrent pas à en fonder ailleurs, cela eût été trop compliqué et au cours de plusieurs milliers d'années de vie urbaine les anciens Mexicains avaient sans doute sélectionné les meilleurs emplacements. Quatre agglomérations furent distinguées des autres en recevant le titre de villes (*ciudades*) : Tenochtitlán bien sûr, Texcoco en 1543, Xochimilco en 1559, Tacuba en 1564. Deux autres reçurent celui, un peu inférieur, de *villa* ; les autres devinrent des villages (*pueblos*), même si avant la Conquête elles avaient été des capitales d'États. Par ailleurs, il apparut une autre distinction entre *cabecera* (agglomération formant le centre d'une entité administrative) et *sujetos* (toutes les autres), ces derniers étaient divisés en *barrios* (« quartiers » urbains ou tout au moins proches du centre de la *cabecera*) et *estancias* (lieux dépendant d'une *cabecera*, mais physiquement éloignés, c'est-à-dire en gros les villages qui n'avaient pas le titre de *cabecera*). En réalité, l'unité de base de ce système (la *cabecera*) descendait largement de l'unité administrative inférieure de l'époque précoloniale, le *calpulli* : les Espagnols attribuèrent généralement le rang de *cabecera* aux anciennes cités mais « écrasèrent » l'ensemble en ne tenant nul compte des divisions de rang supérieur (les entités formées par les territoires soumis aux cités de la Triple alliance⁵⁰, et ceux des cités soumises à l'une des trois ou aux trois à la fois), non plus que des frontières ethnographiques comme la distinction millénaire, très importante linguistiquement, entre Nahuas et Otomis. Cela suscita des protestations, notamment de la part des caciques des trois cités ; mais ils étaient trop faibles, notamment celui de Mexico, l'ancienne Tenochtitlán, dont le *cabildo* (le conseil municipal) était entièrement espagnol.

Puis il apparut des *cabeceras* nouvelles, qui vinrent troubler le système : notamment à l'occasion de la répartition des *encomiendas*, puis des congrégations, puis de l'essor de nouveaux noyaux de peuplement comme les *haciendas*. De plus, certains *sujetos* réclamèrent en justice le statut de *cabeceras*, et parfois ils l'obtinrent : ces conflits étaient souvent liés à des problèmes de contrôle des tributs, même si les autorités indigènes en touchaient une part

⁵⁰ Les trois villes dont l'union avait donné naissance à l'Empire aztèque. La principale était de loin Tenochtitlán, la future Mexico, que j'ai traitée par endroits comme la « capitale » de l'Empire aztèque pour simplifier ; mais il y avait aussi Tlatelolco et Texcoco.

toujours décroissante. Finalement, la relation *cabecera-sujetos* se brouilla, jusqu'à disparaître à la fin du XVIII^e siècle au profit d'une classification entre *haciendas*, *ranchos*, *pueblos*, divisés en *barrios* ou *cuarteles* (« quartiers »).

Dans le cadre de ces processus, de nombreuses communautés indiennes furent déplacées, regroupées en villages que l'on appelle *pueblos de Indios*, *resguardos*, *reducciones* ou *congregaciones*⁵¹. Au Mexique central, l'apogée de ce processus se place entre 1540 et 1560. L'habitat se concentra sensiblement ; au passage, on fit descendre dans la plaine les habitants d'un certain nombre de nids d'aigles⁵². Au Pérou, ce processus perturba gravement l'organisation des cultures, qui se faisait selon une répartition très précise par étages écologiques à laquelle les Espagnols ne comprenaient rien. Dans certaines régions, le regroupement de groupes ethniques différents dans les mêmes *pueblos* a dû jouer aussi un rôle dans l'effondrement des cultures précolombiennes : dans des villages où se parlaient parfois vingt langues différentes, l'espagnol s'imposa très vite comme langue de communication.

Le but était de « policer » les Indiens, de les contrôler, de les christianiser plus facilement (entre autres, en les arrachant à leurs lieux sacrés⁵³), mais aussi de les protéger. Les communautés reçurent des terres, les *tierras de resguardo* (littéralement « de réserve »), souvent réparties à égalité entre les trois catégories de terres prévues par la loi : les *labranzas* étaient des terres d'agriculture de subsistance, les *ejidos* et les *montes* servaient surtout à payer le tribut. Dans les *pueblos de Indios*, contrairement à ce qui se passait dans les villages blancs, la propriété de la terre était entièrement collective, y compris pour les *labranzas*, qui n'étaient que concédées à titre perpétuel aux familles : en théorie, il s'agissait de terres de la Couronne dont les villageois avaient l'usufruit. Surtout, ces terres étaient toutes inaliénables, ce qui était censé garantir les Indiens contre des spoliations.

Pour protéger, il fallait isoler. La Couronne était très hostile aux contacts entre Indiens et non-Indiens, pour des raisons morales : elle craignait les unions illégitimes, l'ivrognerie, etc. Elle rêvait d'une *República de Indios* complètement séparée de la *República de Españoles*, dans une espèce d'*apartheid* avant la lettre. Nous verrons que l'Église partageait ces rêves. De ce fait, il était rigoureusement interdit aux Blancs et aux métis de

⁵¹ Attention, *resguardo* peut aussi pouvoir dire « monopole d'État » et *congregación* désigne bien sûr une congrégation religieuse. De même, vous avez sans doute noté que *reparto/repartimento* a au moins trois sens.

⁵² Comme en Gaule romaine — dans les deux cas, effectivement par la suite la paix a régné plusieurs siècles, et du coup l'habitat s'est stabilisé dans les plaines, malgré un certain nombre de retours aux montagnes dans la Gaule/France médiévale.

⁵³ Enfin, de ceux qui n'avaient pas été sélectionnés pour servir d'emplacement à l'église... Voyez plus bas.

résider dans les *pueblos de indios* : aux termes d'une ordonnance du vice-roi du Mexique, de 1539, et aussi d'une autre ordonnance du vice-roi du Pérou, de 1536, même les voyageurs de passage n'avaient pas le droit de s'y arrêter plus de deux jours, sous peine d'une lourde amende. Au Mexique, le délai fut cependant étendu à 3 jours en 1700⁵⁴. Mais cette législation était très mal appliquée, ne fût-ce que parce que malgré tous les efforts il naissait des métis dans les villages, mais aussi parce que les relations de travail mettaient sans cesse les différentes communautés en contact les unes avec les autres...

Les *pueblos de Indios* se sont révélés des relais très efficaces de christianisation, de diffusion de la langue du curé (qui n'était pas toujours l'espagnol, on le verra), de techniques agricoles ou d'élevage d'origine européenne, d'une économie commerciale (par le biais des marchés). Assez vite en effet, certains exploitants de terres de *resguardo* firent des bénéfices, les réinvestirent, et pas souvent au bénéfice de la collectivité tout entière... En même temps, les *pueblos de Indios* constituèrent effectivement une certaine protection contre les abus (notamment de la part des *hacenderos*), et leur isolement imposé par les autorités explique largement le maintien de traditions culturelles et linguistiques indiennes dans une bonne partie de l'Amérique latine⁵⁵. Cette protection était communautaire, ce qui avait ses avantages et ses inconvénients, notamment celui de soumettre les Indiens aux autorités du village, seuls intermédiaires patentés avec les autorités coloniales.

Le système du *resguardo* s'est maintenu jusqu'au XIXe siècle dans les zones de forte population indienne⁵⁶. En revanche, il est entré en crise dès le XVIIIe siècle dans les régions où les Indiens étaient de moins en moins nombreux, comme la Nouvelle-Grenade : on assista à une montée des protestations des métis et des Blancs pauvres devant l'abondance de terres réservées à des Indiens de moins en moins nombreux (en fait, souvent les plaignants travaillaient ces mêmes terres, que lesdits Indiens leur louaient illégalement), lesquels travaillaient parfois comme *conciertos* sur l'*hacienda* d'à côté : pour les locataires illégaux, il s'agissait d'une situation d'une grande précarité qui ne les encourageait guère à investir, à

⁵⁴ Théoriquement, même en ville les Indiens devaient vivre dans des quartiers séparés, mais il ne fut jamais possible de l'imposer.

⁵⁵ Mais ce fut, à long terme, au prix d'un archaïsme craintif et souvent borné (les sous-cultures indiennes dans l'Amérique latine d'aujourd'hui sont souvent très conservatrices et manquent cruellement d'ouverture au monde, ce qui est normal pour des gens qui ne font que se défendre dudit monde depuis 500 ans) et d'une exploitation intense des Indiens. D'un point de vue économique, il faut noter que l'absence de concurrence et de marché de la terre a pesé très négativement sur le développement de l'Amérique espagnole.

⁵⁶ Les libéraux du XIXe siècle l'ont supprimé, mais au Mexique les révolutionnaires du début du XXe siècle l'ont rétabli sous le nom d'*ejido*, et dans les Andes les luttes indigénistes du XXe siècle ont abouti à sa relégation. C'est une bonne chose en termes culturels, mais une catastrophe en termes économiques : il s'agit de conservatoires d'archaïsmes — à vrai dire, le principal problème des indigénistes aujourd'hui est que les cultures indiennes ne se maintiennent que dans des conservatoires d'archaïsmes.

moderniser leur exploitation. Bref, le système originel était complètement déstructuré, la situation apparaissait comme scandaleusement arbitraire puisqu'il n'y avait plus aucun rapport entre le statut juridico-ethnique et le rapport à la terre, et le problème foncier était aigu, d'autant que les meilleures terres étaient de toutes façons monopolisées par l'Église et les *haciendas*. Il y eut des occupations de terres de *resguardos* par des métis et des Blancs pauvres ; elles s'ajoutaient aux annexions illégales auxquelles procédaient les *hacenderos*. Les prohibitions de coexistence étaient elles aussi complètement tombées en désuétude, de très nombreux non-Indiens vivaient parmi les Indiens ; certains, métis, s'y étaient introduits illégalement, mais d'autres métis vivaient tout simplement sur les terres de leurs ancêtres indiens !

Cette situation déboucha sur toute une série de réformes à partir de 1750 et surtout de 1774, à un moment où la Couronne espagnole essayait de moderniser la gestion de ses domaines américains. Elles furent très douloureuses pour les Indiens. Des « visiteurs généraux » procédèrent à des « réductions de *resguardos* » ; c'est-à-dire à la vente de leurs terres, à des regroupements de plusieurs *pueblos de Indios* en un seul, les autres étant transformés en paroisses ordinaires (non indiennes). Il y eut d'importants déplacements de population. Souvent les déplacés n'étaient exemptés de tribut que pour un an, ce qui était un drame pour ceux qui se livraient à des cultures pluriannuelles comme la canne à sucre : au bout d'un an la canne ne donne pas encore. De plus, ils ne furent pas toujours bien accueillis dans leur nouveau village. On aboutit à l'apparition de groupes de déracinés, plus ou moins itinérants, coupés de la dernière chose qui les rattachait à leur passé précolombien, la terre (en général ces Indiens étaient déjà hispanisés, ceux qui ne l'étaient pas le devinrent à la faveur de ce déracinement) : ils se fondirent progressivement dans la population métisse, et c'est ainsi que disparurent les dernières populations indiennes de ces régions, notamment de nombreux groupes ethniques précoloniaux dont l'identité survivait à l'échelle d'une ou de quelques réserves. Ainsi, dans la moyenne vallée du fleuve Cauca, l'on peut dater la fin de l'identité quimbaya de la vente du seul *resguardo* quimbaya subsistant en 1809 ; il était complètement envahi de métis et seuls quelques dizaines de ses habitants avaient toujours le statut juridique d'Indiens.

Remarque à la croisée du social, du culturel et de l'économique.

Conséquence essentielle, d'abord de l'implantation des *encomiendas* et du péonage et de la concentration en *resguardos*, puis de la décadence de ces institutions, de la déstructuration des communautés et de l'afflux de métis dans les villages : en 1800, en pas mal d'endroits les Indiens avaient adopté une

agriculture de type européen. Ils utilisaient des araires de type européen et des animaux de trait, cultivaient des plantes européennes, élevaient des animaux de basse-cour venus d'Europe⁵⁷. Il y eut quelques échecs : la vigne, l'olivier, le blé dans les montagnes du Mexique et du Pérou ; mais dans l'ensemble, de nombreux éléments d'origine européenne pénètrent profondément les campagnes, et pour certains, très tôt.

En effet, une partie des impôts était payée en nature, et les dispositions légales imposaient de fournir aux autorités espagnoles (ou au curé, ou à l'*encomendero*, ou aux autorités indiennes du village qui s'en servaient à leur tour pour payer des impôts collectifs), à côté de produits locaux, des produits agricoles européens. Une autre partie des impôts était perçue en monnaie, ce qui forçait les paysans à s'intégrer à l'économie monétaire en se lançant dans une agriculture commerciale ; or ceux qui leur achetaient leur production, en ville ou à l'*hacienda*, étaient très européanisés dans leurs goûts. Le travail forcé, puis de moins en moins, en ville ou dans les mines, fut un autre vecteur d'intégration dans une économie monétaire, car il était salarié : nous l'avons vu, il touchait la plupart des paysans. Bref, l'ensemble des autorités, y compris indigènes, l'ensemble des structures sociales et économiques, faisait pression pour une évolution radicale de l'agriculture et, plus largement, de la culture paysanne.

Et puis il y avait l'exemple des Espagnols, puis des métis, de plus en plus nombreux dans les communautés indigènes : c'est sans doute par ce biais que se sont diffusés, par exemple, certains animaux de basse-cour européens, ainsi que de nombreux fruits et légumes, qui n'étaient pas inclus dans les dispositions légales évoquées ci-dessus. L'immigration d'artisans signifia l'introduction de techniques artisanales européennes, adoptées par les indigènes en partie pour les mêmes raisons (au XVI^e siècle, il y eut un recours massif au travail forcé indigène pour construire, « à l'européenne », des villes et des monastères, d'où implantation durable d'outils et de techniques européens).

Ces pressions ont eu des résultats variés selon les régions : les Indiens qui s'intégrèrent le plus vite à cette économie agraire en partie occidentalisée furent les plus « développés » au moment de la conquête, ceux qui avaient déjà

⁵⁷ Evidemment, d'autres emprunts se firent dans l'autre sens ! La tomate, le haricot, le chocolat, le tabac, etc., etc. ; ce n'est pas mon sujet.

une économie d'échanges (souvent déjà sous forme de tribut et de travail forcé) et un artisanat, ceux qui furent le plus vite et le plus « naturellement » réduits en villages d'agriculteurs, car ils connaissaient déjà des structures assez semblables. En revanche, il y eut parfois « régression » et retour au nomadisme, notamment chez certains fuyards⁵⁸. Dans l'ensemble et à long terme le résultat a été très positif, puisque le régime alimentaire des populations est devenu beaucoup plus varié. C'est sans doute le Mexique qui a le mieux résisté au niveau de la culture gastronomique, avec ses poulets au chocolat et ses saute-relles grillées — mais avec des nuances importantes : ainsi avant la Conquête il semble qu'en pas mal d'endroits seuls les nobles avaient le droit de consommer de la viande : la conquête a donc introduit un changement majeur de régime alimentaire pour la plupart des Indiens. Dans les Andes colombiennes au contraire, dans l'ensemble on se croirait aujourd'hui dans le Massif central au XVIII^e siècle⁵⁹, mais certains éléments précolombiens adaptés aux conditions locales persistent : la consommation du cochon d'Inde (*cuy*) ; l'infinité variété des pommes de terre ; d'étranges colorants alimentaires, dépourvus de toute saveur mais riches en vitamines, comme l'*achiote*.

Ici aussi, il a pu y avoir banalisation de consommations réservées aux élites avant la Conquête : la viande encore à Otavalo dans l'actuel Équateur, et surtout la coca dans toute la cordillère andine. La production de ce coupe-faim tonocardiaque excellemment adapté au labeur en altitude explosa à l'époque coloniale, s'industrialisa littéralement dans certaines vallées subtropicales⁶⁰ où les Espagnols organisèrent une *mita* spéciale, particulièrement meurtrière du fait des conditions climatiques et des intempéries. En revanche, les Blancs et les métis n'adoptent jamais la consommation de la coca, l'Église y étant hostile à cause des liens avec les rites religieux précolombiens ; et peut-être aussi parce que les effets de la martication de coca sur les dents et les gencives sont

⁵⁸ Ainsi l'on soupçonne fortement que les Awas ou Cuaiquers, une petite ethnie semi-nomade qui vit dans la forêt vierge côtière du littoral pacifique, à cheval sur la Colombie et l'Équateur, remontent à des Indiens des montagnes qui ont fui l'oppression coloniale. Cela se traduisit pour eux par un retour à une économie de chasse, de cueillette et d'agriculture très extensive, les rares zones vraiment cultivables de la forêt côtière étant occupées par des exploitations fournissant de la nourriture aux esclaves noirs des mines d'or. Ces formes d'agriculture awa sont manifestement héritées des populations forestières précédentes, qui ont disparu, plutôt que du passé andin.

⁵⁹ Dans ce genre de régions aujourd'hui l'exotisme indigène, ce qui fascine les touristes, est en bonne partie constitué d'archaïsmes méditerranéens...

⁶⁰ La coca pousse entre 500 et 1500 m d'altitude.

destructeurs, et qu'un état physique très dégradé était l'un des signes extérieurs les plus évidents de la condition d'Indien.

L'influence espagnole et métisse toucha aussi, très tôt, le costume. Dès la première génération après la conquête, dans certaines régions du Pérou les Indiens adoptèrent le chapeau espagnol. D'autres éléments du costume espagnol ou métis furent adoptés par les élites indiennes, qui cherchaient à « se distinguer » (au sens de Bourdieu) et à se rapprocher du monde des Blancs **(désigner les images au fond de la classe)** ; puis, peu à peu ces innovations se diffusèrent vers le bas de l'échelle sociale, car désormais tout prestige venait des Blancs. Ces évolutions seraient sans doute allées beaucoup plus loin sans certaines dispositions législatives qui imposaient des costumes différents afin que l'on pût distinguer du premier coup d'œil un Indien d'un Blanc : dans certaines régions, les Indiens ne gardèrent leur costume traditionnel que tant qu'on leur interdit de l'abandonner...

C) Caciques et principales.

Un autre effet très important de la colonisation fut la liquidation de la structure sociale indigène précolombienne à l'intérieur de ces nouvelles communautés rurales « réservées » aux Indiens. L'intégration d'une partie des hautes élites indigènes à l'élite coloniale, qui n'était d'ailleurs absolument pas synonyme de maintien de l'ordre social ancien (toute l'ancienne noblesse ne fut pas si bien traitée, et ceux qui furent intégrés virent leur rapport à la société bouleversé, comme les filles de Moctezuma devenues *encomenderas*), n'a pas compensé, de ce point de vue, beaucoup d'autres évolutions qui allaient en sens inverse comme la désorganisation des familles nobles par les épidémies, leur annihilation en cas de résistance ouverte, la redistribution arbitraire des postes de pouvoir par les Espagnols, le changement des règles sociales essentielles (ainsi la polygamie était désormais interdite et les « bâtards », c'est-à-dire les enfants des épouses non choisies pour le mariage chrétien, étaient exclus de l'héritage) ; mais aussi l'effondrement des réseaux de dépendance traditionnels, la libération des esclaves et divers dépendants, la multiplication dans les Andes des *yanas* ou Indiens « errants », détachés de leur village d'origine (un mélange de fuyards, de vagabonds et de serviteurs des Espagnols⁶¹). De même, la christianisation de l'Amérique suscita l'apparition

⁶¹ Le statut de *yana*-serviteur était privilégié, car exempt de tribut et de *mita*. Du coup, à la première génération après la conquête des villages entiers se proclamèrent *yanas* de tel ou tel Espagnol — aussi, en 1571, il

d'une classe nombreuse d'« Indiens d'Église » (chantres, musiciens, etc.) qui étaient exemptés du tribut, c'est-à-dire de nouveaux privilégiés rarement choisis pour leur appartenance aux anciennes couches supérieures ; plus les maçons, peintres etc. Enfin, il faut évoquer la restructuration de l'ensemble de la société autour des colons et de leurs villes, et les effets du métissage.

Pour l'essentiel, il y eut écrasement des conditions sociales vers le bas. Dans l'Amérique de 1800, à part quelques souvenirs (de moins en moins positivement connotés sauf au moment des révoltes) de remonter à de grandes familles précolombiennes, l'Indien était essentiellement un paysan pauvre et conservateur : peut-on dire qu'il ne constituait plus qu'une classe sociale ? Pas exactement quand même : le sous-continent était plein de paysans pauvres conservateurs métis qui se seraient fait tuer plutôt que d'accepter de se dire indiens ! De plus, ce qui restait de société indienne était encore doté de ses propres structures, avec pas mal de conflits internes comme on va le voir ; enfin la structuration de base ne se faisait pas selon le rapport au travail mais selon la naissance, c'est-à-dire qu'on n'était pas encore dans le cadre d'une société de classes.

À l'intérieur des *pueblos de Indios*, c'est-à-dire à une échelle infiniment plus basse que celle des sociétés précolombiennes, on assista très vite à la reconstruction d'une structure de pouvoir, ou au « sauvetage » par les Espagnols de parcelles de la structure de pouvoir précolombienne : les sociétés indiennes n'ont jamais été égalitaires, ni avant ni après la Conquête, ni solidaires à quelques épisodes isolés près. À l'échelle de la communauté rurale, jusqu'au XXe siècle il fut impossible d'installer une structure administrative espagnole ou métisse dans chaque village, et puis elles n'auraient pas été obéies. Dans un premier temps, les conquérants renforcèrent donc le pouvoir des autorités préexistantes (enfin, de celles qui s'étaient ralliées). Certaines acceptèrent, pour être « du côté du manche » ou pour pouvoir se trouver en position de protéger leurs anciens sujets ; d'autres renâclèrent, ils furent remplacés et disparaissent de nos sources. Puis, peu à peu, les usages s'uniformisèrent, en matière par exemple de pouvoir sur les Indiens ordinaires et d'autonomie envers les autorités coloniales locales, dans le cadre des *pueblos de indios* qui se fondaient un peu partout et dont le modèle était évidemment le village espagnol. Les « réductions » amenèrent d'autres mutations : des regroupements de communautés, des frontières redessinées.

fallut interdire que des Indiens de *resguardos* se fissent *yanas*. Les *yanas*, par force, s'hispanisèrent rapidement, et le terme finit par devenir plus ou moins synonyme du mot centre-américain *ladino* (voyez une autre note), notamment lorsqu'il désignait des personnes vivant à Potosí et travaillant aux mines, ou encore travaillant dans les plantations de coca du piémont andin.

Il y eut donc apparition, ou plus exactement restructuration, d'une élite héréditaire interne à la caste indigène mais essentiellement d'origine coloniale, même si dans certains cas les lignages pouvaient remonter à l'époque précolombienne, notamment au Pérou. Ces personnages prirent un peu partout le nom, antillais à l'origine (taïno), de *caciques*, qui est passé en français, même si au Pérou on utilisait plutôt le mot quechua *curaca*, et si on disait *tlatoani* au Mexique central. C'étaient parfois des métis, sinon à la première génération, du moins, de plus en plus, avec le temps, et suivant les résultats des stratégies matrimoniales. C'étaient ces personnages qui répartissaient le tribut, levaient la *mita* et désignaient les *mitayos*, etc. : pour cette seule raison ils étaient souvent détestés, d'autant qu'eux aussi se payaient de leurs « services » par diverses contributions qui pesaient lourd sur la communauté. À la fondation du *resguardo*, le cacique s'était souvent taillé la part du lion au niveau des terres, laissant aux Indiens ordinaires des exploitations très exiguës (1 ha ½ en moyenne autour de Tunja, en Nouvelle-Grenade) ; là où cela n'avait pas été le cas, on assista à un processus de concentration des meilleures terres du *resguardo* entre les mains des familles de caciques. Certains champs leur étaient réservés, ils s'attribuaient le droit de faire travailler certains Indiens à leur service, à titre gratuit de fait sinon en droit. Leur corruption était notoire : ils levaient le tribut sur des adolescents ou sur des veuves, dissimulaient des tributaires à l'*encomendero* sans oublier d'empocher leur tribut, s'approprièrent des terres communautaires (ou l'argent de leur location, illégale, souvent à des métis), volaient l'argent de la *mita* qu'ils auraient dû redistribuer, s'entendaient avec des marchands espagnols (ou avec le curé) pour faire tisser aux Indiens, plus ou moins à titre de tribut, des pièces de tissu qu'ils vendraient auxdits marchands, sans avoir rétribué les travailleurs, ou alors qu'ils proposaient à des prix élevés dans les *pulperias* (épiceries) du village, qui leur appartenaient bien évidemment... Ils servaient aussi d'intermédiaires aux *corregidores*, notamment pour les ventes forcées.

Il est vrai qu'ils étaient eux-même sous la menace d'un emprisonnement ou d'une rétrogradation au rang d'Indiens ordinaires s'ils n'obéissaient pas aux exigences du système, et que tant que dura l'effondrement démographique ils durent en compenser partiellement les effets, par exemple offrir une compensation sur leurs deniers lorsqu'il y avait trop d'absents à la *mita* minière, et assurer les frais de divers procès et démarches administratives.

Souvent despotiques, courroie de transmission privilégiée de l'ordre colonial, massacrés par dizaines par leurs propres Indiens lors des révoltes andines du XVIII^e siècle, ils assuraient quand même aussi la fonction féodale de protecteurs de leurs Indiens face aux abus en tous genres (et notamment lorsque lesdits abus en venaient à menacer leurs revenus). Ils faisaient office également de redistributeurs d'une partie de la richesse, leur générosité assu-

rant leur prestige ; et pour les Indiens ordinaires ils étaient sans doute quand même « des nôtres », nettement plus que le *corregidor* qui était presque toujours un Blanc ou un métis, sans parler du juge ou de l'*hacendero* (à côté de leurs fonctions administratives et médiatrices, la plupart des caciques grattaient la terre comme tout le monde). Souvent nous constatons, au hasard des documents, qu'ils maintenaient des liens même avec ceux de leurs Indiens qui étaient « absents » depuis longtemps, installés en ville ou dans un autre village : cela montre que ces liens n'étaient pas que de pure contrainte.

Dans le village bolivien de Machaca, le cacique Gabriel Fernández Guarachi, mort en 1673, « possédait »⁶² des terres sur lesquelles paissaient (manifestement grâce au travail gratuit des Indiens du village) 3 600 lamas et vigognes, 5 000 ovins, 1 000 bovins et 80 mules. Il utilisait une partie de ce bétail pour aller vendre en ville le maïs et le blé produits sur ses terres, mais aussi du vin et de la coca produits en terre chaude : son commerce s'étendait sur l'ensemble des zones écologiques, de la côte à l'*altiplano*. Il fallait 1 000 lamas pour transporter le vin en question... À sa mort, il avait 35 débiteurs, 8 Espagnols et 27 Indiens, essentiellement des partenaires commerciaux, qui lui devaient en tout 50 000 pesos, une somme énorme. Il savait faire preuve de générosité envers ses Indiens : il fit un legs de 20 000 pesos pour la construction d'une église (aujourd'hui chef-d'œuvre de l'art colonial⁶³), d'un couvent, d'un hôpital pour les Indiens pauvres, plus l'entretien d'un maître d'école, plus 10 000 à 12 000 pesos pour racheter leurs dettes aux Indiens forcés de payer pour être dispensés de *mita*, abus dont il semblait avoir bénéficié, d'où des remords à l'approche de la mort.

Mais à la même époque d'autres sources nous parlent de caciques ruinés, emprisonnés et maltraités pour insolvabilité, mourant de mélancolie, et même de quelques suicides... La charge de cacique semble avoir perdu de son attractivité dans les régions où les communautés diminuaient de taille et se déstructuraient, au point que vers 1780, du côté de Socorro en Colombie, un personnage célèbre déjà évoqué plus haut, *Don Ambrosio Pisco*, un métis totalement hispanisé culturellement, marchand de son état, refusait d'assurer la sienne, préférant vivre en ville ; cependant, dans les régions isolées et encore massivement indiennes, la charge pouvait demeurer attractive, notamment là où le cacique se chargeait des *repartos* de marchandises entre les Indiens : il prélevait évidemment sa part, ce qui élevait encore le prix de

⁶² Théoriquement les terres des *resguardos* étaient collectives, il ne s'agissait que d'une possession de fait.
⁶³ Ce sont évidemment ses archives qui nous fournissent ces renseignements exceptionnels.

ces marchandises que les Indiens étaient obligés d'acheter. Cela dit, lorsqu'ils ne parvenaient pas à répartir les marchandises les caciques devaient les acheter eux-mêmes...

Au-dessous des caciques, qui se succédaient héréditairement, les *pueblos de Indios* avaient des *cabildos* (conseils municipaux) élus sur le modèle de ceux des villages d'Espagne : leurs membres (appelés *principales*, *alcaldes*, *regidores*) formaient une sous-élite plus large, notamment dans la mesure où en réalité, dans la plupart des cas les charges finissaient aussi par s'hériter au sein de quelques familles⁶⁴. Voici de ce que disait des caciques et *principales* du Michoacán le voyageur allemand Guillaume de Humboldt, qui visita le Mexique en 1803 : « *En cada pueblo hay ocho o diez indios viejos que viven a expensas de los demás en una ociosidad absoluta y fundando su autoridad sobre sus pretensiones de ilustre nacimiento, o sobre una politica mañosa [ingénieuse] y que se ha hecho hereditaria de padres a hijos. Estos jefes, que por lo común son los únicos vecinos que hablan español en el pueblo, tienen grande interés en mantener a los conciudadanos en la mas profunda ignorancia, y así contribuyen más que nadie a perpetuar las preocupaciones, ignorancia y barbarie de los antiguos usos* ».

Ces élites indigènes coloniales se métissèrent rapidement et surtout s'hispanisèrent plus ou moins totalement dans leurs valeurs et dans leur culture matérielle : ainsi au Mexique les caciques se firent très vite construire des maisons à l'espagnole, avec un mobilier de style européen lui aussi, et se lancèrent dans l'élevage de bétail, une activité typique des gros paysans d'Europe. À la fin de l'époque coloniale ces élites n'étaient plus indigènes que nominativement, linguistiquement parce qu'il fallait bien communiquer avec les autres Indiens (mais ils n'étaient sans doute pas beaucoup plus bilingues que l'*hacendero* local, soumis à la même contrainte), et parce que leur statut social, et souvent leurs revenus, en dépendaient.

D) Conséquence : la mutation des identités. L'exemple bolivien.

Au total, il y eut réduction de sociétés complètes, autonomes, à des communautés paysannes qui n'étaient plus qu'une composante (largement misérable et en état de dépendance, quoique jamais complètement homogène) de la nouvelle société qui avait émergé du cataclysme. Il faut à tout prix éviter de penser, comme les indigénistes modernes et les touristes, en termes de « peuple(s) » indien(s) opposés au (x) « peuple(s) » blanc(s), et ceci même pour

⁶⁴

NB Parfois le nom de « caciques » est attribué à l'ensemble des *principales*.

l'époque coloniale : les Indiens ne constituaient pas un *peuple* (une entité sociale et culturelle cohérente et consciente d'elle-même, avec un projet collectif propre) mais un « état » social (au sens qu'avait ce mot dans la France d'Ancien Régime, ou au sens de l'allemand *Stand*) : quelque chose d'intermédiaire entre une classe sociale (définie par son rapport au travail) et une caste (définie par l'endogamie et un ensemble de prohibitions, par certains privilèges et le non-accès à d'autres privilèges).

De plus, il y avait très peu d'échanges d'un *pueblo de Indios* à l'autre : l'effondrement des anciens États, chefferies, etc., déboucha sur une poussière de villages tous placés sur le même plan et tous pareillement reliés aux autorités coloniales, sans échelon indien intermédiaire pour les fédérer. C'est pourquoi on assista au développement de phénomènes d'identification locale, de « micro-ethnicités », qui contribuèrent à la fragmentation et donc à l'affaiblissement des identités ethno-politiques issues de l'époque précolombienne⁶⁵.

Ainsi, sur les hauts plateaux de Bolivie, Nathan Wachtel montre qu'à l'époque de la Conquête on n'avait pas d'« Indiens » mais plusieurs dizaines de groupes nettement différenciés : les Incas, les Lupaças, les Collas, les Pacajes, les Carangas, les Urus dont je reparlerai, etc. : leurs identités, souvent très antérieures à la prise de contrôle de la région par les Incas, étaient complexes (et nous sont mal connues), en partie linguistiques (mais certains groupes très individualisés parlaient pourtant la même langue, l'aymara), en partie politiques (nous avons la chance d'avoir conservé un document important sur l'ancien royaume des Lupaças en 1572, à une époque où il n'avait pas encore été complètement « arasé »), en partie sociales (la majorité des Urus représentaient une population de pêcheurs-cueilleurs, plus ou moins serfs d'autres groupes). A vrai dire, les Incas avaient déjà essayé de briser ces identités ou de les restructurer, notamment en déplaçant des groupes entiers d'un bout à l'autre des Andes ; mais à la Conquête ces groupes conservaient souvent leurs autorités traditionnelles, et aussi leur structure écologique « en archipel » (certains groupes possédaient des terres sur plusieurs étages écologiques, ce qui leur permettait de varier leur production ; d'autres au contraire s'étaient spécialisés dans l'exploitation de tel ou tel milieu très précis, et subvenaient à leurs autres besoins par le commerce).

La Conquête disloqua radicalement ces structures. Les entités politiques s'effondrèrent plus ou moins vite, ne laissant rien au-dessus de l'échelle des villages ; les nouveaux cadres administratifs imposèrent une géographie complètement nouvelle, en particulier des entités

⁶⁵ Pour prendre l'exemple de deux groupes ethniques mexicains assez cohérents avant la Conquête, le site *Ethnologue* distingue aujourd'hui 58 langues zapotèques et 52 langues mixtèques... On peut supposer qu'une partie de cette diversité est ancienne, mais il est évident qu'elle s'est accentuée depuis 1492.

précolombiennes furent réparties entre plusieurs *encomiendas*. Souvent (pas toujours) les différents éléments de tel ou tel « archipel » écologique acquirent leur autonomie et leurs habitants perdirent rapidement la conscience d'avoir un jour appartenu au même ensemble ; des colonies incas en zone tropicale disparurent, les déportés regagnèrent leur région d'origine, se fondirent dans la population environnante ou disparurent.

Les regroupements dans les *pueblos de indios* aggravèrent la perte de repères (dans certaines régions, ils se heurtèrent à de telles réticences qu'ils n'étaient pas terminés au milieu du XVII^e siècle), d'autant que les hiérarchies sociales n'étaient pas moins bouleversées : entre autres, dans les nouveaux villages les anciens serfs, esclaves ou dépendants reçurent des terres comme les autres. Ces regroupements provoquèrent l'acculturation des minoritaires aux majoritaires dans ces nouveaux creusets.

Partout les *pueblos de indios* reproduisirent la structure interne précolombienne des *ayllus*⁶⁶ : le régime colonial les reconnut (les tributs, entre autres, étaient répartis par *ayllu*)⁶⁷. En revanche, avec les bouleversements liés notamment à la *mita* il apparut une nouvelle distinction, entre Indiens *originarios* (ceux qui vivaient toujours dans le village qui leur avait été attribué) et *forasteros* (migrants, étrangers au village où ils vivaient, progressivement intégrés sur place mais avec un statut inférieur⁶⁸) ; avec le temps, les plus pauvres des *originarios* finissaient par être assimilés au statut de *forasteros*, devenu un simple statut social. Ces *forasteros* étaient sans doute à l'origine en bonne partie des Indiens qui avaient fui le tribut ou la *mita* dans leur village de naissance : tous ces mouvements, parfois sur d'assez grandes distances, accentuèrent évidemment le brassage et le brouillage des anciennes identités — surtout quand *originarios* et *forasteros* se mirent à se marier ensemble, contrairement à la norme traditionnelle qui était de se marier à l'intérieur de son *ayllu*. D'autres brassages, on l'a vu, avaient lieu dans les centres miniers.

Nos documents attestent par ailleurs d'un arasement des situations sociales des différents caciques, les plus puissants étant « rétrogradés » au niveau de simples autorités de village, tandis que d'autres « montaient en grade » et que des lignages nouveaux émergeaient

⁶⁶ Un *ayllu* (le mot est quechua) est une communauté qui prétend remonter à un ancêtre commun ; c'est surtout l'univers à l'intérieur duquel se passe l'essentiel de la vie quotidienne. On se mariait à l'intérieur de son *ayllu*. Les *ayllus* avaient leurs propres terres, mais aussi, dans les villages, leurs propres quartiers, avec souvent leurs propres chapelles. L'*ayllu* était aussi la structure de base de solidarité : lorsqu'un de ses membres était en difficulté, il venait à son secours.

⁶⁷ C'est pourquoi l'*ayllu* est la principale structure « sociale » précolombienne qui a survécu jusqu'à nos jours.

⁶⁸ Cela signifie entre autres qu'ils payaient désormais le tribut dans leur village d'adoption, et y étaient soumis à la *mita* — c'est ainsi que se fit la régulation démographique, les différentes régions ayant très inégalement souffert de la dépopulation.

de la masse indigène avec la même fonction de chefs de villages. Ils ne dépendaient plus les uns des autres, mais tous, à égalité, des Espagnols. Cependant il se dégagait brièvement un groupe particulier, une espèce de nouvelle élite, la « capitainerie de la *mita* », un conseil de six, puis dix caciques chargés de répartir la *mita* — mais elle disparut au XVII^e siècle. De manière générale, tous les réseaux d'obligations réciproques et de solidarité entre membres des anciens groupes s'affaiblirent.

Bref, « les réseaux de solidarité, au milieu de la progressive fragmentation des chefferies, se définissaient dans des cadres de plus en plus étroits » (Wachtel). On ne sait pas quand les sentiments d'identité lupaca, pacaj, etc. disparurent, peut-être dès le XVII^e siècle, peut-être un peu plus tard, mais ce qui est clair c'est qu'aujourd'hui il n'y en a plus trace : en gros⁶⁹, en 1809 il n'y avait plus dans cette région que des « communautés indigènes » qui s'identifiaient à l'« indianité » en général et à un village en particulier — éventuellement aussi à une langue (quechua, aymara, chipaya), mais cette distinction, que j'aborderai plus bas, était secondaire car personne ne s'y intéressait, et car toutes les communautés linguistiques étaient sur le même plan, étant soumises à la même condition sociale.

IV-Aspects religieux.

Le fait religieux est central dans la Conquête et dans la société coloniale américaine : longtemps la seule justification de l'ordre colonial fut le salut des âmes indiennes — les autres arguments (le bien du peuple, le progrès des sauvages, la mise en valeur des territoires) vinrent plus tard, au XVIII^e siècle ou bien encore après, et l'appât du gain n'était évidemment pas un motif présentable. Même si pour une bonne partie des colons la mission d'évangélisation ne fut qu'un prétexte, pour l'Église, pour des pans non négligables de la société coloniale, pour la Couronne et pour les Indiens eux-mêmes à partir du moment où ils furent devenus chrétiens, le salut des âmes, celle de soi et celle d'autrui, était le but essentiel d'une vie humaine : la religion était alors bien plus que cette « police des âmes » au service des puissants qu'elle devint largement par la suite, au XIX^e et au XX^e siècle, dans certains pays d'Europe. Cela n'empêche nullement que l'Église d'Amérique se soit enrichie, qu'elle ait exploité le labeur des indigènes, qu'elle ait constitué un milieu privilégié, etc. : mais l'enrichissement n'était pas le but et la justification ultime d'une vie comme c'est largement devenu le cas de

⁶⁹ Cette expression est essentiellement destinée à rendre compte de la persistance de fragments d'identité uru jusqu'à nos jours, et aussi du fait que les historiens de la révolte de Túpac Amaru, en 1780-1781, soupçonnent que certains restes d'identités précolombiennes y jouèrent encore un rôle : voyez plus bas.

nos jours, et une bonne partie de l'économie coloniale américaine était, selon nos critères, improductive : c'est s'exposer à de graves contresens que d'appliquer aux sociétés passées nos grilles de lecture, nos sensibilités, nos obsessions. Il faut admettre que ce n'est pas uniquement pour « avoir la belle vie » que les gens entraient dans les ordres, malgré la difficulté que ceux d'entre nous qui ne croyons pas ont à le concevoir et malgré l'évidence qu'embrasser l'état ecclésiastique, c'était effectivement entre autres choses, souvent (mais pas toujours⁷⁰), avoir la belle vie. À plus forte raison, l'Église n'était pas uniquement « au service » d'une domination sociale, comme un certain marxisme dégénéré tend à le présupposer. Elle l'était bien évidemment, mais elle était bien davantage : l'une des raisons que cette domination avait d'exister et de se perpétuer — en fait, c'est la société coloniale qui était à son service (comme à celui du Roi, très chrétien, des Espagnes).

D'un point de vue religieux, la Conquête fut un processus complexe, parfois très brutal mais moins qu'on ne l'a dit parfois, ne serait-ce que parce qu'une conversion arrachée par la violence pure n'aurait eu aucun sens. Après un passage sur Las Casas et la controverse de Valladolid, je montrerai dans la deuxième sous-partie qu'au Mexique les mendiants⁷¹, en même temps qu'ils détruisaient des pans entiers des cultures indigènes, en ont sauvé d'autres ; sans eux, nous n'aurions pratiquement pas de traces écrites du Mexique précolonial, et il est probable que sans leurs efforts pour isoler leurs ouailles indiennes des Blancs et des métis, les langues et les cultures indigènes auraient reculé bien plus vite qu'elles ne l'ont fait. Puis je montrerai que des synthèses eurent lieu : certaines dimensions des sensibilités religieuses pré-chrétiennes se sont conservées tandis que d'autres éléments, d'origine européenne et baroque, venaient s'y ajouter, le résultat étant aujourd'hui un catholicisme très différent de ce qu'il est devenu en Europe⁷². Bien sûr, au total un monde s'est effondré et un autre a émergé : à la seule exception des dernières ethnies païennes d'Amazonie et de quelques autres déserts, quelques centaines de milliers de personnes en tout, l'Amérique latine constitue aujourd'hui

⁷⁰ Notamment dans le cas des missionnaires, qui acceptaient des conditions de vie extrêmement dures. N'oublions pas non plus tous les prêtres, moines et nonnes qui prenaient le vœu de pauvreté au sérieux, jusqu'à des extrêmes qui nous paraissent relever de l'hystérie.

⁷¹ Un bon nombre pour toutes, les « mendiants » sont des religieux, apparus en Italie au XII^e siècle (franciscains, dominicains, augustinien). Ils portent ce nom parce qu'ils ont (re)mis l'accent sur le vœu de pauvreté. Ils n'étaient pas cloîtrés, au contraire la mission qu'ils se donnaient était d'aller christianiser les régions où le clergé séculier (les curés) était absent, d'où leur rôle dans l'évangélisation des Indiens.

⁷² Pour mesurer la différence, allez voir la *Passion* de Mel Gibson, film californien très marqué par la sensibilité religieuse de la forte minorité hispanique. La presse catholique française n'y a rien compris et c'est normal : pendant trois heures, on a l'impression d'être plongé dans un autel baroque, ou dans ces pèlerinages où des Mexicains portent la Croix, se font crucifier et saignent réellement.

la plus grosse concentration de chrétiens au monde, et les Indiens sont les plus pratiquants de tous, y compris ceux qui sont engagés à gauche⁷³.

A vrai dire, dans les premiers temps, aux Antilles, l'aspect religieux de la Conquête fut des plus discrets, même si les quatre expéditions de Colomb comptaient des chapelains : destinés aux besoins spirituels des membres des expéditions, ils ne s'occupaient pas des Indiens. C'est au bout d'une vingtaine d'années que la nécessité de l'évangélisation prit le dessus, au moins dans le discours et l'idéologie, sous la pression de Rome. En effet, au traité de Tordesillas (1494), le pape Alexandre VI avait partagé le monde extra-européen entre l'Espagne et le Portugal, selon des lignes nord-sud : l'Espagne avait hérité de l'essentiel de l'Amérique, à part la pointe du Brésil⁷⁴ — mais en échange de la promesse d'en évangéliser les habitants (en 1493, la bulle *Inter Cætera* avait fait de la conversion des Indiens une obligation juridique).

Le roi d'Espagne avait besoin de cette légitimité accordée par le souverain pontife, autorité suprême dans le monde catholique, sans quoi ses sujets et ses voisins auraient eu le droit de le renverser : et pour avoir l'appui de Rome, il fallait lui obéir un tant soit peu. Et puis le Roi Très Chrétien... était catholique, et les conquérants l'étaient aussi : dès le début, certains, des deux côtés de l'Atlantique, étaient conscients de ce que leur salut se jouait dans ce don que la Providence leur avait fait d'un monde, d'une humanité à sauver — empêcher autrui de sauver son âme est un péché capital. Qu'ils oubliassent souvent ce que je viens d'écrire ne veut pas dire qu'ils n'y pensaient jamais. Dès le début, la Conquête provoqua mauvaise conscience parmi les conquérants et malaise moral en Europe, où les *Indianos*, ceux qui revenaient enrichis des Indes, étaient très mal vus ; à la fin de leur vie, ils essayaient souvent de se racheter par diverses fondations pieuses⁷⁵.

A) Las Casas et la controverse de Valladolid.

⁷³ En Colombie, la guérilla « maoïste » de l'E.L.N., qui sévit depuis les années 1970, est dirigée par un prêtre, et lorsqu'elle investit un village elle fait souvent dire une messe. Dans un pays aux campagnes très catholiques mais où de nombreuses vallées isolées ne sont desservies qu'une fois par an par un prêtre, cette « offre » religieuse a été une des raisons de son attractivité, chez les Indiens comme chez les autres paysans pauvres, du temps où elle était populaire.

⁷⁴ Durant les siècles suivants, les Portugais, puis les Brésiliens s'employèrent consciencieusement à élargir ce domaine : nous verrons l'un des épisodes de cette poussée vers l'ouest avec le conflit entre les jésuites du Paraguay et les *bandeirantes* de São Paulo. Même la France s'est « fait avoir » : le tracé actuel des frontières de la Guyane correspond à une lecture de fort mauvaise foi des cartes de la région par les cartographes brésiliens, à la fin du XIXe siècle, dans un contexte où pas mal de rivières portaient le même nom. Le Brésil est aujourd'hui dix fois plus étendu que le territoire attribué au Portugal à Tordesillas — lequel, il est vrai, englobait essentiellement l'Océan pacifique.

⁷⁵ Financées avec l'argent gagné en exploitant les Indiens, évidemment...

La première question qui se posait était celle du statut de l'Indien : était-ce un être humain ? Était-ce un être de raison, c'est-à-dire christianisable ? Dans la tradition héritée de la Rome chrétienne, le barbare était avant tout un païen, mais il y avait différents niveaux de barbarie. Le plus bas était la « sauvagerie », qui signifiait absence de vie sociale, isolement. Certains tenaient le sauvage pour absolument non christianisable, car il ne connaît pas la loi morale, ou parce qu'il l'a oubliée (dans cette optique, le sauvage est un dégénéré) : il est donc légitime de le tuer ou de le réduire en esclavage, à peu près comme un animal⁷⁶. Cependant, dès la fin du Moyen Âge certains avaient une image nettement plus positive du sauvage : exempt des compromissions et des dégénérescences de la société « civilisée », innocent du péché originel car en quelque sorte antérieur à lui, il constituait un espèce de pâte molle avec laquelle on pouvait espérer construire de nouvelles sociétés chrétiennes. Au-dessus des sauvages figuraient les « infidèles », civilisés mais non chrétiens — ils avaient reçu le message de la Croix mais ne l'avaient pas entendu (comme les juifs) ou s'en étaient détournés (comme les musulmans). Cependant, l'on pouvait trouver chez eux des traces de la Grâce : en Amérique, certains avaient cru voir des Indiens se signer spontanément à la vue des croix que les conquérants leur avaient présentées...

Dans un premier temps, les Européens ne surent pas dans quelle catégorie ranger les Indiens, mais en faire des esclaves ne fut pas la réponse immédiate et générale. Dès 1511, dans un sermon prêché à Cuba, le dominicain Antonio de Montesinos insista sur l'idée que l'Indien était entièrement un homme, un être doué de raison, donc christianisable : il lança de violentes attaques contre la manière dont on les traitait, indigne de chrétiens. Il fut rappelé en Espagne pour défendre ses positions, tandis qu'un représentant des colons alla défendre les leurs : le Roi les prit au sérieux, consulta d'autres experts, et un peu plus tard, en 1512-1513, il édicta les lois de Burgos, qui représentaient un compromis : la Conquête était légitime, le travail forcé des Indiens aussi, mais à condition d'être pratiqué dans un esprit chrétien et de manière « raisonnable »⁷⁷.

Le débat continua durant trente ans, notamment à la Cour et dans les universités d'Espagne. Les principaux défenseurs des Indiens étaient les dominicains, et d'abord le fameux Bartolomé de Las Casas. Né en 1474 dans une famille de marchands sévillans, c'était

⁷⁶ Aucun courant de pensée antique ou médiéval n'affirmait cependant que les sauvages étaient des animaux, et même les Romains introduisaient une différence de traitement entre les êtres humains réduits en servitudes et les bêtes : ils interdisaient aux maîtres de mutiler leurs esclaves ou de les mettre à mort « sans raison » (de même, il n'était licite de tuer un barbare que sur le champ de bataille ou s'il se rebellait), alors qu'évidemment la castration ou la mise à mort d'un animal ne leur posait pas problème.

⁷⁷ Cette attitude (justifier la Conquête mais essayer d'en limiter les excès ou les conséquences négatives) fut en gros celle de toutes les élites latino-américaine jusque vers 1920.

le neveu d'un des membres de la deuxième expédition de Colomb (son oncle lui en avait ramené un esclave indien) ; il était arrivé à Hispaniola en 1502, à l'âge de 18 ans, en tant que laïc. En 1514, son confesseur, un dominicain, lui refusa l'absolution parce qu'il acceptait de vivre d'une *encomienda* et ne faisait rien pour en convertir les membres. Alors il se fit prêtre (ce fut le premier prêtre ordonné en Amérique), et il se consacra à la défense des Indiens contre les excès de la Conquête, d'abord en Espagne : il séjourna à la Cour de 1515 à 1519. Il obtint l'organisation d'un projet de colonisation pacifique, mené par des religieux, à Cumaná sur la terre ferme (dans l'actuel Venezuela), mais l'entreprise, entamée en 1519, fut un échec : échaudées par de précédentes incursions espagnoles, les populations locales détruisirent l'établissement en 1520.

Alors Las Casas s'installa à Hispaniola pour 14 ans, et entra dans l'ordre dominicain. En 1537, il se rendit au Mexique en tant que missionnaire ; il entra rapidement en conflit avec les franciscains et obtient la condamnation par Rome des baptêmes en masse, sans catéchisation préalable, mais au total, à nouveau, les résultats furent décevants. À vrai dire, l'action concrète ne l'intéressait guère ; en particulier, il n'apprit jamais aucune langue indienne. Il regagna l'Espagne en 1540, et développa une théologie pacifiste d'allure très moderne : pour lui, la conversion était impossible si elle était amenée par la guerre, car la guerre provoque ressentiment et terreur, elle n'est que meurtre et brigandage. Les conquérants de l'Amérique n'étaient que des serviteurs du diable (et des hérétiques : en semant l'Évangile par l'épée ils se comportaient, expliquait Las Casas selon les préjugés de son temps, comme les musulmans). Il fallait remplacer ces soudards issus de la populace par des nobles éduqués et riches (car les riches, n'ayant pas à s'enrichir, seraient moins avides et moins corrompus). Cependant Las Casas ne condamnait pas la conquête en elle-même (on ne pouvait quand même pas laisser des âmes à Satan), ni évidemment l'évangélisation des Indiens : il appela même à l'installation de l'Inquisition en Amérique...

C'en en 1542 qu'il composa son ouvrage le plus connu aujourd'hui, essentiellement parce qu'il est bref et concret : la *Très brève relation de la destruction des Indes* (publiée en 1552), une chronique détaillée des atrocités espagnoles. Le livre acquit immédiatement une renommée paneuropéenne, grâce à de nombreuses traductions commandées par les ennemis de l'Espagne : il fut un élément essentiel de ce qu'on appelle la « légende noire » de ce pays. Puis, en 1544, Las Casas devint évêque du Chiapas, à la frontière des actuels Mexique et Guatemala, mais très vite il entra en conflit avec les colons laïcs : il dut démissionner et finit son existence en Espagne (1547-1556), sans perdre de son influence à la Cour. Pourtant, à la fin de sa vie, il alla jusqu'à développer l'idée que le roi d'Espagne n'avait pas de légitimité à

gouverner les Indes, vu la manière dont la Conquête et ses suites s'étaient déroulées ; dans son testament, il appelait le châtement de Dieu sur l'Espagne.

Le camp esclavagiste insistait au contraire sur l'animalité des Indiens, prouvée par leur incapacité à assimiler la doctrine chrétienne ; dans un traité publié en 1542, Juan Ginés de Sepúlveda, un humaniste éduqué en Italie, prêtre séculier, insistait sur l'idée que les Espagnols étaient plus « rationnels » et avaient donc le droit de gouverner les Indiens, moins « rationnels » et donc sujets par nature. Il comparait la Conquête à l'arrivée des Hébreux en Terre sainte. Le dominicain Francisco de Vitoria, dans un ouvrage de 1539, soulignait que les Indiens transgressaient la Loi naturelle par les sacrifices humains, l'anthropophagie, la « bestialité » (ce mot recouvrait plutôt les pratiques homosexuelles et incestueuses), la tyrannie, etc., et concluait que la conquête était licite dans la mesure où elle faisait progresser ladite Loi (d'autres théoriciens allaient jusqu'à présenter la Conquête comme une libération). Cela dit, lui aussi reconnaissait que les conquérants ne vivaient pas chrétiennement, et que dans ces conditions la Loi naturelle ne progressait guère : il ne fallait pas renoncer à la conquête, mais il fallait l'améliorer.

En partie sous l'influence de Las Casas, en 1537, par les bulles *Veritas ipsas* et *Sublimis Deus*, le pape Paul III réaffirma que les Indiens étaient des créatures raisonnables, aptes à la christianisation, qu'ils avaient les mêmes droits que les autres sujets du roi d'Espagne, lequel était en quelque sorte le délégué du Pape pour l'évangélisation, seule justification de la Conquête, et qu'il était illicite de les réduire en esclavage. Le débat déboucha sur la fameuse *junta* ou controverse de Valladolid, en 1541-1542 : un débat solennel dirigé par le cardinal de Loaysa, l'homme qui était à la tête du conseil des Indes, l'instance administrative suprême de l'Empire. De cette controverse sortirent les Nouvelles Lois (*Nuevas Leyes*), promulguées par Charles Quint en novembre 1542. Elles réaffirmaient l'humanité des Indiens et l'interdiction totale de l'esclavage, et tentaient de réduire les abus. Ainsi les *encomenderos* ne pouvaient plus exiger de leurs Indiens du travail, mais seulement un tribut : c'était la fin de l'*encomienda de servicio*. Les Lois précisaient les devoirs des Indiens, en les limitant : ainsi on ne pouvait pas leur faire porter de charges. Ces lois furent peu appliquées (au Pérou, nous l'avons vu, elles provoquèrent même une révolte des conquérants, suivi d'un recul partiel de la Couronne notamment sur l'hérédité des *encomiendas*), mais la leçon essentielle n'a jamais varié depuis : les Indiens sont des hommes⁷⁸.

⁷⁸ Evidemment, le succès de Las Casas a coûté fort cher aux Noirs, qui remplacèrent les Indiens comme esclaves : ici l'Église resta en retrait, se contentant de baptiser les esclaves (ils étaient donc eux aussi considérés comme des hommes) et de pourvoir à leurs nécessités spirituelles. Pourquoi cette différence de traitement ? Sans

B) La conversion des Indiens du Mexique.

1) Les Douze, les premières conversions, la vierge de Guadalupe.

Dès le début, les conquérants du Mexique affichèrent le désir de convertir les indigènes : ils étaient sans doute très sincèrement choqués par le polythéisme, l'esclavage, la polygamie, les sacrifices humains massifs et cruels avec anthropophagie⁷⁹, les automutilations, les pratiques sodomites et incestueuses, etc., etc. ; mais, à cette époque (1519, Las Casas était en Espagne), il y avait aussi la nécessité de légitimer la conquête selon les critères de Rome, faute de quoi le Mexique risquait d'être attribué à d'autres conquérants. Dans son voyage de la côte à Tenochtitlán, Cortés fit systématiquement élever des autels et dire des messes en présence des populations rassemblées... Cependant, dans un premier temps les Espagnols, trop peu nombreux, optèrent pour la prudence : ils ne détruisirent ni les idoles ni les temples.

Dès le début aussi, Cortés installa ses autels dans l'enceinte des temples païens : la stratégie était de capturer la sacralité du lieu, d'inscrire le nouveau culte dans une continuité.

doute parce que l'esclavage des Africains datait de la plus haute antiquité (il n'avait jamais vraiment disparu en Méditerranée, surtout musulmane mais aussi chrétienne comme le Portugal du XVe siècle) ; parce que le racisme était encore plus fort envers les Noirs qu'envers les Indiens ; que le rapport aux Noirs fut essentiellement pragmatique (on importa les « outils » nécessaires à la vie de la société américaine) alors qu'avec les Indiens l'idée d'une mission confiée par Dieu à l'Espagne se maintint jusqu'au bout ; enfin, parce que les colons insistèrent sur l'idée qu'avec la dépopulation de l'Amérique, il n'y avait pas le choix.

⁷⁹ Notons quand même au passage que cette époque où les Espagnols justifiaient la Conquête par le cannibalisme des Indiens correspond à l'apogée du cannibalisme dans toute l'Europe chrétienne... Il est vrai qu'il s'agissait d'un cannibalisme très différent, un cannibalisme « médicinal », attesté du premier siècle avant J.C. (Pline l'Ancien) au XVIII^e siècle : il consistait à consommer, en guise de remèdes, différents éléments de corps humains, de préférence d'hommes jeunes morts de mort violente (pour des raisons de force vitale supérieure supposée). Ainsi les bourreaux se faisaient des extras en vendant les corps des condamnés à mort — au Danemark, les épileptiques affluaient aux exécutions pour boire le sang frais des suppliciés. À Londres, un remède populaire vendu en pharmacie était la *mumie*, une décoction liquide fabriquée à partir de chair (ou viande ?) humaine boucanée. Par ailleurs, depuis le XV^e siècle les Européens importaient d'Égypte de vraies momies afin de les consommer comme remèdes : ici, d'anciens mythes de l'immortalité des Pharaons, et plus largement tout le fatras de croyances qui s'était constitué sur l'Égypte ancienne depuis Hérodote, devait jouer un rôle.

Le cannibalisme était donc chose tout à fait officielle et socialement acceptée en Europe, même s'il était condamné par certains intellectuels, dont Montaigne. Aux pages 12-13 de son livre *Consuming grief: compassionnal cannibalism in an Amazonian society* (2001), dont vient cette note, l'anthropologue américaine Beth A. Conklin fait remarquer que la principale différence entre le cannibalisme européen et le cannibalisme américain réside dans le fait que dans le premier, les corps consommés étaient des produits commerciaux anonymes vendus et achetés, et finalement consommés par des inconnus (les sociétés européennes n'ont pas attendu le capitalisme pour être mercantiles !), tandis que le cannibalisme américain (elle évoque essentiellement l'Amazonie) s'inscrivait toujours dans des rites sociaux, les corps étant consommés par des proches (cannibalisme funéraire ou endocannibalisme) ou au contraire par des vainqueurs dans le cadre d'hostilités interethniques où l'ennemi était tout à fait identifié (cannibalisme guerrier ou exocannibalisme).

Évidemment, il y avait le danger que le catholicisme apparût comme un culte païen parmi d'autres... Quelques années plus tard, la conquête achevée, en détruisant certains temples les Espagnols eurent la surprise de retrouver leurs Vierges et leurs saints placés au milieu des « autres » idoles, exactement sur le même plan — les païens avaient décidé d'honorer ces « divinités étrangères » manifestement non dépourvues de puissance, exactement comme dans l'Antiquité les peuples conquis par les Romains adoptaient leurs dieux (les Romains, du reste, le leur rendaient bien).

Bien entendu, la Conquête se traduisit avant tout par des destructions massives : nous n'avons conservé aucun temple précolombien à l'exception de ceux qui dormirent jusqu'au XIX^e siècle dans les jungles inexplorées des basses terres, surtout en zone maya (plus un ou deux qui avaient été désaffectés et recouverts d'un remblai avant la Conquête) ; et seuls une douzaine de manuscrits précolombiens ont échappé au massacre. Le centre-ville de Tenochtitlán, dominé par une gigantesque pyramide, le *Templo Mayor*, fut rasé (dans d'autres villes, les conquérants se contentèrent de détruire le temple situé au sommet de la pyramide, laquelle retourna peu à peu à l'état de colline). À Tzintzuntzán, le centre culturel des Tarasques, en 1535, un certain Martín de La Coruña détruisit 500 temples et 20 000 idoles. À Maní (aujourd'hui dans le Yucatán) en 1562, eut lieu une grande cérémonie de destruction publique et solennelle de l'ensemble des idoles et manuscrits mayas, précédée par la torture publique de 4 500 Indiens. L'absence de réaction des « démons » était interprété par les Espagnols comme un signe en soi de la supériorité de la foi chrétienne ; mais dès le début les conquérants étaient conscients que ça ne suffirait pas à faire de bons chrétiens. Il allait falloir convaincre les Indiens.

Juste après la chute de Tenochtitlán, Cortés fit appel aux mendiants, franciscains et dominicains, qu'il considérait comme plus instruits et moins corrompus que le clergé séculier : à vrai dire, dès avant la chute de l'Empire aztèque le pape avait eu la même idée et par la bulle *Omnimoda* (1522), il leur avait délégué l'évangélisation de l'Amérique⁸⁰.

Les franciscains arrivèrent, pieds nus depuis Veracruz, au nombre symbolique de 12 (comme les apôtres et les tribus d'Israël), en 1524. Une semaine après, Cortes organisa un « colloque » solennel avec les chefs aztèques, qu'il inaugura en personne. Le but était bien de convaincre et non pas de convertir de force, ce qui n'aurait pas été difficile à cette date, mais eût été totalement inefficace, entre autre parce qu'une conversion insincère n'aurait pas été

⁸⁰ Comme il l'avait déjà fait, entre autres, pour l'Empire de Gengis Khan, confié aux franciscains au XIII^e siècle — un échec.

transmise par les élites à l'ensemble de la population. Pourquoi commencer par les chefs ? Parce que ceux-ci étaient obéis (la monarchie aztèque était absolue, et les dirigeants, sans être divinisés, jouissaient d'un immense prestige religieux en tant que grand-prêtres) ; parce que les Espagnols étaient trop peu nombreux pour entreprendre de convertir l'ensemble de la population ; parce qu'ils avaient les préjugés de leur temps en faveur des « nobles ».

Le texte du « colloque » de 1524 nous est conservé par le manuscrit de Sahagún (voyez plus bas), qui date des années 1560 ; le manuscrit est mutilé à cet endroit mais nous avons conservé l'ensemble du plan. Il n'y a aucune raison de supposer que Sahagún dénature le débat : j'insisterai plus bas sur son sérieux et son respect des cultures mexicaines. Il est effectivement probable que les nobles aztèques se sont laissés convaincre : comme nous allons le voir, l'argument principal des Espagnols était de ceux qui portent.

D'après le manuscrit, les Espagnols commencèrent par développer un argumentaire selon lequel les dieux mexicains étaient des démons car ils étaient intrinsèquement méchants (l'exemple le plus évident, du point de vue espagnol, était le sacrifice humain). Cela laissa les Mexicains glabres, car ils n'avaient pas le même concept de « méchanceté » : pour eux, ce n'étaient pas les dieux qui étaient méchants, mais le cosmos (c'est-à-dire le destin) qui était implacable : les dieux aussi, du reste, étaient soumis à ses lois, eux aussi se sacrifiaient. Le sacrifice était un acte cruel mais pas un acte méchant, au contraire il aidait le monde à persister (les anciens Mexicains vivaient dans un univers mental très angoissé, où la menace de l'entropie pesait perpétuellement sur l'univers : il fallait continuellement sacrifier du sang, de l'énergie vitale pour le maintenir en mouvement, pour l'alimenter en énergie, pour éviter la fin du monde). Évidemment les anciens Mexicains ne connaissaient ni le péché (originel ou non), ni le Démon : ce qui était négativement connoté pour eux c'était l'excès, le dérèglement, la transgression.

Un autre argument, celui de l'idolâtrie (le culte des statues), ne porta guère non plus : les Aztèques avaient vu les conquérants rendre un culte à des images de femmes et d'hommes nus en cours de sacrifice sur une croix, et la différence entre un saint et un dieu ne leur était pas accessible. Les Espagnols se mirent alors à leur expliquer qu'ils avaient été trompés par Satan, ce qui revenait en fait à leur lancer une planche de salut : s'ils avaient été dupés c'est qu'ils étaient innocents... Rien de tout cela ne portait, parce que pour entendre ces arguments il fallait déjà être un chrétien, ou tout au moins un monothéiste.

Le vocabulaire religieux des franciscains insistait sur la supériorité du Dieu des chrétiens. Le texte de Sahagún, qui est bilingue, traduit « Dieu » en nahuatl par « *in teotl in tlatoani* » : « *teotl* » désigne ce qu'il y a de surnaturel dans un être ou dans une force, « *teotlani* »

signifie « celui qui parle », c'est-à-dire en gros « le tout-puissant » — avant la Conquête c'était une appellation réservée aux Empereurs aztèques : aucune divinité n'a jamais porté ce titre (le panthéon aztèque n'était pas structuré en termes de pouvoir, il n'y avait pas de « dieu en chef » du genre Zeus ; les dieux n'étaient pas perçus comme exerçant un pouvoir sur les hommes mais comme leur rendant des services). Cela permettait d'isoler le Dieu des chrétiens et aussi de le lier au nouveau pouvoir, lequel recevait ainsi une caution théologique. L'expression traduisait une idée banale en Europe, où tout pouvoir depuis Constantin venait de Dieu ; elle non plus n'avait guère de chances de toucher les Aztèques, dont les monarques, non divinisés, étaient avant tout des grands-prêtres, des exécutants en chef des différentes cérémonies et sacrifices nécessaires à la bonne marche du monde.

C'est alors, vers le milieu du manuscrit, que les franciscains trouvèrent l'argument « massue » qui fit basculer les Aztèques : la preuve de la supériorité du Dieu chrétien, c'était tout simplement la victoire de Cortés — « [vos dieux] n'ont pas été puissants pour vous libérer des mains des Espagnols ». Cet argument porta, car il était tout à fait compatible avec la mentalité païenne — pour tous les païens, la question de l'« efficacité » des dieux est centrale, car ils ont une conception fonctionnaliste de la religion : en très gros, la pratique païenne ressemble à une perpétuelle négociation-marchandage avec des êtres surnaturels plus ou moins puissants, plus ou moins bien disposés, plus ou moins susceptibles d'effectuer des tâches précises d'assistance aux hommes (faire pleuvoir, rendre les femmes fécondes, etc.), en échange évidemment d'une rémunération (c'est la fonction de la plupart des sacrifices, mal distinguée au Mexique de celle d'apporter de l'énergie au fonctionnement du cosmos).

Les Aztèques tentèrent de répliquer que la faute revenait à leurs prêtres, qui avaient mal honoré leurs dieux (pour les païens, il est crucial d'accomplir les rites, généralement très techniques, avec toute l'exactitude possible, faute de quoi on se fâche avec les dieux) : Saha-gún nous les décrit se mettant à insulter lesdits prêtres... Mais une brèche était ouverte : les franciscains s'y engouffrèrent en développant la supériorité historique du Dieu des chrétiens, c'est-à-dire en assénant aux Aztèques la litanie de ses victoires depuis la libération des Hébreux des geôles de Pharaon. Cela aussi, les Aztèques pouvaient le comprendre : la victoire de telle ou telle ethnie, à commencer par la leur, avait toujours été rapportée à l'efficacité supérieure de ses dieux⁸¹. Finalement les prêtres eux-mêmes se mirent à exprimer leur colère

⁸¹ En d'autres termes, les franciscains laissèrent les Mexicains interpréter leur discours en termes païens, traiter leur Dieu comme une divinité comme les autres, simplement plus puissante. Il n'ont pas dû s'en rendre compte, tant pour eux il était évident que Dieu (le seul, l'unique) s'opposait dans cette affaire à des démons, des créatures de Satan, lequel n'est lui-même qu'un ange déchu, une créature. De toute façon, il n'y avait sans doute pas d'autre stratégie possible pour pénétrer des esprits païens de l'intérieur.

envers leurs dieux, les nobles aztèques se laissèrent convaincre (pacifiquement donc), et le colloque se termina par une cérémonie volontaire de bris des idoles, puis par un baptême général et des mariages. Les Aztèques durent renoncer à la polygamie, mais on les laissa libres de choisir leur femme parmi leurs « concubines ».

Puis le succès de cette stratégie initiale se confirma. Les franciscains « ciblèrent » en priorité les enfants des nobles, qu'ils réunirent en pensionnats. Ce processus, plus la grande campagne de destruction des idoles, se heurta à de fortes résistances durant les années 1420 : culte clandestin, idoles cachées dans les murs des églises voire carrément dans les statues des saints (voyez plus bas les plaintes de Sahagún à ce sujet) ; certaines familles, au lieu d'un de leurs fils, envoyèrent l'un de leurs serfs au pensionnat... (Ce qui eut des conséquences imprévues : ces enfants de serfs, étant parmi les premiers chrétiens, connurent des ascensions sociales spectaculaires). Plus prévisiblement, ces enfants, une fois bien embrigadés, servirent de délateurs aux nouvelles autorités, d'où des conflits familiaux — mais dans pas mal de cas les parents étaient volontaires, ne fût-ce que pour être « du côté du manche » : il était clair que les conquérants allaient sélectionner leurs relais de pouvoir parmi les Indiens chrétiens. Très vite, des chefs importants ordonnèrent à tous leurs sujets de se convertir (une fois, 15 000 personnes baptisées furent baptisés le même jour !). Ainsi, en 1525, le roi des Tarasques choisit de se mettre sous la protection des franciscains plutôt que d'avoir directement les conquérants laïcs sur le dos. Dès le début des années 1530, il y avait plusieurs milliers de baptisés. Ces baptêmes n'étaient pas forcés, d'autant que le pouvoir civil et militaire avaient désormais tendance à se méfier des franciscains, qui les empêchaient de réduire les Indiens en semi-esclavage ; des calomniateurs les accusaient de pratiquer des baptêmes superficiels, par asper-sion de la foule à l'aide d'un rameau, bref bâclés et donc non valides, et ils durent redoubler de vigilance pour désarmer ces critiques. Effectivement, au début des Indiens ont été baptisés avant d'être catéchisés (c'est-à-dire instruits de la doctrine chrétienne, ce qui est en principe interdit pour un adulte) ; mais il semble n'y avoir jamais eu de baptêmes « à la lance d'arrosage ».

Les manifestations ouvertes de paganisme s'effacèrent au bout d'une génération, mais jusque vers 1550 il y eut des résistances de descendants des élites précolombiennes et notamment d'anciens prêtres, documentées par des procès : cependant, on a l'impression que vers 1540 les aristocraties locales cessèrent d'envoyer clandestinement certains de leurs enfants dans des écoles clandestines de prêtres païens. La cohérence de l'univers mental précolombien s'effondra assez vite faute de transmission et parce que des cadres essentiels en avaient

été modifiés : ainsi l'imposition du calendrier européen priva les Indiens de repères pour savoir quels jours étaient fastes ou néfastes et pour organiser les principales cérémonies païennes, à l'exception de celles liées au cycle des récoltes, qui est annuel comme le calendrier chrétien⁸². Il faut dire aussi que les dieux avaient été vaincus, que les sacrifices humains prescrits n'avaient plus lieu, mais que contrairement à ce qu'avaient annoncé les anciens sages il ne s'était rien passé, le monde n'avait pas disparu... Enfin la destruction des manuscrits et des temples (dont les murs étaient peints de scènes religieuses) priva de supports la mémoire religieuse des Mexicains : ne restait que la mémoire orale, d'autant plus fragile qu'elle était clandestine. Je poursuivrai sur ce thème dans la sous-partie d).

En revanche il apparut, dès les années 1520, un catholicisme populaire mexicain, souvent lié à des sites religieux précolombiens où les missionnaires, tout à fait consciemment, avaient planté leurs églises (**photos de Mitla et Cholula**). Ainsi l'église de Mitla est installée au beau milieu d'un complexe palatial mixtèque ; celle de Cholula est spectaculairement située au sommet d'une pyramide de 400 m de côté, la plus volumineuse au monde, dédiée à Quetzalcoatl ; la cathédrale de Mexico se trouve à quelques dizaines de mètres de l'emplacement du *Templo mayor* de Tenochtitlán. A Tepepulco, ville où résida Sahagún, l'on accède encore à l'église par le bas des escaliers de l'ancienne pyramide ! De même à Chalma, un ancien sanctuaire très vénéré dans une caverne, l'on planta une croix en 1533⁸³.

La première procession des rogations au Mexique date de 1528 ; au début des années 1530, un Indien de Tlaxcala composa une messe (il faut dire, j'y reviendrai, que très vite, dans toute l'Amérique, les Indiens furent fascinés par la musique d'église). Surtout, en 1533, sur la colline de Tepeyac, sur la rive du lac de Mexico, un lieu chargé de spiritualité depuis l'époque précolombienne (c'était un ancien sanctuaire de Tonantzin, c'est-à-dire littéralement « notre mère »), il apparut un sanctuaire dédié à une autre Mère, la Vierge de Guadalupe. C'était la patronne de l'Estrémadoure, et notamment d'un monastère fondé en 1340 après une victoire du roi Alphonse XI sur les musulmans : la référence allait donc à la *Reconquista*, et l'on pense qu'elle avait été suggérée par Cortés, qui était originaire de l'Estrémadoure. Mais immédiatement les Indiens s'approprièrent le lieu : un récit d'apparitions de la Vierge, en nahuatl, parut deux ans plus tard. Au départ, le clergé séculier était hostile à ce culte, mais les mendiants le soutinrent, même si, dans les années 1550, un sermon du provincial des franciscains repro-

⁸² Le principal calendrier culturel des Aztèques avait 260 jours, et leurs « siècles » étaient de 52 ans. Cela dit, en zone maya des textes qui circulèrent plus ou moins clandestinement jusqu'au XIXe siècle, les livres de Chilam Balam (voyez plus bas), s'obstinèrent à faire référence à l'ancien calendrier avec ses cycles de 20 ans.

⁸³ Cette stratégie de captation de la sacralité des lieux, et de récupération d'anciennes habitudes, était du reste aussi ancienne que le christianisme : Notre-Dame de Paris se trouve à l'emplacement exact d'un temple romain de Jupiter, lequel succédait sans doute à un sanctuaire gaulois...

chait déjà aux Indiens de rendre un culte de caractère idolâtre à l'image vénérée dans l'église de Tepeyac : alors que les Indiens la disaient miraculeusement apparue, il assurait qu'elle avait été peinte par l'un d'entre eux. En revanche, vers 1556, l'archevêque de Mexico, un franciscain, soutenait déjà la nouvelle dévotion, sur laquelle je reviendrai plus bas.

2) L'Église missionnaire et son œuvre au Mexique. Sahagún.

Au Mexique, les franciscains furent rapidement rejoints par les dominicains (1526), puis par les augustins (1533), mais ils gardèrent toujours une longueur d'avance. En 1559, il y avait 380 mendiants au Mexique⁸⁴. Ils se virent confier de nombreuses paroisses, car il n'y avait pas encore de clergé séculier ; lorsqu'il en émergea un, il fut longtemps moins dynamique, moins bien formé, moins dévoué, plus proche aussi des intérêts des colons et moins proche des Indiens. À la fin du XVI^e siècle, il y avait déjà 400 monastères en Amérique centrale : aujourd'hui il semblent énormes, disproportionnés, en partie parce qu'ils ont été construits dans des lieux de forte concentration démographique décimés un peu plus tard par des épidémies, en partie parce qu'ils étaient faits pour impressionner (beaucoup étaient fortifiés, à tout hasard). Les moines arrivaient essentiellement d'Espagne, mais quelques Espagnols entrèrent dans les ordres sur place.

Les mendiants élaborèrent une catéchèse spécifique, réfléchie — c'étaient des intellectuels, largement issus d'universités comme Salamanque et la Sorbonne, plus les cursus internes à l'ordre ; ils étaient par ailleurs généralement d'origine sociale assez élevée. Leurs talents étaient multiples : ils dessinaient des plans d'églises et en supervisaient la construction, opéraient les malades, construisaient des aqueducs ; il y avait parmi eux des peintres, des sculpteurs, des musiciens. Leur comportement avec les Indiens était très différent de celui des autres Espagnols, car leur règle leur imposait la douceur et l'humilité ; leur désintéressement, statutaire également, était réel (ils n'acceptaient ni dîmes ni bénéfices), bien au contraire leur recherche de la pauvreté touchait parfois à l'obsession. C'était l'une des raisons de leur popularité auprès des Indiens : les clergés précolombiens étaient fort vénaux. Une autre raison était la publicité du rite catholique : les rites précolombiens étaient largement secrets ; par ailleurs, le rite catholique est le même pour tous, alors qu'avant la Conquête les rites étaient catégo-

⁸⁴ Les franciscains s'implantèrent sur les hauts plateaux du centre du Mexique et dans le monde maya, les dominicains bouchèrent les trous du côté du Morelos et dans la région d'Oaxaca, les augustins dans la Huastèque, le Morelos, le Guerrero et le pays tarasque, l'actuel Michoacán.

riels, ethniques, etc. Les sources coloniales insistent aussi sur la « propreté » et la « dignité » du rite, mais il s'agit de critères d'appréciations européens qui n'ont sans doute pas été immédiatement adoptés par la population. Le courage, l'endurance des premiers évangélisateurs force l'admiration : ainsi, dans sa vieillesse, frère Pedro del Castillo, franciscain, devenu aveugle et paralytique, continuait de sillonner le pays otomi pour prêcher et confesser...

Les mendiants protégeaient les Indiens contre la cupidité des autres Espagnols et contre les excès de l'*encomienda* — du reste, Charles Quint avait attribué au premier évêque de Mexico, un franciscain, le titre de « protecteur des Indiens ». Ils faisaient pression auprès de l'Empereur et du pape, et souvent ils étaient écoutés — hélas, les lois protégeant les Indiens ne furent pas appliquées. Du coup, ils étaient perpétuellement en conflit avec les colons laïcs.

C'est qu'ils idéalisaient les Indiens. Paradoxalement, l'idolâtrie des indigènes avait préservé la virginité de leur conscience, les avait gardés de toute corruption et des vices innombrables des sociétés européennes, notamment l'appât du gain : ils formaient une cire vierge, une humanité neuve, susceptible de constituer le fondement d'un Royaume de Dieu, d'une société gouvernée par une foi authentique. L'idée se trouve déjà à la première génération, chez les conquérants plus influencés par l'humanisme, et notamment chez le Florentin Amerigo Vespucci⁸⁵. Pour Vespucci, qui ne connaissait pas encore les grands Empires du Mexique et du Pérou, les Indiens vivaient « à l'état de nature », sans propreté ni loi, dans une espèce de Paradis terrestre. Un peu plus tard, Las Casas aussi idéalisait les « bons sauvages » des Antilles, mais aussi les Aztèques et les Incas : son *Apologética Historia sumaria* fait une comparaison systématique entre ces derniers et les Gréco-Romains, comparaison qui tourne largement à l'avantage des Américains — entre autres, il expliquait que leur paganisme était moins obscène. Il dénicha en Amérique des rois-philosophes (l'Aztèque Nezahualcoyotl⁸⁶), des législateurs⁸⁷ (l'Inca Pachacuti), et certains phénomènes qui annonçaient le christianisme (des dieux créateurs, le quasi-monothéisme solaire des Incas). Il alla jusqu'à soutenir que les sacrifices humains des anciens Mexicains préparaient les âmes indiennes au saint sacrifice de la messe !

⁸⁵ Vespucci avait fait partie des expéditions qui avaient découvert, entre autre, l'embouchure de l'Amazonie en 1500, puis la Patagonie. C'est lui qui, le premier, prit la mesure des événements survenus depuis 1492 et notamment soutint et, dans trois lettres devenues vite célèbres, répandit l'idée que les terres découvertes par Colomb formaient un « nouveau monde » et non une partie de l'Asie. Du coup, le continent hérita de son prénom (Amérique < « Amérigo », prénom dont la forme française est « Aymeric »).

⁸⁶ Monarque de Texcoco à la fin du XVe siècle ; nous avons conservé une cinquantaine de pages de ses écrits, un corpus exceptionnel pour un auteur précolombien.

⁸⁷ En histoire grecque, on appelle législateurs les personnages qui ont fondé les institutions de certaines cités, comme Solon à Athènes et Lycurgue à Sparte.

Comme en attestent par exemple les écrits du franciscain Jerónimo de Mendieta, les mendiants croyaient retrouver dans la vie misérable que menaient la plupart des Indiens leur propre idéal de simplicité, de pauvreté et d'ascétisme ; ils interprétaient leur humilité et leur obéissance, qui contrastait avec l'extrême difficulté à discipliner les conquérants laïcs et les colons, comme un désir ardent de conversion. Ces textes nous plongent dans le monde des *Fioretti* de saint François, un monde d'humilité et de macération dans la lutte commune contre le Démon.

Au passage évidemment les mendiants s'idéalisaient eux-mêmes : ils se prenaient pour rien moins que des apôtres, enfin récompensés de trois siècles de sacrifices et des échecs de leur prédication en Europe... Dans son *Historia eclesiastica indiana*, parue entre 1571 et 1596, Mendieta assimilait Cortés à un nouveau Moïse venu « mener les Indiens à la Terre promise » de la foi, et Mexico à une nouvelle Jérusalem.

Sur la base de cette idéalisation des Indiens, les franciscains du Mexique élaborèrent un projet millénariste, centré sur l'idée que « les temps sont proches » (le monde est si corrompu qu'il faut se préparer à l'Apocalypse, qui ne saurait tarder) et qu'il faut s'y préparer en se repentant de ses péchés et en vivant le plus chrétiennement possible⁸⁸. Les franciscains avaient le projet de créer (et de diriger) une chrétienté revenue à sa pureté originelle, une société toute entière transformée en une espèce de grand couvent à la vie modelée sur celle de la communauté des apôtres. En réalité, au Mexique il ne leur fut jamais possible de placer les non-Indiens sous leur autorité et d'en empêcher l'afflux, aussi ils se contentèrent de gérer la « République des Indiens » et d'essayer d'en tenir les Blancs et les métis à l'écart. On trouve même chez certains mendiants (ou leurs proches) des références à Thomas More... Ainsi Mendieta voulait faire du Mexique « *un gran monasterio o una gran escuela* ». Il n'aimait guère les colons : pour lui, « *la ciudad terrena habitada por los avaros españoles trataba de*

⁸⁸ Cette mentalité se retrouva un peu partout en Amérique aux siècles suivants, notamment, notamment chez les jésuites du Paraguay (voyez plus bas). En fait, l'affaire dépassait largement l'Amérique. Au départ, elle était liée à l'idéologie de croisade, mais aussi au millénarisme impérial des Habsbourg, à l'idée que Charles Quint, qui dominait en Europe l'Espagne, l'Allemagne et l'Italie, était appelé à devenir l'Empereur de l'univers, à réunir la chrétienté et à délivrer enfin Jérusalem. Les mendiants percevaient la conversion des Mexicains comme une étape vers la conversion universelle, et notamment celle des Chinois, dont toute l'Europe chrétienne rêvait depuis Marco Polo, au XIII^e siècle. Tout cela était censé préparer le *Millenium*, la fin des temps, que tout le monde pensait proche : les prophéties de l'abbé bénédictin Joachim de Flore étaient extrêmement populaires, saint Bonaventure avait assimilé saint François à l'ange de l'Apocalypse. La corruption, y compris au sein de l'Eglise, et pour certains la Réforme à partir de 1517, constituaient des indices de l'imminence du Jugement : Luther n'était-il pas né la même année où eurent lieu les grands massacres marquant le dernier nouveau « cycle » de 52 ans à Tenochtitlán, mais aussi la même année que Cortés, nouveau Moïse ? (tout cela était faux, mais on ne s'arrêtait pas à ce détail). Luther n'avait-ils pas été proclamé hérétique en 1519, l'année de la conquête du Mexique par Cortés et de l'accession au trône de Charles Quint ? Dans un monde encore imprégné de symboles, tout cela était méchamment significatif.

destruir a la ciudad de Dios que los frailes y los Indios habian comenzado a construir ». Il va sans dire que les mendiants ne demandaient pas leur avis aux Indiens : pour Mendieta, « *los Indios no son para maestros sino para discipulos, no para prelados sino para subditos, y para esto los mejores del mundo* »⁸⁹.

Ce fut ainsi que les mendiants se prirent de passion pour les Indiens et pour le Mexique : la plupart d'entre eux ne retournèrent jamais en Espagne. Tout en détruisant de fond en comble des pans entiers des cultures indiennes, l'essentiel de notre point de vue, certains s'indianisèrent culturellement, par exemple dans leurs habitudes culinaires ; malgré les innombrables violences dont ils se rendirent coupables (à relativiser : les Indiens en avaient vu d'autres, après et avant la Conquête), ils furent indéniablement très populaires, sans doute en bonne partie par contraste avec les autres Espagnols, comme le montrent les foules qui assistaient à leurs obsèques. Il n'y eut pas un seul martyr franciscain dans tout le Mexique central « sédentaire ». En revanche, il y en eut une vingtaine en terre « chichimèque », c'est-à-dire chez les nomades du nord du Mexique, et un dans une révolte importante qui eut lieu en 1541 dans la Nouvelle-Galice (les actuels États de Jalisco et Zacatecas), la révolte du Mixtón (dont je reparlerai) : ce fut d'abord une révolte contre les exactions des *conquistadores* et la sédentarisation forcée des populations, mais elle eut aussi une forte dimension antichrétienne. Ce qui est intéressant, c'est qu'elle fut écrasée avec l'aide d'Indiens des plateaux centraux du Mexique, désormais dévoués à la cause espagnole.

La production intellectuelle des mendiants mexicains est importante : les franciscains eurent une imprimerie dès 1537, et sur les cent livres imprimés au Mexique avant 1580, 64 avaient des mendiants pour auteurs : la plupart étaient en langues indigènes. Les mendiants composèrent notamment des recueils de sermons (d'autant plus indispensables que certains curés et missionnaires n'étaient pas sûrs de leur nahuatl ou de leur tarasque), des catéchismes (fort délicats à rédiger, car les contresens de traduction pouvaient envoyer en Enfer l'Indien abusé comme le rédacteur maladroit). Le premier catéchisme en nahuatl date de 1548 ; suivirent des traductions du Nouveau, puis de l'Ancien Testament.

⁸⁹ NB Dans certaines régions d'Amérique, cette idéalisation des Indiens, cette critique de l'Europe décadente (et des conquérants laïcs) et ce millénarisme évoluèrent très tôt en projets subversifs : ainsi, à Lima en 1578, le dominicain Francisco de la Cruz, ancien recteur de l'université de San Marcos, fut brûlé par l'Inquisition pour avoir organisé un culte millénariste qui prédisait la destruction imminente de la chrétienté en Europe et l'apparition d'une cité de Dieu en Amérique. Il identifiait les Indiens aux tribus perdues d'Israël et expliquait que leurs langues venaient de l'hébreu : Dieu les avait maintenus en état d'innocence en prévision de leur conversion par les mendiants ; leurs coutumes étaient celles des Hébreux et il ne fallait pas les interdire, les danses par exemple, mais les adapter au christianisme.

La transcription des concepts chrétiens posait problème : on forgea des mots composés (en nahuatl, pour traduire « rosaire » on recourut à l'expression « collier de fleurs d'or » ; pour « âme », à une périphrase : « ce qui donne vie »), on chercha des équivalents (« pain quotidien » céda la place à « galette de maïs ») ; dans certains cas, pour se démarquer de la réalité précolombienne on inventa de nouveaux mots pour désigner une réalité pourtant présente avant comme après la Conquête (ainsi pour « prêtre »). Quelques mots, tenus pour intraduisibles, demeurèrent sous leur forme espagnole : « Empereur », « pape », « esprit », « croix », « Paradis », « jugement ». Pour « croix », ce choix s'explique par le fait que le mot nahuatl était porteur d'une symbolique très forte, tout à fait négative et pas du tout chrétienne : l'image associée à une croix était celle d'un centre où s'annulent les forces opposées, où s'immobilise le mouvement, donc un lieu d'instabilité et de désagrégation, d'inertie, symbole de la menace d'entropie qui guette le mouvement de la vie.

Ce travail linguistique était délicat, car les missionnaires naviguaient sans cesse entre deux écueils : ne pas être compréhensibles ; l'être un peu trop trop, c'est-à-dire provoquer, dans l'esprit des Indiens, l'assimilation de la religion nouvelle à des rites et croyances précolombiens. C'est pourquoi, en particulier, les mendiants hésitèrent longuement sur le nom de Dieu : fallait-il garder la forme espagnole ou reprendre un nom commun désignant les divinités en nahuatl, comme les Latins l'avaient fait ? Les premiers missionnaires, nous l'avons vu, avaient eu recours à un terme désignant l'Empereur aztèque, qui avait l'immense avantage de ne pas être divinisé. Finalement, le choix s'arrêta sur l'expression *Tloque nahuaque*, l'une des évocations les plus abstraites de Tezcatlipoca, le « miroir fumant », divinité impalpable, invisible et douée d'ubiquité. À vrai dire, dans un premier temps les mendiants éludèrent carrément certains thèmes, comme celui de la sainte Trinité qui sonnait un peu trop polythéiste, et celui de la Passion du Christ qui évoquait d'un peu trop près les sacrifices humains ; en revanche, ils insistaient beaucoup sur la création du monde par le Verbe de Dieu, car les civilisations précolombiennes accordaient une grande importance à la parole.

Le culte s'adapta, comme il l'avait fait en Europe en son temps et selon les mêmes recettes : outre la récupération des lieux sacrés que j'ai déjà évoquée, les mendiants choisirent de jouer sur les mots pour assurer une continuité maximale dans les invocations — ainsi, là où avant la Conquête l'on honorait Toci, « notre aïeule », apparut une paroisse dédiée à sainte Anne⁹⁰ ; Telpochtli (= Tezcatlipoca) « le jeune homme », céda la place à saint Jean l'Évangéliste⁹¹, et nous avons vu qu'à Tepeyac la Vierge succéda à « Notre Mère » Tonantzin. Ils

⁹⁰ Pour les plus déchristianisés : la mère de la Vierge, représentée sous les traits d'une vieille femme.

⁹¹ Le plus jeune des apôtres, et le favori du Christ — c'est lui qui dort sur son bras dans certaines Cènes.

reprirent différentes processions et chorégraphies en les adaptant au cérémonial catholique. Très vite du reste, cette stratégie inquiéta une partie des autorités ecclésiastiques, y compris au sein des ordres mendiants eux-mêmes, qui trouvaient qu'il y avait un peu trop de paganisme là-dedans, que certaines danses étaient bien lascives, etc. Mais les missionnaires résistaient au nom de l'idée qu'il fallait que les Indiens s'appropriassent le christianisme, et que pour cela il fallait respecter leurs cultures — si pour eux la danse était sacrée, il fallait qu'ils pussent danser dans les églises. D'autres choix étaient liés à la dualité de la société : ainsi la prédication des « nouveaux chrétiens », ceux qui n'étaient pas encore baptisés ou l'étaient mais n'avaient pas encore achevé leur éducation chrétienne (c'est-à-dire, concrètement, n'avaient pas encore reçu la confirmation) se faisait sur des esplanades en-dehors des églises, sur lesquelles donnaient des « chapelles ouvertes » (**photos d'Actopán**). C'était pour séparer les « anciens » chrétiens des nouveaux, mais aussi parce que les cultes précolombiens se faisaient en plein air, et que certains indigènes avaient des réticences à pénétrer dans les églises.

Les mendiants inventèrent tout un théâtre édifiant dont les acteurs étaient des Indiens : au début, les enfants tenaient le rôle des anges et les adultes celui des démons, pour que tout le monde intériorise bien l'idée que le paganisme, c'était le passé. Ils inventèrent aussi des catéchismes pictographiques, représentés sur des toiles roulées et qui recouraient aux anciennes écritures indigènes pictographiques : j'y reviendrai.

Passionnés par leurs ouailles, et pratiquement dans le même temps où ils faisaient disparaître des pans entiers de leurs cultures, les franciscains et les autres mendiants publièrent toute une série de textes au sujet de ces cultures ; plus tard, certains indigènes qui avaient grandi à leur école les imitèrent, à leur demande. Ces textes représentent l'essentiel des sources non archéologiques dont nous disposons sur le Mexique précolombien : il faut souligner, en particulier, que nous n'avons aucun texte où s'exprime un autre point de vue que celui des mendiants et de leurs disciples — les sociétés indiennes étaient bien trop déprimées, bien trop occupées à s'adapter, pour élaborer des textes « autonomes » ou « protestataires ». Même s'il faut se garder de lire naïvement ces textes du XVI^e siècle comme des traités d'ethnologie et à plus forte raison comme des textes « indigénistes » au sens d'aujourd'hui (exaltant tout ce qui est indigène et dévalorisant toute influence occidentale), il n'en reste pas moins qu'un tel intérêt culturel pour l'autre était inédit dans l'histoire de l'Occident : Rome n'avait jamais montré le moindre intérêt pour les peuples qu'elle avait conquis, Grecs mis à

part, et en Espagne les chrétiens venaient de liquider sans scrupules l'ensemble de l'héritage judéo-musulman⁹².

Dans les années 1520, de grands autodafés avaient détruit l'essentiel des manuscrits précolombiens, parce que des images de « démons » y étaient peintes, mais à partir de 1529 la tactique changea : les mendiants se firent les archivistes de ce qu'ils venaient de ravager, en partie dans le but de démontrer à quel point les anciens Mexicains étaient dans l'erreur avant la Conquête, en partie parce que désormais il n'était plus dangereux de garder la mémoire d'un monde irrémédiablement vaincu⁹³, parce que ce monde extrêmement raffiné fascinait les mendiants, parce que la valorisation des indigènes rehaussait le prestige de leurs évangélisateurs, et enfin pour subvenir aux nécessités de leur propre magistère : ainsi les grands traités rédigés par les mendiants sur les religions précolombiennes avaient entre autre fonction de faciliter la tâche extirpatrice des prêtres et des missionnaires en leur permettant d'en identifier les manifestations. Et puis il fallait capturer la mentalité indigène, et notamment le sens indigène du sacré, car c'était sur lui qu'il allait falloir s'appuyer pour opérer une christianisation en profondeur ; il ne fallait pas considérer les indigènes comme des vaincus en voie de disparition⁹⁴ mais (surtout dans les cas des sédentaires « civilisés » comme les Aztèques) comme des peuples égaux en dignité aux Européens, aveuglés par le démon mais accessibles au salut.

Le franciscain Andres de Olmos, arrivé au Mexique en 1528, termina en 1539 un *Traité des antiquités mexicaines* que nous avons perdu mais qui a été abondamment cité ou paraphrasé par des auteurs postérieurs. Il semble s'être surtout intéressé aux mythes et des rites aztèques, ainsi qu'à l'histoire, notamment celle des migrations chichimèques (dont les Aztèques sont issus). Parmi les érudits qui contribuèrent à sauver des pans entiers des cultures précolombiennes, on peut citer Toribio de Benavente dit Motolinia, l'un des Douze de 1524, qui termina en 1541 une *Histoire des Indiens de la Nouvelle-Espagne* ; Diego Durán, Juan de Tovar, Mendieta, Alonso de Zuria. Des métis (Alva Ixtlilxóchitl, Muñoz Camargo) et des Indiens (comme Alvarado Tezozomoc qui, vers 1600, rédigea deux chroniques de l'histoire aztèque, une en nahuatl et une en espagnol) prirent également part à l'entreprise.

Mais le plus grand auteur franciscain mexicain du XVI^e siècle est *fray* (frère) Bernardino de Sahagún (1499 ou 1500/1590), souvent considéré aujourd'hui comme l'un des

⁹² Seule exception peut-être, la fascination des Grecs pour la civilisation égyptienne. Mais c'était bien longtemps avant la Conquête...

⁹³ On a le même phénomène en Islande, où les sagas ont été rédigées (au XIII^e siècle pour les plus importantes) juste après la christianisation de l'île, pour garder la mémoire du monde païen disparu : il avait désormais une fonction de repoussoir, ce qui explique notamment l'extrême violence des événements racontés dans les sagas. Ce n'est qu'au XIX^e siècle que les romantiques locaux se sont mis à idéaliser l'ancien monde des sagas.

⁹⁴ Les théories racistes annonçant ou programmant la disparition des « sauvages » n'existaient pas encore.

précurseurs de l'ethnologie. Né en Espagne mais d'origine portugaise et vraisemblablement marrane⁹⁵, il arriva en Nouvelle-Espagne en 1529 et ne regagna jamais l'Europe. Très vite, il apprit le nahuatl. Au début des années 1530, il participa à la fondation (effective en 1536) d'un collège d'études supérieures destiné aux enfants de la noblesse aztèque et sis à Tlatelolco, ville jumelle de Tenochtitlán et grand centre intellectuel dès l'époque précolombienne ; toute sa vie, il en fut l'administrateur et le titulaire de la chaire de latin. Ce collège, dont le nom officiel était *Colegio imperial de la Santa Cruz*, avait 90 pensionnaires à son apogée vers 1570, dont des filles. On y enseignait la grammaire, la rhétorique, la poétique, la philosophie, la médecine ; on y lisait Pline, Salluste, Tite-Live, Cicéron, les Pères de l'Église, Érasme, etc., sans pour autant que les élèves perdissent le contact avec leurs cultures d'origine : ils furent parmi les principaux informateurs de Sahagún, ils ont également produit de très belles traductions de textes latins en nahuatl et *vice versa*, des grammaires, des dictionnaires, etc. « Rarement collaboration intellectuelle fut aussi loin menée » (Gruzinski). Sahagún parcourut également une bonne partie du Mexique central dans le cadre de l'administration de la province franciscaine (qu'il dirigea très brièvement, ça ne l'intéressait pas).

Son œuvre majeure est l'*Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne*, une espèce d'encyclopédie du monde nahuatl (suivie d'un récit de la Conquête) compilée entre les années 1540 et 1569, qui représente notre source essentielle pour la connaissance du monde aztèque. Pour ce travail monumental, Sahagún s'assura la collaboration systématique des plus doués de ses élèves, consulta des spécialistes (par exemple des guérisseurs indigènes), et soumit le texte à un collège de dix vieillards aztèques nobles (plus un collège de 4 copistes). Le texte, remarquablement composé et rédigé, est entièrement bilingue, espagnol-nahuatl.

Mais il y eut des blocages, notamment sur l'ordination des indigènes. Au départ, les mendiants avaient fait des tentatives en ce sens, mais les Indiens s'étaient révélés incapables de respecter les vœux de chasteté et de tempérance ; puis, sous la pression des préjugés de la hiérarchie, et même de certains missionnaires, vers 1545 même les franciscains renoncèrent à cette idée (cela n'empêchait pas le collège de Tlatelolco, et d'autres établissements comparables, de former toute une hiérarchie d'auxiliaires laïcs de la prédication).

Par ailleurs, le catholicisme très synchrétique des Mexicains suscita vite des inquiétudes, y compris chez certains franciscains comme Sahagún : très pessimiste à la fin de sa vie

⁹⁵ C'est-à-dire juive. Les marranes étaient les juifs convertis, le plus souvent de force, au Moyen Âge ; ils étaient perpétuellement soupçonnés de continuer à pratiquer le judaïsme en secret, soupçon non dépourvu de fondement quand on sait qu'au fin fond du Portugal, certains ont recommencé à se proclamer juifs au XXe siècle. Bien entendu, Sahagún était personnellement un catholique sincère.

quant à la persistance du paganisme, il soulignait notamment que certaines statues de saints exhibées lors des processions étaient creuses, et qu'« on ne savait pas » ce qu'il y a dedans... (en fait, il le savait très bien : les Indiens y glissaient des *tlaquimilolli* ou « paquets cérémoniels », voués aux anciens dieux). La politique de substitution systématique des sanctuaires chrétiens aux sanctuaires païens et d'équivalences entre les saints chrétiens et les anciennes divinités semblait avoir abouti à une persistance de certaines pratiques païennes, persistance accentuée par l'inscription de la prédication chrétienne dans un substrat linguistique indigène. De même, que célébraient au juste les Indiens lors de ces fêtes chrétiennes qu'on avait un peu trop fait coïncider avec d'anciennes fêtes païennes ? C'était toute la stratégie initiale des mendiants qui était critiquée, remise en cause, y compris par certains d'entre eux. Sahagún, qui était lui-même un mendiant, critiquait notamment le culte de la vierge de Guadalupe, parce qu'il prenait un peu trop évidemment la suite de celui de la « déesse mère » précolombienne, tandis que, selon Sahagún, les autres églises dédiées à la Vierge étaient négligées⁹⁶.

Le tournant eu lieu dans les années 1560 : en Europe, ce furent celles du concile de Trente (1563), le concile où s'organisa la résistance à la Réforme. En 1565, le deuxième évêque de Mexico, Montúfar, réunit un concile régional pour faire appliquer les dispositions du concile, et y ajouta des dispositions défavorables aux ordres mendiants ; en 1572, une bulle du pape Grégoire XIII confirma l'abolition de certains de leurs privilèges — en particulier, ils devaient désormais obéissance aux évêques. Dans les mêmes années les premiers jésuites arrivèrent au Mexique, ainsi que l'Inquisition (en 1571). Le successeur de Montúfar, nommé dans les années 1570, fut un séculier et non plus un mendiant...

Puis, sous l'influence de son entourage qui s'inquiétait de la résistance des cultures indigènes et soupçonnait certains mendiants d'éprouver un peu trop d'intérêt pour elles, et plus généralement dans le cadre de mesures de reprise en mains d'un Empire immense et qu'on pouvait craindre tenté par la rébellion (notamment au cas où les nouvelles élites, créoles, auraient un peu trop fait le lien avec les anciennes, indigènes), en 1577 Philippe II fit interdire tous les écrits touchant à l'antiquité indigène. Même l'ouvrage de Sahagún, qui n'avait pas été imprimé, fut détruit⁹⁷. Le collège de Tlatelolco perdit progressivement de ses enseignements, jusqu'à n'être plus au début du XVIIe qu'une école ordinaire où l'on apprenait essentiellement à lire et à écrire.

⁹⁶ Sahagún faisait la comparaison avec les morisques d'Espagne, ces musulmans mal convertis, objets de la suspicion générale. Lui-même était sans doute bien placé, de par ses origines familiales, pour savoir que toutes les conversions ne sont pas sincères.

⁹⁷ Par chance, en 1783 et en 1793 on en redécouvrit deux copies en Europe : la seconde, qui comprend le texte nahuatl, s'appelle le *codex de Florence*. Nul ne sait comment elle atterri en Italie.

Par ailleurs, le projet d'une cité de Dieu isolée des Blancs était déjà, à cette époque, un échec. Les dernières pages de l'*Histoire* de Mendieta sonnent comme la reconnaissance d'une défaite, d'une victoire de Mammon, assimilé à la Bête de l'Apocalypse.

Sans jamais être expulsés ni abdiquer totalement leur originalité dans l'apostolat (même les jésuites, arrivés au départ pour les marginaliser, reprirent largement leurs méthodes), les mendants déclinerent peu à peu au profit du clergé séculier, dont les effectifs augmentaient rapidement : il fonctionnait de manière plus classique et notamment montrait peu d'intérêt pour les cultures indigènes. L'installation progressive d'une administration civile dans l'ensemble du Mexique central contribua aussi à l'affaiblissement des mendiants. Dans l'Anahuac, au début du XIXe siècle il n'y avait plus que deux paroisses confiées à des réguliers, une aux franciscains et une aux dominicains. À partir du XVIIe siècle ce lent recul s'était fait sans grandes résistances des indigènes, alors qu'au XVIe siècle des tentatives de séculariser des paroisses confiées à des mendiants avaient été accueillies à coup de pierres : c'est que les mendiants eux-mêmes s'étaient faits progressivement moins proches des indigènes, évolution liée en partie à un recutement moins européen et davantage créole, et que l'Église, réguliers et mendiants compris, était devenue richissime, en particulier par suite de très importantes donations qu'il était interdit de revendre⁹⁸. Bref, les ordres mendiants s'étaient banalisés, ils n'avaient plus grand-chose à voir avec les aventuriers généreux et courageux du XVIe siècle.

L'idéologie des franciscains survécut cependant dans le monumental ouvrage du franciscain Juan de Torquemada, *Monarchie des Indes*, publié en 1615 et réédité au début du XVIIIe siècle : avant le XXe siècle il eut bien plus d'influence que Sahagún, dont on croyait le texte perdu (pourtant Torquemada l'avait manifestement lu). Cette idéologie s'intégra progressivement au corpus idéologique créole, c'est-à-dire à l'idéologie des Blancs américains de naissance, en opposition de plus en plus frontale aux fonctionnaires, prêtres et commerçants métropolitains favorisés par Madrid (parce qu'ils avaient moins d'attaches en Amérique et obéissaient mieux). Cette opposition éclata au grand jour au moment de la reprise en mains de l'Empire colonial par la nouvelle dynastie, les Bourbons, au XVIIIe siècle. Ce qui suit n'est pas incompatible avec l'allusion, un peu plus haut, à un désintérêt croissant pour les Indiens de la part des franciscains recrutés dans les milieux créoles : une chose est l'idéologie, les grandes proclamations, une autre le comportement quotidien.

⁹⁸ On appelle ces biens d'Église inaliénables biens de mainmorte : leur expropriation fut l'un des grands combats des libéraux du XIXe siècle.

Torquemada reprenait l'idée que les Indiens ne sont pas des sauvages, que c'était leur religion qui était démoniaque : la conquête des Indes avait donc été le fruit d'un dessein de Dieu. Il plaçait l'Empire aztèque, Antiquité du Mexique, sur le même plan que la Rome païenne, tout en reprenant l'idée que, comme certains éléments du paganisme gréco-romain annonçaient le christianisme, il y avait déjà des éléments chrétiens dans la religion des Aztèques et des Incas.

On trouve les mêmes idées dans la *Crónica moralizada* d'Alonso de la Calancha (1639), qui voyait dans le Nouveau Monde le site du paradis terrestre, insistait sur le fait que les Indiens étaient « avancés en raison et dans la loi naturelle », et introduisit l'idée que saint Thomas avait prêché en Amérique : c'est pourquoi certains Indiens adoraient un dieu blanc et barbu, c'est pourquoi d'autres à l'arrivée des Espagnols avaient « reconnu » et honoré la croix qu'on leur tendait... Un peu plus tard, un Mexicain, Carlos Sigüenza y Góngora, assimila carrément Quetzalcoatl à saint Thomas : le héros civilisateur du Mexique central n'était-il pas décrit comme un homme blanc et barbu ? Surtout, après avoir enseigné l'agriculture et l'art de la paix aux Toltèques de Tula, il s'était embarqué sur les mers orientales en promettant de revenir... Cortés était arrivé au Mexique durant l'année du calendrier aztèque consacré à Quetzalcoatl, ce qui explique d'ailleurs les doutes que Moctezuma avait eu à son sujet. Ce type de mythes se retrouve jusqu'au XVIII^e siècle : en Europe, ils furent repris notamment par l'Italien Lorenzo Boturini Benaduci dans son *Historia de una nueva idea de America septentrional*. En 1790, la découverte sous le *zócalo* (la place principale) de Mexico de la grande « pierre calendaire » qui était placée devant le *templo mayor* de Tenochtitlán révéla l'ampleur des connaissances astronomiques des Aztèques : on y lut à l'époque un récit de la fondation de Mexico par saint Thomas/Quetzalcoatl.

Par ailleurs, la dévotion à Notre-Dame de Guadalupe finit par l'emporter malgré les réticences officielles, d'autant que dès la fin du XVI^e siècle elle ne touchait pas que les seuls Indiens mais aussi les Espagnols et mes métis : elle devint fédératrice, ce n'était plus une dévotion purement indienne, même si c'était entre autres une dévotion indienne. C'est un ouvrage de 1648, due à un prêtre séculier et traduit en nahuatl dès l'année suivante, qui, d'après des traditions orales, fixa le récit canonique de l'origine du pèlerinage, notamment la date et le nom du récipiendaire des apparitions : les 9 et 10 décembre 1531, la Vierge était apparue à trois reprises à l'Indien Juan Diego, qui était encore néophyte (c'est-à-dire en cours de catéchisation), puis elle lui était apparue encore une fois un peu après et lui avait ordonné de cueillir des fleurs, de les mettre dans son manteau et de les porter à l'évêque incrédule :

lorsque Juan Diego dénoua son manteau devant lui, l'image de la Vierge y était imprimée. À cette date, le culte était complètement mexicanisé, la date de la fête était celle des apparitions de Juan Diego et non celle où l'on honorait la vierge de Guadalupe en Espagne ; sur la couverture du livre de 1648 (**photocopie**), la Vierge apparaît sur un figuier de Barbarie, entourée des ailes d'un aigle, ce qui fait fortement penser à l'aigle aztèque même s'il peut être interprété comme l'aigle impérial des Habsbourg, la dynastie qui régnait alors sur l'Espagne. Le texte insiste sur le caractère « mexicain » du miracle, on le dirait presque « nationaliste » si ce n'était un anachronisme.

Notre-Dame de Guadalupe fut proclamée patronne universelle de la Nouvelle-Espagne en 1746 ; le culte s'organisa autour d'une image miraculeuse sans doute peinte vers 1575, mais que les croyants assimilaient à celle du manteau de Juan Diego. En décembre 1794, juste avant l'Indépendance (et dans une période de grande nervosité suite à la Révolution française), dans un serment prononcé à la basilique de Tepeyac, le dominicain fray Servando Teresa de Mier inventa un thème nouveau : l'image de Notre-Dame de Guadalupe (dont on commençait à douter qu'elle soit vraiment apparue sur la cape d'un indien ordinaire : elle était faite d'un tissu trop précieux pour cela) figurait, miraculeusement et depuis le 1er siècle de l'ère chrétienne, sur la cape de saint Thomas/Quetzalcoatl, « apôtre de ce royaume », ce qui montrait que les Mexicains étaient déjà chrétiens avant la Conquête ; cela faisait des siècles qu'ils honoraient la Vierge en tant que Mère des Dieux (la comparaison avec Tonantzin changeait ainsi de polarité)... Mier alla carrément jusqu'à évoquer « Tonantzin entièrement vierge, véritable *tonacayona* » en lui demandant de défendre le Mexique contre les Français... On avait désormais une défense et illustration *en termes chrétiens* de la religion des Aztèques, morte et oubliée depuis longtemps, par des Blancs (Créoles) et pour des raisons de légitimité interne au monde des Blancs (Créoles contre Espagnols, Mexicains contre Français, etc.). Les Indiens ne jouaient plus aucun rôle là-dedans, mais c'était bien le nationalisme mexicain contemporain qui était en train d'apparaître, avec l'idée que les apparitions de 1531 prouvaient qu'il y avait un dessein particulier de la Vierge, et donc de Dieu, pour le Mexique (dans toute sa diversité ethnique).

L'affaire fit scandale, Mier fut interdit de parole et confiné dans sa cellule, puis exilé dans un couvent d'Espagne jusqu'en 1517, date où il rentra au Mexique (pour devenir l'une des figures de l'Indépendance). Il se rétracta et devint par la suite un partisan de l'inauthenticité des apparitions de Tepeyac (à la fin de sa vie il pensait que toute cette histoire venait d'une pièce de théâtre écrite pour les étudiants du collège de Tlatelolco) ; en revanche, il continua jusqu'au bout à croire que saint Thomas avait visité le Mexique, il y rajouta même une

visite de saint Brandan, l'évangélisateur de l'Irlande, qui « collait » mieux avec Quetzalcoatl d'un point de vue chronologique. Les anciens Mexicains avaient juste un peu mélangé leurs enseignements, transformant l'eucharistie en sacrifice humain ! Dans un texte de 1820, Mier expliquait aussi que le mot « Mexico » venait de « Messie »...⁹⁹

3) Syncrétismes indiens au Mexique.

Au-delà des missionnaires et de leur entourage, comment l'univers mental des Indiens ordinaires a-t-il évolué ? À l'évidence, il a été complètement ravagé par l'effondrement démographique, la christianisation, le bouleversement des normes et notamment la disparition de nombreuses marques spatiales du sacré (les temples et autres sanctuaires) ou leur remplacement par une autre structuration de l'espace, plus le changement de calendrier, plus la dislocation du tissu social, de la famille traditionnelle, la coexistence forcée avec les non-Indiens. Cependant des traces d'idolâtrie ont persisté jusqu'au bout, persistent encore aujourd'hui pour certaines ; c'étaient de celles que l'Eglise ne combattait qu'assez mollement, considérant qu'elles n'étaient pas très dangereuses (elle en voyait d'autres en Europe !). Ainsi les « jeux » les plus explicitement religieux, comme la pelote, furent interdits et disparurent dès le XVI^e siècle, tandis que d'autres d'origine tout aussi païenne se maintinrent car ils étaient perçus, à tort ou à raison, comme ayant dérivé en simples distractions, comme les *voladores* qui font aujourd'hui la joie des touristes devant le Musée anthropologique.

Gare aux contresens : il ne s'agissait pas de l'affrontement de deux religions constituées avec deux dogmes élaborés et conscients, comme le christianisme et le judaïsme en Europe occidentale à la même époque, mais de syncrétismes, c'est-à-dire de la persistance

⁹⁹ Les délires sur Quetzalcoatl durèrent jusqu'à la fin du XIX^e siècle : vers 1880, un savant mexicain en faisait un viking, dans une perspective désormais laïque. Tout cela, qui faisait de la religion des Aztèques non plus une adoration du Diable mais une aspiration au christianisme (avec des dérives guère plus graves que celles des Français révolutionnaires), ouvrit la voie à une récupération « positive » du passé aztèque par les idéologies dominantes au Mexique, d'abord contre l'ancien colonisateur espagnol au XIX^e siècle (avec l'idée que la Conquête avait été une entreprise négative puisqu'elle avait détruit un christianisme indigène, heureusement qu'il y avait eu les franciscains), puis dans le cadre désormais laïc de la synthèse révolutionnaire au XX^e siècle. Notre-Dame de Guadalupe a continué à profiter de cette situation : c'est aujourd'hui plus que jamais la patronne du Mexique, et Tepeyac est toujours le principal pèlerinage mexicain, un symbole à la fois religieux et nationaliste (**Montrer le porte-clefs**).

NB. Il n'y eut rien de tel en revanche dans les Andes centrales (il faut dire que le clergé y joua un rôle nettement plus effacé dans la lutte indépendantiste, il faut dire aussi que les Indiens, beaucoup plus nombreux, représentaient un danger permanent et qu'il n'était donc pas question de trop les exalter). En Équateur, au Pérou et en Bolivie au XX^e siècle il n'y a pas de synthèse nationalo-indigéniste comme au Mexique : le mépris des Blancs et des métis pour le passé inca et pour les Indiens est intact (et leur ignorance de la réalité indienne de leurs propres pays est abyssale), il existe bien un indigénisme mais c'est une idéologie minoritaire et « de rupture », souvent liée au marxisme. Même chose en Colombie, où l'on se méfie de la « *malicia indigena* », malédiction (avec la paresse des Noirs) des nouvelles Républiques américaines.

d'un univers mental et de pratiques anciennes mais largement adaptées, folklorisées ou déréférentialisées, même si certaines étaient encore dotées d'une certaine autonomie vis-à-vis du monde des Blancs et des métis, à l'univers mental chrétien. La mentalité polythéiste n'a rien de dogmatique, elle n'a jamais vu d'inconvénient à rajouter de nouveaux rites (catholiques désormais) aux anciens : cela permit toutes sortes d'adaptations. Un dominicain eut un jour ce commentaire à propos des Indiens : « ils *croient* en Dieu mais ils *pratiquent* les coutumes antiques et les rites du démon » — c'étaient effectivement des gens qui se voulaient et se pensaient chrétiens, mais dont les usages demeuraient en partie d'origine païenne sans qu'ils en fussent toujours conscients.

Nous avons conservé quelques superbes dénonciations très détaillées dues à des prêtres du début du XVII^e siècle : ce sont de véritables traités d'ethnologie, y compris parfois des invocations (*conjuros*) en nahuatl, rédigées dans un langage à mots couverts, très codifié (par un jeu de métaphores) et sans doute d'origine préhispanique. Ces textes prêtent une grande attention aux faits et gestes quotidiens que les curés sentaient pénétrés d'idolâtrie. Dans ces textes et dans d'autres, nous voyons persister des usages d'ivresse collective, des bains rituels, souvent en liaison avec les nouvelles cérémonies chrétiennes. Il y avait encore par endroits des offrandes et des sacrifices aux sources, aux sommets ; on conjurait les nuages ; des villages nourrissaient encore un serpent « protecteur », souvenir du Quetzalcoatl précolombien. Certaines familles étaient ouvertement (mais passivement) réticentes aux sacrements, ou encore à envoyer leurs enfants à l'école, dont l'une des principales fonctions était l'enseignement du catéchisme. Dans le Guerrero et le Morelos, des gens pas du tout hostiles au christianisme dissimulèrent longtemps, dans des paniers souvent disposés sur les autels chrétiens qu'ils avaient chez eux, ce que les ethnologues d'aujourd'hui appellent des « idoles de lignages » : objets divers (poupées, bracelets, *copal* (une espèce d'encens), plantes hallucinogènes) qui se transmettaient de génération en génération (mais étaient attachés à une maison) et que l'on n'avait pas le droit de toucher : on les laissait tomber en poussière. Dans tout le Mexique, certaines cérémonies de baptême par immersion et percement d'oreilles étaient hautement hétérodoxes ; les Indiens persistaient à faire des libations de *pulque* à diverses occasions, notamment aux grandes étapes de la vie et aux grandes dates du calendrier agricole.

Ces rites pouvaient déborder sur l'univers de l'artisanat le plus traditionnel, en revanche ils ne débordèrent jamais sur l'univers économique « moderne » de la mine et de l'*hacienda*, qui étaient des mondes de Blancs. Il y avait une grande porosité entre le monde

des accoucheuses et des *curanderos* (guérisseurs) et celui des jeteurs de sort divers et variés, « dévoreurs de cœurs », « fascinateurs », etc., sans parler de « maîtres d'idolâtrie » qui circulaient apparemment d'un village à l'autre, plus ou moins déguisés en *curanderos* itinérants ou en colporteurs, et peut-être issus pour certains de lignages déclassés d'anciens prêtres des religions précolombiennes. Bref, l'ancien univers de signes persistait à imprégner la vie quotidienne, à colorer d'un autre regard les moindres événements — une poterie qui se brisait, une poutre qui craquait, la conformation particulière des cendres du foyer.

Mais tout ça n'avait plus de cohérence : très vite, l'équilibre entre pratiques païennes et foi chrétienne avait été rompu en faveur de la religion imposée par les colonisateurs, et les rites païens devinrent progressivement de simples superstitions, des « usages » ancestraux dont le sens s'était perdu (ainsi le percement des oreilles se maintint pour les filles, au moment du baptême ou de la confirmation) ; ou alors ils évoluèrent vers un statut de savoirs techniques traditionnels, en médecine notamment. L'impression qui domine est celle d'un bricolage dans le chaos : il demeurait un champ indigène autonome des possibles, du vraisemblable, etc., mais il n'était plus en situation de pouvoir s'afficher, se (re) contruire une cohérence ; du coup, ce qui en résistait le moins mal en était la dimension la plus quotidienne et la plus fonctionnelle, tandis que les cadres, le sens global, s'en étaient inexorablement perdus. Les invocations notamment n'étaient plus que des fragments éclatés, des citations, des allusions, à la finalité de plus en plus étroitement pragmatique ; ils tournaient parfois au mode d'emploi (d'objets quotidiens par exemple). Surtout, ils étaient de moins en moins compréhensibles à ceux-là même qui continuaient à les marmonner par habitude plus que par conviction, car ils faisaient référence à une réalité de plus en plus en décalage avec celle du Mexique colonial, à un univers de plus en plus anachronique¹⁰⁰.

Par ailleurs, bien entendu les mots et les usages du christianisme populaire (largement lui aussi affaire de rites et de formules) contaminèrent très vite ces usages d'origine païenne : même si l'assistance à la messe fut au début davantage une démarche d'*allégeance* qu'un acte de *croyance*, elle finit par imprégner les Indiens d'un certain nombre d'idées de base comme l'existence d'un Dieu unique, le péché, etc. Paradoxalement, l'un des facteurs qui affaiblit ce

¹⁰⁰ Cela dit, on sent bien à travers l'étude de ces usages à quel point des points essentiels de la mentalité chrétienne avaient du mal à pénétrer les mentalités indiennes — ainsi de l'idée de libre arbitre et de péché : derrière les invocations et les rites propitiatoires s'exprimait au fond l'idée que la volonté de l'individu ne pèse guère face à des maux qui s'expliquent par un entrelacs d'influences, d'échanges ou de conflits entre des puissances supérieures, ou tout au moins « extérieures » à l'homme : ce qui compte, et c'est notamment la fonction de l'incantation, c'est la nécessité de prendre en compte ce faisceau de forces en essayant d'en détourner certaines à son profit. S'exprimait aussi l'idée païenne que les actes individuels ont des répercussions collectives, puisqu'ils affectent l'équilibre global de l'univers.

qui restait des religions précolombienne fut le succès des *curanderos* et autres accoucheuses indiennes auprès de populations non indigènes, curés, moines et nonnes comprises parfois. Pour répondre à la demande, l'art et la magie des *curanderos* se commercialisèrent et se mirent à emprunter de plus en plus à ceux des Blancs, ou plus exactement à d'autres synthèses qui étaient en train de se faire parmi les Blancs, les métis, les Noirs et les mulâtres¹⁰¹.

Du reste, comme on l'a déjà vu à propos des mendiants, l'Église avait mis au point tout un enseignement destiné à christianiser l'imaginaire des Indiens, à leur faire adopter les conceptions chrétiennes du réel et de la foi ou encore l'idée de bien et de mal, toutes choses qui leur étaient inconnues ou dont ils avaient une idée très différente. Dans un premier temps, les équivalences retenues ont dû plutôt produire des confusions... Dans cette entreprise, elle fit abondamment usage de la peinture et de la sculpture (notamment dans la somptueuse ornementation des églises baroques mexicaines), lesquelles furent immédiatement copiées et diffusées par des artistes indigènes (**montrer des masques**) : les ex-votos, notamment, envahirent rapidement les autels domestiques, à la grande inquiétude du clergé qui y lisait un peu trop d'influences précolombiennes. Au début, les images chrétiennes devaient être apparues très mystérieuses, et les Indiens devaient les avoir vénérées essentiellement pour leur puissance (à nouveau, il s'agissait d'*allégeance* plus que de *croyance*) ; mais peu à peu elles se mirent à faire système, à s'éclairer mutuellement.

C'est ainsi qu'un surnaturel proprement chrétien fit son apparition : notamment les miracles, auxquels les premiers évangélisateurs étaient hostiles (au moins en tant qu'instruments d'évangélisation : pour eux, il ne pouvait s'agir que d'expériences intérieures). À partir du XVII^e siècle, ils se mirent à occuper, rétrospectivement en quelque sorte, une place de plus en plus centrale dans les biographies des fondateurs de l'Église mexicaine (notamment les franciscains de la première génération) : nous les voyons calmer des tempêtes, allumer et éteindre des incendies, et surtout multiplier les guérisons miraculeuses, y compris après leur mort par le biais de leurs reliques (certains corps avaient été dépecés et répartis entre plusieurs couvents ou cures...).

Très tôt, dès les années 1530, les Indiens chrétiens se mirent à avoir des visions chrétiennes : globes de feu et couronnes d'or pendant la messe, ciel entr'ouvert, etc. Au centre de cette effervescence, nous retrouvons l'essor du culte de Notre-Dame de Guadalupe, mais d'autres apparitions eurent lieu près de Mexico en 1576 et 1580. En 1583, un crucifix en cours de transport agita les bras et bénit la foule (les franciscains, très réticents, tentèrent de

¹⁰¹ Cf. aujourd'hui à Sibundoy ==> devenu totalement « new age ».

protester auprès de l'archevêché mais subirent un échec : la « demande de sacré » était trop forte). Cette évolution toucha d'abord les Indiens des villes, qui étaient en contact avec les Blancs, les Noirs, les métis et les mulâtres : ces pratiques contribuaient à unir un peuple urbain par ailleurs très divers. Puis elles se diffusèrent dans les campagnes.

Les jésuites, qui prirent le dessus sur les mendiants au XVII^e siècle, organisèrent systématiquement leur prédication autour de ces visions qu'avaient les indigènes, mettant en scène de véritables psychodrames : c'est ainsi que les Indiens intériorisèrent une partie de ces récits de visions, des codes et stéréotypes qui leur étaient liés, et, progressivement, se mirent à les reproduire de manière autonome. Ce processus de capture du surnaturel chrétien mettait en jeu des mentalités très réactives, très créatives, capables d'évoluer, de s'adapter, pas du tout figées dans la nostalgie ou la conservation inerte de l'idolâtrie ancestrale : on en a de beaux témoignages dans des confessions de *curanderos* du XVII^e siècle, dont les visions et expériences « chamaniques » (sous hallucinogènes malgré les interdictions officielles) intégraient de nombreux éléments chrétiens, de plus en plus précis et cohérents avec le temps. Dans leurs récits « initiatiques », les tortures subies s'alignent progressivement sur celles des saints, ou sur la Passion du Christ. Il s'agissait pourtant d'expériences totalement endogènes au monde indigène : l'activité de ces personnages était clandestine.

Que l'idolâtrie absorbât des éléments du christianisme était en soi un signe de son dynamisme et inquiétait les curés à juste titre, comme aussi ces signes de croix intégrés aux *conjuros* pour leurs « pouvoirs magiques » ou ces saints assimilés aux dieux anciens — dans les *conjuros*, les différentes entités chrétiennes fonctionnaient toujours dans une logique fondamentalement païenne : si on les invoquait, c'était parce qu'elles étaient considérées comme des puissances surnaturelles aussi efficaces que le feu, le soleil et l'eau¹⁰². Ainsi les *curanderos* reprenaient l'image chrétienne du feu de l'enfer, donc l'idée de péché, mais en suggérant que l'Indien, avant de mourir, « s'arrangeât » avec le feu en lui offrant un sacrifice « pour que, où qu'il se trouvât après sa mort, il l'eût avec lui, afin que le feu ne le tourmentât point comme il l'eût fait s'il ne lui avait pas offert de sacrifice »... Accessoirement, dans ce monde le *curandero*-chamane avait sa place, son utilité, en tant qu'intermédiaire. Mais la disproportion des forces était telle, les éléments d'origine chrétienne finirent par s'accumuler en si grande quantité qu'ils rongèrent en quelque sorte de l'intérieur l'univers des croyances indigènes. En d'autres termes, la perméabilité de l'idolâtrie aux influences chrétiennes, qui assura

¹⁰² Il va sans dire que cette mentalité était présente aussi dans la religiosité populaire des Européens : l'Europe non plus n'en avait pas fini avec les héritages mentaux du paganisme ! Cela facilita évidemment les rapprochements.

sa persistance dans un premier temps, recelait les germes de sa dilution à terme : à la fin, l'élément chrétien l'emporta — à des rythmes très différents selon les régions, et très difficiles à dater avec précision¹⁰³.

Au XVII^e siècle, l'univers des Indiens était déjà largement christianisé ; à vrai dire, des visions identiques à celles des Indiens, avec consommation d'hallucinogènes, semblent même s'être mises à toucher des non-Indiens. Elles s'accompagnaient de formes locales de pentecôtisme : des gens qui ne parlaient qu'espagnol avaient des visions en nahuatl, au grand enthousiasme des Indiens...

L'acculturation suivait son cours : un peu plus tard, vers 1660, nous voyons des guérisseurs itinérants boire une infusion avec des malades pour deviner l'origine de leurs maux. Ce qui est intéressant, c'est que désormais seuls ceux qui croyaient avaient accès à la vision — alors que dans la mentalité païenne, l'efficacité des rites est indépendante de la croyance en eux. C'étaient de nouveaux éléments de l'univers mental européen, la dichotomie croyant-incroyant et la notion de mérite, qui pénétraient les mentalités indiennes... Le surnaturel chrétien était désormais crédible aux yeux des Indiens, le christianisme était devenu un élément à part entière de leur paysage mental.

Un siècle plus tard, l'idée précolombienne que les forces de l'au-delà ont besoin d'une « rétribution » pour continuer à vivre, et que sinon l'univers est menacé, avait encore de beaux restes : il demeurait des *curanderos* et divers phénomènes d'idolâtrie, mais de plus en plus minoritaires et périphériques (dans les montagnes, les villages isolés) ; ils étaient en train de se fondre dans l'univers banal de la « sorcellerie », du « mauvais œil », commun à toutes les populations occidentales, ou dans celui du blasphème (messes noires, etc.), qui est à sa manière un univers chrétien puisqu'il inverse des rites chrétiens : il faut croire au Christ pour avoir l'idée de cracher sur un crucifix ! Les autorités civiles et ecclésiastiques toléraient désormais une bonne partie de ces « superstitions » car elles ne menaçaient plus la foi chrétienne : il y avait longtemps qu'elles n'avaient plus de cohérence, qu'elles ne fournissaient plus une grille de lecture à l'ensemble du réel — la seule grille était chrétienne.

Une autre cohérence s'était construite, ce qu'il y avait eu auparavant était largement oublié¹⁰⁴. L'essentiel du territoire de la vie était christianisé : on se battait entre Indiens pour être enterré près de l'autel de l'église du village. Même l'autel domestique l'était largement désormais, encombré de statues et images du Christ et des saints tandis que les anciennes

¹⁰³ NB. Tout ça n'a pas disparu aujourd'hui : Las Lajas.

¹⁰⁴ Aujourd'hui encore, à l'exception de la minorité indigéniste militante, les Indiens et les métis d'origine indienne sont généralement très surpris et très choqués lorsqu'on leur parle de la religion de leurs ancêtres !

idoles de lignage avaient fini par disparaître : cette profusion d'images chrétiennes exhibées, réparées, transmises, volées parfois, qu'on retrouvait dans les chapelles de quartiers ou dans les humbles offertoires disposés aux croisements de rues ou aux façades de certains édifices, jouait un rôle majeur dans l'identité du *pueblo de Indios*, du quartier, de la famille (chacune ayant son saint patron). Les saints n'étaient plus des noms mis sur des forces, des objets, des représentations, mais de véritables personnes, de véritables proches : ils bougeaient, suaient, pleuraient, saignaient (on recueillait leur « sang » avec des chiffons, qui avaient une fonction thérapeutique) ; on leur désignait des parrains, mais s'il n'avaient pas rempli leur office on les punissait en les enterrant après leur avoir percé les pieds et la tête de chevilles de bois — cela pouvait dégénérer en crises d'iconoclasme, en blasphème : ainsi on vit des Indiens enterrer un Christ en compagnie d'une tête de chien pour l'obliger à faire des miracles... Cette affectivité débordante envers les saints et le Christ provoquait des crises de jalousie, des conflits familiaux ou de voisinage : bref, le rapport au sacré catholique était complètement intériorisé. Ce rapport était bien sûr assez païen, les effigies précolombiennes aussi « étaient » des dieux et non pas des reproductions ; mais tout cela ne faisait que renforcer la pénétration des mythes, des récits, des sensibilités chrétiennes¹⁰⁵.

Les confréries (*cofradías*) jouèrent un rôle majeur dans ce processus d'appropriation en profondeur du christianisme par les Indiens ; à partir du XVII^e siècle, on assista à une multiplication de ces associations et fondations pieuses dirigées par des Indiens et contrôlées seulement de manière indirecte par l'Église. Elles devinrent rapidement des espaces essentiels de sociabilité, y compris dans les campagnes, car elles offraient un cadre plus chaleureux et moins hiérarchisé que la paroisse. Elles avaient notamment pour fonction de payer et d'organiser des enterrements, ainsi que des messes mensuelles ou annuelles pour le repos de l'âme de leurs membres décédés ; certains avaient leurs propres chapelles. Elles devinrent promptement fort riches grâce aux donations : elles possédaient souvent des terres travaillées par des paysans indiens... Certains de leurs membres se mirent à parcourir le pays en procession avec des musiciens, vendant pour vivre des gravures pieuses, des chapelets, de petites reproductions de l'image plus ou moins miraculeuse qu'ils vénéraient et transportaient... Le tout, très vite, totalement hors de contrôle de la hiérarchie ecclésiastique. De même, chaque quartier avait son saint patron et sa confrérie chargée de l'honorer : elles se livraient à de coûteuses compétitions de prestige à l'occasion de leurs fêtes successives. Le curé n'avait plus besoin d'impulser ce genre de pratiques, à vrai dire il n'y jouait plus qu'un rôle d'officiant. Les con-

¹⁰⁵ D'autant plus que cette affectivité débordante que je viens de décrire était somme toute assez proche de certaines formes de piété méditerranéenne baroque, importée au Mexique par les Blancs.

fréries se mirent également à célébrer des funérailles toutes seules ; on y trouvait bien sûr des éléments païens (comme la pratique du viatique), mais l'ensemble du cérémonial se voulait chrétien et l'était très largement.

Du XVII^e siècle date aussi l'explosion d'un théâtre chrétien indigène autonome (c'est-à-dire organisé sans la direction d'un franciscain ou d'un jésuite), avec des drames en langues indigènes (des Passions notamment) qui duraient plusieurs heures, d'après des canevas écrits. Il s'agissait de phénomènes de masse dont les préparatifs peuvent durer deux mois ; certaines mobilisaient 30 ou 40 acteurs, plus des chœurs et des figurants. Signe d'un oubli du passé et d'un rapprochement d'avec les usages européens, un peu partout les danses et pièces de théâtre ayant pour thème la Conquête, qui reprenaient en partie des codes théâtraux précolombiens et faisaient des allusions (négatives évidemment) à l'ancienne foi, se coulèrent dans le moule espagnol des danses de *Moros y cristianos*¹⁰⁶, privé de toute référence (temporelle ou événementielle) américaine.

Au XVIII^e siècle, toute cette exaltation aboutit à des surenchères messianiques, millénaristes, apocalyptiques. En Amérique centrale, il y eut six au total de ces épisodes millénaristes : je n'en évoquerai que certains et surtout je ne traiterai ici que leur dimension religieuse, je reviendrai plus bas sur leur dimension de révolte sociale ou anticoloniale.

Le premier eut lieu dans le Chiapas, une région en proie à une forte agitation religieuse. Un ermite très populaire qui vivait dans un tronc d'arbre en compagnie d'une image de saint Joseph entre les villages de Chamula et Zinacantán¹⁰⁷, en avait été chassé par le curé de Chamula en 1709 ; refusant d'obéir, il s'était installé à Zinacantán où les villageois se mirent à lui rendre un culte, avec des offrandes de cacao, de galettes de maïs et d'œufs — il fallut le déporter en Nouvelle-Espagne ; il eut la bonne idée de mourir en route. Sur ce, en 1711, un métis de Zinacantán annonça que la Vierge lui était apparue (sur le modèle des apparitions de Tepeyac). Puis elle se manifesta dans un village proche, où il apparut une chapelle et un culte « sauvages ». En 1712, le clergé confisqua l'image miraculeuse sous prétexte de l'emmener en ville (en cage !) pour mieux l'y honorer, mais une immense procession d'Indiens se forma ; il fallut faire disparaître l'image.

¹⁰⁶ Pièces remémorant la Reconquête de l'Espagne. Attestées en Amérique dès la première génération après la Conquête, parmi les Blancs et les métis évidemment, elles se sont rapidement popularisées ; elles sont encore jouées un peu partout en Espagne et en Amérique latine.

¹⁰⁷ NB Ces deux villages sont encore aujourd'hui des communautés indigènes (tzotziles) très structurées, voire passablement agressives envers les étrangers — il faut dire qu'elles se situent à quelques kilomètres de San Cristobal de Las Casas, désagréable ombilic de l'industrie « ethno-touristique » de masse au Mexique. La dissidence zapatiste est bien implantée dans la région : bref, sous d'autres formes adaptées à l'esprit du temps, l'agitation continue.

Cependant les apparitions et les miracles se multipliaient du côté de Chamula et de Zinacantán : entre autres, une image de saint Sébastien se mit à suer, et un Indien du nom de Sebastián Gómez se proclama « don Sebastián Gómez de la Gloria ». Sur ces entrefaites, la Vierge réapparut en avril 1712 à Cancuc, à une jeune Indienne. Le prêtre du village détruisit la croix installée sur le lieu de l'apparition, mais les Indiens édifièrent une chapelle et demandèrent à l'évêque du Chiapas la permission d'y dire la messe. L'évêque, qui se trouvait à Chamula, fit arrêter la délégation. Alors Sebastian Gómez se rendit à Cancuc et annonça qu'il avait été au Ciel, qu'il avait parlé avec la sainte Trinité, la Vierge et saint Pierre, que celui-ci l'avait nommé son vicaire et lieutenant sur Terre avec permission de nommer des prêtres parmi les indigènes : bref, l'affaire tournait à la fois à l'hérésie et à la révolte. En effet, le nouveau culte était purement indien : Gómez expliquait qu'il allait abolir l'ensemble des autorités coloniales et notamment toute la hiérarchie ecclésiastique ; les Espagnols et les métis, traités de « juifs », étaient exclus. La chapelle de la vierge de Cancuc, organisée sur le modèle des chapelles des confréries mariales villageoises, devient un centre religieux et politique, où les révoltés concentrèrent les images pieuses des églises environnantes ; l'Indienne qui avait eu l'apparition servait de « médiatrice », ayant seule accès à l'autel et transmettant des messages de la Vierge. Gomez se mit à nommer des prêtres indiens et même un évêque : dans toute la région, les Indiens expulsèrent leurs curés. Le culte était de style catholique, sauf que la Vierge l'emportait nettement sur Dieu. Le village de Cancuc fut rebaptisé « Ciudad Real » ou « Nueva España », la ville voisine de Ciudad Real devint carrément « Jérusalem ». Il apparut un tribunal (*audiencia*) dans un village voisin rebaptisé « Guatemala », du nom de la capitale de la province dont dépendait à l'époque le Chiapas.

La révolte toucha au total une trentaine de villages de trois ethnies différentes, mais proches. Il fallut exécuter un concurrent, un Indien qui se disait carrément le Christ... La disproportion des forces permit aux Espagnols de reprendre assez vite le dessus. Un mouvement du même type eut lieu au Yucatán en 1761, autour d'un Indien du nom de Jacinto Canek, dans le cadre de troubles locaux entre les responsables d'une confrérie et le curé.

Toujours en 1761 mais dans la région de Mexico, un berger et guérisseur du nom d'Antonio Pérez, Indien mais qui savait l'espagnol, eut des apparitions de la Vierge et monta un petit *business* de guérisons (inspirées par des champignons hallucinogènes, et mélangeant les recettes de la médecine populaire indigène aux superstitions du petit peuple blanc urbain). Le curé confisqua l'image du Christ qu'on vénérât dans son sanctuaire : alors Pérez expliqua avoir été ravi au Ciel en sa compagnie, et que Dieu l'avait mise à l'abri dans une grotte. Il s'en fabriqua une autre, avec entre autres, chose intéressante, un crâne en cristal de roche qui

lui avait donné un franciscain¹⁰⁸ : elle devient tout aussi populaire. Lors d'un voyage sur les flancs du Popocatepetl, il eut la révélation de l'existence d'une grotte où se trouvait la Vierge : on seulement il l'y trouva mais il y trouva également, enterrés, les instruments de la Passion. Il apparut sur ce site un culte clandestin, avec de nombreux miracles. Antonio López se mit à s'habiller d'habits sacerdotaux de son invention et à célébrer baptêmes, mariages, etc. Il faisait communier avec trois grains de maïs et de l'eau ; il tenait des discours du type : « *Mi Dios es la mazorca, y las tres mazorcas, la Santa Trinidad* » (« Mon Dieu, c'est l'épi de maïs, et les trois épis, c'est la Sainte Trinité »). Puis il se proclama archevêque, puis pape, puis se mit à expliquer qu'il était « comme Dieu », qu'il avait « Dieu dans son corps », puis qu'il était Dieu. Il dénonçait l'église catholique et ordonnait à ses fidèles de brûler les statues des saints des églises, parce qu'ils étaient damnés ; ses disciples se proclamèrent anges, apôtres, Vierges, etc. — on a l'impression qu'ils connaissaient bien ces différents « rôles » car ils les avaient joués lors de fêtes villageoises, et que dans l'exaltation générale, en quelque sorte, le théâtre devint pour eux réalité. La géographie aussi devint signifiante : le Popocatepetl était la superposition de l'Enfer, du purgatoire et du Paradis. López annonçait que le Christ, qui dormait depuis mille ans, allait faire disparaître les Espagnols dans une débauche de tremblements de terre et d'épidémies : alors les Indiens « le déterreraient » et seraient le nouveau peuple de Dieu. Le mouvement était donc millénariste, mais l'Apocalypse annoncée était un événement purement terrestre, et le royaume de Dieu serait terrestre lui aussi.

Le mouvement fut vite découvert et réprimé : il y eut autour de 500 condamnations dans une douzaine de villages. Il y eut encore un phénomène de ce type autour d'un Messie autoproclamé (le « Nouveau Sauveur »), à Tulancingo en 1769. C'était un vieil Indien, flanqué d'une femme qui se disait la Vierge de Guadalupe. Tout cela ne touchait que le peuple indigène (et métis) des campagnes : les élites indigènes de l'époque, intégrées à l'ordre colonial, pratiquaient un christianisme beaucoup plus classique, d'autant que depuis la fin du XVII^e siècle ces familles accédaient à la prêtrise : le mouvement était encore modeste, mais vers 1750 il y avait une cinquantaine de prêtres indigènes pour 573 paroisses dans le centre du Mexique, généralement en charge de paroisses indigènes dont ils parlaient la langue. Certains étaient fort lettrés : ils ont laissé des ouvrages de théologie, du théâtre. Ils détestaient l'idolâtrie des foules indigènes.

¹⁰⁸ Ces objets étaient souvent d'origine précolombiennes, on en trouvait sur les ruines des anciens temples (mais les plus gros, qui font aujourd'hui l'objet d'un espèce de culte *new age* mondialisé et ont fourni le sujet du dernier *Indiana Jones*, sont des faux). Plusieurs ont été intégrés à des objets de piété chrétienne tout à fait ordinaire : en d'autres termes, le franciscain en question pensait agir en bon chrétien.

Sur ce, l'arrivée des Lumières dans la seconde moitié du XVIII^e siècle se traduit par un redoublement d'assauts contre les « faux » miracles et les « excès » des célébrations religieuses indigènes, l'indécence des processions, l'ivresse, et plus généralement le théâtre et les danses. Ces attaques s'inscrivaient dans le cadre de l'idéologie nouvelle de la « raison », laquelle touchait autant les hommes d'Église que les laïcs, et aussi dans une idéologie pré-libérale de l'efficacité et du développement économique ; c'étaient des idées en partie subversives, mais en partie aussi adoptées par la monarchie espagnole en cours de modernisation et son personnel administratif. Entre autres, les confréries, accusées de multiplier les dépenses « inutiles » et de maintenir leurs membres dans la pauvreté, furent massivement abolies dans les années 1770-1780, et leurs terres, inaliénables en principe, furent vendues au profit de la Couronne ; les quêtes furent interdites et les *cajas de comunidad* (caisses communes pour les cérémonies religieuses, mais qui servaient aussi d'ébauche de protection sociale) furent carrément confisquées. Il faut dire que la monarchie espagnole, ayant intégralement gaspillé les colossales richesses minières de son Empire, n'avait plus un traître sou...

Sous l'aiguillon des idées nouvelles, l'impératif de christianisation, qui était largement parvenu à ses fins, céda la place à d'autres objectifs, ceux de « civilisation », d'hygiène, de décence, d'ordre public, de rationalité, de progrès. Désormais le pouvoir prétendait s'occuper non pas seulement du bonheur spirituel, mais aussi du bonheur matériel des Indiens, et l'on commençait à traiter ceux qui résistaient d'idiots, de retardés, de ploucs, de sauvages. Un nouveau décalage était en train d'apparaître entre la mentalité des Indiens et celle de leurs maîtres, décalage à nouveau imposé par l'Occident. À nouveau, les Indiens allaient devoir s'adapter ; maigre consolation, les métis et le petit peuple blanc et catholique des villes étaient désormais logés à la même enseigne¹⁰⁹.

C-Quelques mots sur le Pérou au XVI^e siècle : le Taqui Ongo.

Au Pérou, où les franciscains arrivèrent en 1534, un an après la Conquête, la religion solaire centrée sur le culte de l'Inca s'effondra avec la mort de l'Inca Atahuallpa, puis la destruction des temples et l'élimination du clergé. Ce qui survécut, comme au Mexique, ce fut le

¹⁰⁹ On en est toujours là aujourd'hui : les Indiens sont parmi les plus sincèrement chrétiens des latino-américains, ceux d'entre eux qui sont restés catholiques [il y a de plus en plus de protestants évangélistes] pratiquent une religion certes assez syncrétique mais dans l'ensemble fort conservatrice. Mais les élites nationales, qu'elles soient libérales, nationalistes ou socialisantes, ont désormais d'autres soucis que le salut des âmes, et, malgré la récente vogue d'un discours indigéniste de surface dans certains pays, n'ont que mépris pour l'« archaïsme » des Indiens, qu'il soit un héritage précolombien ou colonial. Le malheur des indigènes, c'est que malgré toute leur bonne volonté, ils ont toujours une occidentalisation de retard.

très ancien polythéisme agraire, et notamment le culte des *huacas* ou *guacas* (idoles¹¹⁰) ; comme au Mexique, il ne survécut que par fragments réinterprétés et progressivement intégrés au christianisme local, mais encore aujourd'hui, certains de ces fragments peuvent être assez spectaculaires, plus encore qu'en Amérique centrale.

Les résistances furent nombreuses à la première génération : ainsi les Indiens venaient déterrer les morts qu'on les obligeait à enterrer dans des cimetières, pour les réinhumer dans des grottes. De même, il fallut plus d'une génération pour venir à bout des déformations crâniennes, qui avaient une signification religieuse. Au début du XVII^e siècle, il y eut une série de grandes campagnes d'extirpation de l'idolâtrie, signe qu'elle persistait : on a l'impression qu'à cette époque il demeurait encore un clergé indigène, alors qu'au Mexique ce n'était plus le cas. Nos sources mentionnent des sacrifices de lamas devant les églises, en 1613 un « visiteur » (inspecteur) découvrit carrément des *huacas* dans une église et s'aperçut qu'on y faisait des sacrifices... Cela illustre un début de syncrétisme, mais avec cette idée que Dieu était « loin » des Indiens, qu'il n'intervenait qu'en faveur des Espagnols, que ce n'était pas le Dieu de ces derniers et qu'ils ne devaient compter sur leurs *guacas* — bref, une mentalité typiquement païenne. Paradoxalement, en les assimilant à des manifestations démoniaques, les prêtres contribuaient à renforcer, auprès des Indiens, l'idée d'un pouvoir surnaturel des *guacas*.

Surtout, dans les années 1560 il y eut un grand mouvement de résistance religieuse, le TaquiONGO (Taki Onqoy en quechua) ou « maladie du chant/de la danse ». Il s'agissait d'un mouvement millénariste qui annonçait la prochaine résurrection de Pachacámac et de toutes les *guacas* des Andes « desséchées et mortes de faim » par manque de sacrifices : des prédicateurs allaient de village en village et accomplissaient des rituels de résurrection. Ils annonçaient un grand combat entre les *guacas* et « les dieux » des chrétiens, au terme duquel les Espagnols seraient vaincus et leurs villes englouties dans un déluge et par la mer qui se gonflerait pour les anéantir ; les Indiens chrétiens partageraient leur sort. La conception du temps était cyclique : « le monde accomplirait son retour » ; le dieu des Blancs avait eu sa « *mita* », c'est-à-dire son temps de commandement, le cycle des temps annonçait maintenant la naissance d'un autre monde : les *guacas* recréeraient un autre monde et d'autres hommes. En 1565, des comploteurs, maltraitant la chronologie, prétendirent que l'on était exactement 1 000 ans après la fondation de l'Empire inca : ils réinterprétaient la Conquête comme l'une de ces catastrophes qui marquent le passage d'un cycle temporel à l'autre. Dans ces condi-

¹¹⁰ Dans un sens très large, y compris les forces de la nature : une montagne ou une rivière peuvent être des *guacas*.

tions, il n'était pas exactement question de rétablir l'Empire inca mais de construire les fondements d'un nouveau *millenium*.

Pour entrer dans le Taqui Ongo, il fallait se livrer à diverses purifications, et surtout, une fois membre du groupe, il fallait rompre complètement avec le monde chrétien et blanc : interdiction d'entrer dans les églises, de toucher des symboles chrétiens, de manger des aliments européens, de s'habiller à l'espagnole. Le bruit courait que les Espagnols n'étaient venus au Pérou que pour prendre la graisse des Indiens qu'ils utilisaient comme un médicament ou pour fondre leurs cloches, selon un très ancien folklore sans doute antérieur aux Incas selon lequel des êtres surnaturels maléfiques, désignés des noms de *pishtaku*, *nakaq* ou *lik'ichiri* selon les régions et les langues, prennent l'aspect d'un homme errant au teint pâle et au poil blond ou roux (c'étaient sans doute les albinos qui étaient visés, mais les Espagnols héritèrent de l'image), souvent rencontré de nuit sur un chemin désert mais qui peut aussi s'introduire dans les maisons pour endormir les gens à l'aide d'une poudre d'ossements humains moulus (et d'une sarbacane) : il se nourrit de leur graisse ou en nourrit ses maîtres. C'est ainsi qu'à l'époque précolombienne l'on expliquait certaines disparitions (le disparu était censé avoir été entièrement dévoré) et aussi les anémies mortelles et plus ou moins foudroyantes que la médecine moderne attribue le plus souvent à des cancers ; à l'époque du Taqui Ongo, on recourait sans doute aussi aux *pishtakos* pour tenter d'expliquer la mortalité massive qui touchait inexplicablement les Indiens¹¹¹.

¹¹¹ Selon Beth A. Conklin (ouvrage cité plus haut à propos du cannibalisme européen, p. 10-11), ce genre de rumeur ne daterait que du XVI^e siècle et s'expliquerait par la coutume espagnole d'utiliser la graisse des Indiens tués au combat pour cautériser leurs propres blessures ; elle n'affirme pas que les Européens pratiquaient également le cannibalisme médicinal en Amérique, mais semble penser à tout le moins que le bruit en a couru parmi les indigènes. La poudre d'ossements moulus est par ailleurs l'un des éléments du corps humain les plus couramment consommés lors des rituels anthropophagiques américains, notamment en Amazonie... Toujours est-il que le mythe du *pishtako* se retrouve dans une campagne de rumeurs orchestrées contre l'hôpital des Bethléhémites de Lima au début du XVIII^e siècle, et est encore bien vivant dans les Andes aujourd'hui : dans *Dieux et vampires*, Nathan Wachtel raconte que des travailleurs sociaux occidentaux ou même des ethnologues en ont été victimes, et cite plusieurs accès de panique collective qui ont eu lieu sur ce thème dans les années 1980, en Bolivie et au Pérou, certaines en ville : au moins une personne (un Indien) a été brûlée vive en Bolivie en 1983 pour cette raison.

Le thème s'est partiellement modernisé, dans certaines versions le sang a remplacé la graisse, ce qui permet de faire le lien avec le folklore européen des vampires (à vrai dire, en Espagne au XX^e siècle il existait aussi un folklore enfantin du *sacamantecas*, le « suceur de graisse »), et surtout dans les Andes le thème s'est greffé sur l'antiaméricanisme général, évolution favorisée par la complexion physique des *pishtakos* (au départ, la discrimination devait viser les albinos). Toujours est-il qu'aujourd'hui ce sont les impérialistes *gringos* qui sont censés vider les Latino-Américains de leur sang pour se livrer à des transfusions sanguines dans leurs hôpitaux, ou selon d'autres versions, se livrer à du trafic d'organes : on aurait retrouvé des cadavres d'enfants vidés de leur sang, énucléés ; selon d'autres fantasmes modernisés la graisse des Indiens servirait de lubrifiant aux voitures, aux avions, voire aux ordinateurs, elle serait vendue « pour payer la dette extérieure » du pays, etc. Les lieux hantés par le *pishtaku* peuvent être, par exemple, des toilettes publiques dont personne n'ose plus s'approcher.

La gauche marxiste locale exploite depuis longtemps la métaphore très proche des *Veines ouvertes de l'Amérique latine*, selon le titre d'un ouvrage de l'Argentin Eduardo Galeano paru en France dans la collection

Pourtant il y avait des éléments de syncrétisme : outre que l'idée même d'un cycle de mille ans était d'origine européenne et chrétienne, nos sources (toutes espagnoles évidemment) nous disent que certains Indiennes se faisaient appeler sainte Marie ou sainte Marie-Madeleine, et révéler comme telles. On note également des évolutions sensibles par rapport aux anciens cultes des *guacas* : traditionnellement celles-ci étaient des objets, des montagnes, des sources, des lacs, des forces de la nature, etc., or les sectateurs du Taqui Ongo expliquaient qu'elles étaient « à l'intérieur des hommes », d'où des scènes de possession, de convulsions ou d'extase de type chamanique, qui ont valu son nom au mouvement : le possédé devenait un être sacré autour duquel s'organisaient des cérémonies¹¹².

Surtout, à part des liens assez lâches avec une tentative avortée de soulèvement général en 1565, le Taqui Ongo ne déboucha sur aucun activisme politique, même l'État néo-inca qui survivait dans la région de Vilcabamba (voyez en dernière partie) ne s'appuya pas sur lui. Les Indiens attendaient simplement la victoire annoncée de leurs *guacas*... Aussi le mouvement, sauvagement réprimé, s'éteignit-il dès les années 1570.

D-Les missions jésuites : l'utopie religieuse réalisée.

1) Origines.

Malgré leur déclin dans les régions « centrales » du Mexique et des Andes, les mendiants conservèrent un rôle essentiel, jusqu'à la fin de l'époque coloniale, dans les zones de frontière, où on avait besoin d'eux parce que personne d'autre ne voulait y aller, et où ils n'étaient ni concurrencés par le clergé séculier, ni gênés par une administration civile embryonnaire ou inexistante, ni embêtés par les laïcs espagnols et métis, très peu nombreux dans ces régions. Déçus de l'évolution de la société coloniale, qui se révéla vite aussi pécheresse que celle de l'Europe, ils reportèrent leurs rêves sur de nouveaux « bons sauvages », non touchés par la colonisation ni, rajoutaient certains, par la « civilisation » démoniaque des grands Empires précolombiens.

Terre humaine : les veines sont celles des mines pillées par l'impérialisme, mais aussi celle du peuple saigné à blanc par les « vampires » de la haute finance et du grand capital — depuis 1945, on ne parle plus ouvertement des Juifs vampires coupables de l'exploitation de l'homme par l'homme comme le faisaient les « socialistes nationaux » du premier XXe siècle, modèles d'une partie de la gauche populiste latino-américaine et notamment des péronistes argentins, mais le cœur y est toujours : bref, d'anciens fantasmes européens et d'anciens fantasmes andins se répondent et se renforcent.

¹¹²

Je simplifie abominablement : voyez Wachtel, p. 100, pour plus de précision.

Outre les mendiants, les **jésuites** jouèrent un rôle essentiel dans cette étape de la vie religieuse des colonies espagnoles d'Amérique, même si hors d'Europe leur priorité était plutôt la Chine (et le Japon jusqu'à leur expulsion de ce pays en 1597).

Au Pérou, les franciscains avaient montré un intérêt moins fort qu'au Mexique pour l'évangélisation des Indiens ; ils y étaient pourtant implantés depuis 1536, les autres mendiants aussi. Les Jésuites arrivèrent en 1568, appelés par un vice-roi conscient de l'image désastreuse de violence, d'agitation et d'anarchie que traînait la colonie. Au départ, ils n'étaient d'ailleurs pas très enthousiastes à l'idée de se fourrer dans ce guêpier... Dans un premier temps, prendre la responsabilité d'une paroisse leur étant interdit par leur règle, ils agirent sous la forme de missions volantes (et s'occupèrent aussi des Espagnols : ils les encourageaient notamment à rendre la liberté à leurs Indiens dans leur testament). Mais devant l'échec de cette prédication qui n'aboutissait qu'à des conversions superficielles, à partir de 1570 ils acceptèrent de fonder des paroisses fixes, politique qui s'accompagnait d'un regroupement forcé des Indiens dans les chefs-lieux desdites paroisses. Cependant ce ne fut jamais leur solution favorite.

C'est ainsi qu'apparut la mission-monastère jésuite de Juli dans le haut Pérou, sur le lac Titicaca, à 4 000 m d'altitude : fondée en 1576, elle succédait à un établissement dominicain. Elle dura jusqu'à l'expulsion des jésuites en 1767 (voyez plus bas), mais après la séparation de la province du Paraguay en 1607 elle n'eut plus qu'une importance locale. Elle comptait huit Pères jésuites en 1578, une vingtaine vers 1700, pour 101 au total dans tout le Pérou : moins, malgré tout, qu'à Potosi. C'était un établissement de très haut niveau intellectuel et spirituel, où les jésuites nouvellement arrivés apprenaient les langues indigènes « générales » (voyez plus bas), mais qui se chargeait aussi de l'encadrement religieux d'une partie des Indiens de la région. C'est là que les jésuites s'acclimatèrent, en quelque sorte, à la tâche exotique de christianiser des Indiens.

Entre autres innovations, ils inventèrent d'utiliser, pour le catéchisme, des *qipus*, un système mnémotechnique d'origine pécolombienne qui fait appel à des cordes nouées. Ils célébraient des messes en plein air avec cantiques et sermons en langues indiennes : le dimanche après-midi, il y avait même des discussions « contradictoires » et publiques entre Pères. Ce fut un succès, relatif (les Indiens avaient du mal à suivre régulièrement cet enseignement du fait des contraintes liées à la *mita* et au paiement du tribut qui les éloignaient souvent de Juli) et en partie acquis par la contrainte (les châtiments corporels étaient monnaie courante) ; mais, par ailleurs, les Pères se livraient à de spectaculaires jeûnes et mortifications qui, à l'évidence, les rendaient populaires (nous avons conservé une production surabondante

de vies de Pères, qui attestent aussi de la fréquence des rêves et visions à caractère religieux chez les Indiens). L'enseignement, très répétitif, était centré sur la crainte de l'Enfer. Les jésuites réduisaient l'accès aux sacrements pour éviter les effets pervers d'un zèle religieux excessif : ainsi, en principe les Indiens ne pouvaient communier que quatre fois par an. Cependant les sacrements étaient gratuits, contrairement aux pratiques en vigueur dans les paroisses ordinaires. Les jésuites avaient également établi une « caisse des aumônes » destinée à secourir les indigents : elle recueillait les donations volontaires attribuées aux pauvres et aux malades, dûment recensés. Il y avait aussi des distributions à la sortie de la messe ; les jésuites venaient aussi en aide aux *mitayos* qui faisaient halte à Juli sur le chemin de Potosi (ils tenaient un hôpital). Toujours pour nourrir ses pauvres, en 1596 la mission acquit un domaine spécialisé dans l'élevage, qui se révéla assez rentable.

Surtout, ce sont des missions volantes venues de Juli qui établirent le contact avec les Guaranis du Paraguay, bien plus à l'est et bien loin des Andes. C'était le début d'une plus vaste aventure.

2) Les missions jésuites du Paraguay.

Durant un siècle et demi, jusqu'à leur expulsion en 1767, dans l'est de l'actuel Paraguay et dans les régions environnantes du Brésil et de l'Argentine, les jésuites dirigèrent une espèce de cité idéale isolée de tout. Cette expérience unique au monde et dans l'histoire a fait beaucoup rêver et a suscité des mythes exceptionnellement positifs, y compris chez des anti-cléricaux et des racistes : pour ne citer que des Français, Montesquieu, Voltaire, Chateaubriand, mais aussi des auteurs catholiques qui y virent un retour au christianisme originel et un contraste à la sécularisation de l'Europe de leur temps, et même des socialistes aux XIXe et XXe siècles (fascinés par l'égalitarisme et l'absence de propriété privée). Entre-temps, d'autres y avaient vu l'incarnation de la cité platonicienne, ou de l'utopie de More. Aujourd'hui c'est l'indigénisme qui a repris le dessus, ressuscitant l'idéologie du Bon Sauvage : la « terre sans mal », car sans Blancs, qu'exaltent les livres récemment parus sur les réductions du Paraguay, n'est finalement pas très éloignée de la « terre sans péché » des curés, ni de la « terre sans propriété » des communistes.

En réalité, l'expérience jésuite au Paraguay n'eut rien d'utopique dans sa dimension sociale et culturelle, au contraire elle fut toute d'adaptation aux circonstances locales ; en revanche, ce fut une véritable utopie religieuse, une tentative de construire une société entièrement irriguée par la foi, en opposition avec la sécularisation croissante des sociétés europé-

ennes et latino-américaines d'alors. Ce fut aussi l'utopie d'un contrôle total sur les âmes et les corps, de la création d'un « homme nouveau » presque *ex nihilo*, une expérience que seul l'anachronisme du terme empêche de qualifier de totalitaire.

Le Río de la Plata avait été découvert dès 1516 et le Paraguay avait été exploré dans les années 1520-1530 : la ville d'Ascunción, étape majeure sur la route entre la côte argentine et les mines d'or du Haut Pérou, date de 1536¹¹³. Mais sur le fleuve Paraná, les Espagnols eurent vite des difficultés avec les Guaranis nomades, qui s'avérèrent très difficiles à rassembler en *encomiendas* ; s'y ajoutait une forte pression des Portugais, qui avançaient depuis le Brésil. Aussi les Espagnols appellèrent les religieux à la rescousse : il vint des franciscains mais surtout des jésuites, en provenance de Juli (ceux-là connaissaient déjà la région) et aussi du Brésil (le Portugal étant alors politiquement uni à l'Espagne) — ces derniers parlaient des langues proches du guarani. Arrivés en 1585, ils fondèrent un collège à Ascunción en 1587 et se lancèrent dans des missions itinérantes sur le Paraná. En 1604, la compagnie de Jésus créa une province du Paraguay, indépendante de celle du Pérou comme de celle du Brésil, qui se disputaient la zone. Au départ, cette nouvelle province englobait tout le cône sud (**carte photocopiée**).

Les jésuites entrèrent en conflit avec les colons, leur demandant de renoncer à leurs *encomiendas*, et ils l'emportèrent : sous leur pression, dans les années 1590, une série de dispositions de l'administration coloniale d'Ascunción réduisirent la semaine de travail des indigènes et interdirent de démanteler les familles. Surtout, les jésuites obtinrent de Madrid que les Indiens par eux réduits fussent directement *encomendados* à la Couronne, c'est-à-dire exclus de l'*encomienda* ordinaire (et notamment de toute forme de travail personnel pour un maître), plus dix ans d'exemption de tribut. De plus, en 1609-1611, ils obtinrent que l'autorité coloniale interdît aux Espagnols, aux métis et aux Noirs de pénétrer dans la zone de leurs missions.

La perspective d'échapper à l'*encomienda* ordinaire eut de l'effet : les Indiens, qui se sentaient assiégés, se précipitèrent sur ce relatif échappatoire. La première « réduction », c'est-à-dire la première agglomération formée d'Indiens regroupés autour d'une paroisse jésuite, apparut dès 1609 ; très vite, elle devient un point d'attraction où des Indiens nomades se présentaient spontanément — exceptionnellement, il n'y eut pas besoin de violence pour

¹¹³ La route maritime par le cap Horn était plus rapide mais bien plus dangereuse.

les inciter à se sédentariser. Deux autres suivirent dès 1610, puis d'autres encore : en 1637, il y en avait déjà 14, avec une population de 30 000 personnes.

Très vite, leur expansion vers l'est se heurta aux Brésiliens, et notamment aux Paulistes, les habitants de São Paulo, ville métisse et très dynamique : ils avaient pris l'habitude de razzier des esclaves pour le marché brésilien au cours d'expéditions appelées *bandeiras*, c'est pourquoi on les appelle aussi *bandeirantes*. Les premiers chocs avec les réductions jésuites eurent lieu en 1620, d'autant que les Indiens sédentarisés dans les réductions étaient plus faciles à attraper que les nomades, et qu'à l'occasion des Espagnols hostiles aux jésuites prêtèrent main-forte aux *bandeirantes* brésiliens. À partir de 1628, les jésuites se virent obligés d'armer leurs Indiens, y compris d'armes à feu malgré l'hostilité du gouverneur du Paraguay. Après deux décennies de désastres, ils remportèrent une première victoire en 1639, puis une autre en 1641 : le conflit dura jusqu'en 1656, mais les réductions n'étaient plus menacées¹¹⁴.

Outre les tensions avec les Brésiliens, les Espagnols et les Indiens demeurés « sauvages » (il fallut une grande expédition en 1701 pour tenir ces derniers à distance), il y en avait aussi avec le clergé séculier paraguayen, qui enviait la prospérité des établissements jésuites et se plaignait de ce que les Indiens des réductions ne payassent pas de dîme. En 1649, l'évêque d'Ascunción expulsa les jésuites du collège de cette ville et tenta de nommer des prêtres séculiers à la tête de certaines réductions, mais la résistance des Indiens, et surtout le ferme soutien de la Couronne aux jésuites, firent échouer cette réforme.

Le quasi-État jésuite se stabilisa peu à peu sur environ 100,000 km², passant de 22 agglomérations, à la fin des destructions paulistes, à 30 vers 1700, un chiffre demeuré stable par la suite, avec environ 150 000 âmes à l'époque la plus prospère (entre 1700 et 1750). Il n'y eut jamais plus de 100 jésuites pour gérer tout cela, ce qui montre que pour l'essentiel le système ne reposait pas sur la contrainte. Officiellement, l'ensemble dépendait de la vice-royauté du Pérou, et plus précisément des provinces d'Ascunción et de Buenos Aires qui lui étaient rattachées, mais en pratique il jouissait d'une autonomie si absolue que le bruit courait qu'il était dirigé par un roi indigène du nom de Nicolas I^{er}. Cette autonomie vis-à-vis des provinces voisines s'inscrivait bien entendu dans le cadre de la législation espagnole, même en partie adapté aux circonstances locales, et bien sûr dans celui des institutions et règles propres à la Compagnie de Jésus : il ne fut jamais question d'indépendance.

¹¹⁴ Ces victoires remportées par les jésuites et les Indiens ont sans doute sauvé l'Argentine et l'est de la Bolivie d'un destin brésilien et lusophone.

L'idée de ségrégation des Indiens était aussi ancienne que la colonisation, mais le Paraguay est la seule région où elle a été effectivement appliquée, à cause de l'isolement géographique, du faible nombre de Blancs dans les régions voisines, de l'obstination des jésuites et de l'appui sans faille dont ils jouirent de la part de Madrid. Aucun étranger aux réductions n'avait le droit d'y pénétrer sauf les jésuites, les fonctionnaires coloniaux en tournée d'inspection, les médecins, les vétérinaires — et encore, ces derniers étaient sous le contrôle étroit des jésuites ; par ailleurs, dans les réductions les plus proches d'Ascunción il fut impossible d'interdire tout à fait le commerce avec les marchands de cette ville, mais ceux-ci étaient logés à part des Indiens, et leur séjour dans une réduction était limité à trois jours.

Les réductions étaient organisées autour de centres urbains, dont le plan était fixe ; les plus importants avaient autour de 7.000 habitants. Peu à peu, il apparut des églises en pierre de style baroque, très simplement ornées. Ces centres urbains avaient aussi leurs moulins, leurs fours, leurs greniers, leurs forges, et même parfois leurs imprimeries, ainsi qu'un système d'adduction d'eau avec des fontaines, des WC publics, des égouts : les jésuites prêtaient beaucoup d'attention à l'hygiène (ainsi les enterrements dans les églises ou près d'elles, c'est-à-dire au cœur des villages, furent interdits très tôt, avant de l'être en Europe). Parmi les services publics offerts par le quasi-État jésuite figurait un service sanitaire, dirigé après 1700 par trois « vrais » médecins, des Européens sous contrat : ils formèrent un corps d'infirmiers guaranis. Il y avait aussi des cultures irriguées, et des routes entre les réductions.

À l'époque précolombienne les Indiens de la région vivaient par familles élargies, à parfois plus de 200 dans une seule grande chaumière (*maloca*) qu'ils reconstruisaient régulièrement à un endroit différent. Les jésuites les sédentarisèrent et les logèrent dans des pièces uniformes, de petite taille (5 x 6 m) avec chacune sa porte, regroupées en maisons de 60 x 6 m elles-mêmes rangées en files : ces conditions de logement favorisaient la famille nucléaire (les parents plus les enfants). En revanche, la coutume de dormir dans des hamacs se maintint.

En 1654, sur ordre de la Couronne, il apparut une administration civile propre à chaque réduction. Elle était incarnée par des indigènes. Elle marginalisa les anciens caciques remontant à l'époque d'avant la réduction (ceux qui s'étaient ralliés avaient gardé leurs fonctions dans un premier temps, mais évidemment ils étaient inadaptés aux structures nouvelles) ; en principe, les jésuites étaient désormais cantonnés à des fonctions d'encadrement religieux. Dans chaque réduction il y avait un *cabildo*, élu annuellement (en fait, coopté par le *cabildo* sortant) et un *corregidor* nommé par le gouverneur de la province d'Ascunción sur une *terna* (liste de trois noms) proposée par les jésuites : à la différence de ce qui se passait dans la plupart des autres *pueblos de Indios*, c'était toujours effectivement un indigène. Souvent, mal-

gré tout, il était recruté dans une famille cacicale, par ailleurs exemptée de tribut et ayant droit au titre de « *don* ». Parmi les membres du *cabildo*, on trouvait aussi deux *alcaldes* ordinaires, chargés de fonctions administratives, juridiques et de police ; deux *alcaldes* ruraux, sortes de gardes champêtres ; quatre conseillers, un majordome qui administrait les biens communaux, deux *alguaciles* ou officiers de police, un secrétaire. En réalité, bien sûr, le pouvoir du prêtre jésuite demeurait prépondérant : le *cabildo* lui rendait quotidiennement compte de ses activités.

Il apparut aussi un code judiciaire, notablement moins sévère que dans les colonies voisines ou en Europe : il ne prévoyait pas de peine de mort, pas de supplices sauf le fouet, pas de publicité des peines corporelles. Chaque réduction avait sa milice, non professionnelle : tous les hommes étaient mobilisables.

Les activités économiques étaient avant tout agricoles : outre les cultures alimentaires de subsistance et l'élevage de bovins, on produisait du cuir, des tissus de coton et de la *hierba mate*¹¹⁵, l'ensemble de ces produits étant exporté vers le Rio de la Plata. Le travail était en bonne partie collectif : l'ensemble des terres appartenait à la réduction, mais au début, les jésuites avaient essayé d'introduire des lopins individuels qu'ils auraient répartis entre les familles. Les Indiens les négligèrent, aussi on passa à un système partiellement communautaire, non donc pour des raisons idéologiques mais dans le but d'améliorer les rendements et de modifier les mentalités, ainsi que de pouvoir payer le tribut, dégager les excédents nécessaires pour venir en aide aux faibles et aux malades, etc. Les Indiens consacraient quatre jours par semaine aux tâches communautaires. En particulier, les troupeaux étaient élevés collectivement, car les Indiens ne savaient pas traire, mangeaient tous les veaux en oubliant d'en garder pour qu'ils devinssent adultes, et oubliaient de nourrir chevaux et ânes. C'était collectivement aussi que se faisaient la culture du maté et les activités artisanales. Mais il y avait aussi des lopins en usufruit familial : les Indiens y consacraient deux jours par semaine.

Comme les réductions étaient censées vivre en autarcie, il se développa aussi tout un artisanat à usage interne (métallurgie, menuiserie, poterie, filature ; chapeaux, instruments de musique, peinture, petits bateaux pour remonter les fleuves), avec des artisans systématiquement formés par les jésuites, qui travaillaient généralement une semaine sur deux à l'atelier et l'autre aux champs. En revanche, la plupart des outils venaient d'Europe.

Les réductions n'avaient pas de monnaie (d'autant que les Blancs et les métis n'avaient pas le droit d'y entrer : il n'y avait donc pas de commerce), sauf une monnaie de

¹¹⁵ On en fait une infusion, aujourd'hui encore très populaire en Argentine, en Uruguay et au Paraguay.

compte utilisée par les jésuites pour harmoniser le troc : les quelques objets et produits indispensables étaient achetés en ville par les jésuites, puis réparti entre les Indiens. Ils s'agissait évidemment d'une vie fort frugale : de toute façon, par idéologie tout luxe était interdit (notamment le port de bijoux et de beaux vêtements).

La vie quotidienne était sans doute passablement étouffante : il y avait un couvre-feu ; la journée de travail était organisée par les jésuites, et les loisirs étaient essentiellement spirituels. Les jésuites luttèrent pour faire adopter aux Indiens les normes chrétiennes, et notamment contre la polygamie et la sodomie ; en revanche, la danse était tolérée, les jésuites essayèrent seulement de la déssexualiser et de l'intégrer à des cérémonies religieuses. Les cérémonies religieuses jouaient un rôle essentiel dans la vie des réductions, à la fois véhicules explicites d'une idéologie et tentatives d'éblouir les Indiens par un déploiement de faste ; outre la vie paroissiale proprement dite les Indiens étaient encouragés à participer à diverses congrégations et confréries. Mais les jésuites ne négligèrent pas pour autant l'éducation de leurs ouailles : les réductions affichaient des taux de scolarisation inconnus ailleurs, même en Europe. Cet enseignement était en bonne partie pratique (on apprenait un artisanat), mais il comportait aussi de la lecture, de l'écriture, du calcul ; la musique et le chant y jouaient un rôle majeur. Même les filles apprenaient à lire et écrire, mais l'éducation n'était pas mixte (les sexes étaient également séparés à l'église, et même dans les cimetières).

De la production artistique des missions jésuites, nous avons perdu l'ensemble du théâtre religieux (à l'exception d'un seul fragment, voyez plus bas) mais conservé des sculptures et des ornements d'église, et surtout de la musique d'église de tradition européenne. Le fondateur de la musique jésuite paraguayenne est un jésuite italien, Domenico Zipoli (1688-1726), qui s'installa à Córdoba (dans l'actuelle Argentine) en 1717, fut immensément populaire et forma entre autres des musiciens guaranis (**faire écouter**). Une réduction, Yapeyú, se spécialisa dans la musique, y compris la facture d'orgue. Il devait y avoir aussi une musique populaire guarani, mais nous l'avons perdue.

Les résultats furent non négligeables en termes économiques (la région se repeupla à vive allure), politiques (les jésuites parvinrent à tenir les *bandeirantes* à l'écart) et culturels. Pourtant la décadence s'amorça vers 1720. Cette année-là, une rébellion de la population créole et métisse d'Ascunción déboucha sur une invasion des réductions par des habitants de cette ville, qui proclamèrent la fin de la domination jésuite et le rétablissement (à leur profit évidemment) de l'*encomienda*. Une armée jésuite les repoussa, mais il fallut l'intervention de troupes espagnoles, en 1733-1735, pour les vaincre. Puis, alors que la région était encore en

pleine reconstruction, en 1750, dans le cadre d'un effort pour préciser les frontières entre les deux Empires coloniaux (le Portugal avait repris son indépendance), l'Espagne céda au Portugal une partie du territoire des réductions : il était prévu que les habitants fussent déportés plus à l'ouest. L'exil commença en 1752, mais une partie des déplacés se révoltèrent — pour la première fois, des Indiens emprisonnèrent et molestèrent des jésuites (pas tous, d'autres se mirent à leur tête). Leur guérilla dura jusqu'en 1756, et surtout la moitié des rétifs à la déportation retournèrent « à l'état sauvage », c'est-à-dire s'enfoncèrent dans la forêt. En 1759, l'Espagne dénonça le traité de 1750, d'où de nouvelles hostilités. Conséquence de tous ces troubles, en 1768 la population des réductions n'était plus que de 80 000 personnes.

Le coup fatal vint d'Europe, où les Lumières critiquaient de plus en plus les jésuites, en passe de devenir un symbole d'obscurantisme et de fanatisme. En 1767, le roi d'Espagne Charles III les expulsa de l'ensemble de ses possessions. Le décret fut appliqué l'année suivante au Paraguay : les 400 jésuites de l'ensemble de la province furent arrêtés (ils n'opposèrent aucune résistance) et expulsés. Les Indiens protestèrent, refusèrent de collaborer avec la nouvelle administration civile comme avec les religieux qui remplacèrent les jésuites, mais ils ne pouvaient rien faire : ils n'avaient aucune structure autonome qui leur eût permis de se mobiliser, et depuis plusieurs générations ils étaient imprégnés d'une idéologie de la soumission. Le système des réductions se dissolut en quelques décennies, certaines agglomérations furent même abandonnées au XIXe siècle¹¹⁶.

3) Un échec pour faire contraste : la mission des Chiriguanos.

Les Chiriguanos, environ 100 000 à 200 000 Indiens (au XVIIIe siècle) de langue proche du guarani, étaient installés au nord-ouest de l'actuelle Argentine, à l'ouest des plaines marécageuses et désertiques du Chaco (non contrôlées par les Européens) et juste à l'est de la voie qui depuis la fin du XVIe siècle, par Tucumán, reliait le Haut-Pérou (l'actuelle Bolivie) à Ascunción et à Buenos Aires. Depuis le XVIIe siècle, ils ne la menaçaient plus, mais les tenir à distance coûtait cher. C'est pourquoi les autorités firent appel aux missionnaires pour les pacifier. Les premières tentatives furent des échecs : les Indiens n'étaient pas ouvertement hostiles aux missionnaires (parfois même ils les laissaient baptiser des moribonds), mais dès

¹¹⁶ Cependant il subsista un groupe ethnique qui se mêla aux métis guaraniphones de la région d'Ascunción : l'ensemble est aujourd'hui très majoritaire (90%) dans la population du Paraguay, zone située pour l'essentiel un peu à l'ouest des réductions, qui conquiert son indépendance à partir de 1811. Cela dit, aujourd'hui l'élite du Paraguay n'est pas guaranie, c'est celle, créole et hispanophone, d'Ascunción : le Paraguay n'est pas un Etat indigène mais un Etat post-colonial à majorité linguistique indigène (voyez plus bas).

que ceux-ci avaient tourné le dos, ils faisaient comme si rien ne s'était passé. En 1690, les jésuites fondèrent un collège à Tarija pour pouvoir travailler un peu plus sérieusement, mais il n'y eut jamais plus de deux missions, détruites en 1727, puis de nouveau en 1735, date à laquelle les jésuites se désintéressèrent des Chiriguanos. En 1767, ils n'avaient qu'une seule mission, avec 268 fidèles... Les franciscains, qui prirent le relais (ils s'installèrent à Tarija en 1755), firent un peu mieux avec des méthodes en gros semblables : à l'indépendance, ils administraient 20 000 Indiens dans 21 missions, mais elles fonctionnaient mal.

Pourquoi cet échec ? La société chiriguana était pourtant très proche de celle des Guaranis. Peut-être les jésuites ont-ils été trop autoritaires et n'ont-ils pas fait preuve d'autant de curiosité ethnographique pour les Chiriguanos que pour les Guaranis, en tout cas ils ont laissé peu de matériel sur la langue chiriguana ; mais là n'est pas l'essentiel. Il y eut des problèmes de communication : ainsi, les missionnaires baptisant en priorité les bébés moribonds, les femmes en déduisaient que le baptême causait la mort, et cachaient leurs bébés... Les Chiriguanos résistèrent à l'imposition d'un univers nouveau : la sédentarité, les villages aux plans ordonnés, succédant aux hameaux indigènes déstructurés. Il y eut tout une série de conflits symboliques pour le contrôle de l'espace : si les missionnaires commençaient à construire leur église au milieu du village indien, celui-ci déménageait entièrement de l'autre côté de la rivière ! Lorsque finalement le missionnaire avait gagné cette bataille, peu à peu le village se restructurait autour de l'église, les premiers convertis étant les plus proches, mais cette restructuration n'était que partielle : les non-baptisés restaient à l'écart, dans des espaces structurés par les clans traditionnels. Souvent on avait ainsi deux places de village : celle de la mission, bien ordonnée avec ses croix ; celle des infidèles, désordonnée avec ses jarres de *chicha* (bière de maïs) à moitié enterrées. En cas de conflit, les néophytes quittaient l'espace « civilisé » pour l'autre pôle... Les missionnaires encourageaient aussi des maisons plus petites (ils préféraient la famille nucléaire à la famille élargie, synonyme de promiscuité), mais en réalité, il y eut toujours eu plus de deux familles (au sens espagnol, nucléaire, du terme) par maison en moyenne. La mission rythmait cependant le temps, l'année par le calendrier chrétien et la journée par la cloche, et pour les Indiens chrétiens les messes et les prières.

D'autres conflits apparaissaient autour de la lutte contre la polygamie, qui bloqua en partie les conversions (même si les hommes mariés selon la loi chrétienne échappaient à la redoutable tradition de la corvée prémaritale chez leurs futurs beaux-parents). Les baptêmes progressaient parmi les enfants, les autres sacrements en revanche s'imposaient difficilement, et même la messe — certains Indiens prétextaient le manque de vêtements décents pour ne pas y assister, ce malgré l'attrait indéniable de la pompe et de la musique. Les missionnaires

luttaient aussi contre l'ivrognerie, liée au chamanisme, mais il y avait des résistances larvées (des fêtes, des festins). Même chez les convertis, il était difficile de faire pénétrer les dogmes en profondeur : nos sources se plaignent en chœur de ce que la foi des Chiriguanos était superficielle. L'école était un lieu majeur d'acculturation mais il n'y en avait pas partout, et l'enseignement s'interrompait à l'adolescence.

Chaque mission était dirigée par deux missionnaires assistés d'un *cabildo* indigène présidé par un gouverneur et son lieutenant : les missionnaires s'efforcèrent de promouvoir des « hommes nouveaux » pour briser le pouvoir des anciennes familles cacicales. Ces autorités avaient un bâton de commandement pour symbole, une place réservée à l'église et différents autres privilèges : ils étaient notamment exemptés de corvées. Mais ils avaient du mal à se faire obéir, il y eut même des meurtres. Coincés entre le marteau et l'enclume, entre les exigences des missionnaires et la résistance des Indiens, ils se réfugièrent dans l'immobilisme, voire dans l'alcoolisme, laissant l'ensemble de l'initiative et des responsabilités aux Pères, désormais privés de relais actifs parmi les Indiens. C'est que la société chiriguana n'était pas fondée sur une autorité de type pyramidal mais sur le consensus du groupe, toute autorité était une délégation. De plus, à l'intérieur des groupes indiens la conflictualité précoloniale persistait presque intacte : on a même l'impression que l'agressivité collective des Chiriguanos, privée de ses exutoires traditionnels (la guerre, la chasse, les fêtes païennes), se résolvait en conflits internes supplémentaires : évidemment, les missions finissaient par souffrir de cette situation. Ces mauvais rapports sociaux réduisaient l'attractivité de la vie chrétienne : il est frappant de remarquer que même s'il y avait une majorité de baptisés, aucune mission ne fut jamais entièrement peuplée de chrétiens, une situation inimaginable au Paraguay.

Tous ces conflits, en réalité, avaient existé aux premiers stades des missions du Paraguay, mais il est frappant de constater que dans les missions guaranies ils furent rapidement dépassés, alors que les missions chiriguanas y demeurèrent engluées jusqu'au bout. Peut-être a-t-il manqué aux Chiriguanos l'une des raisons essentielles qu'eurent les Guaranis pour accepter la tutelle des missionnaires : la menace brésilienne.

Un autre problème était que contrairement aux missions jésuites du Paraguay, les missions chiriguanas avaient du mal à protéger leurs Indiens des colons. D'abord parce que la route de Buenos Aires à la Bolivie était trop proche : de petits colons blancs et métis, des éleveurs notamment, s'installèrent progressivement à la frontière des terres de mission, d'où d'incessants conflits de bornage, et une certaine porosité entre les deux sociétés (avec évidem-

ment des métissages). Les soldats, auxquels les franciscains furent obligés de faire appel à partir de 1780, ajoutèrent à la confusion par leur conduite scandaleuse.

Et puis les missions chiriguanas furent un semi-échec économique. Chez les Chiriguanos, le seul secteur où la mission joua un rôle majeur fut l'élevage, mais on manquait de pâturages et la proximité de divers voleurs de bétail (dont les soldats évoqués ci-dessus) pesait sur le système ; dès qu'il y avait un problème de disette, on abattait le troupeau, les Indiens comprenant mal l'intérêt de l'élevage ; c'étaient d'exécrables bergers. Dans l'agriculture proprement dite, le secteur privé conserva l'avantage, y compris pour le coton et le tabac, et contrairement à ce qui se passait au Paraguay les échanges se faisaient directement avec les commerçants, qu'il ne fut jamais possible de tenir à l'écart : l'apparition de bourgs indiens a semble-t-il plutôt encouragé ces échanges, pourtant très défavorables aux Indiens comme partout. Au passage, les beuveries avec des commerçants affaiblissent la norme sociale que les missionnaires tentaient d'imposer. Les ateliers marchaient tout aussi mal. Les Pères incriminaient la paresse des Indiens, mais on peut parler d'une espèce de grève générale perlée, d'un refus collectif d'un système dont les Chiriguanos ne voyaient pas l'avantage.

Bref, les missions étaient déficitaires et l'administration devait les subventionner ; ce qui était au départ conçu comme la distribution aux faibles de biens produits collectivement dans le cadre missionnaire tourna rapidement à l'assistanat, financé de l'extérieur, de l'ensemble de la communauté. Pour obtenir un minimum d'activités collectives (négligées par les Indiens au profit de celles qui permettaient des échanges monétaires avec les commerçants), les Pères devaient les rétribuer, ce qui accentuait la pénétration de l'économie monétaire et enfermait une bonne partie des Indiens dans une logique d'assistanat, dans l'idée que « le Père pourvoira à tout ». La distribution de biens (systématique dans la phase initiale où il s'agissait d'attirer dans les missions les Indiens « sauvages »), était en gros la seule fonction que ses ouailles lui reconnaissaient : les cadeaux du Père étaient perçus par les Indiens comme de simples tributs, sans contrepartie autre que le fait de devoir supporter sa présence. Le Père était soumis à un chantage permanent, qui consistait moins en une menace de révolte que de désertion de sa mission — le Chaco était tout proche, immense, vierge de toute présence européenne et peuplé de cousins des Chiriguanos.

Bref, les Indiens ne comprirent pas le projet des missionnaires et ne se l'approprièrent jamais, même en partie ; sans doute parce qu'il manqua aux missionnaires les deux grands arguments des Jésuites du Paraguay, la protection des Indiens contre les abus des Espagnols par le biais de l'isolement et l'union nécessaire contre la menace brésilienne. En faillite larvée, les missions chiriguanas firent l'objet de toute une série de propositions de réformes, qui

n'aboutirent qu'à des tensions entre Pères ; parallèlement, il se développa un discours hostile aux missions, notamment chez des Blancs et des métis puissants qui lorgnaient sur cette force de travail, ainsi que chez de petits colons qui lorgnaient sur ces pâturages sous-exploités. A l'indépendance, en 1814, les franciscains furent expulsés sous prétexte qu'ils étaient pro-Espagnols, et l'on n'entendit plus jamais parler des missions chiriguanas¹¹⁷.

V-Aspects linguistiques et culturels.

La spécificité culturelle de l'Indien était liée à son statut social : il était enfermé dans l'univers économique et culturel du village, un univers très conservateur. L'un des aspects de cet enfermement était le nonaccès (ou un accès très partiel) à l'espagnol, langue du pouvoir et des ascensions sociales. Cette situation rappelle de près la France d'avant le XXe siècle, avec la dichotomie français- « patois »¹¹⁸. De même qu'en France, il est probable que les gens étaient à la fois attachés, au moins passivement, à leur spécificité culturelle et notamment linguistique, et par ailleurs désireux d'accéder à ce privilège capital qu'était le maniement de la langue dominante : mais cela ne pouvait se produire que dans le cadre d'un processus global de changement de condition sociale allant de pair avec une déculturation, et dans l'ensemble toute personne montant dans l'échelle sociale se décultulait sans hésitation, le bilinguisme n'étant qu'une étape intermédiaire généralement assez brève — de même qu'en France aujourd'hui les immigrés font tout ce qu'ils peuvent pour apprendre le français, leurs enfants, en général, ne parlent pas (ou très mal) leur langue d'origine, et leurs petits-enfants ne la comprennent même pas¹¹⁹.

Dans l'Amérique coloniale, il n'était pas question d'accéder à la condition de Blancs mais à celle de métis. Comme on l'a vu, cette notion a toujours oscillé entre un pôle biologique et un pôle culturel. Culturellement, était métis celui qui quittait le mode de vie tradition-

¹¹⁷ Il demeure cependant aujourd'hui une ethnie chiriguana : au tracé des frontières post-coloniales, ils se sont retrouvés en Bolivie.

¹¹⁸ À deux différences importantes près : d'une part, la différence n'est pas la conséquence d'un cataclysme comparable à la Conquête de l'Amérique (il y a eu des épisodes violents comme la croisade du Midi, mais ils n'ont pas concerné l'ensemble du territoire ; les Romains ont conquis la Gaule de manière relativement peu violente, une bonne partie des Gaulois s'étant jetés dans leurs bras pour éviter des invasions germaniques, et la Bretagne, par exemple, a rejoint pacifiquement les domaines de la Couronne, par mariages). D'autre part, la plupart des langues régionales de France ne sont pas des *substrats* « indigènes » et « pré-romains » : le breton, l'alsacien et le flamand sont au contraire des *superstrats*, c'est-à-dire des langues arrivées *après* le latin dont descend le français (le breton ne descend pas du gaulois mais a été apporté par des migrants venus de Cornouailles, chassés de chez eux par des envahisseurs germaniques au moment des grandes invasions), le provençal et le catalan sont des évolutions locales divergentes du latin. Seul le basque constitue un substrat, comparable aux langues indiennes d'Amérique.

¹¹⁹ Sauf dans le cas de communautés très politisées et très organisées, en France essentiellement les Arméniens, aux États-Unis les juifs yiddishophones originaires d'Europe centrale. Et encore...

nel ; le plus souvent cela allait de pair avec le bilinguisme, puis assez vite, là où les communautés indigènes étaient numériquement marginalisées, l'oubli de la langue ancestrale ; mais il y eut une importante exception, le Paraguay. En revanche, jusqu'à l'indépendance, partout où ils demeurèrent en majorité les Indiens conservèrent l'usage de leurs langues (et les métis demeurèrent bilingues) — mais cela ne signifie pas que ces langues n'aient pas évolué, ne fût-ce que pour s'adapter aux conditions nouvelles (nécessité de désigner les concepts chrétiens, les plantes et les animaux apportés par les conquérants, etc.), mais aussi, plus subtilement, par les effets d'un contact incessant et inégal avec l'espagnol qui eut pour effet d'hispaniser la grammaire¹²⁰. D'autres évolutions ont irrémédiablement transformé les univers mentaux : je consacrerai une sous-partie spécifique au passage de l'écrit pictographique à l'écrit alphabétique au Mexique.

L'époque coloniale nous a légué un certain nombre d'œuvres en langues indigènes, œuvres métisses pour la plupart au sens où leur forme comme leur thème sont fortement influencés par des modèles européens, même si certains éléments sont indéniablement d'origine précolombienne ; je m'arrêterai sur les principales de ces œuvres. Mais, même là où ces langues étaient écrites, elles se trouvaient fragilisées : l'espagnol était infiniment plus prestigieux — cela explique leur affaiblissement, et dans certains cas leur disparition.

A) Les *lenguas generales* — l'exemple de l'Amérique andine.

Dès les tout premiers jours de la Conquête, le problème linguistique fut aigu, alors que Colomb avait pourtant pris la précaution d'embarquer des traducteurs de l'hébreu et de l'arabe : sur Hispaniola où il installa ses premiers quartiers il se parlait deux langues sans parenté entre elles, et sur le continent la multiplicité des idiomes fut un choc, car on croyait depuis le Moyen Âge qu'au lendemain de l'épisode de la tour de Babel Dieu avait créé exac-

¹²⁰ Ainsi dans le cas de la langue tarasque (ou purépécha, ou phorhé) du Mexique, entre les manuscrits du XVI^e siècle et les parlers contemporains certaines catégories grammaticales « exotiques » ont disparu, comme les classificateurs numériques [N.B. Exactement comme en chinois, en tarasque ancien on n'adjoignait pas directement un numéral à un nom mais on le faisait précéder d'un mot, le classificateur, qui donnait le plus souvent une indication sur sa forme : bref, on ne disait pas « trois crayons » mais « trois / objets longs / crayons ». En français, la seule structure qui évoque un classificateur est « trois têtes de bétail ». En tarasque contemporain il reste trois classificateurs (sur 18 attestés au XVI^e siècle), mais ils ne sont plus obligatoires]. Dans le même temps, connecteurs logiques et autres mots-outils empruntés à l'espagnol ont littéralement envahi le tarasque (comme *para* « pour », *o* « ou », les comparatifs en *que* et même la négation verbale *no*), et avec eux des types de phrases calquées sur l'espagnol (notamment du point de vue de l'ordre des mots). Si l'on ajoute à tout cela les effets d'une invasion massive de vocabulaire espagnol, même les 25% de Tarasques monolingues vivent aujourd'hui dans un univers infiniment plus occidentalisé que leurs ancêtres voici cinq siècles...

tement 72 langues¹²¹. Les Espagnols interprétèrent cet éparpillement linguistique comme l'une des preuves de la barbarie des Indiens, incapables de communiquer ; un *topos* s'imposa très vite selon lequel ces langues manquent de vocabulaire, non seulement pour exprimer les concepts chrétiens mais aussi de termes abstraits en général, signe de « sauvagerie »¹²².

Au départ, on fonctionna par gestes et mimiques, avec tous les quiproquos imaginables¹²³. Très vite, au bout d'un mois, Colomb élaborait une première stratégie : faire des prisonniers et leur apprendre l'espagnol pour qu'il servissent d'interprètes (*lenguas, lenguaraces*) — la technique fut utilisée partout par la suite, elle tourna parfois à la chasse systématique. Plus tard, des Espagnols qui avaient passé quelques années parmi les Mayas par suite de naufrages jouèrent un rôle important dans la conquête du Mexique central. Celle-ci se fit par le biais d'un double truchement : d'abord de l'espagnol au maya par celui desdits naufragés, puis du maya au nahuatl par le celui de la Malinche.

Evidemment, l'installation du régime colonial imposait de recourir à des moyens un peu moins artisanaux. Il y eut, dès le début de la Conquête, une volonté de principe d'apprendre l'espagnol aux Indiens. Charles Quint notamment, monarque universel (et non hispanophone de naissance : il était natif de Gand, en Flandres), voulait en faire des sujets à égalité avec les autres en leur permettant d'accéder à la langue administrative de ses domaines ibériques. Il y eut toute une législation en ce sens au XVI^e et au XVII^e siècles. En 1634, une loi imposa aux prêtres chargés de paroisses d'enseigner l'espagnol dans leurs écoles, dans tout l'Empire. En 1690, selon un plan conçu au départ par l'évêque d'Oaxaca, au Mexique, et approuvé par la Couronne, la connaissance de l'espagnol devint en principe indispensable

¹²¹ Encore aujourd'hui, après cinq siècles d'extinction massive aux Etats-Unis, au Canada, au Brésil et en Argentine et sur les terres basses de l'Amérique espagnole, on compte en Amérique deux fois plus de familles de langues (groupes de langues apparentées entre elles) que dans le reste du monde (Nouvelle-Guinée exclue, qui est très diverse et très mal connue). C'est l'indice d'une extrême diversité : en Europe seules 6 familles de langues sont représentées, ce qui signifie que les langues européennes se ressemblent beaucoup plus entre elles, qu'il y a eu beaucoup plus de contacts au cours de l'histoire.

¹²² Certaines langues peuvent donner cette impression parce que là où nous employons des mots abstraits elles emploient des formes verbales, « le je t'aime » au lieu de « l'amour » en quelque sorte. Par ailleurs, en français certaines dérivations sont très irrégulières ce qui oblige à mentionner tous les dérivés dans les dictionnaires (ex. « évoluer » > « évolution » mais « porter » > « portage » et « aimer » > « amour »), alors que dans les langues où les dérivations sont parfaitement régulières, comme le quechua, les dictionnaires sont beaucoup moins épais. De même, en français les concepts de « faire mourir » et de « faire voir » se disent à l'aide d'autres verbes, respectivement « tuer » et « montrer » ; dans des langues où le factitif s'exprime par une dérivation régulière (souvent un suffixe), il n'y a pas besoin non plus de mentionner ce type de verbes dans les dictionnaires, ce qui peut donner l'impression à un lecteur distrait (ou raciste) qu'il n'y a rien pour exprimer l'idée de « tuer » en quechua, puisque le verbe ne figure pas dans le dictionnaire.

¹²³ Parfois ces quiproquos ont eu des conséquences à long terme. Ainsi la région du Mexique où les Espagnols débarquèrent en premier s'appelle le Yucatán, un mot qui en maya veut dire « qui vous êtes ? » C'était sans doute la réponse que faisaient les Indiens aux conquérants qui leur demandaient « Où sommes-nous ? » en espagnol... De même en Algérie, sur les cartes de l'époque coloniale dressées avec l'aide de villageois par des cartographes non arabophones, pas mal de rivières s'appellent *Oued Manarf*, c'est-à-dire « Rivière Je Sais Pas »...

pour accéder aux charges et emplois des *pueblos de Indios*, et deux écoles hispanophones (une pour chaque sexe) devaient ouvrir dans chaque village : l'argument essentiel était le coût des interprètes et la difficulté du recours à leurs services.

Tout ceci échoua faute d'argent et, longtemps, de cadres pour une administration hispanophone : longtemps, les hispanophones ne furent tout simplement pas assez nombreux, il fallait donc bien accepter que les communautés indiennes fonctionnassent dans leur propre langue. Du reste, le pouvoir ne prétendait pas réellement que l'espagnol remplaçât les langues indiennes, tout juste qu'il coexistât avec elles, comme dans « les Espagnes » où le castillan, langue de la Couronne, coexistait avec le catalan, le basque, le galicien, etc., sans que nul ne s'en émût. Dans une bonne partie des domaines des Habsbourg (Catalogne, Belgique, Italie du sud), les traditions linguistiques locales étaient tolérées même dans l'administration : il n'est pas surprenant qu'elles aient également été tolérées en Amérique. Les mentalités étaient encore féodales, le projet des monarques n'était pas encore de construire des États forts, centralisés et monolingues comme au XX^e siècle, d'éliminer les cultures paysannes méprisées, d'uniformiser le pays, mais plutôt de faire cohabiter harmonieusement différentes principautés, différentes communautés, différents peuples, sous une seule autorité bienveillante et chrétienne. Par ailleurs, les Espagnols d'Amérique furent longtemps réticents à voir disparaître ce marqueur essentiel de leur statut social qu'était la différence de langue avec les indigènes.

Surtout, dès le départ les autorités religieuses insistèrent sur le fait qu'il n'était pas possible de catéchiser les Indiens et de leur prêcher l'Évangile dans une langue qu'ils ne comprenaient pas, et qu'ils risquaient de ne jamais comprendre en profondeur car il s'y exprimait un univers culturel trop éloigné du leur — le problème le plus aigu était celui de la confession, qui réclame le secret : confesser en présence d'un interprète est une grave faute religieuse. Le fait de catéchiser en langue indienne était par ailleurs un volet essentiel de leur politique d'isolement des Indiens. Enfin il s'agissait pour les religieux de ne pas apparaître comme des agents de l'hispanité, de la colonisation ; il leur fallait marquer du respect pour ceux qu'ils voulaient christianiser.

C'est pourquoi il naquit, notamment dans les milieux mendiants, une idéologie linguistique qui prenait l'exact contre-pied des préjugés des laïcs contre les langues indigènes. Les défenseurs des Indiens, comme Sahagún, défendaient aussi la dignité de leurs langues, les comparant aux langues classiques — ce qui était d'autant plus facile que les grammaires coloniales des langues indiennes étaient toutes rédigées sur le modèle des grammaires latines : ainsi leurs auteurs recherchaient à tout prix des équivalents des 6 cas du latin, et à force de tordre les faits, ils finissaient par les trouver...

Au Mexique, certains allèrent jusqu'à soutenir que le nahuatl était supérieur au latin, notamment du point de vue de la richesse en métaphores. D'autres tentaient de rapprocher diverses langues indiennes de l'hébreu, la langue d'Adam et d'Ève, puis du Peuple élu : ils identifiaient « leurs » Indiens à telle ou telle tribu d'Israël. Tout ceci n'a pas laissé de traces durable dans la mentalité des hispanophones d'Amérique, dont le mépris des « dialectes » indigènes est toujours resté abyssal.

Dès le début, les clercs se mirent aux langues indigènes, lesquelles, nous allons le voir, furent rapidement intégrées aux cursus de formation des ecclésiastiques, y compris en Espagne pour les jeunes prêtres et moines qui se destinaient à une carrière aux Indes occidentales. Ils ont laissé une œuvre linguistique impressionnante, surtout quand on tient compte du fait qu'en Europe la tradition d'étude des langues vulgaires était toute récente : en Espagne, les premiers dictionnaires bilingues (espagnol-latin) datent de la fin du XVe siècle. Effectivement, durant deux siècles la catéchèse et les rapports avec les autorités locales se firent en langue indigène partout où l'effondrement démographique, l'afflux de non-Indiens et les bouleversements en tous genres ne provoquèrent pas un effondrement des cultures indigènes.

Cependant il y eut aussi dès le début un autre parti, longtemps minoritaire, qui insistait sur le danger d'approximations dans la traduction des concepts chrétiens (de plus, en Europe à cette époque la prédication en langues vulgaires était suspecte aux catholiques, car c'était l'un des choix essentiels du protestantisme). Ceux-là percevaient le recours aux langues indiennes comme certes indispensable à court terme, mais dangereux.

Dans certaines régions le choix de la langue d'évangélisation (et d'administration des *encomiendas* et des *pueblos de Indios*) ne posa pas problème : ainsi le nahuatl et le quechua héritèrent tout naturellement du prestige de la langue des Aztèques et de celle de l'Empire inca¹²⁴. Dans d'autres au contraire la situation était décourageante, avec en gros une langue par vallée, souvent très différentes les unes des autres, avec des prononciations et des grammaires souvent très complexes et toujours très exotiques. Aussi les Espagnols se résolurent à sélectionner un certain nombre de *lenguas generales* (« langues générales »), c'est-à-dire de langues véhiculaires : s'ils ne choisirent pas tout simplement l'espagnol, c'est parce qu'ils

¹²⁴ Et non « des Incas » : la dynastie et la classe dirigeante parlaient une autre langue, très mal connue (nous en avons conservé très exactement 3 vers, un chant sacré, que nous ne savons pas interpréter bien qu'il soit accompagné d'une traduction) : certains linguistes la disent apparentée au puquina, d'autres à l'aymara, deux langues que nous retrouverons plus bas. Les Incas avaient adopté le quechua comme langue administrative de leur Empire parce que c'était déjà, de longue date, la langue véhiculaire des Andes centrales, de même que le Géorgien Staline gouverna l'URSS en russe et le Corse italoophone Bonaparte gouverna la France en français. Par ailleurs, je simplifie un peu pour le quechua : cf. une note un peu plus bas pour plus de précision.

voulaient disposer d'un outil plus adapté à l'univers mental des Indiens — l'idée était qu'un locuteur d'une langue indienne apprendrait toujours une autre langue indienne plus facilement que l'espagnol.

Dans les régions où une langue véhiculaire existait déjà avant la Conquête, la décision fut aisée : ainsi au nord du Pérou et en Equateur, régions hautement multilingues, le quechua, langue des marchands et de l'administration inca, s'imposa spontanément, favorisé par les divers bouleversements sociaux qui brisèrent l'identité de nombreuses communautés au profit de la langue véhiculaire. Dans d'autres régions en revanche, comme celles qui forment aujourd'hui la Colombie et en Amazonie, les Espagnols tâtonnèrent et ne firent pas toujours les bons choix. Je vais illustrer mon propos en évoquant plus précisément les différents choix faits par les Espagnols dans la région andine : comme nous le verrons, il y eut des succès, des échecs, et des conséquences parfois imprévisibles.

Dans les montagnes des Andes centrales (les actuels Pérou, Équateur, Bolivie, l'extrême sud de l'actuelle Colombie), les Espagnols sélectionnèrent deux langues générales qui acquirent une grande importance dans la société coloniale : le quechua, la plus répandue et par ailleurs l'une des plus faciles à apprendre grâce à sa parfaite régularité grammaticale ; l'aymara, langue d'une partie des hauts plateaux du sud du Pérou et surtout de la Bolivie, non apparentée ou apparentée très lointainement au quechua. Les paragraphes qui suivent portent sur le quechua, mais la politique suivie envers l'aymara était semblable.

Depuis 1551, à Lima, des cours de quechua étaient dispensés aux futurs prêtres. Le premier *arte* conservé (un dictionnaire et une grammaire, plus deux textes dont un sermon) date de 1560, il a été publié à Valladolid en Espagne ; mais il existait du matériel pédagogique sur place (ainsi qu'au Cuzco) depuis les années 1540, avec du reste des débats assez vifs entre mendiants et séculiers quant au dialecte à choisir pour base de la langue écrite, à la qualité de la traduction (il circulait des textes « en quechua » que les Indiens ne comprenaient pas !) et à l'orthodoxie religieuse des textes en quechua. En 1571, il apparut une chaire de quechua au séminaire de Lima, puis, vers 1577, à l'université jésuite de San Marcos : pour être ordonné prêtre, il fallait avoir suivi cet enseignement pendant au moins un an. En 1582-1583, une réunion importante, le troisième concile de Lima, clarifia la situation : il rendit la connaissance d'une langue indienne officiellement obligatoire pour la prédication aux Indiens et leur confession, et les participants composèrent un catéchisme, un confessionnaire et un sermonnaire officiels, plus une exhortation aux mourants (publiés en quechua et en aymara à Lima en 1584-1585), le tout devant servir de base à des traductions dans les autres langues générales.

La version quechua de ces textes, réimprimée plusieurs fois au Pérou et en Espagne, imposa le vocabulaire chrétien de base¹²⁵. Progressivement, il apparut des structures d'enseignement et d'examens au Cuzco puis dans tout le Pérou, contrôlées par l'archevêché pour le clergé laïc, autonomes pour les mendiants et les jésuites¹²⁶. Comme c'étaient des Espagnols qui enseignaient le quechua à d'autres Espagnols, selon les méthodes de l'époque et sans aucun recours à l'immersion en milieu quechuaphone avant la fin des études, la connaissance que les clercs avaient du quechua était fort livresque au départ, même si la plupart devaient améliorer leur compétence une fois en contact avec leurs paroissiens.

Les textes du concile étaient accompagnés d'une grammaire et d'un dictionnaire, parus en 1586 : réimprimés trois fois, ces ouvrages furent en usage durant toute l'époque coloniale et imposèrent une langue standard, fondée sur le dialecte du Cuzco (favorisé par les jésuites qui, arrivés au Pérou en 1568, s'étaient installés dans l'ancienne capitale inca et jouèrent un rôle essentiel dans le troisième concile)¹²⁷. La presque totalité du corpus de textes coloniaux en quechua, y compris les textes laïcs, est rédigée dans ce parler — il était pratiquement interdit d'utiliser d'autres variétés de quechua pour des usages religieux, malgré une querelle avec certains clercs du Pérou central et septentrional qui, dans les années 1640, tentèrent d'expliquer que leurs ouailles ne comprenaient pas le parler du Cuzco. Au total, ce choix d'un seul parler officiel, ajouté aux brassages de populations provoqués notamment par la *mita* minière,

¹²⁵ Elle est encore en usage aujourd'hui, au moins pour ce qui concerne le texte des principales prières (parfois dialectalement adapté).

¹²⁶ Ainsi à Juli il y avait des cours de grammaire et de composition, plus deux heures quotidiennes de traduction et divers travaux pratiques : conversation, prédication, préparation au catéchisme, au baptême, etc. Le cursus durait un an en moyenne. Il en sortit également des grammaires, non publiées mais qui circulèrent longtemps parmi les jésuites.

¹²⁷ Paradoxalement, il semble bien qu'au XVI^e siècle la population du Cuzco, la capitale des Incas, n'était pas entièrement, ni même peut-être majoritairement de langue quechua, mais de langue aymara (à relier à la note plus haut sur la langue des Incas) : le Cuzco fait partie des régions où le quechua s'est étendu à l'époque coloniale (voyez un peu plus bas), même si à l'époque inca il y était sans doute déjà la langue des marchés et certainement celui de la haute administration. La prononciation du quechua du Cuzco est très marquée par l'influence du substrat aymara, ce n'est pas du tout le « quechua pur », par opposition aux autres parlers qui seraient « corrompus », qu'idéalise une idéologie née à l'époque coloniale mais qui a encore des représentants aujourd'hui, notamment parmi les indigénistes qui s'imaginent que c'était la langue des Incas. En fait, il semble que la langue véhiculaire de l'Empire inca avant la Conquête était plutôt un parler quechua d'origine côtière, des environs de Lima, mort dès le XVII^e siècle à cause de l'effondrement démographique des populations côtières, et, dans le reste des Andes, promptement abandonné par ce qui restait d'élites indiennes au profit de ce que leur proposaient les conquérants. Les populations de la région du Cuzco avaient mieux résisté au choc microbien que celles de la côte ; par ailleurs, le développement de l'économie minière favorisa le quechua des hauts plateaux du sud, car c'est là que se trouvaient les mines. Outre ces causes, la valorisation du parler du Cuzco à l'époque coloniale était liée à une perception très européenne du prestige de cette ville, capitale de l'Empire inca (certains textes la comparaient à Rome) et seule « vraie » ville des Andes à l'époque de la conquête aux yeux d'un Méditerranéen : bref, le quechua du Cuzco fut perçu comme une langue « urbaine » en opposition aux autres variétés de quechua, perçues comme « rustiques ». C'est ainsi que très vite, dès le XVII^e siècle, on s'imagina que le quechua était né au Cuzco, comme les langues latines étaient nées à Rome...

provoqua semble-t-il une homogénéisation (ou « koinéisation »¹²⁸) du quechua du sud du Pérou et de Bolivie autour de la variété du Cuzco ; en revanche, il n'eut pas d'effets sur les parlers quechua du centre et du nord du Pérou et de l'Équateur.

Il y eut toute une production en quechua colonial, grammaticale, religieuse et laïque ; cette dernière était cependant modeste par rapport au corpus comparable en nahuatl, tout particulièrement pour la période avant 1650 — il semble que les Andins, qui n'avaient pas d'écriture avant la Conquête, adoptèrent l'alphabet latin avec moins d'enthousiasme que les Mexicains, qui en avaient une. De fait, le quechua colonial écrit, essentiellement produit par des clercs, c'est-à-dire des hispanophones de naissance, était une langue particulière, influencée par l'espagnol à des degrés divers selon les auteurs ; ainsi les grammairiens coloniaux n'identifièrent pas les suffixes « évidentiels », qu'il traitèrent comme des suffixes « ornementaux », et ils apparaissent peu dans les textes alors qu'ils sont obligatoires à l'oral¹²⁹. Cependant ce n'était pas un simple pidgin¹³⁰. Certaines traductions, par souci de fidélité à l'espagnol, sont très lourdes, longues et contournées, mais d'autres, sur instruction du concile, étaient rédigées dans un « style simple », et parfois très élégantes. La transcription du vocabulaire chrétien et des expressions idiomatiques des textes sacrés posa toutes sortes de problèmes : il fallait que les termes employés en quechua disent quelque chose aux Indiens, mais en même temps qu'ils ne fussent pas trop réminiscents du monde précolombien... Ainsi les textes reprirent, pour l'appliquer à Dieu, tout un vocabulaire associé à la puissance de l'Inca (disparu donc peu dangereux), mais se gardent bien de traduire littéralement les métaphores solaires de l'espagnol, car la persistance de l'idolâtrie du soleil demeura longtemps l'une des inquiétudes majeures des conquérants. Une partie de la rhétorique de ces textes est d'origine précolombienne, notamment le recours à de nombreux parallélismes dans les textes **(distribuer photocopies des prières quechuas)** ; cependant les hymnes, par exemple, sont écrits dans une métrique imitée de la métrique latine classique.

¹²⁸ En référence à la koinè, cette variété de grec (largement issu du parler athénien) qui s'imposa dans toute la Grèce à l'époque hellénistique.

¹²⁹ Un évidentiel est un élément grammatical qui renseigne sur la manière dont l'information est parvenue au locuteur. En quechua et en ayamara, chaque fois qu'on emploie un verbe (participes et infinitifs mis à part), il est obligatoire d'indiquer si l'on a eu une expérience directe de l'action ou de l'état décrit par le verbe (par la vue, l'ouïe, etc. ; c'est le *direct evidential* dans la terminologie linguistique anglo-saxonne actuelle), si on l'a entendu dire (*hearsay evidential*), ou si l'expérience est passée par d'autres voies (réflexion, déduction, vérité générale : *general evidential*). Il ne s'agit pas de mettre l'information en doute (comme en français dans : « le roi serait mort de la vérole » ou dans « alors ou jouerait aux cow-boys »), juste d'indiquer le canal par lequel elle est passée. Les Occidentaux, qui n'ont pas d'évidentiels dans leurs langues, ont tendance à les mélanger quand ils parlent les langues andines, ce qui leur vaut une solide réputation de menteurs.

¹³⁰ Parler mixte, appauvri, utilisé lorsque deux populations entrent en contact l'une avec l'autre.

Après 1750, nous avons le sentiment d'une baisse de dynamisme : les clercs péruviens se contentaient désormais d'utiliser les mêmes textes, et ce jusqu'après l'indépendance. Nous avons aussi des indices d'une baisse de la compétence des clercs en quechua, liée peut-être à une exclusion croissante des métis et même des Créoles du clergé péruvien, au profit de personnes nées en Espagne. En tout cas, il semble que les autorités ecclésiastiques ont progressivement cessé d'inspecter les compétences des prêtres en ce domaine. L'évolution semble avoir correspondu en partie à la déstabilisation des *pueblos de indios* et des structures cléricales qui leur étaient liées par suite de l'effondrement démographique et des effets de la *mita*.

Le choix des langues générales eut des effets importants, souvent non prévus par les Espagnols. Le plus spectaculaire fut le recul ou la disparition de nombreuses petites langues indigènes, non pas au profit de l'espagnol mais au profit d'une langue générale imposée par les autorités coloniales. Ainsi en Équateur et dans le nord du Pérou, les nombreuses langues locales s'éteignirent assez vite au profit du quechua, qui n'était au mieux qu'une langue seconde avant la Conquête : dans ces régions, le quechua est donc un legs colonial¹³¹.

Dans le sud du Pérou et en Bolivie l'évolution fut plus complexe : l'aymara a à la fois reculé face au quechua et avancé face à d'autres langues. À l'époque de la conquête, l'aymara perdait déjà semble-t-il du terrain face au quechua, et il continua à en perdre à l'époque coloniale, aussi bien au sud du Pérou¹³² qu'à l'est de la Bolivie : il a survécu, mais est aujourd'hui pris en sandwich entre deux régions de langue quechua. Autour du lac Titicaca, il existait une troisième langue, le puquina, qui n'est apparentée ni au quechua ni à l'aymara. Un moment, les Espagnols la traitèrent comme une troisième langue générale : nous connaissons l'existence d'une grammaire de 1590, malheureusement perdue, et nous avons conservé quelques prières et formules chrétiennes, notamment sous forme d'inscriptions (en général multilingues) dans des églises et de courts libelles imprimés. Ce fut un échec : déjà géographiquement désarticulé avant la Conquête par des invasions aymaras, le puquina déclina rapidement au

¹³¹ Cependant dans ces zones le quechua est aujourd'hui très fragilisé (il est éteint dans la plus grande partie de la moitié nord du Pérou et décline très vite en Équateur) : certains linguistes relient cet état de fait au statut colonial, « surimposé », de cette langue.

¹³² Comparez les deux cartes, remarquez les deux petits îlots apparentés à l'aymara qui ont survécu jusqu'à nos jours près de Lima : preuve que l'aymara s'étendait originellement au moins jusque-là. Cf. aussi la note sur la langue du Cuzco, un peu plus haut.

profit de l'aymara. Dès le XVII^e siècle, il avait cessé d'être utilisé comme langue générale ; les dernières mentions d'indigènes puquinaphones datent du tout début du XIX^e siècle¹³³.

Dans un ouvrage en tous points passionnant que j'ai déjà abondamment utilisé plus haut, l'ethnologue français Nathan Wachtel a étudié en détail, entre autres, l'évolution de la quatrième langue des hauts plateaux boliviens, l'uru, et plus globalement le processus d'aymarisation des Indiens Urus¹³⁴. Les Urus sont une très ancienne population d'agriculteurs-chasseurs-pêcheurs, non apparentés linguistiquement aux Aymaras ni (sans doute) aux Puquinas, qui exploitaient un écosystème particulier, les rives des lacs et des rivières de l'*altiplano* ; certains vivaient même sur des radeaux de joncs. Ils formaient 25 % de la population à l'époque de la Conquête. Au temps des Incas, ils étaient déjà dans des relations de servage avec les agriculteurs aymaras, mais la Conquête renforça cette dépendance : les Aymaras les utilisaient (à titre gratuit) pour garder leurs troupeaux ou pour cultiver leurs terres et surtout les vendaient aux Espagnols pour le travail dans les mines, sous prétexte de *mita*. Il faut dire que les autorités coloniales les avaient souvent « attribués » à des caciques aymaras, et avaient rassemblé des Urus et des Aymaras dans les mêmes *pueblos de Indios*. La situation sociale était très tendue, certaines communautés lacustres furent en révolte contre l'ordre colonial (et contre les Aymaras) pendant tout le XVII^e siècle, refusant notamment de se christianiser — mais ils élevaient déjà des porcs, animaux européens. La situation s'améliora un peu au XVIII^e siècle, mais rien d'étonnant à ce que progressivement la plupart des Urus, pour échapper à cette condition terrible, aient choisi de s'aymariser, notamment ceux qui étaient « sortis de l'eau », c'est-à-dire pratiquaient surtout l'agriculture. Alors que la plupart des Urus devaient un tribut inférieur à celui des Aymaras, nous en voyons exiger de payer autant et même davantage, afin d'être légalement enregistrés comme Aymaras ! La *mita* renforça les brassages et contribua à affaiblir l'identité uru au profit de celle des Aymaras, plus nombreux et plus prestigieux localement (parmi les Aymaras eux-mêmes évidemment, mais aussi parmi les Espagnols et les métis, qui tenaient les Urus pour les plus sauvages des sauvages). En 1800, les Urus formaient moins de 5 % de la population des hauts plateaux : les agriculteurs urus s'étant massivement aymarisés, ceux qui restaient culturellement urus n'étaient plus que des

¹³³ Le vocabulaire d'une langue apparentée au puquina, le callahuaya, a survécu jusqu'au XX^e siècle en tant qu'argot ou « langue secrète » des guérisseurs de la région, descendants des anciens Callahuayas ; mais la morphologie et la syntaxe de ce parler mixte sont (étaient ?) quechuas.

¹³⁴ La première partie du livre de Wachtel (*le retour des ancêtres*) est une étude ethnologique du village uru de Chipaya dans les années 1970 ; la deuxième est un « essai d'histoire régressive » qui remonte progressivement à l'époque précolombienne. *Dieux et vampires*, utilisé à propos des *pishtaku*, est une espèce de post-scriptum. L'idée essentielle est que l'identité chipaya est très récente dans la forme que Wachtel a pu observer, mais que tout en se transformant sans cesse elle n'a cessé de se raffermir. Le résumé que je fais ici du livre de Wachtel est extrêmement réducteur, faute d'espace.

chasseurs-pêcheurs-cueilleurs de la couche sociale la plus basse. C'est alors qu'il se forma un mythe ethnographique encore bien vivant aujourd'hui selon lequel il s'agit de fossiles vivants, de populations très primitives, sauvages, infra-humaines¹³⁵, qui n'avaient jamais pratiqué l'agriculture. Il faut dire que certains de ces derniers Urus résistaient à l'assimilation en se cachant sur des radeaux, sur des îles ou dans des fourrés de roseaux. Par ailleurs, au XVIIIe siècle, d'autres de ces pêcheurs-cueilleurs choisirent à leur tour d'essayer de s'adapter à l'économie nouvelle, se sédentarisant, adoptant l'élevage et s'essayant même à un peu d'agriculture ; au passage, ils empruntèrent aux agriculteurs aymaras voisins toute une série d'éléments culturels (notamment la division des villages en « moitiés », une bonne partie des rites religieux, etc.), tout en gardant et même en renforçant leur conscience collective d'Urus, désormais complètement associée à la condition d'« hommes de l'eau ». Au total, d'un point de vue linguistique on aboutit à une marginalisation de l'uru non pas au profit de l'espagnol mais de l'aymara, phénomène d'autant plus intéressant que cette dernière langue était elle-même en régression devant le quechua dans la région toute proche de Potosi à cause des bouleversements de population liés à la *mita*¹³⁶.

Dans certains autres cas, les langues générales furent un échec mais c'est l'espagnol qui en profita. Ainsi sur la côte nord du Pérou, le troisième concile de Lima sélectionna non le quechua, qui avait pénétré superficiellement la région avec la conquête inca, mais la langue mochica, célèbre pour la difficulté de sa prononciation — le concile jugea sans doute que les populations de la côte étaient trop hostiles aux Andins, et de mode de vie trop différent, pour que le quechua pût s'implanter, d'autant que les circuits économiques étaient très différents de ceux qui, à travers les montagnes, avaient assuré la diffusion du quechua dès l'époque préincaïque. Au moins quatre *Artes* (grammaires) mochicas ont été rédigés entre 1553 et 1644, plus

¹³⁵ Voire pré-humaines : on les appelle (et ils se considèrent comme) les « restes des *chullpas* », c'est-à-dire d'êtres qui auraient peuplé la Terre avant les hommes, et avant l'apparition du soleil. Ayant commis l'erreur de construire leurs huttes avec la porte à l'est, la plupart des *chullpas* ont été brûlés par le feu céleste lorsqu'il apparut (en effet, il y eut au départ « un petit problème de réglage »). Seuls survécurent ceux qui s'étaient réfugiés au centre d'un lac.

¹³⁶ Dans certaines régions, les habitants des radeaux se sont cachés jusque vers 1930 : ils ont encore quelques milliers de descendants, qui ont perdu leur langue (ils parlent aymara) et une bonne partie de leur culture, mais font le bonheur de l'industrie ethno-touristique sur le lac Titicaca. De ceux qui commencèrent à se sédentariser au XVIIIe siècle, il demeure aujourd'hui le village de Chipaya (environ 1000 habitants), seul lieu où la langue et l'ancien syncrétisme religieux chipaya sont encore bien vivants (grâce notamment à une endogamie absolue), mais dont l'économie repose aujourd'hui entièrement sur l'agriculture (une espèce de révolution économique a eu lieu dans les années 1920, lorsque le lac voisin s'est asséché et qu'il a bien fallu renoncer à la pêche). Des pans entiers de la culture chipaya contemporaine sont calqués sur celle des Aymaras voisins, ce qui est normal après plusieurs siècles de contacts inégaux, mais Wachtel montre que ces éléments ont été réorganisés selon des logiques proprement chipayas et « retournés » idéologiquement contre les Aymaras, ennemis héréditaires.

un certain nombre de dictionnaires ; il y eut aussi des traductions de textes catéchistiques, non publiées pour l'essentiel ; il nous reste une grammaire et un catéchisme avec les principales prières. Mais le mochica ne prit jamais le dessus sur les autres langues de la côte, très différentes : assez vite l'espagnol s'imposa comme langue de communication, et dès la fin du XVII^e siècle, comme langue d'évangélisation. Le mochica disparut, sauf dans deux villages côtiers où il survécut jusqu'au début du XX^e siècle.

En Nouvelle-Grenade, la langue générale qui sembla au départ s'imposer fut le muisca ou chibcha, dominant dans la région de l'actuelle Bogotá, la plus peuplée et la seule où il y avait des agglomérations rappelant vaguement des villes¹³⁷. Dès la première génération de la conquête l'un des premiers *encomenderos*, un certain Nicolas Gutiérrez, l'enseignait aux mendiants venus d'Europe ; en 1563, les dominicains organisèrent un enseignement à destination des Espagnols, et notamment des *encomenderos*. Depuis 1567, toute une série de lois imposaient le muisca dans l'administration spirituelle et laïque des indigènes. En 1582, en application d'une loi édictée par Philippe II deux ans auparavant et qui encourageait à « unifier » les indigènes de l'Empire autour de quelques langues générales dont le muisca, une chaire de muisca apparut à Bogotá, dans le cadre du séminaire : après divers péripéties, elle fonctionna réellement à partir de 1605, l'enseignement étant assuré par un jésuite à partir des années 1620. Le clergé séculier et la fraction du clergé régulier issu des milieux créoles s'opposèrent, sans succès, aux lois qui rendaient obligatoire la connaissance d'une langue indigène ; la législation bénéficia du soutien de Madrid et des mendiants venus d'Espagne, mais la résistance des milieux créoles dura jusqu'au bout.

Une génération plus tard, en 1619, le père Bernardo de Lugo fit paraître à Madrid une *Gramática en la lengua general del Nuevo Reyno, llamada mosca* — le titre montre que le muisca était mis sur un autre plan que les autres langues indigènes, traité comme une espèce de langue « nationale ». La grammaire était accompagnée d'un manuel de confession ; nous avons conservé au moins trois autres grammaires, ainsi que des catéchismes. L'Audience (c'est-à-dire le tribunal d'appel commun à toute la Nouvelle-Grenade) entretenait des interprètes en application d'une loi de 1563, notamment pour les visites et autres démarches faites dans les villages et pour l'administration des tributs.

Mais la langue chibcha était très dialectalisée : le parler des environs de Bogotá, sélectionné par les Espagnols et pratiqué semble-t-il par une partie de ceux-ci au XVI^e siècle (quoique cela fût considéré « indécent »), ne s'imposa jamais vraiment, d'autant plus qu'il fut

¹³⁷ Aujourd'hui encore les habitants de cette région sont surnommés les *Moscas* (« les Mouches » en apparence).

le premier de tous les dialectes chibchas à décliner — dès le XVII^e siècle on parlait en fait à Bogotá une espèce de « langue de Gitans » selon l'expression d'un jésuite, c'est-à-dire un pidgin. Le recul fut rapide : l'usage du muisca se réduisit progressivement aux milieux les plus humbles et aux villages les plus reculés ; dès le XVIII^e siècle, la langue était éteinte.

Par ailleurs, le chibcha ne s'implanta jamais dans les basses terres, très différentes culturellement, où régnait la diversité linguistique la plus décourageante, et où de toute façon, comme on l'a vu, la population indigène s'effondra très vite¹³⁸. Dans le sud de l'actuelle Colombie, le quechua, déjà présent à l'époque précolombienne, s'étendit à l'époque coloniale, par le biais du clergé mais aussi d'Indiens *yanaconas* du Pérou et de l'Équateur déplacés par les Espagnols dans ces régions ; cependant, il ne parvint jamais à déborder les autres langues, et c'est l'espagnol qui finit par s'imposer aux XVII^e-XVIII^e siècle¹³⁹.

Sur le piémont oriental des Andes à l'est de la Bolivie, les Espagnols sélectionnèrent le guarani, y compris hors des réductions jésuites : comme partout, il devint obligatoire pour les prêtres et les missionnaires de l'apprendre, et il apparut rapidement du matériel linguistique et des traductions.

C'est sans doute dans les réductions jésuites que la politique linguistique de l'Église alla le plus loin. Pour assurer une séparation complète entre la « République des Indiens » et celle des Blancs, les jésuites marginalisèrent carrément l'espagnol, sans aucune hésitation et dès le premier jour : en pratique, ils interdirent purement et simplement l'espagnol à leurs ouailles. Les réductions fonctionnaient exclusivement en guarani, langue que les jésuites apprirent à fond à partir des années 1570 : une grammaire parut à Madrid en 1639 (accompagnée d'un catéchisme), mais il en existait déjà une autre manuscrite qui n'a été éditée qu'au XX^e siècle, et un dictionnaire parut l'année suivante ; une autre grammaire parut en 1724. Dans leurs écoles, les jésuites enseignaient la lecture et l'écriture exclusivement en guarani, et ils encouragèrent toute une production littéraire en guarani. Les réductions eurent leurs propres imprimeries à partir de 1695, un siècle avant Buenos Aires ! Cette entreprise jésui-

¹³⁸ À l'exception de groupes rebelles réfugiés dans des habitats marginaux comme les Guajiros, les Paeces ou les différentes ethnies de la Sierra Nevada : ceux-là existent toujours et ont conservé leurs langues. J'y reviendrai en note au début de l'avant-dernière partie.

¹³⁹ À l'est des Andes colombiennes, dans les *llanos* (savanes au nord-ouest de l'Amazonie et dans le bassin de l'Orénoque), sur une échelle plus réduite les missionnaires, jésuites notamment, sélectionnèrent la langue achagua (il existe une grammaire de 1762), la langue saliba (il existe une grammaire de 1790) et plus au sud la langue siona, mais ces langues ne furent jamais officiellement reconnues comme « générales » par la Couronne ; de toute façon, la présence espagnole demeura toujours marginale dans ces régions et tendit même à diminuer au XVIII^e siècle. Il demeure aujourd'hui 300 Achaguas, 550 Sionas et 1500 Salibas, ce qui représente sans doute moins de 5% de ces populations au moment du contact.

tique s'accompagnait de tout un discours laudateur quant à la beauté, à la clarté et à l'élégance du guarani, à son origine divine, etc. Les franciscains, chargés des Indiens « hors missions », ne furent pas en reste : le père Luis Bolaño, célèbre pour sa connaissance du guarani, publia en 1585 un catéchisme qui est resté en usage jusqu'au XIX^e siècle.

Encore plus que le quechua colonial, il s'agissait bien sûr d'une langue unifiée et surtout profondément modifiée, où les jésuites avaient introduit toute une phraséologie et une nomenclature chrétiennes. Même la grammaire s'était européenisée par perte d'un certain nombre de distinctions (encore présentes dans les langues voisines) et acquisition de traits d'origine indoeuropéenne : ainsi elle fait une place beaucoup plus importante à la subordination. Il faut y ajouter une invasion de mots espagnols ; la prononciation en revanche semble avoir assez peu évolué.

L'ensemble, guarani jésuitique et non jésuitique, donna naissance à une *lingua franca* qui, dès l'époque coloniale, se diffusa aux ethnies voisines, de langues proches, et surtout aux métis, dont le nombre augmentait rapidement aux marges des réductions et notamment au Paraguay proprement dit, autour d'Ascunción. Le Paraguay est la seule région de l'Amérique hispanique où, à l'époque coloniale, les métis n'ont pas adopté un bilinguisme déséquilibré en faveur de l'espagnol, essentiellement parce que les Blancs étaient très peu nombreux dans ces régions, et les Blancs nés en Espagne, encore moins ; du coup, phénomène exceptionnel, même les Créoles adoptèrent le guarani comme langue d'usage oral courant, sous une forme évidemment encore plus hispanisée (tandis que, d'après les archives et les plaintes atterrées des derniers puristes, leur espagnol se dégradait ou plus exactement se guaranisait). Cependant, tout ceci ne concerne que l'usage oral : hors des réductions et des *pueblos de Indios*, on n'écrivait jamais en guarani, mais exclusivement en espagnol¹⁴⁰.

Au Chili, la situation était assez simple : il n'y avait qu'une langue indigène, le mapuche ou mapudungun. Il y eut donc, là aussi, tout une production de grammaires, vocabulaires, etc. — la première grammaire date de 1606, la deuxième de 1765. Cependant, dans la zone sous domination espagnole la population indigène s'assimila complètement dès le

¹⁴⁰ Après la disparition des missions, puis l'Indépendance, les Indiens des missions se sont fondus dans une identité postcoloniale métisse. Aujourd'hui l'identité des Paraguayens demeure métisse, et le guarani est parlé par 90% de la population, soit 4.600.000 personnes (6 millions selon d'autres sources, en gros autant que le norvégien ou le danois), dont moitié de monolingues ; il n'y a que 6% d'hispanophones monolingues, ce qui fait du guarani la seule langue indigène non menacée d'Amérique (avec l'inuit du Groenland). Cependant, malgré son caractère de « marqueur d'identité nationale », le statut du guarani demeure très inférieur à celui de l'espagnol : il est toujours quasiment absent à l'écrit et l'éducation se fait presque entièrement en espagnol, avec des résultats désastreux.

XVIIIe siècle — mais, comme nous le verrons plus bas, plus au sud une partie des Mapuches parvint à chasser les Espagnols à la fin du XVIe siècle¹⁴¹.

Au total donc, des langues indiennes méprisées par les non-Indiens mais non pourchassées par le pouvoir, reconnues au contraire, et soutenues par une partie de l'Église. Cela n'empêchait pas l'acculturation linguistique de se faire, inéluctablement, dans de nombreuses régions, par contact quotidien et inégal dans les mines, sur les marchés, ou encore dans les *obrajes*, ces ateliers-prisons où se mêlaient travailleurs « libres » *conciertos* et condamnés, dans les *trapiches* (exploitations de canne à sucre, en principe interdites aux Indiens), dans les *haciendas*, en ville. Tous lieux où l'on jonglait avec les identités ethniques et où l'impression dominante était celle d'une multiplicité des idiomes, mais le mouvement dominant allait bien dans le sens d'une acculturation aux subcultures métisses, où l'espagnol dominait sauf au Paraguay.

De plus, au XVIIIe siècle, on assista à une reprise de l'entreprise officielle de castillanisation. Vers 1750, le mouvement reprit et s'accrut au Mexique, en particulier le nombre d'écoles où l'on enseignait l'espagnol augmenta. Le but affiché était désormais, selon l'archevêque de Mexico, d'« abolir systématiquement l'usage des langues indigènes » pour « réduire [ceux-ci] à la vie civile » et favoriser « l'union et le mélange avec les Espagnols » — en effet, expliquaient les milieux favorables à la réforme, prêcher en langues indigènes faisait courir le risque d'erreurs doctrinales, et il n'était pas acceptable que les évêques et les autorités civiles ne fussent pas compris de leurs ouailles et de leurs administrés ; enfin le bilinguisme coûtait cher, notamment en interprètes. En cette même fin du XVIIIe siècle, certains Créoles, touchés par les Lumières, commencèrent à se préoccuper de « faire progresser la raison » : il s'agissait de briser l'isolement mental des Indiens pour qu'ils pussent progresser économiquement, et que le pays tout entier pût progresser. Apparut aussi l'idée que le multilinguisme était un ferment de division. La monarchie espagnole elle-même changea de politique linguistique : en 1770, une loi de Charles III interdit l'emploi des langues indigènes dans toute activité officielle. Le mouvement s'étendit au Pérou un peu plus tard, après la révolte de Túpac Amaru en 1780-1781, mais sous des formes nettement plus brutales car les Blancs et les métis avaient eu très peur.

Vers 1780, effectivement il y avait un peu partout dans les villages des écoles où les enfants indigènes étaient censés apprendre le castillan. Il existait du reste une demande indi-

¹⁴¹ Ils ont préservé leur indépendance jusqu'à la fin du XIXe siècle : de ce fait, le mapuche est encore aujourd'hui parlé par 300.000 à 400.000 personnes.

gène en ce sens — mais aussi de fortes résistances : des Indiens qui savaient l'espagnol refusaient de le parler (ou « n'osaient pas » : ce commentaire récurrent dans les sources non indiennes cachait certainement dans la plupart des cas une attitude de résistance passive), s'obstinant à recourir à la langue indigène pour se confesser ou pour parler aux anciens. Une partie des prêtres et des élites villageoises encourageaient ces résistances, inquiets peut-être de perdre leur fonction de médiateurs bilingues : ils étaient hostiles à l'arrivée du maître d'espagnol qui risquait de devenir un nouveau notable, de perturber les équilibres villageois (comme il n'était pas toujours très compétent, la critique était facile). D'autres arguments étaient plus classiques de la part de paysans : envoyer ses enfants à l'école signifiait une perte de main-d'œuvre pour le travail des champs, l'entretien du maître (à la charge du village) coûtait cher, etc.

Pour l'instant, la politique d'hispanisation des villages indigènes fut un échec. Vers 1800, dans les Andes et sur les hauts plateaux du Mexique, le *pueblo de Indios* demeurait un univers indianophone, numériquement majoritaire. Dans les montagnes du Pérou et de la Bolivie, où les Indiens étaient majoritaires, les métis et même les Blancs parlaient la langue indigène locale¹⁴², mais leur loyauté allait à l'espagnol — au total, à l'exception du seul Paraguay les langues indiennes étaient en voie de devenir des « langues de classe », c'est-à-dire les langues d'une partie (méprisée) de la paysannerie et non plus les langues d'une société complète. Ces langues étaient toujours écrites, mais dans ce dernier domaine le déclin était déjà sensible ; bref, le processus de marginalisation avait commencé. Par ailleurs, toutes les côtes et les terres basses, le centre-nord du Chili, la région de Buenos Aires et l'actuelle Colombie étaient déjà pratiquement hispanisées¹⁴³.

¹⁴² Et ce jusque vers 1950 !

¹⁴³ Le XIXe et le XXe siècles ont fait le reste, avec plus de moyens et une idéologie « progressiste » beaucoup plus cohérente et plus agressive, puis (après 1950) la pénétration de la radio et de la télévision dans les foyers ruraux, les progrès de l'instruction, l'exode rural massif et la désarticulation des communautés indigènes qu'il a entraînés (plus les effets de la guerre civile des années 1980 au Pérou). Au Mexique, la synthèse post-révolutionnaire du XXe siècle, qui intègre idéologiquement les Indiens (au contraire du Pérou et de la Bolivie, le Mexique est très fier d'être un pays métis), s'est faite, pour l'essentiel, en espagnol. Depuis les années 1970-1980, les milieux intellectuels latino-américains se sont convertis à l'indigénisme (présent dès les années 1920-1930 chez certains écrivains comme le Péruvien José María Arguedas), mais rares sont les militants indigénistes qui ont été jusqu'à réapprendre une langue indigène, et l'ensemble de la société n'a pas suivi : partout les Indiens demeurent extrêmement méprisés (un peu moins au Mexique). Partout l'écrit en langues indigènes s'est effondré au XIXe siècle : on voit parfois de petits livres en langues indigènes sur les marchés, mais il n'y a plus aucune présence de ces langues dans la sphère publique (y compris, pour l'essentiel, dans l'enseignement). L'essentiel de ce qui est publié aujourd'hui dans les langues indiennes l'est par des non-Indiens, militants mais aussi fonctionnaires de différents instituts indigénistes officiels depuis que l'attitude des gouvernements s'est faite moins hostile ; à l'exception de la minorité militante, qui est la plus hispanisée, les Indiens n'ont pratiquement pas accès à cet écrit, qui du reste ne les intéresse guère — pour eux, la problématique est de sortir de la misère, et cela passe par l'accès à l'espagnol, voire l'oubli de la langue des ancêtres : si les Indiens sont tous pauvres, cela doit signifier que le fait de parler une langue indienne est cause de retard et de misère (c'est du reste ce que les racistes locaux leur serinent tous les jours).

B) La production culturelle indigène au Pérou.

Nous avons nettement moins de textes coloniaux en langues indiennes pour les Andes que pour le Mexique. C'est vrai aussi pour les témoignages des conquérants concernant l'ère précolombienne : à l'exception de celui de Garcilaso de la Vega, que j'évoquerai plus bas, ils sont de bien moindre qualité que leurs équivalents mexicains, que j'ai évoqués plus haut à travers l'exemple de Sahagún. Ainsi le traité de Cristóbal de Molina sur la religion des Incas, qui date de 1570 environ, comprend 14 prières en quechua (**photocopies**), mais Viracocha y est présenté comme celui qui a créé l'univers par la parole, et l'auteur assimile les sacrifices de lamas à une eucharistie : c'est-à-dire que le texte est bien moins attentif que celui de Sahagún à la réalité indigène, et donc peu fiable.¹⁴⁴

L'apogée des publications religieuses en quechua (je n'ai pas de données sur l'aymara) se situe dans les années 1640 ; nous l'avons vu, les auteurs en étaient essentiellement des hommes d'Église, Blancs ou métis. Seule une minorité de ces textes était publiée, tous sauf les catéchismes et les sermons étaient faits pour être récités ou chantés par des Indiens. En réalité, même les catéchismes étaient parfois « joués » lors de cérémonies publiques, le curé posant les questions et les Indiens répondant en chœur¹⁴⁵. À une exception près, les textes religieux traduits en quechua n'étaient pas les textes canoniques originaux mais des textes rédigés « ad hoc » en espagnol, c'est-à-dire simplifiés — ce qui n'empêchait pas les traductions d'être souvent fort libres, souvent les traducteurs rajoutaient du texte. D'autres textes étaient directement rédigés en quechua mais selon des canevas européens, il ne s'agit donc pas exactement de traductions mais de transcriptions ; il est possible que dans certains cas les

Conséquence de tous ces facteurs, le recul des langues indiennes se poursuit partout sauf au Paraguay et s'accélère même dans les Andes, même si ce n'est pas visible en chiffres absolus (l'ensemble de la population latino-américaine augmente très vite, aussi le nombre de locuteurs d'une langue indienne peut augmenter alors qu'en réalité elle se fragilise en n'étant plus parlée, dans chaque vallée ou dans chaque village, que par des minorités). De 1900 à 2000 environ, la proportion de locuteurs de langues indiennes est passée de 25% à 7-8% au Mexique, elle est tombée sous les 25% en Equateur, sous les 30% au Pérou et sous les 40% en Bolivie et au Guatemala. Le Paraguay fait exception. On peut noter cependant que pratiquement toutes les langues d'ethnies sédentaires du Mexique et des Andes centrales ont survécu jusqu'à nos jours (principale exception : le puquina).

¹⁴⁴ Peut-être cela partait-il de bonnes intentions : ce type de texte servait à permettre aux clercs de repérer les manifestations de paganisme, mais au XVI^e siècle, nous l'avons vu, il s'y exprimait souvent l'idée qu'avant la Conquête, les Indiens étaient « sur le chemin » du christianisme. Viracocha (un nom commun signifiant « une divinité »), ou parfois Pachacámac (une divinité particulière honorée près de Lima), y étaient identifiés comme les divinités incas les plus proches du Dieu des monothéistes.

¹⁴⁵ NB Jamais l'ensemble de la liturgie n'a été traduit en quechua ; il semble qu'aucune messe n'a jamais été dite entièrement en quechua, même les parties pour lesquelles il existait des traductions étaient parfois dites en latin (à l'évidence, cela rehaussait leur prestige). De même, jamais il n'a été question de traduire la Bible en quechua, ni d'ailleurs en aucune langue indienne : même en Europe, l'Eglise catholique décourageait ce genre d'initiative, car une lecture non dirigée du texte sacré peut aboutir à l'hérésie.

versions espagnoles que nous avons conservées soient en fait des retraductions — en tout cas, contrairement au Mexique les textes non bilingues, uniquement en langue indigène, sont peu nombreux.

Cependant un certain nombre de textes essentiels, en espagnol ou en quechua, émergent aujourd’hui, essentiellement de la production littéraire non cléricale, très minoritaire — mais les catéchismes et les sermons ne nous intéressent plus beaucoup et leur contenu, par nature, n’a rien d’original.

Le premier texte sur lequel je voudrais m’arrêter est la chronique de Felipe Guaman Poma [« Faucon Tigre »] de Ayala. Cet Indien pur originaire de Huánuco ou de la province d’Ayacucho mais élevé au Cuzco, né vers 1535 ou peut-être plus tard, vers 1550, passa une vingtaine d’années de sa vie à rédiger une *Nueva coronica (sic) y buen gobierno*, destinée principalement à dénoncer les abus du régime colonial : après en avoir soigneusement recopié le manuscrit, qui fait 1189 pages, et l’avoir illustrée de 398 magnifiques dessins qui font aujourd’hui le bonheur des éditeurs de *coffee table books*, il l’expédia à Philippe II en 1615 ; il est probable qu’elle ne parvint jamais à son destinataire, en tout cas le manuscrit a été retrouvé en 1908 à la bibliothèque nationale danoise (**signaler le beau fac-similé disponible sur le site. Distribuer photocopies des images**). C’est un document exceptionnel, le seul de ce type (« chronique des Indes »), parmi ceux que nous avons conservé qui soit si abondamment illustré, et par l’auteur lui-même ; le seul aussi qui ne soit pas issu des milieux officiels, avec l’idéologie afférente, mais qui exprime une révolte, ce qui nous le rend idéologiquement infiniment plus proche — même si les dénonciations de Guaman Poma se terminent généralement par un triste « *No hay remedio* » (« rien à faire »).

Poman de Ayala se proclamait héritier des Incas et des dirigeants préhispaniques de la région de Huánuco, qui remontaient avant la conquête inca et qu’il tendait à idéaliser (il n’aimait guère les Incas) ; son père aurait aidé les conquérants espagnols et fait partie des fondateurs de la ville de Huamanga. Poman lui-même était un *indio principal*, pourtant il n’occupait pas une place très brillante dans la société péruvienne : de profession, il était traducteur itinérant et écrivain (c’est-à-dire écrivain public et secrétaire). Il voyagea un peu partout suite à divers ennuis avec les autorités, voyages qu’il mit à profit pour s’informer systématiquement de la situation des Indiens (un dessin célèbre le montre menant l’enquête au milieu de ses informateurs). Il n’avait appris l’espagnol qu’à l’adolescence ; il était trilingue (espagnol, quechua, aymara). Sa chronique est évidemment rédigée en espagnol, vu le destinataire, mais le texte inclut un certain nombre de passages bilingues, notamment des prières attribuées aux

Indiens d'avant la Conquête (à prendre avec précaution comme celles de Cristóbal de Molina) et les seuls textes religieux chrétiens raisonnablement attribuables à des Indiens péruviens du XVIIe siècle, et non pas à des clercs, que nous ayions conservés (**distribuer photocopies des textes aymaras**). Par ailleurs, certaines images intègrent des gloses en langues indigènes : les Indiens y parlent leurs langues.

Le texte, qui se présente sous la forme d'une lettre ouverte au roi d'Espagne, est une chronique du passé précolombien puis de la Conquête du Pérou (avec tous ses excès), suivie d'un tableau des abus du système colonial, puis d'un plan de réformes ; Guaman Poma semble avoir utilisé des chroniques espagnoles de la Conquête, qu'il connaissait bien. Très critique envers l'ordre colonial, le texte reconnaît cependant le caractère irrémédiable de la Conquête et Guaman Poma était indéniablement chrétien : sa critique de l'ordre colonial se fonde sur des valeurs chrétiennes qu'il accusait les Espagnols de ne pas respecter, ainsi pour dénoncer les abus il part de la liste des sept péchés capitaux. Il insiste sur l'idolâtrie des Indiens avant la Conquête (dessin 101) mais ailleurs, selon un *topos* religieux de l'époque, il suggère qu'ils étaient intuitivement monothéistes (dessin 19). Pour limiter les abus, il voulait que les Indiens fussent isolés des Blancs : sa hantise du métissage était celle de tous les traditionalistes, prévisible de la part d'un homme issu de l'élite indigène même si elle rappelle celle des mendiants et des jésuites. Il rêvait que les structures d'autorité précolombiennes fussent rétablies pour encadrer la « République des Indiens » à l'intérieur de la société coloniale, ce qui n'était évidemment plus possible à l'époque où il écrivait ; mais il voulait aussi que tous les enfants indiens apprissent à lire (écrivain lui-même, il valorisait fortement l'écriture, innovation coloniale, liée à la christianisation).

Le caractère graphique presque prédominant du document est frappant : les images représentent le tiers du manuscrit et ne sont pas de simples illustrations, elles apportent souvent des précisions qui ne sont pas dans le texte (y compris sous forme de gloses écrites sur le dessin comme dans les bandes dessinées ; parfois aussi on a un commentaire qui « flotte » quelque part dans l'image). En même temps, elles sont en relation bien plus étroite avec le texte que dans la plupart des livres illustrés de l'époque, où elles ont été exécutées *a posteriori* et par quelqu'un d'autre que l'auteur. Cela correspond peut-être en partie à une tradition de peintures précolombiennes à visée propagandistique, dont nous ne savons pas grand-chose (il semble qu'il y avait pas mal de choses peintes sur les murs des temples, mais tout a disparu), mais surtout à des traditions européennes : installés au Pérou depuis 1568, les jésuites (pour qui Guaman Poma avait de l'affection) utilisaient beaucoup l'image dans leur prédication, ils distribuaient des estampes dont les Indiens étaient friands ; les livres religieux édités à

Lima ou en Espagne qui circulaient parmi les Indiens étaient illustrés, des peintres européens s'étaient installés au Pérou et les églises étaient couvertes de représentation de saints et d'épisodes de l'Histoire sainte. Malgré ces influences européennes, des structures iconographiques précoloniales demeurent prégnantes dans l'œuvre de Poma de Ayala, Indien relativement peu hispanisé. Ainsi, selon les représentations précolombiennes du monde, il divise toujours le monde en « quatre quartiers » dans sa carte du Pérou. Dans le dessin 396, on lit un schéma soleil/lune//homme/femme//bâton fouisseur phallique/terre = fertilité.

Plus proche de la définition canonique du genre littéraire de la « chronique des Indes », il faut également mentionner l'œuvre de « L'Inca Garcilaso de la Vega » (1539-1619), selon le nom dont il signait. De son vrai nom Gómez Suárez de Figueroa, c'était un métis de père espagnol ; sa mère était une nièce de Huayna Cápac¹⁴⁶. Né et élevé au Cuzco par un demi-frère prêtre, il quitta le Pérou à 20 ans et vécut son âge adulte en Espagne ; son œuvre, abondante et d'une haute qualité littéraire, est entièrement rédigée en espagnol. L'identité dont il se réclamait est ambiguë : il se nommait « l'Indien antarctique » et « l'Inca », mais son œuvre est profondément européenne, imprégnée de néo-platonisme : culturellement, elle est à des années-lumières de celle de Guaman Poma. Son œuvre est le pendant péruvien de celle de Sahagún, mais ce n'est pas exactement une défense des Indiens ; du reste, il n'aimait guère Las Casas, au contraire il avait de la sympathie pour la révolte de Pizarre contre les *Leyes nuevas*, où son père s'était compromis. Dans sa *Florida* (1605), dans ses *Commentaires royaux sur le Pérou des Incas* (1609) et dans son *Histoire générale du Pérou* (1617), il souligne que les Incas n'étaient pas des « sauvages » mais des « gentils », car ils suivaient la « loi naturelle » (le culte du soleil et du Dieu créateur Pachacámac représentait un début de monothéisme : « Ils ont découvert le seul vrai Dieu par les lumières de leur raison naturelle » ; et puis, soulignait-il, au Pérou il n'y avait pas de sacrifices humains comme au Mexique). Il exalte les hauts faits des conquérants : pour lui, la conquête du Pérou représente un événement comparable à la christianisation de l'Empire romain — il a tendance à calquer l'histoire des Andes sur celle de la Méditerranée, l'unification politique ouvrant la voie à la christianisation. Les Indiens doivent être reconnaissants à leurs conquérants « de les avoir sauvés de leur vie sauvage et de les avoir faits humains en leur laissant tout ce qui n'était pas contraire à la Loi naturelle » : une idéologie assez proche, en fait, de celle des mendiants et

¹⁴⁶ Son père n'épousa jamais sa mère (bien au contraire, lorsqu'il épousa une noble Andalouse il la « casa » avec un Espagnol de rang inférieur), mais reconnut son fils et le fit venir à son foyer — autrement dit, le futur « Inca » eut une jeunesse fort éloignée de l'univers indigène de sa famille maternelle.

des jésuites. Avec Las Casas, Garcilaso fonda cependant une tradition européenne de sympathie envers les Indiens, et une mode inca sensible jusqu'au XVIIIe siècle (l'auteur du livret des *Indes galantes*, opéra de Jean-Baptiste Rameau qui date de 1735, s'en inspire dans l'acte péruvien).

Nous avons conservé très peu de théâtre religieux péruvien, au total une quinzaine de pièces transcrites au XXe siècle à partir des versions qui continuaient à être jouées dans les villages (souvent en fait à partir de version écrites conservées sur place, des cahiers de répétition) et cinq pièces à rattacher stylistiquement au théâtre baroque espagnol, connues d'après des manuscrits coloniaux. Tous ces textes sont postérieurs à 1650 ; nous savons qu'à la première génération il y eut des adaptations au cérémonial chrétien de genres théâtraux précolombiens, mais nous avons tout perdu. Le maigre de cet inventaire est sans doute lié en partie aux mesures très strictes prises contre l'écrit en langues indigènes après la révolte de Túpac Amaru (1780-1781, voir plus bas). Cependant il inclut deux textes majeurs où l'on entend indéniablement la voix des indigènes, même si c'est dans le cadre de codes théâtraux plus ou moins hispanisés¹⁴⁷ (**photocopies**).

Nous avons conservé plusieurs déplorations de la mort de l'Inca Atahualpa, assassiné par les Espagnols en 1533 : la plus ancienne date peut-être des années 1530. J'en ai cité une au tout début de ce cours. Par ailleurs, des représentations théâtrales de la mort de l'Inca sont attestées dès 1555, ou au moins dès le début du XVIIe siècle. Le texte le plus intéressant dans cette veine est la *Mort d'Atahualpa*, un anonyme¹⁴⁸ en quechua de Bolivie remontant peut-être au XVIe siècle d'après certains indices grammaticaux, mais avec des ajouts postérieurs

¹⁴⁷ Je fais l'impasse sur les trois autres œuvres théâtrales quechuas connues par des manuscrits coloniaux, intéressantes mais qui ont eu moins d'influence qu'*Apu Ollantay* : *Usca Paucar*, un autre anonyme, peut-être de la même plume qu'*Ollantay* ; *El pobre más rico* de Centeno de Osma et *El hijo prodigo* de Juan de Espinoza Medrano. Pour les acharnés hispanophones, il en existe une édition espagnole de 1970 (José Cid Pérez : *Teatro indoamericano colonial*).

¹⁴⁸ La version la plus intéressante (« manuscrit de Chayanta ») a été dénichée en 1955 par l'écrivain bolivien Jesús Lara : intrigué par une scène d'un roman d'un certain Mario Unzueta, *Valle* (paru en 1945), qui décrit une fête villageoise et reprend des fragments importants de l'intrigue de la pièce (alors inconnue), il s'était rendu dans les villages boliviens et avait recopié un manuscrit que lui avait prêté, contre rétribution, un Indien du village de Chayanta. Ces origines quelque peu romanesques, jointes au fait que l'original du manuscrit recopié par Lara a disparu (à la suite d'un différend financier, et à l'exception des photocopies de la première et de la dernière pages) et que Lara a transcrit le manuscrit en orthographe moderne, ont fait planer un doute sur l'authenticité de l'œuvre : on a soupçonné Lara d'avoir inventé en partant du texte d'Unzueta, un peu comme au XVIIIe siècle l'écrivain écossais McPherson avait inventé les poèmes du barde celtique Ossian. Mais l'analyse stylistique ne laisse pas de place au doute quant à l'authenticité du texte : Lara n'a pas pu inventer tant d'archaïsmes si cohérents entre eux. Il existe une bonne quinzaine d'autres versions, elles aussi recueillies dans des villages au XXe siècle (certaines font toujours l'objet de mises en scène) ; manifestement, toutes sont issues du même original, mais les autres versions sont plus récentes et modernisées que la version de Chayanta, plus métissées linguistiquement aussi (les Espagnols parlent espagnol, alors que dans la version de Chayanta ils sont muets) et beaucoup plus marquées par l'idéologie missionnaire.

(le manuscrit est daté de 1871 sur la couverture). L'intrigue, parfois incohérente par suite de l'histoire agitée du texte, suit en gros le récit de Guaman Poma mais prend quelques libertés avec l'histoire (âge d'un personnage, présence de personnages historiques à des épisodes où en réalité il n'étaient pas). Stylistiquement, certains éléments sont assez éloignés de la tradition théâtrale européenne : il y a notamment un chœur, dont les interventions devaient être chantées (cet usage pourrait cependant trouver son origine dans le théâtre sacré espagnol médiéval). En revanche, on ne retrouve aucun des personnages du théâtre classique (le confident, le valet-bouffon), il n'y a pas d'intrigue sentimentale parallèle à l'intrigue politique ; il n'y a pas de division en actes et scènes et très peu de didascalies mais certains jeux de scènes sont répétés, plusieurs personnages accomplissant successivement la même action, et le texte lui-même, rédigé dans un registre très formel mais non rimé ni même versifié, fait beaucoup appel à des répétitions et des parallélismes sémantiques (l'auteur répète deux fois la même idée en faisant appel à des synonymes et à des constructions grammaticales parallèles), un procédé typique de la production littéraire en quechua, de l'époque coloniale à nos jours, que j'ai déjà illustré à propos des prières quechua. Le point de vue de l'auteur est nettement anti-espagnol, sans trace de l'idéologie catholique et colonialiste du théâtre sacré jésuite : ainsi les conquérants sont désignés du terme de « barbes hostiles » et, sauf dans la scène finale qui se passe en Espagne, ils ne parlent pas, se contentant de remuer la bouche ou de grogner en gesticulant — c'est l'interprète Felipillo qui s'exprime à leur place, en quechua (il n'y a pas un mot en espagnol de toute la pièce, et si peu d'emprunts qu'on a l'impression d'un choix conscient, voire d'une révision puriste tardive, sans doute au XIX^e siècle¹⁴⁹). L'action est centrée sur Atahualpa, non sur Pizarre qui est un personnage négatif (il se révèle même juif dans la dernière scène !), et elle n'est pas centrée sur l'évangélisation : à un moment l'Inca jette à terre la Bible que lui tend un Espagnol, sans qu'il se produise rien de particulier ; il est certes baptisé, mais ce n'est pas la scène centrale de la pièce, et il ne se passe rien en lui à la suite de cet événement. À l'inverse, il n'y a aucune diatribe contre les *guacas* (on note même que l'auteur, peu au fait des subtilités de la doctrine catholique, s'emmêle les pédales à propos de l'extrême-onction). La fin, messianique, annonce le retour de l'Inca et l'expulsion des Espagnols (cf. plus haut, le Taqui Ongo). La dernière scène, où le Roi d'Espagne, monarque juste, voit son propre visage dans la tête coupée de l'Inca que Pizarre lui ramène et maudit le con-

¹⁴⁹ Même la Bible est désignée par un néologisme très artificiel, littéralement « la parole salvatrice », que personne ne semble jamais avoir employé dans la réalité. Cependant il y a quand même quelques traces d'influence espagnole, par exemple l'emploi du mot « tayta » pour dire « père ». Chose intéressante et qui illustre bien la complexité des métissages culturels, ce vocable d'origine latine ne s'est maintenu aujourd'hui en Amérique latine que dans les langues indiennes et dans l'espagnol des paysans : en Amérique du sud, tout le monde le perçoit comme un quechuisme ! (En quechua non contaminé « père » se dit : « yaya »).

quérant (à la suite de quoi celui-ci tombe raide mort), est la seule nettement inspirée des traditions théâtrales espagnoles ; c'est peut-être un ajout tardif. L'auteur de l'édition française conclut que la matrice de la pièce a peut-être été composée dans les années 1550-1560, dans l'État néo-inca de Vilcabamba (voyez la dernière partie).

Le second texte théâtral quechua important, anonyme lui aussi, est *Apu Ollantay* (« *Le prince Ollanta*¹⁵⁰ »). On ne sait pas trop d'où sort ce texte, peut-être en partie de la plume du curé Antonio Valdez, en charge du village de Tinto, mort en 1814 ou 1816 selon les sources, qui l'aurait retranscrit et arrangé, plutôt que rédigé, vers 1770 ; mais on trouve déjà des allusions à la légende d'Ollanta dans des textes de 1580 et d'environ 1610, avec d'autres noms pour les autres personnages, et un manuscrit bolivien de 1735 conserve ce qui semble être un fragment, très mutilé, du texte. Analysée stylistiquement et linguistiquement, la pièce, en dialecte de Cuzco, semble dater de la fin du XVII^e siècle ou du tout début du XVIII^e¹⁵¹.

C'est une tragicomédie dont l'action se passe avant la Conquête, à la cour de l'Inca Pachacutic, ce qui l'a fait interpréter comme un « drame inca » — interprétation bien trop enthousiaste pour un texte où l'influence du théâtre baroque espagnol est évidente : même le thème central, une sombre histoire d'amour contrariée, est bien plus proche de la tradition théâtrale européenne (de Lope de Vega et Calderón de la Barca notamment) que celui de *La mort d'Atahualpa*. A part la langue dans laquelle le drame est écrit, Ollanta et sa bien-aimée Kusi Kuyllur ressemblent beaucoup aux personnages « exotiques » du théâtre baroque, sans parler d'un personnage de bouffon tout à fait classique, Piki Chaki ; les sentiments des personnages sont ceux des personnages du théâtre baroque. L'action est divisée en trois journées de longueur à peu près égale, espacées d'une dizaine d'années en tout : le général Ullanta et la fille de l'Inca, Kusi Kuyllur, consacrée au Soleil, se sont mariés en secret, mais l'Inca refuse ce mariage et enferme sa fille, laquelle donne naissance en captivité à une petite fille, Ima Sumaq¹⁵², tandis qu'Ollantay s'enfuit et se révolte. Après diverses péripéties, il tombe dans un

¹⁵⁰ La forme en « -y » est un diminutif affectueux. On trouve parfois les titres *Ollantay* ou *Ollanta*.

¹⁵¹ La première édition imprimée est de 1853. C'est aujourd'hui de loin l'œuvre quechua la plus connue grâce à la version anglaise de l'aventurier et géographe britannique Clements Markham (1830-1916, c'est lui notamment qui « découvrit » la quinine), d'après un manuscrit qu'il avait trouvé, en 1853 également, dans les papiers d'un curé des environs du Cuzco : cette traduction anglaise a été publiée en 1871 et demeure très populaire. Il existe aussi pas moins de 3 versions allemandes et 2 versions françaises de la fin du XIX^e siècle.

¹⁵² Nom de scène, au XX^e siècle, d'une cantatrice péruvienne née en 1922, célèbre pour l'ampleur exceptionnelle de sa tessiture (4 octaves 1/2) et aussi pour n'en avoir jamais rien fait, à part des exercices de virtuosité plus vains les uns que les autres (selon certains, ce fut l'un des modèles de la Castafiore de Hergé) et, dans les années 1940-1950, affublée de pseudo-ponchos grotesques, de lamentables *musicals* hollywoodiens pseudo-incas (citons aussi, pour compléter le désastre, un disque de mambo dans les années 1960 et un de rock psychédélique dans les années 1970). En 2008, un démiurge miséricordieux a délivré le monde de ses hurlements de

piège, mais l'Inca, qui est désormais Tupac Yupanqui, lui pardonne. Selon une autre tradition du théâtre baroque, l'œuvre inclut trois chants, mais ceux-ci sont des yarawis de tradition pré-incaïque ; cependant il y a de fortes chances qu'ils aient été composés à l'époque coloniale.

C) La production culturelle indigène au Paraguay.

Au Paraguay, les jésuites imprimèrent des catéchismes en guarani (le premier date de 1583) et aussi des recueils de sermons dont un, qui date de 1727, a pour auteur un Indien, Nicolas Yapuguay, le premier écrivain guarani dont le nom nous soit conservé. Ils éditèrent aussi des traductions d'ouvrages de théologie (nettement plus élaborés que ceux traduits en quechua : ce n'étaient pas des traductions d'œuvres adaptées à l'usage des simples, mais bien les textes originaux). Ils encouragèrent aussi un théâtre en guarani, non publié et hélas entièrement perdu à l'exception d'un seul texte mutilé, le *Drame d'Adam*, recueilli oralement dans un village en 1937 et d'ailleurs trilingue (Dieu parle latin, l'Ange espagnol, Adam et Eve guarani). En revanche, nous avons conservé des cantiques, ainsi qu'une histoire d'un village et des archives de *pueblos de Indios*.¹⁵³

D) La production culturelle indigène au Mexique.

Au Mexique, les missionnaires réduisirent à l'écrit une vingtaine de langues, à l'exception principale de celles des régions chichimèques du nord : on en évangélisa les habitants en nahuatl afin de les « mexicaniser », de les rapprocher des gens des plateaux centraux tenus pour plus civilisés, de même qu'on faisait tout pour les sédentariser (entreprise facilitée par le fait que la plupart de ces langues étaient du même groupe linguistique que le nahuatl).

Le travail d'élaboration de transcriptions en caractères latins dura jusque vers 1550, avec plus ou moins de bonheur : en particulier, les transcriptions coloniales ne marquent pas les nombreux tons des langues du groupe otomangue (otomi, mixtèque, zapotèque, chinantèque, etc.), ce qui rend la compréhension des textes difficile — en revanche, la transcription

lama écorché (je plains les anges). Mérite au Ciel des équarisseurs de musique une place sous le trône de la très grande, de l'incomparable, de l'inégalable Florence Foster-Jenkins.

¹⁵³ Dans les *llanos* colombo-vénéuéliens, région aujourd'hui marginale, nous savons qu'il y eut toute une production théâtrale en langue achagua, qui est entièrement perdue : dans l'Histoire des Missions de Casanare et des fleuves Orénoque et Meta, de Juan Rivero, il est précisé que le père José Hurtado « *enseñó a sus indios a componer todo género de versos en lengua achagua, conforme al método español, y en todas las fiestas cantaban en verso en esa lengua. Compuso muchas comedias de vidas de santos y autos sacramentales, que habían de representar los indios, con las que los tenía embelezados, aficionados y cautivos, para atraerlos por ese medio a la enseñanza cristiana, racional y política* ».

du nahuatl est un chef-d'œuvre d'analyse phonologique, mais il est vrai que le nahuatl n'a pas de tons. Le premier dictionnaire nahuatl est celui d'Alonso de Medina, dont la deuxième édition (1572) comprend 24 000 entrées. La première grammaire nahuatl est celle d'Olmos (1547), la première grammaire tarasque date de 1558.

Dans les régions mayas, les conquérants ne sélectionnèrent pas une langue générale mais traitèrent une bonne dizaine de langues sur un pied d'égalité. Cet écrit, rapidement adopté par les indigènes, a permis la conservation de « danses de la Conquête » comparables à la *Mort d'Atahualpa*, mais avec généralement une fin chrétienne et réconciliatrice, nettement plus « politiquement correcte », et une forte influence des *danzas de Moros y Cristianos* espagnoles. C'est également par le biais de cet écrit colonial que nous sont parvenus deux documents importants : d'abord le *Popol Vuh* (le « livre des événements »), un recueil de mythes et de chroniques historiques en quiché qui daterait du XVI^e siècle (la version que nous avons a été transcrite par un curé du XVIII^e — que ce soit lié ou non à cette circonstance, le récit de la Génèse ressemble pas mal à la Bible... (**photocopie**)) ; d'autre part, les *livres de Chilam Balam* (= « du Prophète Jaguar »), rédigés en yucatèque entre le XVI^e et le XVIII^e siècle : il s'agit d'un ensemble de textes historiques, prophétiques, mythologiques etc. assez incohérent d'autant qu'il en existe toute une série de versions régionales. N'ayant pas trouvé d'édition fiable, je ne commenterai pas davantage ces deux textes, faciles à trouver dans des traductions vulgarisées, non bilingues et dépourvues d'appareil critique.

Il y eut tout un théâtre, religieux et laïc, édifiant ou non, avec semble-t-il pas mal de comédies et aussi des « danses de la Conquête » de type *La mort d'Atahualpa* ; ces textes sont généralement bilingues, les Espagnols parlant leur langue (les didascalies sont en espagnol aussi ; dans l'une de ces œuvres, les Aztèques aussi parlent espagnol).

Le texte le plus fascinant, quoique d'une lecture extrêmement ardue, est *Rabinal Achi* (« l'homme/le guerrier de Rabinal »), un « drame dynastique » en quiché (en fait, les paroles d'une danse rituelle) dont le manuscrit était conservé au village de San Pablo Rabinal, au Guatemala, jusqu'à ce qu'en 1855 l'abbé français Pierre Brasseur de Bourbourg, qui avait été nommé curé de la paroisse et qui était un passionné de langues, le transcrivît (la publication française date de 1862) ; le manuscrit lui-même, ou son frère, a refait surface en 1957 (**photocopies**). Chose exceptionnelle, il s'agit manifestement d'un texte purement précolombien, le seul de toute l'Amérique à avoir survécu à toutes les campagnes d'extirpation (à quelques passages perdus près) ; chose encore plus exceptionnelle, il est encore représenté aujour-

d'hui, le jour de la fête du village, quoique pas tous les ans¹⁵⁴. Aucun élément colonial n'apparaît dans l'intrigue, laquelle n'a manifestement jamais fait l'objet d'aucune tentative d'actualisation depuis la Conquête ; d'un intérêt strictement local, elle rappelle fortement un compte rendu d'un épisode de campagne municipale sur Radio-Boutières, la voix de l'Ar-dèche profonde. Concrètement, elle raconte, en quatre actes, le procès d'un guerrier ennemi, K'iche'Achi, du peuple des Quichés, en présence de la cour royale de l'État précolombien de Rabinal — Rabinal Achi est le nom de son accusateur. Au passage, le texte embrasse toute l'histoire des Rabinaleb et des Quichés depuis leur installation, en provenance des basses terres, dans la région des montagnes guatémaltèques où ils se trouvent toujours, le tout évidemment sur fond de différend territorial — le but essentiel de la pièce semble être de justifier les prétentions des Rabinaleb sur les terres en litige. A la fin du dernier acte, le captif quiché, reconnu coupable de rapt, de vol de terres, de destructions et de transgression d'un traité de paix, se réconcilie avec ses accusateurs, et, incontinent, est mis à mort. Le style est extrêmement exotique et la lecture ne peut pas se faire sans l'aide de notes, à cause notamment de métaphores mystérieuses. Comme *La mort d'Ataphuallpa*, le texte fait abondamment appel à des parallélismes syntaxiques et sémantiques ; c'est sensible même dans le vocabulaire, ainsi « le monde » est rendu par la paire « ciel-terre » et « le pays » par « montagne-vallée ». Les répliques des différents personnages se répondent par un jeu de parallélismes complexes.

Dans l'ancien Empire aztèque, le nahuatl s'imposa comme langue générale, mais sans faire disparaître les autres langues, ni même l'écrit dans ces langues : elles étaient pour la plupart trop différents pour que leurs locuteurs pussent passer au nahuatl sans problèmes, et il y avait de fortes traditions locales, y compris un écrit précolombien en mixtèque, en zapotèque, en tarasque, etc. Dans le centre de la Nouvelle-Espagne, le nahuatl devient (ou demeura) la *lingua franca* jusqu'au XVIIe siècle : l'otomi et le tarasque, bien qu'écrits aussi (nous avons une grammaire du XVIe siècle pour chacune de ces deux langues), lui cédèrent progressivement du terrain (sauf pour certains usages parmi les moins prestigieux comme la tenue des archives villageoises), et du coup, comme le quechua au Pérou, le nahuatl a plutôt gagné du terrain à l'époque coloniale.

Les nouveaux maîtres du Mexique recoururent abondamment à cette langue. Un livre en nahuatl, la *Doctrine chrétienne* du franciscain Pierre le Grand, fut imprimé en Europe dès

¹⁵⁴ Apparemment, c'est loin d'être la seule pièce représentée à Rabinal : un livre de 1955 en cite pas moins de 18, la majorité en espagnol, et cette situation semble remonter à l'époque coloniale. Brasseur de Bourbourg a sauvé d'autres manuscrits, certains liés aux thématiques du *Popol Vuh*.

les années 1530. Dans le courant de cette même décennie, une littérature religieuse en diverses langues mexicaines commença à circuler sur place sous forme manuscrite : il s'agissait de livres de la Bible ou de vies de saints. Immédiatement, ils furent abondamment copiés, ce qui illustre la précocité de l'appropriation par les indigènes, et du christianisme, et de la tradition occidentale de lecture et d'écriture. Cela inquiétaient d'ailleurs les autorités religieuses, qui craignaient une corruption des textes. Puis l'imprimerie parvint à réduire un peu ce problème.

Durant les XVI^e et XVII^e siècles, de très nombreux ouvrages religieux de haut niveau parurent en langues indigènes, notamment des « colloques », c'est-à-dire des dialogues pédagogiques (parfois destinés à être mis en scène). Ainsi l'œuvre de Sahagún est bilingue — pour lui, la langue du Mexique était le nahuatl, et il n'était pas question de la remplacer par une autre : en s'installant dans un *reino*, dans un royaume étranger même vaincu, on en apprenait la langue (celle des élites évidemment). Le collège de Tlateloloco, dont tous les professeurs étaient européens, fonctionnait uniquement en nahuatl et en latin, même s'il devait quand même bien y avoir un professeur d'espagnol. Par ailleurs, dès 1545, les lois de la Couronne protégeant les Indiens furent traduites en nahuatl ; tous les tribunaux avaient des interprètes, car les témoins refusaient de parler espagnol même quand ils connaissaient cette langue, sans doute de peur de mal s'exprimer : l'interprète avait entre autres la fonction de « mettre en forme » leur parole mieux qu'ils n'auraient su le faire, à l'intention des juristes. Nous avons une authentique montagne de textes « ordinaires » en langue indigène, peu exploités car les historiens contemporains parlent rarement mixtèque : ainsi, dans l'Anahuac (la vallée de Mexico), jusqu'à l'indépendance l'écrasante majorité des testaments d'Indiens, des proclamations publiques, des archives des confréries et des *cabildos* (conseils municipaux) de *pueblos de Indios*, ainsi qu'une partie importante des documents notariaux (testaments, actes de ventes, etc.), sont rédigés en nahuatl et souvent non bilingues. Très vite, les colons laïcs se mirent à protester contre cette maîtrise excessive de l'écrit par les Indiens, mais jusque vers 1750 ils ne furent pas écoutés.

On assista donc à la floraison, notamment dans le dernier tiers du XVI^e et au début du XVII^e, d'une littérature métisse en espagnol et en langues indigènes, notamment des chroniques de peuples ou de cités indigènes, rédigées par des mendiants espagnols ou par leurs disciples, indiens ou métis. Il apparut également un théâtre édifiant, rédigé sur des canevas franciscains et sur le modèle des *exempla* (pièces à visée édifiante) européens : les premières représentations eurent sans doute lieu à Tlatelolco en 1553, mais nous avons les noms d'au moins six autres pièces en nahuatl pour les années 1530. Au départ, les thèmes en étaient

purement édifiants (extraits de la Bible ou de l'histoire sainte, mises en scène de l'Apocalypse, etc.) mais très vite les Indiens s'approprièrent le genre ; il apparut des récits théâtralisés de la Conquête, et aussi une production plus populaire inspirée des pièces de *Moros y cristianos* ; au XVII^e siècle, il apparut enfin un théâtre laïc de type espagnol baroque, comparable à *Apu Ollantay*. Aucune de ces œuvres, cependant, n'est aussi marquante que les grands textes péruviens.

Lié à ce théâtre et de manière plus générale à l'essor d'un catholicisme indien, au Mexique comme en Amérique du sud il naquit une musique d'église indigène : les franciscains firent preuve d'une grande inventivité qui alla jusqu'au remplacement des orgues par des ensembles de flûtes. Il y eut toute une production de musique, et du coup de poèmes religieux destinés à être chantés (mais ils étaient d'abord composés à l'écrit, une nouveauté).

Il y a aussi une abondante production de recueils de « discours des anciens », terme qui recouvrait en fait différents exercices de rhétorique et recueils d'anecdotes destinées à servir d'exemples pour les prêches (il y avait en ce domaine une très forte tradition précolombienne, avec par exemple des professionnels des discours de mariages) : l'objectif étant, pour un prêtre non indianophone de naissance, de s'exprimer élégamment, idiomatiquement. Leur contenu est capital d'un point de vue ethnographique, même s'il ce n'était pas le principal souci des compilateurs. Dès les premiers mois après la conquête naquit même un genre nouveau, en langues indigènes et dans les codes littéraires précolombiens : la déploration. Il s'éteignit assez vite avec la disparition des milieux cultivés « à l'ancienne », mais par chance nous en avons gardé d'assez nombreux exemples, intégrés à des chroniques postérieures ou à des *titulos primordiales* (voyez un peu plus bas), parfois transmis oralement jusqu'à ce que des scientifiques les transcrivissent au XIX^e et au XX^e siècle. En voici un exemple nahuatl :

« Le long des routes gisent, brisées, les javelines ;
les chevelures sont éparées.
Sans toit sont les maisons
et vermeils sont leurs murs.
La vermine pullule au long des rues et sur les places
et les murs sont souillés de lambeaux de cervelles

Rouges coulent les eaux, elles sont comme teintes,
et quand nous les buvons
c'est comme si nous buvions de l'eau de salpêtre ».

Cependant cet écrit indigène, et le nahuatl en général, eut toujours un prestige infiniment moindre que la production en espagnol : c'est que, contrairement à ce qui s'est passé au Paraguay, le monde métis a toujours refusé de se reconnaître nahuatlophone, alors même que les métis au début étaient tous bilingues (et même pas mal de créoles !). Aussi un monde

espagnol monolingue a fini par se dégager, d'abord dans les villes (Sor Juana Inés de la Cruz, l'un des plus grand écrivains de langue espagnole du XVII^e siècle, en est un excellent exemple), puis dans les zones rurales et les professions les plus liées aux villes.

Je voudrais consacrer ici un passage plus détaillé à l'évolution de l'écrit indigène mexicain, d'après un ouvrage brillant de Serge Gruzinski. La thèse du livre est que les élites indigènes se sont très vite approprié l'écrit, mais que cette conquête de l'écrit s'est accompagnée d'évolutions importantes dans la perception des choses, d'une occidentalisation progressive des représentations, du regard posé sur le monde. Gruzinski a innové en adoptant un nouveau regard sur cet écrit indigène colonial : non seulement il en étudiait la forme plus que le fond, mais surtout il ne cherchait plus à y déchiffrer les traces d'un passé précolonial miraculeusement conservé mais au contraire à y lire l'histoire d'une adaptation, d'une acculturation. « La conquête espagnole ne s'est pas exclusivement soldée par des interdictions, des destructions et des abolitions. Elle eut des implications moins spectaculaires, quoique tout aussi dissolvantes à long terme. Des implications latentes, muettes, qui prirent la forme aussi bien de la déqualification (de l'oral), de la décontextualisation (du langage pictographique par rapport à ses référents habituels, ou des éléments de ce langage par rapport à l'ensemble qui les organisait), que de la singularisation, du rétrécissement du champ des connotations ou de la distanciation... ».

À l'époque précoloniale, parmi les populations du Mexique central et de la zone maya, la partie la plus prestigieuse de la culture se transmettait à l'intérieur de la noblesse dont elle représentait en quelque sorte le patrimoine, notamment au sein de temples-écoles. La transmission passait par deux voies principales, l'oral et la pictographie¹⁵⁵, dont les vecteurs étaient les murs et les codex (**photocopie du codex Zouche-Nuttal**). Les glyphes, qui peuvent s'écrire dans n'importe quel sens, étaient organisés selon une mise en page complexe (traitant parfois le document entier comme une seule scène : la structure « en accordéon » des codex permet de s'affranchir du cadre de la page ou de la paire de pages) où la couleur jouait un rôle majeur — les textes étaient aussi des images, leur lecture ou verbalisation faisait appel à des connaissances acquises et transmises à l'oral (et en sens inverse, l'enseignement des genres essentiellement oraux comme les chants et hymnes s'appuyait sur des « peintures »). Les « images » des codex, c'est-à-dire les éléments plus décoratifs où les glyphes étaient

¹⁵⁵ Celle-ci était peut-être inconnue des Tarasques.

immergés, participaient pleinement de la lecture¹⁵⁶, mais il faut insister sur le fait que les glyphes étaient plus que des auxiliaires mnémotechniques : on peut lire un texte écrit en glyphes en l'absence de toute autre indication, même si la structuration graphique du codex ne suit pas souvent l'ordre des phrases et des paragraphes¹⁵⁷. Les codex couvraient à peu près tous les genres, de la chronique guerrière à la cartographie ou au relevé de tributs ; nous avons notamment conservé un certain nombre de calendriers divinatoires.

La conquête aboutit à une catastrophe pour cet écrit indigène : les franciscains, notamment, détruisirent systématiquement les codex dans le cadre de la lutte contre le paganisme, surtout entre 1525 et 1540 ; les temples-écoles fermèrent, le clergé fut persécuté, plus les effets des épidémies. Il y eut des résistances : certains cachèrent des codex, leur production ne cessa pas immédiatement après la conquête (c'était trop important, entre autres, pour l'exact respect des rites) — en fait, l'essentiel de ce que nous avons conservé date de cette époque. Mais cette production s'arrêta au bout d'une cinquantaine d'années au maximum, lorsque l'interruption de la transmission du savoir traditionnel dans les temples-écoles fit son effet, et aussi la présence prolongée des Espagnols. En revanche, la partie orale de la culture littéraire traditionnelle a dû se transmettre un peu plus longtemps, mais de manière de plus en plus fragmentaire et « folklorisée » : face à la répression et aussi à la montée d'un écrit de type européen, en caractères latins, cet oral, clandestin ou au moins suspect, privé du soutien du cérémonial public et de l'écrit glyphique, perdit de son autorité, déchet en s'identifiant de plus en plus à la seule culture populaire, paysanne, villageoise. J'ai partiellement traité ce thème plus haut.

Pour l'essentiel, les élites indigènes, pour s'intégrer et avoir une chance de survivre, durent opérer un changement radical de valeurs, tout en essayant, dans un premier temps, de sauver le souvenir de leur passé — un certain nombre de codex historiques ou généalogiques datent des années 1540 : il semble qu'il y ait eu volonté de fixer par écrit un savoir qu'on devinait menacé de s'effacer, et il est probable que des franciscains, revenus de leur fureur iconoclaste, y ont poussé (**Montrer le codex de Xicotepec**) — du coup, datant d'une époque

¹⁵⁶ Le point de comparaison occidental le moins lointain est la bande dessinée, avec son mélange de texte (disséminé sur la page selon un ordre pas toujours linéaire), d'images et d'éléments graphiques à fonction symbolique (comme les gouttes autour de la tête d'un personnage surpris, les petits traits pour indiquer qu'il court, mais aussi, dans la tradition franco-belge, les injures dessinées à l'intérieur des bulles au lieu d'être explicitement écrites...). Ce n'est pas un hasard si le Japon, dernier pays du monde à pratiquer une écriture hiéroglyphique, est l'une des patries du genre.

¹⁵⁷ Ceci oppose l'écrit mexicain, qui est une véritable écriture, aux qipus andins et semble-t-il aux tablettes de l'île de Pâques, qui ne donnaient qu'une idée générale sur le sens du message : il s'agit d'un écrit essentiellement mnémotechnique.

où les Indiens avaient déjà appris à écrire à l'espagnole, la plupart des ces documents incluent déjà des indications en alphabet latin, mais ce sont de simples commentaires, ils ne modifient pas la structure d'ensemble du document.

Il apparut aussi une production de documents « mixtes », décrivant à la manière indigène le monde nouveau en train de naître. Certains ont été rédigés à l'initiative des nouvelles autorités : ainsi le premier vice-roi commanda un *Lienzo de Tlaxcala* (*Toile de Tlaxcala*, la cité qui avait été leur alliée durant la conquête, **photocopie**) qui relatait la conquête sur 7 x 2,5 m. Ce document recourt à des glyphes pour les noms de lieux, de personnages, les dates ; les Indiens y sont représentés comme dans les codex précolombiens, ainsi que les éléments de leur univers comme les architectures ; les artistes indigènes inventèrent même un nouveau glyphe, des empreintes de fer à cheval, pour marquer la progression des Espagnols et mener le lecteur d'une scène à l'autre (sur les codex précolombiens, des empreintes de pieds symbolisaient les déplacements ou reliaient les scènes les unes aux autres). Les Espagnols en revanche sont représentés avec plus de réalisme, un peu à l'occidentale, ainsi que les éléments de leur univers culturel (comme la Vierge) ; et l'ensemble tend vers la tridimensionnalité. Parfois l'ordonnancement d'ensemble est de type indigène (pas de perspective ni de respect d'une échelle), parfois il est de type occidental. Surtout, un commentaire omniprésent en alphabet latin (mais en nahuatl) accompagne les images ; il a une autonomie par rapport à celles-ci, ce n'est pas un simple commentaire. Bref, on a déjà un art mixte : des techniques occidentales de représentation étaient déjà maîtrisées, mais les artistes mexicains n'y recouraient pas encore pour la représentation de leur propre univers.

Cette vaste toile, destinée à être exposée en des occasions solennelles, nous évoque une autre invention des mendiants à leur arrivée au Mexique : les catéchismes pictographiques, c'est-à-dire de grands tableaux sur lequel s'appuyait l'enseignement des missionnaires. Nous savons que dès 1529, le franciscain Jacobo de Testera utilisait une toile où étaient peints les mystères de la foi. On a même gardé des documents des années 1530 où les Indiens « dessinaient » leurs péchés pour les confesser aux clercs qui maîtrisaient mal leurs langues : élégante manière de résoudre un problème crucial, puisque, nous l'avons vu, une confession faite par le truchement d'un interprète n'est pas valable.

Sur les catéchismes pictographiques que nous avons conservé, non seulement le dessin est dans le style des manuscrits indigènes (il fallait en récupérer la sacralité, et puis les dessinateurs furent sûrement des Indiens) et recourt à des glyphes précolombiens, mais les dessinateurs ont introduit de nouveaux pictogrammes pour représenter les saints et d'autres réalités chrétiennes : une clef pour saint Pierre, une croix en X pour saint André, une grille pour saint

Laurent, une corde à 3 nœuds pour saint François...¹⁵⁸. Lorsqu'aucun signe ne leur venait à l'esprit, les mendiants recouraient au principe du rébus : ainsi « pantli » (bannière) + « noch-tli » (figue de barbarie) est censé rendre « pater noster » ; « a (tl) » (eau) + « me (tl) » (maguëy) = « amen », etc. On mélangeait parfois les deux systèmes, ainsi « saint Michel » était représenté par le signe « miquetl » (cadavre) surmonté d'ailes d'ange ; très tôt on inventa aussi de rendre le « -s » du pluriel espagnol par le signe de l'agave (« metl »), le pluriel nahuatl étant en « -me »...¹⁵⁹ Ce système montra vite ses limites (ansi le glyphe « xochitl » (fleur) pour « José » était un peu approximatif !). Surtout, il n'a jamais dérivé en une écriture complète et autonome, il est toujours demeuré essentiellement iconique et mnémotechnique, c'est-à-dire destiné à appuyer et à illustrer un discours et non à être lu à la suite, parce qu'il était employé, dans des fonctions très limitées, par des Espagnols et non par des Indiens, et que les Espagnols étiant évidemment persuadés de la supériorité de l'alphabet latin ; et parce que pour les usages plus proches de ce que nous appelons la lecture, dans le même temps les conquérants avaient transcrit les langues indigènes en alphabet latin et s'en servaient abondamment, et les Indiens l'avaient adopté eux aussi.

De même, les décors d'églises du XVI^e siècle mexicains débordent de glyphes... **Photos de l'église d'Ixmiquilpán**¹⁶⁰. Contrairement à la conclusion vers laquelle incline (prudemment) Gruzinski, je ne crois pas qu'il s'agisse essentiellement d'une tentative de résistance de la part d'artistes indigènes qui auraient tenté d'instaurer « une continuité subreptice là où les missionnaires ne toléraient que la rupture » : les Espagnols n'étaient quand même pas assez cons pour ne pas voir ces glyphes !¹⁶¹ Ce n'étaient pas des éléments prohibés.

¹⁵⁸ Ces symboles étaient évidemment repris de la peinture européenne médiévale et renaissante, où ils étaient intégrés à d'autres codes graphiques.

¹⁵⁹ C'est exactement comme ça que fonctionne l'écriture japonaise.

¹⁶⁰ Ixmiquilpán est un village otomi situé à 100 km à vol d'oiseau au nord de Mexico, où les augustiniens fondèrent un couvent dans les années 1550. La région avait des ressources minières, mais surtout elle était sur le chemin des mines de Zacatecas, les plus importantes d'Amérique centrale, et servit de base arrière à la conquête des nomades chichimèques de la région de Zacatecas. Les fresques de l'église conventuelle d'Ixmiquilpán couvraient 2200 m² à l'origine ; assez bien conservées, elles font le tour de la nef (à l'intérieur) sur 2 m de hauteur. De nombreux éléments sont d'origine européenne : le clair-obscur, le réseau d'acanthé et les chapiteaux ornés de coings et de raisins qui entourent les scènes, l'expressivité des personnages. En revanche, aucune profondeur ni aucune perspective, des personnages figurés tête de profil mais corps de face ; la gamme de couleurs est indigène. Le glyphe de la parole sort de la bouche des personnages.

Depuis les temps les plus reculés les Otomis sédentaires craignaient et détestaient les sauvages Chichimèques, on en a peut-être une trace dans la violence des scènes représentées dans l'église d'Ixmiquilpán. Cela dit, cette violence peut avoir eu d'autres sources : depuis la fin des années 1530, les églises de Mexico et de Tlaxcala accueillaient des scènes de croisade, réalisées bien sûr par des Indiens. Celles d'Ixmiquilpán mêlent des guerriers-tigres tout droit sortis des codex précolombiens et des centaures très gréco-romains ; une partie de l'imaginaire des peintres semble originaire des *Métamorphoses* d'Ovide. On saisit mal le sens global de l'ensemble.

¹⁶¹ Dans le même esprit, on prétend parfois qu'à l'alcazar de Séville ils n'ont pas vu que les décors « abstraits » que produisaient les artisans mozarabes étaient en fait des versets du Coran, mais cela me laisse tout aussi

Il s'agit bien d'une tentative conjointe, des Indiens et des Espagnols, de transcrire les thèmes chrétiens dans un langage partiellement indigène ; cela dit, les artistes indiens étaient sans doute satisfaits de pouvoir encore (un peu) s'exprimer selon leur goût et leurs compétences. Il semble d'ailleurs que ces décors d'église aient évolué, les glyphes étant de plus en plus traités comme des éléments exclusivement décoratifs noyés dans une scénographie d'ensemble qui les dépassait.

Sur un autre document du XVI^e siècle, le codex de Tlatelolco (**photocopie**), on remarque que les dignitaires indigènes arborent des éléments vestimentaires occidentaux (chaussures, bas, culottes, épées) en plus de ceux d'origine précolombienne (diadème, cape) : ces emprunts matériels sont associés, ici aussi, à des emprunts iconographiques (on note par exemple des reliefs ombrés) mais isolés dans le dessin général dont la construction d'ensemble n'est pas du tout occidentale — d'où des effets de décalage. Parfois la représentation d'un tabernacle chrétien est surmontée de plumes de quetzal... Ici aussi, on note un mélange de désir de s'ouvrir au monde espagnol et d'inscription dans une continuité mexicaine.

Très vite, cet écrit pictographique métis servit à noter des éléments tout à fait quotidiens de la réalité coloniale. Nous avons ainsi un livre de compte d'un village mixtèque des années 1550 (il servait à fixer l'assiette des tributs) : le codex Sierra (**photocopie**). Des documents de ce type venaient appuyer des réclamations en justice, jusqu'en plein XVII^e siècle. Le codex Sierra illustre, entre autres, le fait que des pans entiers de la culture matérielle européenne avaient déjà pénétré l'univers indigène, par exemple le cheval, le fer, les clous, les serrures, les tamis, les pioches, le savon, les vers à soie : on note aussi l'irruption de la monnaie, et bien sûr du christianisme. Le tout est noté par des glyphes dont certains sont nouveaux : une roue dentée pour sainte Catherine, un porche pour Noël, une clé et une épée pour saint Pierre et saint Paul, etc. Les pictographes sont commentés par un texte en nahuatl, mais en alphabet latin : la structure d'ensemble est celle d'un livre de comptes européen auquel les pictogrammes s'intègrent, c'est-à-dire qu'il s'est produit un renversement — les textes occupent d'ailleurs plus de place que les pictogrammes, qu'on prendrait facilement pour des illustrations.

Mais par ailleurs, les grands « pré-ethnologues » du XVI^e siècle, Sahagún et ses semblables, commandèrent aux Indiens des documents sans équivalents précoloniaux comme le Codex Mendoza, où les Indiens décrivaient l'univers préhispanique. Cela amena les peintres

sceptique : le bâtiment date d'une époque où de nombreux chrétiens espagnols savaient encore l'arabe. Je crois que tout simplement, ils s'en fichaient.

indigènes à modifier leur regard sur leur (ancien) monde, en synthétisant, en visant à l'exhaustivité, en adoptant un regard distancié (d'autant que, désormais chrétiens, ils décrivaient un monde qu'il percevaient comme « démoniaque »). Cette distanciation est l'un des aspects essentiels de l'acculturation de la société mexicaine, au même titre que la destruction des temples elle « accrut l'écart entre le monde des vaincus qui s'éloignait et la nouvelle société qui émergeait de ses ruines ».

En effet, l'expression pictographique elle-même se transformait : en particulier la nécessité de transcrire de nombreux mots étrangers, parfois fort abstraits (et vitaux pour la compréhension du texte : noms de saints, noms de fêtes chrétiennes), accentua l'évolution d'un écrit glyphique précolombien très idéographique vers un écrit glyphique colonial plus phonétique. Il y eut un glissement rapide des écritures indiennes vers le syllabisme (un même signe notait une syllabe quelle que fût sa signification) ou même l'alphabétisme (ainsi un même glyphe notait systématiquement le son « a »), sans pourtant qu'il y ait jamais systématisation de l'ensemble, constitution d'un alphabet — c'est que l'alphabet latin était déjà disponible : comme nous venons de le voir, même sur les codex il coexistait avec les glyphes, d'abord sous forme de gloses ajoutées postérieurement aux glyphes, puis sous des formes de plus en plus autonomes.

On observe d'autres évolutions : le format des codex diminuait, l'information était de plus en plus structurée par pages ou par paires de pages, la narration se faisait de plus en plus de haut en bas et de gauche à droite, le code des couleurs se dégradait (il finit par disparaître, ainsi que celui des contours) ; la représentation gagnait en tridimensionnalité, le tracé des figures humaines s'européanisait progressivement. Surtout, le commentaire en alphabet latin prenait le dessus, les glyphes perdaient de leur cohérence narrative et se muaient en illustrations — sous l'influence sans doute entre autres de la gravure occidentale, très présente dans les livres espagnols de l'époque et très vite reproduite sur place, ainsi que des culs-de-lampe et autres frontispices. On constate aussi qu'il apparaît peu à peu des paysages décoratifs à l'occidentale, en noir et blanc, isolés du texte, où les glyphes se fondent jusqu'à disparaître après 1620. C'est le cas notamment dans le Codex de Florence (l'exemplaire nahuatl conservé de l'ouvrage de Sahagún — le manuscrit date de 1578-1579), où déjà les glyphes ne sont plus qu'illustrations.

Il apparut aussi un écrit en alphabet latin carrément détaché des glyphes, non illustré, rédigé comme un texte espagnol : notamment les *Chroniques* de différents anciens royaumes, rédigés au XVI^e siècle semble-t-il pour appuyer les prétensions des anciennes élites locales

ralliées aux Espagnols à conserver un rôle local — ils s'agissait donc d'un écrit destiné aux autorités coloniales, pas aux Indiens, c'est pourquoi les auteurs n'ont pas cru bon d'introduire d'éléments originaires des codes graphiques précolombiens. L'un des plus beaux documents de ce genre est la chronique de la province de Chalco-Amaquemacan, rédigée en nahuatl vers 1500, à la demande du premier vice-roi, par un descendant de l'ancienne famille régnante locale. Il s'inspira de livres précolombiens qu'il fit rassembler mais que nous n'avons plus. Nous avons également une *Cronica mexicayotl*, une *Historia tolteca-chichimeca* (**photocopie**), une *relación de Michoacán* (sur le passé des Tarasques), une *Relación de Tezcoco*, etc. La dernière au moins a été rédigée en espagnol par un métis né après la conquête, et elle est encore plus influencée par les modes de rédaction européens, encore plus extérieure à la culture précolombienne. Comme Garcilaso de la Vega, les auteurs de ces chroniques étaient fiers de leur sang indien (et surtout noble), mais culturellement ils étaient passés « de l'autre côté du miroir ». L'auteur de l'*Histoire chichimèque*, non content de faire de Quetzalcoatl un apôtre venu d'Europe, fait de ses propres ancêtres des hommes blancs et barbus...

Cette apparition d'un écrit autonome en alphabet latin induisit d'autres évolutions. La perception de l'écrit, et de ce qu'il transcrivait, se fit moins « iconique » (c'est-à-dire moins axée sur les dessins, les couleurs), plus abstraite ; cet écrit était différemment structuré, en particulier il l'était de manière de plus en plus linéaire, par phrases et paragraphes, et bien plus proche aussi de la parole. Cette évolution ne se fit pas toute seule, elle prit plusieurs générations : c'est bien pour cela que les glyphes n'ont pas immédiatement disparu, les Mexicains des deux ou trois premières générations après la Conquête avaient encore besoin du rapport ancien au texte et au dessin. L'usage de l'écrit changea aussi, il devenait moins public, il n'était plus fait pour être exhibé et commenté : bref, l'information se dématérialisait, et même lorsque les Mexicains s'efforçaient de sauver ce qui pouvait l'être du monde ancien leur regard sur celui-ci changeait ; à plus forte raison lorsque cet écrit nouveau exprimait les réalités du nouveau monde colonial.

Au total, force est de constater que l'effort des élites mexicaines pour élaborer une synthèse culturelle, pour instaurer une dynamique capable de maîtriser l'irruption de l'Occident, échoua ; seules d'autres synthèses élaborées par le petit peuple ont survécu jusqu'à nos jours, mais dans une sphère rurale, marginale et méprisée qui les fragilisait. Pourquoi cet échec ? Essentiellement du fait de l'effondrement des structures de pouvoir précolombiennes : de ce fait, la chaîne de transmission des savoirs aristocratiques s'interrompit assez vite, parfois avant même le durcissement de la Couronne dans les années 1560-1570 (voyez plus haut à propos de Sahagún).

Un peu plus tard, un autre indicateur de l'acculturation progressive des populations mexicaines est constitué par les réponses aux « grands questionnaires » envoyés par la Couronne entre 1578 et 1585, et qui portaient en partie sur le passé précolombien : les Indiens se virent obligés de répondre à des tas de questions bizarres, organisées selon des logiques qui n'étaient certainement pas les leurs. Ainsi, concernant le passé, le questionnaire était organisé selon un ordre temporel linéaire, historique, alors que celui des précolombiens était cyclique — les rédacteurs es réponses eurent beaucoup de mal avec les datations absolues ! Ils préféraient dire « notre village a été fondé il y a X années », ce qui calquait l'ancien « il y a tant de cycles », (avec, à l'intérieur de chaque cycle, un repérage correspondant à un « moment » particulier, à la signification spécifique, mais qui se répétait à chaque cycle)¹⁶². Mais l'insistance des questionnaires sur les différences et les parallèles entre l'avant et l'aujourd'hui les amenait à insister sur les ruptures, leur ampleur, plus que sur d'éventuelles continuités. Ces questionnaires en eux-mêmes n'eurent pas assez d'influence pour accentuer l'acculturation, mais ils sont révélateurs du type de problèmes que les Indiens avaient à affronter pour communiquer avec leurs maîtres dans les cadres imposés par ceux-ci — à force, ces cadres imposés ont eu de l'influence sur la pensée indienne.

Dans leurs réponses aux questionnaires, certains Indiens précisaient avoir fait appel à des « peintures », voire en adjoignaient à leur réponse ; d'autres se référaient aux derniers « anciens » nés avant la Conquête. Mais le matériel était toujours réélaboré pour rentrer dans les « cases » du questionnaire : il était souvent privé de sa cohérence, « aplati », décontextualisé. Le langage était en bonne partie emprunté aux sermons chrétiens, il décalquait même les préjugés des colonisateurs (par exemple lorsqu'il était question de la « paresse naturelle » des Indiens).

Un siècle plus tard, après 1650, fleurit un autre genre, les « titres primordiaux » (**deux photocopies**). Ce sont des documents où une communauté rurale consignait les confins de son terroir, déjà menacé par diverses usurpations, et décrivait ledit terroir ; ils s'accompagnent souvent, à titre de preuves, de contrats de vente, testaments, etc., mais aussi d'invocations chrétiennes, de conseils et de remontrances à la communauté, voire de fragments de chroniques anciennes, de récits légendaires ou carrément d'éléments de la tradition orale indigène comme des chants de déploration de la défaite — le tout, parfois assez incohérent et/ou répé-

¹⁶² Cependant la description des « rites et cérémonies » se faisait généralement par référence aux anciens calendriers — à cette date, ils étaient donc loin d'avoir été oubliés, malgré leur complexité.

titif, tournant en général autour de la fondation du village. Une partie essentielle du texte, la démarcation des confins, calquait des voyages solennels, presque liturgiques, que faisaient de temps en temps les autorités de la communauté, avec remémoration, élaboration ou réparation de bornes diverses, naturelles ou non.

Ces documents sont tous des faux : ils prétendent remonter au XVI^e siècle, mais les titres authentiques ont disparu s'ils ont jamais existé. Mais cela ne les rend pas moins intéressants, à condition de partir du principe que c'est une stratégie, une vision du monde indiennes du XVII^e siècle qui s'y expriment. On remarque notamment une grande maîtrise de l'écrit et du langage administratif et juridique colonial (toujours en langues indigènes), à l'échelle des villages et non plus des élites : à cette date, l'univers indigène ne s'était absolument pas encore réduit à l'oralité, l'écrit semble même bien plus présent dans ces villages indiens que dans pas mal de villages méditerranéens de la même époque...

Au contraire, l'écrit était sacralisé (le texte est parfois désigné du nom de « papier royal » ou « papier écrit de Dieu »), comme les codex l'étaient un siècle plus tôt ; il était tenu pour seul apte à transmettre une information de manière fiable. Les communautés avaient désormais des *guardapapeles* (« garde-papiers ») ; il était interdit de prêter les « titres » aux Espagnols ou même de les leur faire lire, sauf les autorités en cas de conflit. Le « titre » servait de modèle au discours oral que l'on tenait, par exemple devant un juge, en cas de litige — du coup, certains passages sont calqués sur les modèles de discours alors disponibles, notamment les sermons. Il semble avoir circulé des canevas de « titres » : ces documents se prêtaient, se recopiaient sans doute entre communautés. Ils sont entièrement rédigés, mais encore illustrés de glyphes, ou de dessins inspirés des gravures européennes, avec parfois une composition élaborée, mais au niveau de la page ; et cette composition n'est guère européenne, pour ce qui concerne la représentation de l'espace elle est plutôt moins « acculturée » que les cartes produites au XVI^e siècle. De même, sur certains documents les personnages sont encore représentés de profil comme dans les codex précolombien (mais les faciès et les costumes sont réalistes, à l'européenne) : bref, on note le maintien partiel de traditions iconographiques à l'échelle du village, alors qu'à cette date la noblesse était déjà complètement acculturée.

Les « titres primordiaux » semblent avoir été en partie rédigés à partir des annales régionales qui avaient fleuri au XVI^e siècle, mais dont la tradition s'était interrompue depuis 1700 environ ; mais ces documents n'étaient guère exploités que pour rappeler la Conquête et les bouleversements qui avaient suivi, pour le reste les rédacteurs semblent ne plus en avoir perçu l'intérêt. Les temps précoloniaux, inutiles à la revendication des terres, étaient manifes-

tement en train de s'effacer, réduits à quelques mentions, à quelques clichés. L'un des intérêts essentiels de ces textes est la relecture qu'ils font du passé (d'autant que, autre évolution frappante, les « titres primordiaux » ne s'intéressaient qu'à l'horizon d'un terroir). Une cosmogonie chrétienne sous-tendait désormais les textes, notamment la notion de création, de même que sur les cartes accompagnant les textes, l'église occupait le centre de l'espace. La christianisation, donc la conquête, était désormais l'événement central, présenté sous un jour très favorable, comme un pacte (avec insistance sur le rôle actif que les indigènes y avaient joué) ; parfois la période précoloniale était présentée comme déjà « en attente de christinisation », on voit déjà le futur saint patron du village intervenir (ou tenter de le faire) avant la Conquête. En revanche, les « titres primordiaux » taisent systématiquement les résistances (pour des textes destinés à convaincre des juges espagnols de la justesse de la cause du village, c'était assez normal). Parfois le texte faisait remonter à la Conquête la « congrégation » du village (ce qui revenait à « écraser » la chronologie réelle : en général la congrégation s'est faite un peu après la Conquête et la fondation de l'église, à partir des années 1550, ou même lors d'une seconde vague de fondations de villages vers 1595-1605). Concernant les autres événements, la chronologie est souvent des plus fantaisistes : les communautés villageoises qui défendaient leurs terres ne s'intéressaient pas (plus) à leur histoire.

VI- La gestion des marges insoumises¹⁶³.

Durant toute l'époque coloniale, des Indiens s'enfuirent vers les régions inaccessibles et donc par définition marginales, moyennant parfois un retour à une économie de cueillette. Parfois cependant, si le relief était favorable, les zones de concentration de fuyards pouvaient être assez proches des villes : ainsi l'invincible territoire des Paeces ou Nasa Yuwe, dans la cordillère centrale colombienne, tout près de la capitale provinciale à l'époque coloniale, Popayán, ou encore l'impénétrable Sierra Nevada, à deux pas de la côte caraïbe et de la grande cité coloniale de Santa Marta, dans l'extrême-nord de la Colombie. Ce phénomène de fuite s'est parfois accompagné de la fusion de plusieurs groupes de fuyards en un seul, et a donné naissance à des ethnicités nouvelles comme celle des Paeces, un groupe dont on n'a pas de traces avant le XVII^e siècle : il s'est manifestement structuré dans la résistance. Ces com-

¹⁶³ NB Les passages sur les missions du Paraguay et sur les Chiriguano pourraient très bien trouver leur place dans cette partie, et le départ avec la partie suivante sur les résistances indiennes n'est pas net non plus. Je ne prends ici que quatre exemples, classés arbitrairement du nord au sud : il y en aurait évidemment bien d'autres mais, outre que je ne veux pas trop alourdir ce cours (on ne rit pas), tous ne bénéficient pas d'une étude sérieuse et récente. Je regrette notamment de ne rien avoir trouvé sur l'État maya d'Itzá, cité au début de ce cours, ni sur les missions en Amazonie et en Orénoquie.

munautés rebelles constituaient un « mal de tête » permanent pour les Espagnols, mais ils ne menacèrent jamais leur domination d'ensemble : il ne s'agissait que de quelques milliers d'insoumis, capables au plus de quelques raids. Cela dit, dans la cordillère centrale colombienne, les Pijaos restèrent menaçants jusqu'au XVIII^e siècle : en 1691, il fallut encore déplacer la ville de Cártago qui subissait leurs attaques¹⁶⁴.

A) La Californie.

La zone de contact avec les nomades chichimèques du centre-nord du Mexique, qui passait par la région de Zacatecas au XVI^e siècle, recula rapidement vers le nord pour atteindre la Californie et le Texas au XVIII^e siècle¹⁶⁵. Mais comme il n'y avait pas de mines, il n'y eut pas de bouleversement de la population : faute d'intérêt réel de la part des autorités coloniales, les missions demeurèrent isolées. Les autorités ne s'intéressaient à la région que du point de vue de l'évangélisation, et aussi dans la mesure où la paix du Bajío, la région des mines, dépendait de son contrôle. Le système colonial eut donc peu d'attractivité pour les populations locales, il y eut très peu de bouleversements dans les modes de vie et dans l'écosystème (à une exception de taille près, l'adoption du cheval par tous les nomades d'Amérique du nord)¹⁶⁶.

Au départ, l'Église élaborait pour ces régions un projet assez proche de celui des jésuites au Paraguay — les premiers à pénétrer ces zones (plus précisément dans l'actuel Sinaloa) furent d'ailleurs des jésuites, en 1591. Vers 1625, les Indiens yaquis étaient déjà « réduits » en 8 *pueblos* jésuites autosuffisants. Un peu comme l'identité collective guarani doit beaucoup aux jésuites, l'identité collective yaqui, très forte encore aujourd'hui, est largement issue de cet épisode...

¹⁶⁴ NB important : en Colombie, les grandes populations indigènes de l'époque précolombienne s'étant très tôt éteintes ou fondues dans la population métisse, ce qui reste aujourd'hui d'Indiens dans la région andine est essentiellement issu de ces quelques populations réfractaires. Elles sont relativement peu acculturées, car leur soumission s'est faite assez tard, et à des époques où l'agressivité des Blancs était (un peu) moindre qu'à l'époque coloniale. Certaines ont même expulsé leurs missionnaires, au XX^e siècle, sans se faire massacrer pour ça... Cela peut donner l'impression que ce que j'écris dans ce cours sur les processus d'acculturation est exagéré ; c'est tout simplement que ce cours ne parle pas de ces Indiens-là mais des autres, ceux qui ont disparu. La même remarque vaut pour les Indiens d'Amazonie, eux aussi peu acculturés.

¹⁶⁵ Toutes ces régions n'ont été annexées aux États-Unis qu'en 1848-1851, comme en témoigne la toponymie (Los Angeles, San Francisco, Colorado, Las Vegas, etc.).

¹⁶⁶ Encore aujourd'hui, certaines populations indiennes du nord-ouest du Mexique, apparentées aux célèbres Tarahumaras, sont pratiquement monolingues. Plus au nord, le Nouveau-Mexique est de loin la région la plus indienne des États-Unis, même si l'érosion des langues et des cultures y est beaucoup plus prononcée qu'au Mexique.

Très tôt, il y eut des missions et des avant-postes militaires plus au nord encore, de la Californie au Mississippi, mais entre elles il y avait de vastes vides, notamment dans ce qui est aujourd'hui le Nouveau-Mexique. Il y eut un grand soulèvement indigène dans cette région en 1680, plus des soulèvements réguliers des Yaquis et Mayos, des Pimas du Sonora, des Tarahumaras de Nouvelle-Biscaye. Certaines ethnies, au beau milieu des zones plus ou moins contrôlées, demeuraient complètement indépendantes : ainsi dans le Nayarit, le Tamaulipas, le Sonora. Plus grave, il fut toujours difficile d'isoler les Indiens des villages de missions des « sauvages », d'où des rébellions intermittentes des villageois en plus des attaques de « sauvages ». Les difficultés étaient encore plus importantes dans les Grandes Plaines et dans les Rocheuses.

C'est que les colons étaient extrêmement peu nombreux, ces zones étant très isolées et ayant très peu d'attractivité dans les conditions économiques qui étaient celles du Mexique colonial. En 1780, l'ensemble des colonies espagnoles au nord de la Nouvelle-Espagne, c'est-à-dire la moitié du Mexique et plus de la moitié des États-Unis actuels, avait 230 000 habitants européens, y compris les Français de Louisiane (toute la région à l'ouest du Mississippi avait été récupérée par l'Espagne en 1863)... Dans les zones qui m'occupent à présent ces colons étaient des missionnaires, quelques paysans qui servaient essentiellement à nourrir les missions, et quelques mineurs — il y avait bien des ressources dans le sous-sol, mais l'exploitation n'en était pas rentable avant l'invention du chemin de fer.

Au XVIII^e siècle, la progression des Russes vers le sud à partir de l'Alaska (terre russe jusqu'en 1867) en vint à inquiéter Madrid, même s'il n'y eut jamais aucun affrontement armé. La menace n'était pas seulement militaire, mais aussi économique : la contrebande était florissante, tout comme d'ailleurs avec les Français de Louisiane avant l'annexion de cette région par l'Espagne (on craignait aussi une installation des Français au Texas). Il y avait un lien entre ces dangers et le danger indien : Français et Russes vendaient des armes à feu aux « sauvages » — du coup, les mieux armés car en contact avec les Français (comme les Comanches) repoussaient progressivement vers le sud les moins chanceux (comme les Apaches), d'où une pression de plus en plus forte (de ces derniers) sur les établissements espagnols dans l'extrême-nord du Mexique actuel. C'était d'autant plus gênant qu'un nouveau noyau de peuplement était en train d'apparaître autour de mines, malgré tout, dans les régions de El Paso, puis de Chihuahua. En 1758, un raid comanche détruisit une mission qui venait de s'installer à San Saba, parmi les Apaches du Texas ; l'expédition punitive espagnole fut arrêtée sur le fleuve Colorado, l'année suivante, par des « sauvages » armés de fusils.

Le combat contre l'idolâtrie continua très longtemps : ainsi les curés faisaient la guerre aux poupées cérémonielles (*katsina* en zuñi) que les Indiens de la région vénéraient et conservaient chez eux. Cette guerre fut perdue : les Indiens du Nouveau-Mexique pratiquent encore aujourd'hui leurs cultes traditionnels.

L'expulsion des Jésuites en 1767 posa un gros problème en Californie. Il fallut les remplacer par une présence militaire : en 1789, une expédition maritime s'installa à San Diego, le centre névralgique des missions jésuites, puis atteignit la baie de San Francisco (ses membres rêvaient d'y trouver des trésors cachés par les jésuites, comme quoi le mythe des cités de Cibola, sous des formes modernisées, avait la vie dure). Les Indiens de Californie ne réagirent pas, mais les Espagnols durent renoncer à défendre la Haute Californie (c'est-à-dire actuellement la Californie du nord et l'Oregon), sauf des points isolés sur la côte qui étaient ravitaillés par mer. Ils tentèrent d'établir une ligne de défense est-ouest nettement plus au sud, sur l'actuelle frontière des États-Unis et du Mexique, mais même elle se révéla difficile à tenir : l'Espagne n'avait tout simplement pas assez d'hommes.

Certaines brutalités commises par l'expédition de 1789 annonçaient les génocides du XIXe siècle, même si dans un premier temps les Espagnols ne renoncèrent pas à la diplomatie avec les chefs de « tribus ». Dans les années 1780, tandis que la lutte contre les Apaches devenait une priorité, on passa (notamment sous la plume du comte de Gálvez, gouverneur des provinces du nord) à une idéologie nouvelle : il n'y avait aucun espoir raisonnable de voir l'Apache se sédentariser et se soumettre, les « sauvages » ne respectaient aucun traité et se refusaient à se « civiliser » ; l'objectif final devenait donc leur disparition. Pour ceci, trois méthodes étaient envisagées : exciter les Indiens « civilisés » contre les « sauvages » ; susciter des conflits entre « sauvages » ; créer une dépendance par le commerce d'armes à feu et d'alcool.

B) La Sierra lacandona.

Une petite communauté maya de langue chol, les Lacandons, résista à la colonisation jusqu'en 1695, malgré quatre expéditions militaires espagnoles (*entradas militares*) en 1530, 1559, 1586 et 1646. Ce groupe était d'abord centré sur la cité lacustre de Lacam-Tum, puis s'enfonça plus profond dans la jungle, à Sac-Bahlán. Après avoir été soumis, il disparut en une génération.

Les Espagnols arrivèrent dans la région en 1524-1525, sous les ordres de Cortés ; ils pénétrèrent la forêt lacandone (*selva lacandona*) dès 1530, plus ou moins par hasard. Ils

prirent l'agglomération de Lacam-Tum, les Indiens ayant été paniqués par leurs chevaux, mais ne s'y intéressèrent pas : elle n'avait que 70 maisons, et la jungle alentour étaient presque déserte ; les habitants étaient misérables. Cette « entrée » n'eut pas de suite immédiate, mais une autre expédition, en 1537, sans toucher Lacam-Tum, traumatisa durablement les Indiens de la région.

En 1537, Las Casas arriva dans la région : il négocia avec le gouverneur du Chiapas d'avoir les mains libres pour tenter une évangélisation pacifique de la zone insoumise (*tierra de guerra*), dont la *sierra lacandona* faisait partie. Les Indiens baptisés dans cette région seraient soustraits au régime de l'*encomienda*, et durant cinq ans à dater de l'entrée des missionnaires, aucun Espagnol ne pourrait pénétrer dans ces régions, sauf le gouverneur. Mais Las Casas fut accaparé par d'autres régions insoumises et surtout, presque aussitôt après sa nomination comme évêque du Chiapas (1544), il entra en conflit avec les colons, démissionna et quitta la région et même l'Amérique (1546).

Pendant ce temps les dominicains, entreprenant de réduire en *pueblos* les Indiens dociles (*mansos*), les démilitarisèrent et firent descendre les agglomérations dans les plaines moins bien défendues, ce qui favorisa les attaques des insoumis de la jungle : il y eut notamment une attaque lacandone ravageuse en 1552, avec sacrifices humains d'enfants chrétiens (à la mode des Mayas précolombiens : le cœur était arraché) sur les autels des églises ou au pied des croix. L'expédition punitive subséquente fut un échec, et en 1555, deux missionnaires dominicains furent liquidés.

En 1559, la Couronne lança une grande expédition contre les Lacandons, autorisant les conquérants à les réduire en esclavage (en tant qu'*indios de guerra*). L'expédition prit Lacam-Tum et fit 150 prisonniers dont le cacique et le grand-prêtre (mais la plupart s'évadèrent) ; il y eut de nombreuses victimes. Pourtant l'expédition fut une grosse déception pour ses membres, car dans leurs rangs aussi les pertes furent lourdes et le butin fut fort maigre ; de plus, presque aussitôt les Lacandons se rassemblèrent, reconstruisirent leur capitale et reprirent leurs attaques contre les *indios de paz*. Dans les décennies suivantes, entre 1560 et 1580, les efforts pacifiques du dominicain Fray Pedro Lorenzo échouèrent avec les Lacandons, mais réussirent avec les peuples voisins : en 1580, les Lacandons étaient les derniers insoumis de la région. On sait qu'ils pratiquaient encore les sacrifices humains au moment du raid de 1586, avec des mutilations non attestées chez les autres Mayas (en 1586, les conquérants tombèrent en chemin sur des gosses lacandons sacrifiés, dans le but que les dieux empêchassent l'expédition de passer).

En 1586 donc, nouvelle expédition militaire : elle comptait 450 membres dont 42 Espagnols. Elle eut aussi peu d'effets : les Lacandons refusèrent le contact et se livrèrent à la guérilla. Au bout de six mois, les Espagnols, gravement affectés par le climat de la jungle, se retirèrent après avoir détruit Lacam-Tum et une autre agglomération de 20 maisons — il n'en avaient pas trouvé de troisième ! La zone était déjà très largement déserte, Fray Pedro Lorenzo ayant attiré une bonne partie de ses habitants vers les villages. Les Lacandons ne se réinstallèrent pas à Lacam-Tum mais plus loin dans la jungle, à Sac-Bahlán, et reprirent leurs attaques.

Ils y tinrent un siècle, un peu moins agressifs (à la fin, il y avait moins d'une attaque par décennie), mais ils continuaient à sacrifier des *indios de paz* à leurs dieux. D'après le témoignage d'un prisonnier fugitif (en 1631), ils avaient deux agglomérations, de 300 et 140 maisons, qui chacune abritaient une famille élargie : au total, on estime qu'ils étaient entre 2500 et 4500. Chaque agglomération était dirigée par 4 « caciques » et possédait un prêtre. L'ensemble était très isolé, vers le nord (donc dans la direction opposée au Chiapas) il y avait une zone inhabitée de 50 lieues entre les zones peuplées de Lacandons et celles d'*indios de paz*. Les Lacandons étaient en guerre perpétuelle avec les Itzaes, autres insoumis installés un peu plus loin, dans la jungle de l'actuel Guatemala ; ils commerçaient avec les Chontales du Tabasco (des *indios de paz*), notamment pour obtenir des outils et des armes de métal.

A cette époque il se forma au Chiapas un mythe des Lacandons : on exagérait leur nombre et leur férocité, ainsi que leur proximité des *pueblos de paz*. Dans certains *pueblos de paz*, tous les ans, le jeudi saint, on commémorait par des « danses » les incursions lacandones, quelques villageois tout nus jouant le rôle des Lacandons — il s'agit de traditions purement indigènes, les curés ne semblent avoir joué aucun rôle dans leur émergence¹⁶⁷.

Mais les Lacandons bloquaient la route commerciale entre le Chiapas et la région de Campeche : il y eut donc de nouvelles tentatives de les réduire, en 1628, 1644 et 1685. En 1646, une *entrada* réduisit une partie des insoumis, mais le premier responsable de la réduction, un métis, laissé seul, établit un régime de terreur et surtout inventa un intéressant syncrétisme religieux qui mêlait ivresses rituelles en l'honneur d'une « idole de bois » et semaine sainte célébrée à l'espagnole ; il fallut l'expulser de force, mais son successeur ne valait guère mieux, aussi dès l'année suivante les Indiens se rebellèrent et l'affaire échoua. (À la même

¹⁶⁷ Des rites de ce type ont survécu jusqu'à nos jours dans le cadre du carnaval, et la région en contrebas de ces villages, désormais accessible par route et envahie de colons indiens et métis en provenance des montagnes, porte toujours le nom de « *selva lacandona* »..

époque, des sources notent dans la région la présence d'Indiens qui s'étaient rebellés mais avaient conservé la foi catholique ; ils étaient en contact commercial avec les Lacandons¹⁶⁸).

Finalement, en 1694, deux dominicains parvinrent à établir le contact avec les Lacandons et pénétrèrent à Sac-Bahlán : le village ne comptait que 100 maisons. Ils signalèrent l'existence de quatre autres villages d'environ 20 maisons chacun, mais en réalité, au moins deux de ceux-ci n'existaient plus depuis un raid d'autres Indiens insoumis originaires du Petén et de langue yucatèque, en 1693. Cela montre l'extrême affaiblissement des Lacandons : leur nombre avait baissé des deux tiers un siècle. Les missionnaires décrivent une culture demeurée à l'âge de la pierre (sauf quelques outils de métal achetés aux voisins), mais de belles maisons et de belles poteries ; une vie semi-sédentaire, chaque famille ayant une maison au village et des *milpas* (terrains cultivés par brûlis avec des cabanes provisoires) loin dans la jungle. La production agricole semble avoir été assez variée, avec notamment pas mal de fruits. Les dominicains obtinrent quelques conversions, et une ambassade lacandone se rendit dans le *pueblo de paz* le plus proche, mais l'affaire capota, 10 des 12 ambassadeurs lacandons ayant succombé à une intoxication alimentaire ou peut-être au choc microbien ; de plus, un incendie détruisit Sac-Bahlán. Furieux, les autres Lacandons refusèrent toute conversion pacifique.

Connaissant l'emplacement de Sac-Bahlán et comprenant que les Lacandons étaient bien moins nombreux et forts qu'on ne croyait, les autorités (avec l'accord des deux missionnaires déçus) lancèrent alors une expédition militaire, ou plus exactement deux expéditions conjointes, 1 000 personnes au total — il y eut notamment toute une préparation spirituelle dans les *pueblos de paz* voisins, avec messes, récitation de chapelets, sermons, hymnes chantés. L'expédition trouva Sac-Bahlán vide, mais par l'intermédiaire de prisonniers elle parvint à établir le contact avec les fuyards réfugiés sur leurs *milpas* et à en convaincre une partie de se rendre, notamment le « cacique » qui fut incontinent bombardé gouverneur du village, c'est-à-dire intégré à la nouvelle structure de pouvoir. L'expédition laissa sur place une petite garnison et un mini-couvent. Certains Indiens s'enfuirent dans la jungle après le départ des troupes espagnoles, mais ils ne parvinrent pas à se réorganiser en communauté permanente et revinrent progressivement.

Dès les premiers mois, une épidémie décima les Lacandons ; l'évangélisation ne se fit pas sans mal, car les Indiens tentèrent de maintenir leurs propres cérémonies à côté des

¹⁶⁸ Ils annonçaient la grande révolte des *cruzob*, à la fin du XIX^e siècle, plus au nord (dans l'actuelle région de Quintana Roo, près de Cancún) : les révoltés défièrent l'autorité mexicaine durant une trantaine d'année et expulsèrent tous les Blancs, sauf les prêtres catholiques.

catholiques. Cependant la phase de résistance active ne dura que quelques mois ; les choses allèrent mieux à partir de l'arrivée d'interprètes venus d'un village chol, à l'été suivant l'expédition. Les missionnaires tentèrent notamment d'obtenir l'abandon des peintures corporelles (les Lacandons se teignaient le corps en noir tous les matins) ; le village fut entièrement et solennellement baptisé à Noël. Mais il ne parvint pas à se stabiliser : des épidémies liquidèrent le tiers de la population en six ans, la présence de la garnison entraîna très vite un métissage intense. En 1714, le village fut déplacé pour être plus facile à administrer : il y eut en fait trois déplacements successifs en une dizaine d'années, le dernier réduisit le village à un quartier d'un village déjà existant. Cela accéléra le processus de fusion dans les populations environnantes, qui étaient de même langue. En 1769, il n'existait plus que 3 descendants des Lacandons...¹⁶⁹

C) Les Andes péruviennes : les rapports du monde andin et des sociétés piémontaises et amazoniennes.

Ces rapports sont anciens, ils datent de l'époque précolombienne archaïque, même si aucune population importante ne semble être passée d'une région à l'autre à époque récente. À l'époque inca, les échanges économiques étaient incessants (l'Amazonie et le piémont andin fournissaient notamment de la coca, du tabac, des plumes, du bois de haute qualité pour les armes, des animaux exotiques vivants) mais les guerres étaient incessantes, certaines ethnies amazoniennes étant semble-t-il acculées par d'autres à essayer de se réfugier sur les hauts plateaux (quand ils ne les massacraient pas, les Incas en faisaient des colons aux marges de leurs domaines), tandis que les Incas tentaient de mettre en valeur le piémont oriental, notamment pour la culture de la coca, en y installant massivement des populations originaires de tout leur Empire (ces déplacés s'appellent *mitimaes* : c'était une stratégie qui visait aussi à homogénéiser l'Empire en affaiblissant les ethnicités andines préincaïques). Diverses expéditions de conquête avaient abouti à des résultats mitigés : les infrastructures incas (routes, ponts, etc.) semblent s'être faites rares au-dessous de 1 800 m d'altitude. Les colonies de *mitimaes* servaient à la fois à mettre certaines zones en culture et à monter la garde aux

¹⁶⁹ ... avant que d'autres Indiens sans lien avec eux (des fuyards originaires du Yucatán, plus au nord) ne se vissent attribuer le même nom au XIXe siècle : effet de la persistance des mythes lacandons bien après la disparition du groupe. Ce sont les Lacandons des ethnologues de la première moitié du XXe siècle, notamment le Français Jacques Soustelle (*Les quatre soleils*, en collection Terre Humaine — la photo sur la couverture représente des Lacandons), et ceux que singent aujourd'hui les vendeurs de pacotille qui sévissent à l'entrée du site archéologique de Palenque (entre-temps, ces « seconds Lacandons » ont été à leur tour absorbés par la population chole et métisse environnante).

« frontières », mais elles étaient toujours fragiles ; certaines populations locales payaient un tribut, souvent d'ailleurs sous forme d'une *mita*, mais les Incas s'assuraient les bonnes grâces des chefs locaux en les couvrant de cadeaux.

Malgré ces rapports somme toute assez étroits, et sans doute des liens de clientélisme entre Indiens du piémont et Andins, l'entente ne régnait pas, les modes de vie et les croyances demeuraient très différents. Les chroniqueurs de l'époque coloniale, à la suite manifestement des Incas, avaient une vision très négative du versant oriental des Andes, monde étrange et hostile, de pénétration difficile à cause de canyons très profonds, d'endémies redoutables (dont la leishmaniose, une espèce de lèpre) et d'une forêt pluviale d'altitude (*Nubenwald*) particulièrement épaisse : c'était un espace fermé, étouffant, impénétrable, contrairement aux hauts plateaux désertiques où les déplacements sont faciles. Selon Guaman Poma et d'autres, c'était aussi un espace peuplé de descendants des *chullpas*, c'est-à-dire d'une humanité primitive antérieure aux hommes proprement dits (voyez plus haut en note à propos des Urus, autres candidats au même statut), sauvage mais douée de pouvoirs chamaniques. C'était donc un lieu d'initiation ; c'était aussi la région où, à plusieurs reprises, des Incas en difficulté s'étaient réfugiés temporairement ; c'était enfin l'endroit d'où venaient les pluies.

Le choc microbien, puis la Conquête, puis les vingt-cinq années de guerre civile entre Espagnols qui lui succédèrent jusqu'en 1554, désorganisèrent le piémont. À la recherche d'un quelconque Eldorado, les Espagnols, reprenant en gros les anciennes voies d'invasion incas, firent plusieurs « entrées » par les vallées fluviales entre 1538 et 1557, mais sans beaucoup d'esprit de suite, avec pour résultat essentiel de rendre hostiles les populations locales, tandis que des vaincus (incas, mais aussi espagnols dans certains cas) se réfugiaient dans les jungles du piémont, généralement pour y disparaître à jamais : ainsi Huascar s'était enfoncé pour toujours dans la jungle en 1533¹⁷⁰. Par ailleurs, la présence jusqu'en 1572 d'un noyau de résistance inca dans la région de Vilcabamba (voyez plus bas) empêcha les Espagnols d'approcher une partie du piémont andin durant une bonne génération ; l'État néo-inca de Vilcabamba, situé aux marges du monde andin et du piémont, compta avec des troupes auxiliaires origi-

¹⁷⁰ Cela dit, un siècle plus tard, en 1643, des franciscains découvrirent des descendants des Incas sur la rive gauche du moyen Huallaga, alliés aux ethnies locales dont ils avaient adopté l'économie : ils pratiquaient encore « les cérémonies des Indiens du Cuzco », et « un Indien, dans un chant mélancolique, fit la relation des rois incas et de la mort donnée à Atahuallpa ». On ne sait pas si c'était le même groupe que Huascar et ses compagnons. Ce sont sans doute leurs descendants que des explorateurs belges ont déniché en 1949 (Hergé, *Le temple du soleil*, Casterman — la géographie de l'album, assez précise, indique clairement une localisation du Temple, et donc **DU TRÉSOR DES INCAS**, du côté du piémont oriental, sur l'un des derniers contreforts des Andes avant la plongée dans la vaste plaine amazonienne. Je vends, très cher, des cartes plus précises qu'un vieux chamane colombien ivre de coca, etc., etc.).

naires du piémont, on a même l'impression d'une intromission croissante des Indiens du piémont dans cette région à la faveur de la faiblesse des Incas et de l'absence des Espagnols.

Un certain désintérêt semble avoir gagné les Espagnols à partir des années 1560 : l'exploration complète du cours de l'Amazone se fit très tôt (1541), mais depuis l'actuel Équateur, plus au nord. Il y eut quand même encore une série d'expéditions vers 1580, mais ce furent des échecs : les Espagnols choisirent des voies de pénétration difficiles, ce qui prouve qu'il avaient perdu le souvenir des routes incas (et les Indiens des Andes aussi, peut-être), et résistèrent mal au climat, à la faim et à la guérilla menée par les indigènes. Le versant oriental des Andes péruviennes acquit une fort mauvaise réputation, tant du fait du relief et de la végétation que de la pauvreté et de la « sauvagerie » des populations, lesquelles semblent très vite avoir assimilé les Espagnols à des « fils des Incas » ou plutôt des Andins, dans un sens très péjoratif — pourtant ce mépris des Indiens du Piémont pour les Andins n'empêcha pas la constitution rapide, dans la région, d'un messianisme incaïque, les figures de Manco Capac et d'Atahualpa étant héroïsées même parmi des populations que les Incas n'avaient jamais soumises. Bien sûr, la lutte contre les « entrées » espagnoles a dû provoquer des rapprochements, des alliances, voire peut-être la cristallisation d'ethnicités nouvelles, mais nous n'en avons que des traces extrêmement ténues¹⁷¹. Par ailleurs, une partie du « haut piémont » était complètement dépeuplé par les violences et les épidémies, d'autant que certains *mitimaes* des Incas avaient profité de l'anarchie pour rentrer chez eux, lorsque la même anarchie leur en avait laissé le loisir. Seuls des fugitifs (*cimarrones*¹⁷²) faméliques devaient errer dans ce *no man's land*.

À la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle, les Espagnols semblent s'être désintéressés de la région, sauf les plantations de coca qu'ils contrôlaient dans la partie haute du piémont et où, faute d'Indiens, ils installèrent des esclaves noirs¹⁷³, ainsi qu'un certain nombre d'établissements miniers mineurs. Toutes ces agglomérations étaient en butte à des

¹⁷¹ Il tout à fait possible que certains groupes actuels du piémont descendent de fugitifs des montagnes, comme les Awas de Colombie que j'ai évoqués plus haut, mais les preuves sont fragiles : en particulier, aucune langue des Andes implantée dans la région piémontaise à l'époque coloniale n'a survécu jusqu'à nos jours, toutes les langues locales sont d'origine amazonienne : elles ont pris le dessus sur celles des fugitifs. Les actuelles communautés de langue quechua de l'Amazonie péruvienne et bolivienne datent du XIX^e siècle.

¹⁷² Le même mot, qui vient de « *cima* » (le fuyard était censé se réfugier sur les cimes), servait à désigner les Noirs fugitifs : en français, il s'est implanté dans l'expression « Nègres marrons », qui n'a donc rien à voir avec une couleur de peau, même s'il a dû y avoir un jeu de mots.

¹⁷³ Ceux-ci se révoltèrent en 1603, sous les ordres d'un Indien pilcozón : la révolte eut une forte dimension messianique. Elle ne parvint pas à rassembler les Noirs et les Indiens, qui se méprisaient trop mutuellement, et échoua ; mais il semble que vers cette époque, des éléments des synthèses religieuses en cours aussi bien parmi les Noirs que les Indiens des Andes se mirent à pénétrer les ethnies du piémont, puis de l'Amazonie, comme certains éléments des religions antiques les avaient pénétré auparavant. Dans la région du piémont, ces messianismes annonçaient avant tout l'expulsion prochaine des Blancs.

attaques d'Indiens du piémont, et fort précaires : ainsi dans la vallée d'Apollo, il y eut pas moins de quatre fondations successives en 1562, 1588 et 1620 (des villes, dont nous ignorons les dates d'abandons, mais elles étaient abandonnées à la fondation suivante) et à la fin du XVIIe siècle (une mission franciscaine, qui parvint à subsister).

En revanche, il semble que le troc ait repris entre les populations du piémont et celles des hauts plateaux, discrètement, selon des modalités proches de celles de l'ère précoloniale, mais avec cette nouveauté importante que les gens du piémont et les Amazoniens étaient désormais avides de métal (inconnu avant la Conquête) : les circuits commerciaux de diffusion des outils et armes en métal pénétraient jusqu'au cœur de l'Amazonie, à des milliers de kilomètres des Andes. Dans la région de la nouvelle Vilcabamba, agglomération fondée par les Espagnols à proximité de la dernière capitale inca, il y avait même tous les ans de véritables délégations d'Indiens du piémont, en habits de cérémonie et menés par leurs caciques. Le gouverneur espagnol les recevait. Ils se livraient à du commerce et, soit par diplomatie, soit pour recevoir des cadeaux et disposer d'otages, soit encore dans une tentative pour prolonger d'anciens liens spirituels avec les Andins, ils réclamaient à cor et à cri qu'on leur envoyât des prêtres. Il semble aussi que des guérisseurs originaires du piémont circulaient dans la région andine (les plantes médicinales amazoniennes étaient très appréciées des Andins¹⁷⁴). En revanche, les échanges de main-d'œuvre s'interrompirent, et bien entendu les Indiens du piémont refusaient de se laisser réduire en *encomiendas* : à la moindre tentative des Espagnols en ce sens, c'était la révolte, ou le retrait dans les immenses forêts avoisinantes — sauf que parfois, au bout de quelques mois, la disette poussait les fugitifs au retour.

Malgré les perturbations en tous genres introduites par la Conquête, les liens n'étaient pas rompus avec les Indiens des hauts plateaux, tout au moins dans certaines régions : en 1613, il y eut, dans ce qui est aujourd'hui la Bolivie centrale, un complot anti-espagnol avorté, qui aurait regroupé des gens du piémont et des Lupaqa du haut-plateau à l'est de La Paz : il était question d'attaquer cette ville. Des fugitifs lupaqa réfugiés dans la vallée du fleuve Bení semblent avoir servi d'intermédiaires — peut-être s'étaient-ils réfugiés chez des alliés traditionnels. En 1629, dans la même région, des missionnaires tombèrent dans une embuscade, « quelqu'un » ayant prévenu les Indiens du piémont de leur arrivée.

Dans le deuxième quart du XVIIe siècle, une pénétration missionnaire (surtout franciscaine) vint prendre le relais des tentatives militaires (après des voyages exploratoires jésuitiques dans les années 1590). Ainsi, entre 1628 et 1631, les franciscains « réduisirent »

¹⁷⁴ Et le sont toujours : cf. le yagé.

les Indiens panataguas, dans la vallée du Huallaga, mais en 25 ans des épidémies réduisirent les Panataguas à deux pauvres villages. Étant moins agressifs que les colons, les missionnaires furent mieux tolérés, et les missions durèrent jusqu'à la fin de l'époque coloniale¹⁷⁵. Au total, grâce à eux, et dans certaines régions du piémont andin seulement, après un siècle de repli les Espagnols avaient rétabli leur frontière à peu près au point où les Incas avaient eu la leur ; mais, par-delà les quelques explorations initiales, ils n'étaient pas parvenus à s'implanter dans l'immense plaine de l'Amazone¹⁷⁶.

D) L'Araucanie.

Le Chili fut un échec majeur de la politique coloniale espagnole du XVI^e siècle : en 1598, une révolte indienne générale força les colons à évacuer toute la région située au sud du célèbre fleuve Bío-Bío, qui demeura la frontière méridionale du monde colonial américain jusqu'au XIX^e siècle¹⁷⁷. Cette frontière correspondait en gros à la limite méridionale de l'influence politique de l'Empire inca...

Les populations parlaient la même langue des deux côtés (l'araucan, ou mapuche, ou mapundungun), mais celles du sud étaient plus rétives — c'étaient en partie des nomades ou des semi-nomades, qui à l'époque précoloniale n'étaient pas entrés dans des processus de soumission à des pouvoirs structurés, comme au nord. Au nord du Bío-Bío, les Espagnols se glissèrent largement dans les cadres incas préexistants. Le Chili était assez peu attractif économiquement, car les gisements de métaux précieux s'épuisèrent très vite : cette colonie marginale, administrativement rattachée au Pérou, se spécialisa très vite dans la fourniture de produits de zone tempérée à destination de cette dernière région. Les exploitations agricoles chiliennes fonctionnaient grâce à des *indios bravos* réduits en esclavage (les *mansos* avaient été très tôt décimés par les épidémies ou les guerres contre ces mêmes *bravos*) ; certains captifs indiens étaient même envoyés en bateau au Pérou. La colonie avait environ 700 000 habitants en 1812, dont à peine 10 000 Indiens soumis dans la région de Santiago et entre cette ville et le Bío-Bío (les autres s'étaient fondus dans la population métisse), pour 100 000 Araucans insoumis au sud du Bío-Bío.

¹⁷⁵ La plupart disparurent dans la tourmente des guerres civiles du XIX^e siècle, avant une nouvelle vague de fondations à partir de 1880.

¹⁷⁶ Les Brésiliens l'avaient davantage pénétrée par l'est et le sud, mais même eux n'avaient que quelques forts, et étaient plutôt en recul au XVIII^e siècle.

¹⁷⁷ A l'exception de l'île de Chiloé, au large de la côte plus au sud, où les Espagnols eurent assez tôt une escale pour leurs navires remontant la côte depuis le cap Horn ; et d'une place forte sur la côte, Valdivia.

Plus au sud, protégés par l'isolement et par la faiblesse militaire de cette colonie oubliée de Madrid, les Araucans parvinrent à s'adapter technologiquement : ils inventèrent un système de piques et de lassos pour désarçonner les cavaliers, et surtout ils adoptèrent eux-mêmes le cheval dès les années 1560. Ils développèrent des modèles particuliers de selles et d'étriers, plus légers que ceux des Espagnols, et se dotèrent d'une espèce d'infanterie portée : chaque cavalier menait un fantassin en croupe jusqu'au lieu du combat. L'acculturation-résistance toucha aussi d'autres domaines : ainsi les Araucans adoptèrent le blé et l'orge, deux céréales qui avaient l'avantage de mûrir plus tôt que le maïs, avant l'arrivée des expéditions espagnoles, généralement à l'été. Politiquement, ils parvinrent à se coordonner.

Wachtel souligne la différence avec les évolutions en cours au Pérou : « Les Araucans adoptent certains éléments de la culture européenne comme instruments de combat, car la faiblesse relative des espagnols du Chili leur permet, si l'on peut dire, de s'offrir ce luxe. Au contraire, les Indiens du Pérou manifestent une fidélité acharnée à leur tradition : sans doute parce qu'aucune autre forme de révolte ne s'y avère possible ». Pour Wachtel, l'acharnement à défendre des traditions est un signe de faiblesse, pas de force ; d'ailleurs ces traditions, nous l'avons vu, étaient en partie constituées de syncrétismes culturels.

Incapables de réduire les Araucans par la force, les Espagnols inaugurèrent une politique de traités de paix périodiques, avec échange de cadeaux, et autorisèrent le commerce avec les insoumis : ceci dans le but de créer une dépendance économique, et aussi de se placer en position d'arbitres des conflits entre Indiens. Tantôt ils apaisaient ces conflits, tantôt au contraire ils les attisaient, pour éviter la conclusion d'alliances générales dirigées contre eux.

Quinze « *parlamentos* » eurent lieu entre 1716 et 1803 : c'étaient des cérémonies solennelles auxquelles participait le gouverneur du Chili. Elles se tenaient chaque fois en un lieu différent : elles aboutirent à l'établissement de liens diplomatiques permanents. Le plus important des ces *parlamentos*, en 1784, réunit 225 caciques, 4 700 Indiens insoumis, 3 000 Espagnols, des représentants des Indiens « soumis » y compris ceux de l'actuelle Argentine, et des quelques Indiens « insoumis » étudiant à Santiago (voyez un peu plus bas). En 1774, cas unique dans l'histoire de l'Amérique espagnole, les Araucans furent invités à envoyer des ambassadeurs à Madrid, c'est-à-dire qu'une puissance européenne reconnaissait une personnalité diplomatique à une formation politique indigène et non chrétienne. Il est vrai que, dans les documents espagnols, les Parlements étaient présentés comme de simples « concessions » du monarque à ses loyaux sujets indiens...

En échange, les Espagnols négocièrent la pénétration de missionnaires en terre indienne, notamment après l'expulsion des jésuites. Ces derniers avaient tenté de réitérer l'exploit réalisé au Paraguay en rassemblant les Indiens en villages, mais ce fut un échec : un grand programme jésuitique de fondation de 39 villages autour de missions, pourtant négocié en accord avec les caciques araucans, se solda, en 1766-1767, par le plus gros soulèvement du XVIII^e siècle. De toute façon, juste après les jésuites durent quitter l'Amérique espagnole. Les Espagnols négocièrent aussi (avec moins de succès) la reconstruction d'avant-postes militaires détruits au début du XVII^e siècle, et une alliance en cas d'attaque anglaise. Il s'agissait aussi d'encourager les plus pacifiques des Aruacans à empêcher les autres d'attaquer les Espagnols. Les parlements suscitérent l'apparition de *capitanes de amigos* et (au-dessus d'eux) de *comisarios de naciones* : c'étaient des intermédiaires agréés, des espèces de diplomates, et aussi, plus prosaïquement, des espions. Leur nombre passa de 19 à 42 au cours du XVIII^e siècle. Les parlements s'efforcèrent aussi de régulariser les échanges commerciaux, notamment par l'organisation de foires (deux ou trois par an, quatre à partir de 1784) ; mais il y avait aussi beaucoup de distributions gratuites, les missionnaires notamment distribuaient généreusement haches, aiguilles et autres objets de métal, indigo, tabac, alcool, vêtements, verroterie. Progressivement, lors des parlements, les Indiens en viennent à les exiger, puis à supplier qu'on y procédât, ce qui signifie que le stratagème avait fonctionné : ils étaient devenus dépendants.

Par ailleurs, les Espagnols tentèrent de stabiliser la frontière en installant des colons côté espagnol, sur le Bío-Bío¹⁷⁸. Pour acculturer les élites indigènes, ils fondèrent des collèges d'indigènes où ils tentèrent d'attirer les enfants des caciques : le premier, le *Real Colegio de Nobles Araucanos*, fut fondé à Chillán en 1700 par les jésuites. Il fonctionna fort mal et dut fermer ses portes à la suite d'une révolte, en 1723. Un deuxième, fondé à Santiago en 1777, échoua et ferma ses portes dès 1785, parce que depuis l'expulsion des jésuites on manquait d'enseignants, et même de prêtres connaissant le mapuche. Un troisième collège, fondé en 1786 par des franciscains, dura jusqu'en 1811. Il dispensait, à l'intention des enfants de caciques, un cursus de latin et de rhéorique, avec possibilité de poursuivre la carrière ecclésiastique par la suite ; et pour le *vulgum pecus* indigène, une éducation élémentaire (espagnol, lecture et écriture, « maximes d'une vie chrétienne ») : le but était que les Indiens « ordi-

¹⁷⁸ La Russie faisait de même sur ses marges : ces colons-soldats chargés de mettre en valeur une zone frontalière et aussi de la garder d'éventuels envahisseurs s'appellent en Europe orientale les « cosaques ». On a vu que les Incas faisaient également de même dans le piémont andin.

naires » apprirent un métier de type européen — sauf que tous ceux liés à la guerre leur étaient interdits. Ce dernier établissement fonctionna un peu moins mal que les précédents.

VII) Les résistances indiennes dans les zones centrales (Mexique et Pérou centraux).

Les Indiens furent donc forcés de s'intégrer, de s'adapter, socialement, économiquement, culturellement. Bien entendu, rares étaient ceux que cette situation satisfaisait. Pourtant, sauf dans les zones marginales où les Espagnols étaient peu nombreux et peu puissants, la logique dominante n'était pas la résistance à tout prix — plus exactement, ceux qui ont tenté de résister à tout prix sont morts, à l'exception de quelques réfugiés dans les montagnes et dans la jungle qui ont plus ou moins vite perdu le souvenir de leur passé : l'essentiel de ce que je suis en mesure de vous raconter concerne donc les autres, ceux des Indiens qui (à quelques explosions de colère près) ont tenté de s'adapter et, du coup, ont appris à coexister avec leurs oppresseurs au sein d'une même société.

On eut donc des résistances essentiellement passives, souvent même pas conscientes. Dans une assez large mesure, il s'agissait simplement des effets du conservatisme de toutes les sociétés paysannes traditionnelles (avant 1950, la plupart des paysans européens avaient les mêmes comportements) ; même la préservation de *Rabinal Achi* et des *Livres de Chilma Balam* dans des villages mayas était largement affaire de respect des traditions, plus que d'une revendication consciente d'indigénité face à la culture espagnole. Les indices d'un projet de résistance passive collectif, réfléchi et assumé, sont rares, même s'ils ne sont pas inexistantes ; les indices d'une idéologie indigéniste structurée sont franchement inexistantes durant toute l'époque coloniale, à l'exception de la promesse récurrente de tous les messies autoproclamés que les Blancs disparaîtraient un jour prochain — mais ce n'était qu'une promesse, un rêve, pas un programme d'action.

En sens inverse, même si on tend souvent à l'oublier parce que ce n'est plus très politiquement correct en nos temps d'indigénisme triomphant et parce qu'il est toujours désagréable de voir des gens adopter volontairement les valeurs, le discours et les mœurs de leurs oppresseurs, il y avait chez beaucoup d'Indiens, dès l'époque coloniale, un fort désir d'adaptation, d'intégration, d'acculturation¹⁷⁹ ; l'univers blanc et métis était évidemment attractif

¹⁷⁹ Attitude comparable à celles des Indiens, fort nombreux, qui aujourd'hui se saignent à quatre veines pour envoyer leurs enfants à l'école et ne leur parlent qu'espagnol à la maison, même si eux-mêmes ne dominent pas vraiment cette langue, parce que parler une langue indienne est une tare sociale. Dans les sociétés latino-américaines contemporaines, où la mobilité sociale est infiniment plus grande qu'à l'époque coloniale, ce genre de stratégies donne parfois des résultats — quand elle n'aboutit pas au cul-de-sac d'un bidonville urbain.

pour des misérables méprisés et opprimés. Vu la situation réelle et les discours idéologiques en vogue, il était inévitable que de nombreux Indiens attribuassent leur misère *au fait d'être Indien* et tentassent de se débarrasser de ce fardeau, de cette tare, par tous les moyens. Mais la société coloniale était tellement compartimentée que ce désir était généralement frustré — sinon, l'indianité aurait sans doute reculé bien plus vite qu'elle ne l'a fait. Au total, ce genre d'attitude était certainement plus répandu que la propension à la révolte : sinon, le joug colonial et post-colonial n'aurait pas pu durer cinq siècles.

Cela n'empêche qu'il y eut des révoltes : c'est sur elles que vont porter les dernières pages de ce cours. Le détail est très complexe : l'attitude majoritaire dans une communauté, la plus ou moins grande propension à s'adapter ou au contraire le plus ou moins grand degré de résistance passive, ou dans de rares cas une franche propension locale à la révolte ouverte, dépendaient pas mal de la distance depuis l'établissement espagnol le plus proche (ville, mine, mission — une distance pas toujours géographique : il pouvait y avoir, à deux pas d'une ville, des montagnes très isolées qui ont fait office de conservatoire culturels, comme la région paez que j'ai déjà évoquée plus haut, dans la région de Popayán en Colombie) ; mais aussi parfois du paternalisme bienveillant ou du comportement odieux d'un lignage d'*encomenderos*, du charisme ou au contraire des abus d'un curé, de la plus ou moins grande habileté des intermédiaires entre le monde des Indiens et celui des Blancs (notamment les caciques). Parfois un épisode futile au départ faisait plonger un village, une vallée, une ethnie dans une longue tradition de résistance ou de révolte (là notamment où, un jour, la répression d'un désordre mineur avait passé toutes les bornes du supportable), parfois au contraire le hasard des événements faisait passer la communauté, pour longtemps, du côté des autorités (par exemple là où les révoltés d'un village voisin avaient un jour essayé d'étendre leur révolte par la force). Parfois on a même l'impression que la tendance à la résistance, passive ou non, est un trait familial hérité, variable d'un clan à l'autre à l'intérieur d'un même village...¹⁸⁰

¹⁸⁰ Dans les villages indiens des Andes aujourd'hui, la géographie des familles qui ne parlent qu'espagnol à leurs enfants est « en taches de léopard » ; dans certains villages les deux attitudes coexistent. En gros, près des villes, des routes et des sites touristiques le quechua et l'aymara reculent plus vite, mais ils peuvent reculer tout aussi vite dans certains villages isolés, grâce à la radio et à l'école, ou à des traditions locales d'aller travailler en ville une partie de l'année ; en revanche, des villages relativement peu isolés développent parfois la fierté de leur langue, comme Chipaya, longuement évoqué plus haut. Les ethnologues et les linguistes qui ont étudié ces phénomènes ne dégagent pas une causalité unique, mais plutôt un ensemble de choix individuels ou familiaux irrédutibles les uns aux autres, chacun se déterminant en fonction des événements et des circonstances locales. La démocratie moderne permet à ces choix de coexister — mais c'est une coexistence déséquilibrée : dès qu'une majorité des habitants d'un village ne parlent plus la langue indienne, la pression sur les autres est telle qu'ils suivent rapidement, autrement dit il y a un moment où le processus de changement devient inéluctable et s'impose à tous.

A) Le XVI^e siècle : le Mixtón, l'État néo-inca de Vilcabamba.

À la première génération, celle de la Conquête, il y eut évidemment des explosions de colère. Au Mexique, elles n'eurent pas lieu immédiatement après la Conquête, car les Indiens étaient prostrés, mais une quinzaine d'années plus tard, lorsque les abus se multiplièrent. L'une des mieux connues est la révolte du Mixtón, qui secoua la Nouvelle-Galice (aujourd'hui la région de Zacatecas, une zone encore assez marginale à l'époque) en 1541-1542. Elle se fit contre l'oppression coloniale et au nom de l'ancienne religion, avec une tonalité très antichrétienne que j'ai déjà évoquée : il y eut de nombreuses destructions d'églises et de monastères, et même des parodies de messes où les révoltés « adorèrent » une *tortilla*, et des « antibaptêmes » où l'on lavait la tête des Indiens baptisés de la « souillure » du sacrement chrétien — ce qui, d'une certaine manière, indiquait qu'on y croyait déjà, comme des polythéistes peuvent croire aux dieux d'une autre ethnie tout en les détestant avec elle. La révolte eut aussi un caractère très millénariste : les sources espagnoles racontent que « les sorciers » qui étaient à la tête de la révolte promettaient l'immortalité, la jeunesse éternelle, la libération de tous les besoins.

Il y eut des phénomènes du même ordre au Yucatán en 1546-1547 : les Espagnols tombés aux mains des insurgés furent crucifiés, les révoltés allèrent jusqu'à arracher les arbres importés d'Europe. Une autre révolte eut lieu chez les Zapotèques, en 1547 également.

C'est dans les Andes que l'on note la résistance la plus structurée, sans doute à la fois à cause du relief et parce que le désastre démographique y fut moins absolu qu'au Mexique. L'instigateur de la révolte fut un demi-frère d'Atahualpa, Manco Inca (1515-1545). Allié des Espagnols pendant la conquête, il avait été choisi par Pizarre pour servir d'« Inca fantoche » après l'assassinat d'Atahualpa, puis celui d'un éphémère successeur qui ne s'était pas révélé assez docile. Malgré son rôle officiel, les Espagnols (les frères de Pizarre notamment) l'humilièrent abondamment ; alors il s'évada et rassembla une petite armée qui assiégea le Cuzco durant un an (1536-1537). Il essaya de s'adapter technologiquement : il combattait à cheval et apprit de prisonniers espagnols la fabrication de la poudre, mais ses « régiments d'élite » dépendaient des arquebuses prises au combat aux Espagnols.

Son entreprise échoua en bonne partie parce que tous les Indiens ne le soutinrent pas, notamment les *yanas*, les anciens serfs des Incas, les *mitimaes*, ces populations que les Incas avaient déplacées d'un bout à l'autre des Andes, et aussi toute une série d'ethnies que les

Incas n'avaient soumises que récemment et qui avaient gardé de fort mauvais souvenirs de leur joug. Aussi il alla se réfugier dans des montagnes inaccessibles quoique proches du Cuzco, à la limite du piémont oriental, dans la région de Vilcabamba. Sa capitale, une ancienne forteresse inca, s'appelait Vitcos ; une autre ancienne forteresse particulièrement inaccessible, le Macchu Picchu¹⁸¹, semble avoir servi de lieu de culte du Soleil. L'ensemble n'était pas de taille négligeable et de localisation marginale comme le noyau lacandon de résistance ou l'État néo-maya d'Itzá : Manco Inca contrôlait notamment une bonne partie du piémont oriental des Andes, donc le commerce avec les produits de terre chaude (coca, quinine, plumes d'aras, etc.) ; et puis Manco Inca avait une forte légitimité dynastique. Les révoltés rétablirent l'ancienne religion et l'étiquette de cour inca.

Manco Inca harcelait les Espagnols, mais aussi les Indiens qui leur obéissaient. Les colons, affaiblis par une guerre civile entre conquérants, négocièrent, essayèrent de fragiliser sa légitimité en nommant un nouvel Inca fantoche, un de ses frères (cette stratégie eut un certain succès), et bien sûr ils attaquaient dès qu'ils le pouvaient. À un moment, Manco, essayant de tirer parti de divisions entre Espagnols, accueillit le parti vaincu à Vitcos, mais mal lui en prit : l'un d'eux le tua, semble-t-il involontairement et au cours d'un jeu, en 1545 ou 1548. L'un de ses fils, Sayri Túpac, âgé de 10 ans seulement, lui succéda. Les Espagnols essayèrent de négocier son ralliement en échange d'une position sociale privilégiée, et effectivement il se rallia en 1555 ; mais il mourut empoisonné en 1560.

L'État néo-inca survécut cependant, d'abord dirigé par Titu Cusi, un demi-frère de Sayri Túpac, qui avait passé une partie de son enfance parmi les Espagnols. En 1565, les autorités du Cuzco durent très provisoirement accepter de négocier avec lui, parce qu'elles avaient démasqué un complot très inquiétant, un projet de soulèvement dans tout le Pérou, assez bien préparé semble-t-il et surtout impliquant des populations jusque-là fidèles. Les auteurs du complot s'étaient coordonnés avec l'État néo-inca de Vilcabamba, mais ils n'en étaient pas les créatures ; à vrai dire, ils avaient de plus vastes projets, ils espéraient même soulever les Araucans du Chili... (Cette ambition démesurée leur coûta la victoire : il ne leur fut pas possible de maintenir le secret, ils furent dénoncés). Cette révolte avortée avait un caractère anti-chrétien et millénariste très accentué, lié au mouvement religieux du Taqui Ongo que j'ai traité plus haut.

Au lieu de se mettre à la tête des révoltés, Titu Cusi choisit de négocier avec les Espagnols l'indépendance de son État, en échange de quoi il accepta de recevoir le baptême et que

¹⁸¹ Le site (« la vieille montagne » en quechua) demeura inconnu des Blancs jusqu'en 1911.

deux églises fussent édifiées sur ses domaines, ce qui signifiait abandonner les sectateurs du Taqui Ongo à leur sort. Il mourut en 1571, sans doute de la rougeole, de retour du Cuzco où il avait été assister au baptême solennel d'un membre de la famille impériale sous le nom de Paulo Cusi. Son demi-frère Túpac Amaru, déjà associé au pouvoir de son vivant, lui succéda ; mais, profitant de progrès de l'épidémie de rougeole (la frontière n'était plus gardée et Vilcabamba était à peu près déserte), les Espagnols décidèrent de régler définitivement le problème, car il n'était pas question de tolérer dans les Andes une autre légitimité que la leur. Il n'y eut pas de vraie résistance. Túpac Amaru, le tout dernier Inca, fut capturé alors qu'il tentait de s'enfoncer dans la forêt amazonienne, puis décapité en 1572, sur la place centrale du Cuzco. L'État néo-inca disparut. Une légende des Matsiguengas, une ethnie du piémont andin en contrebas de la région de Vilcabamba, assure que les derniers défenseurs de l'État néo-inca se réfugièrent dans la région et y laissèrent des traces, notamment de mystérieux piliers mégalithiques qu'on peut admirer dans les gorges d'une rivière, mais selon toute probabilité ils sont bien plus anciens. Par ailleurs, de petits groupe d'« Incas » survécurent dans des zones refuges de la cordillère orientale, du côté de Guamanga, jusqu'au XVIIIe siècle, commerçant avec les Indiens soumis tout en entretenant soigneusement leur légende ; ces marginaux faméliques, et rapidement dégénérés, ne représentaient aucun danger pour les Espagnols, qui ne daignèrent pas les poursuivre.

Tout cela n'avait aucun avenir, même si parfois les révoltés connaissaient des succès initiaux dûs à la surprise, et si l'isolement leur permettait de survivre quelque temps : ces révoltes étaient des impasses. En effet, les insurgés étaient en situation d'extrême infériorité technologique face au rouleau compresseur colonial : ceux du Mixtón et du Yucatán étaient réduits à compter sur des flèches magiques qui étaient censés les rendre invincibles. Les Indiens étaient désunis, et pour cause : ils n'avaient pas de langue commune, se méprisaient mutuellement et s'étaient continuellement fait la guerre avant la Conquête — même à l'intérieur d'une même communauté ethnico-politique, les conflits sociaux étaient très aigus, et bien sûr nulle part il n'y avait de sentiment national. Enfin, idéologiquement, les révoltes exprimaient des archaïsmes totalement déconsidérés (jusque vers 1950) auprès de ceux qui disposaient de la force : ils se sentaient donc toute légitimité à les réprimer — or la conviction d'avoir raison est un atout essentiel pour toute victoire. De toute façon, la catastrophe démographique vint très vite ôter tout dynamisme à la population indigène, et priver les insurrections de tout réservoir humain : et lorsque la population indigène cessa de diminuer, il était beaucoup trop tard.

B) Les Indiens dans les révoltes du XVIIIe siècle — le Mexique.

D'autres révoltes, qui annonçaient l'Indépendance, eurent lieu plus tard, dans le cadre de la société coloniale, pour répondre aux problèmes internes à cette société, et dans des cadres mentaux et problématiques coloniaux : ce n'était qu'en parlant un langage européen que les révoltés avaient une chance quelconque de se faire entendre et d'être traités autrement que par la répression pure (or ils n'étaient pas les plus forts). Parmi ces révoltés, les Indiens demandaient l'application de la législation coloniale, très protectrice pour eux mais mal appliquée : c'étaient les seules demandes qu'on pouvait espérer voir accepter par les autorités, dont la protection des indigènes était l'une des principales missions officielles ; et puis sans doute les Indiens avaient-ils complètement perdu le souvenir de l'existence passée d'un autre monde (ou alors, en bons catholiques qu'ils étaient devenus, ce qu'ils savaient encore de ce monde leur répugnait, à l'exception d'éléments décontextualisés du genre *Rabinal Achi*).

Autre nouveauté par rapport à celles du XVIe siècle, ces révoltes n'étaient presque jamais purement indigènes, parce que nulle part la société n'était plus purement indigène. Les Indiens n'étaient plus que des acteurs parmi d'autres du jeu social, des participants de second plan (et souvent manipulés) à des manifestations de mécontentement de paysans contre l'ordre agraire (pas spécialement nombreuses d'ailleurs : il y en eut 137 dans le Mexique central entre 1700 et 1819), de fidèles contre les abus de l'Église, et surtout, au XVIIIe siècle, à des explosions générales de colère des sociétés andines contre les réformes administratives et fiscales, et contre la place croissante des métropolitains dans l'administration des colonies. Ces révoltes sociales et antifiscales, l'indigénisme du XXe siècle les a interprétées rétrospectivement comme indigènes et indigénistes parce que certains acteurs se trouvent avoir été indigènes et parce qu'une partie du discours des révoltés peut sembler avoir eu une teinte indigéniste ; mais c'est un contresens.

Le XVIIe siècle fut calme : les dysfonctionnements du régime colonial ne se faisaient pas encore trop sentir. Les six soulèvements millénaristes du XVIIIe siècle au Mexique, déjà évoqués, eurent une forte tonalité de critique sociale, dissimulé sous une rhétorique religieuse : il n'y avait pas d'autre langage disponible à l'époque pour exprimer un mécontentement, la seule libération concevable était l'avènement du « royaume de Dieu ». Ce royaume qu'annonçaient les illuminés à la suite de divers cataclysmes serait un royaume terrestre, où règnerait bien sûr l'égalité. Ce qui n'empêchait pas ces soulèvements de revêtir, en phase aiguë, une

tonalité fortement indigéniste : dans le nouveau monde, tout appartiendrait aux indigènes, les Espagnols seraient détruits.

Les révoltés millénaristes du Chiapas, en 1712, voulaient expulser les non-Indiens : ils formèrent une « armée de la Vierge » et annoncèrent la prochaine résurrection de Moctezuma, le dernier Empereur aztèque, qui viendrait prendre leur tête. C'étaient pourtant des Mayas et pas des Aztèques, et ces derniers contrôlaient très mal cette zone à l'époque précolombienne... Mais c'était sans doute le seul nom qui disait quelque chose à tout le monde, non-Indiens compris¹⁸². De même, le leader de l'insurrection millénariste du Yucatán (en 1761) se fit couronner sous le nom de Jacinto Uc Canek Chichán Moctezuma (« petit Moctezuma »). La même année, Antonio Pérez, l'allumé du Popocatepetl, proclamait que « *todo debe ser para los naturales* (= indigènes). *Solo ellos deben permanecer, y los Españoles y la gente de rason* (les métis et les Indiens acculturés) *deben ser quemados. Todas las riquezas deben quedar en manos de los naturales* ».

Mais on note un certain manque d'autonomie intellectuelle chez ces paysans pauvres qui vivaient dans un monde déjà très hispanisé. Le peu qu'ils parvinrent à construire avant d'être réprimés ne faisait que calquer l'organisation politique et sociale coloniale. Et puis ils ne comptaient guère que sur des miracles pour faire avancer leur cause...

C) Les comuneros de Nouvelle-Grenade.

En Nouvelle-Grenade (l'actuelle Colombie), à partir de 1760 les Indiens furent très touchés par les suppressions de *resguardos*, tandis que la société entière souffrait de l'établissement de monopoles d'État sur toute une série de produits (sel, tabac, alcool, papier à lettres, cartes à jouer) : concrètement, cela signifiait que ces produits n'étaient plus vendus que dans des magasins d'État, et à des prix en forte hausse. Cependant, les Indiens furent assez réticents à se joindre aux *comuneros*, les révoltés du grand soulèvement antifiscal qui éclata en 1781 dans la région de Bogotá : pour eux, c'était une affaire de Blancs. Ils finirent quand même par se joindre à la révolte lorsque les chefs des *comuneros* leur firent toute une série de promesses. Les articles 7 et 14 des capitulations de Zipaquirá, le document négocié avec les autorités à l'apogée de la révolte, leur étaient consacrés ; on leur promettait entre autre le retour sur leurs terres spoliées et la reconstitution des *resguardos* dissous. Mais l'initiative leur échappait, du fait de leur faible nombre ils ne constituèrent jamais une faction puissante au

¹⁸² De même qu'un peu plus haut, nous avons vu les noms et les martyrologues de Huascar et d'Atahualpa s'étendre très loin à l'est des anciennes zones incas...

sein de la révolte. Ils abandonnèrent progressivement la cause des insurgés lorsque les Espagnols, à leur tour, eurent l'habileté de leur faire diverses promesses... lesquelles évidemment ne furent point appliquées lorsque, inéluctablement, la répression finit par triompher. Il en eût sans doute été de même si les révoltés l'avaient emporté : leurs chefs étaient des Blancs.

D) Le Pérou : la révolte de Túpac Amaru.

C'est dans les Andes centrales que les révoltes du XVIII^e siècle allèrent le plus loin. Elles étaient loin de ne toucher que les Indiens : en fait, c'est toute la société qui était malade ; mais indéniablement, il y eut dans ces révoltes un élément proprement indigène, plus autonome qu'en Nouvelle-Grenade et surtout potentiellement plus subversif.

Ainsi, en 1730, des violences éclatèrent à Cochabamba et à Cotabambas à l'occasion de visites et de recensements des indigènes et des métis, qui avaient pour enjeu la répartition de la *mita* minière : l'augmentation du quota de travailleurs que les villages devaient envoyer à Potosí provoqua la fureur des Indiens et surtout la reclassification de métis comme Indiens provoqua celle des métis. Dans les villages, les uns et les autres vivaient mêlés, mais l'exemption de *mita* était le principal privilège des seconds... Des Créoles locaux hostiles aux Espagnols, à l'administration royale et surtout à ses réformes, attisaient le feu. Même en ville, il n'y avait pas que des métis parmi les révoltés : nos sources nous indiquent qu'une partie des émeutiers de Cochabamba avaient des frondes, arme indienne. Chose intéressante, pour souligner leur légitimité les Créoles qui soutenaient la révolte évoquaient (occasionnellement) leurs origines partiellement indigènes, autrement dit ces gens qui, suite à diverses stratégies de leurs ancêtres, n'étaient plus classés (juridiquement) comme des métis, se rappelaient, face à ce qu'ils interprétaient comme une agression venue de Madrid, qu'il *étaient* (génétiquement) des métis ; il s'agissait sans doute aussi de gagner l'appui des indigènes, une stratégie extrêmement dangereuse vue de Madrid car elle pouvait aboutir à l'union de toutes les populations du Pérou contre l'ordre colonial.

Le cri des révoltés était celui des *comuneros* de Colombie, et d'à peu près tous les révoltés dans l'Occident latin avant 1789 : « *Viva el Rey, muera el mal gobierno* » — dans l'idéologie de l'époque, le monarque était inattaquable, si les choses allaient mal c'était forcément qu'il était mal informé. En situation de faiblesse (ils n'avaient pour armes que leurs outils agricoles et quelques mauvais fusils), les révoltés ne pouvaient pas espérer remporter une victoire militaire mais alerter le roi et s'en remettre à sa générosité pour qu'il condamnât ses agents, comme dans la dernière scène d'*Apu Ollantay*. La négociation avec l'administra-

tion aboutit à un compromis essentiellement favorable aux métis et aux Créoles, qui de toute façon fut annulé par la répression très brutale qui suivit.

Neuf ans plus tard, en 1739, une conspiration avortée à Oruro et à Cochabamba nous a laissé un manifeste. Elle était dirigée par un Créole, Juan Vélez de Córdova, « qui disait être *nieto* (petit-fils, en fait descendant) du roi inca [...] et voulait se couronner au Cuzco et se soulever contre les Espagnols ». Il aurait offert à un cacique indien du nom de Pachacnina, le seul Indien parmi les conjurés, le poste de vice-roi... Car, quoique prétendant reconstruire « le grand royaume et la monarchie de nos temps anciens », le manifeste n'envisageait pas de toucher aux structures administratives coloniales. Bref, de nouveau nous voyons les révoltés créoles tenter d'établir une alliance avec les Indiens et les métis, mais sous leur propre autorité : dans le manifeste, ils s'attribuaient l'essentiel du mérite de l'insurrection de 1730. Le manifeste promettait aux Indiens l'exemption de tribut et de *mita* et la fin des ventes forcées de marchandises ; il proclamait l'Église « intouchable ».

En 1750, suite à des lois qui interdisaient toute une série d'emplois aux métis et aux mulâtres, des Créoles de Lima rédigèrent un nouveau manifeste et une nouvelle révolte éclata dans la province proche de Huarochiri : elle impliqua 300 Indiens armés originaires de 18 villages, et coûta la vie à 14 membres des autorités coloniales. Le chef en était un Indien du nom de Francisco Ximénez Inga, qui vivait à Lima mais venait de rentrer dans son village pour s'y marier : il était manifestement en liaison avec les auteurs du complot de Lima. Mais on trouve aussi des Créoles et un métis parmi les chefs de la révolte.

Puis les choses se calmèrent durant quelques années, alors même que c'est en 1756 que les *repartos* (ventes forcées aux Indiens par les *corregidores*) furent légalisés. Il y eut quand même quelques émeutes contre cette mesure (64 au total entre 1751 et 1776), mais elles ne dépassèrent pas le niveau local. Elles éclatèrent généralement à la suite de conflits au sujet de la liste des personnes soumises au *reparto* ; les cibles en étaient le visiteur (le fonctionnaire chargé de passer dans le village pour recenser la population en vue d'établir les nouvelles listes, mais aussi de relever les terres apparemment sous-exploitées, etc.) et le *corregidor*. Outre la colère des métis requalifiés en Indiens, il faut noter que les violences furent souvent encouragées par les autres exploiters des Indiens (le curé, l'*hacendero*, parfois le cacique selon l'état de ses relations avec le *corregidor*) : en effet, cette pression nouvelle, à la limite du supportable, sur l'ensemble de la communauté signifiait qu'il allait leur falloir céder de leur part du gâteau.

On note aussi des révoltes issues de conflits sur la nomination d'un cacique, c'est-à-dire sur le contrôle des terres cacicales ; et puis c'était le cacique qui procédait au *reparto*, moyennant un pourcentage de la « vente ». Des familles où la charge de cacique s'héritait depuis des siècles étaient parfois brutalement (et illégalement) expulsées de cette position à la suite d'un conflit avec les autres autorités. Dans d'autres cas, les autorités tentaient de couper un *cacicazgo* en deux. Les familles cacicales défendaient leurs positions, par les armes parfois, et comme les autres autorités elles avaient au village leur clientèle, leurs obligés. Les réticences étaient plus fortes lorsque le nouveau cacique était un étranger au village.

D'autres révoltes enfin éclataient contre les curés, qui n'étaient pas les derniers à usurper les terres du *pueblo* et à se livrer à toutes sortes d'abus dans le recouvrement des dîmes et droits paroissiaux ; ils maltrahaient les Indiens qui trimaient à leur service. Cependant, les révoltés n'attaquaient pas l'Église en tant qu'institution, ni bien sûr le christianisme ; rarissimes également sont les cas de « grèves de la messe », alors qu'en revanche il y eut des révoltes motivées par le fait que le curé négligeait ses devoirs de prêtre. Dans pas mal de révoltes motivées par d'autres causes, on constate que le curé était épargné, parfois explicitement protégé par les villageois (parfois même, on vient de le voir, il soutenait la révolte) ; l'église était un asile sacré qui sauva la vie à pas mal de visiteurs et de *corregidores*, sauf quand la fureur des Indiens était totalement intontrôlable.

Comme en Colombie mais sur une plus grande échelle, ce furent les réformes des Bourbons qui mirent le feu aux poudres. Vers 1760, la monarchie espagnole était en quasi-faillite, elle avait un besoin vital que ses domaines américains rapportassent davantage ; de plus, la nouvelle dynastie, originaire de France, était en train de se pénétrer progressivement d'une idéologie venue de ce dernier pays et du Royaume-Uni, une idéologie de l'efficacité, de la rationalité, du développement économique, du progrès. Le retard des colonies d'Amérique était un scandale à la fois financier et presque moral. Pour y mettre fin, il fallait reprendre le contrôle de ces domaines, où les Créoles en faisaient un peu trop à leur tête : sur le modèle de la France absolutiste, les Bourbons voulaient une Espagne plus unie, plus centralisée, et pour y parvenir, ils étaient décidés à envoyer des administrateurs métropolitains, plus efficaces que les Créoles et moins prisonniers des intérêts locaux.

Outre les monopoles évoqués plus haut à propos des *comuneros* de Nouvelle-Grenade, et des tentatives d'établir un cadastre précis qui inquiétèrent les Blancs et les métis qui avaient usurpé des terres indiennes, mais aussi les Indiens qui craignaient la légalisation d'usurpations en cours, il y eut une réforme de l'*alcabala*, un impôt sur les transactions commerciales qui

datait de 1591. Il était normalement de 2 %. A partir de 1770, il y eut tout une série de visites de fonctionnaires venus d'Espagne pour en préciser l'assiette, c'est-à-dire déterminer exactement sur quelles transactions on le levait. Il faut dire que sur certaines activités peu développées en 1591, on avait toujours « oublié » de le lever, notamment sur les transactions à petite échelle auxquelles se livraient les Indiens. Il s'agissait donc, concrètement, d'un alourdissement d'un des impôts qui touchaient le plus les pauvres. Ainsi l'extension de l'*alcabala* au commerce des grains provoqua des désordres à Cochabamba en 1774. Il apparut aussi des « douanes » internes, c'est-à-dire des officines chargées de lever l'*alcabala* : les commerçants devaient s'y présenter. Enfin, Madrid en profita pour relever le tarif de l'*alcabala* sur certaines transactions. Cela provoqua des soulèvements de commerçants et d'*arrieros* (muletiers), Indiens et métis mêlés, notamment à La Paz en 1777 et en 1780 ; la « foule » en majorité indienne s'agrégeait généralement aux révoltés, mais elle n'avait apparemment pas de revendications spécifiquement indigènes — en ville, ce n'était pas la problématique. Il circulait des « pasquins » (tracts) menaçant de mort les percepteurs et les caciques, considérés comme complices du système ; mais des caciques participèrent à certaines révoltes (ainsi que des Créoles). Des percepteurs furent assassinés, des douanes détruites. Au Cuzco, en 1780, les autorités découvrirent une conspiration antifiscale des orfèvres (*plateros*) : les chefs en étaient des métis et certains complices en étaient des Créoles, mais un cacique du nom de Tambohuacso, qui se disait descendant des Incas, leur avait offert de mettre des troupes indiennes à leur disposition. Il fut exécuté.

La révolte générale explosa en novembre 1780¹⁸³. L'étincelle se produisit lorsque le métis José Gabriel Condorcanqui Noguera Túpac Amaru (1740 ou 1741-1781), prospère *arriero* de son état (il possédait 350 mules¹⁸⁴), instruit et parfaitement bilingue (il avait étudié au Cuzco dans un « collège de caciques »), cacique (depuis 1766) de Pampamarca, Tungasuca et Surimana dans la province de Tinta¹⁸⁵, et qui, fort orgueilleux de ses origines nobles, prétendait descendre de la fille du dernier Inca et en portait le nom¹⁸⁶, captura le *corregidor* de la province, Antonio de Arriaga, et le fit pendre en public sur la place du village de Tungasuca. Túpac Amaru était déjà un leader local avant la rébellion : en 1776-1778, il s'était rendu à

¹⁸³ Notez au passage que le malaise était mondial : la révolte des colonies américaines contre l'Angleterre avait éclaté en 1776, et la Révolution française allait éclater en 1789.

¹⁸⁴ La région était sur la route de Lima à Buenos Aires.

¹⁸⁵ Parfois appelée province de Canas y Canchis. Tinta était le nom de la capitale, les Canas et les Canchis étaient les principales communautés précolombiennes.

¹⁸⁶ Nom d'usage si je comprends bien mes sources : celui de son père était Condorcanqui, celui de sa mère Noguera (un nom espagnol). Il utilisait déjà le nom de Túpac Amaru en 1776 ; apparemment, toute la famille, au sens large du terme, faisait de même.

Lima pour obtenir l'exemption de la *mita* de Potosí pour les Indiens de sa province, sans succès évidemment. Il y avait manifestement établi des liens avec des Créoles exaspéré par les réformes.

Au lieu de demeurer un simple mouvement protestataire local, la révolte s'organisa et Túpac Amaru prit des mesures habiles : dès les premiers jours, il libéra les esclaves noirs des Espagnols afin de perturber l'ordre social (en septembre 1781, son fils abolit carrément l'esclavage en tant qu'institution). Profitant de l'effet de surprise, les révoltés remportèrent des succès militaires, notamment à Sangarara le 18 novembre (Túpac Amaru avait alors entre 6 000 et 10 000 hommes sous ses ordres), tandis qu'à son exemple des régions entières se soulevaient : dans sa plus grande extension, la révolte toucha tout le sud de l'actuel Pérou (à l'est d'un méridien passant par Urubamba) sauf les côtes, ainsi que tout le haut plateau bolivien, soit le cœur de l'ancien Empire inca, la zone qui encore aujourd'hui est de langue indienne. En janvier 1781, les révoltés mirent le siège devant le Cuzco, en mars, devant La Paz ; mais ils ne parvinrent à s'emparer d'aucune grande ville, ni à gagner la côte. Le vent tourna en avril : les révoltés manquaient d'armes et de bons stratèges (Túpac Amaru avait perdu un temps précieux dans une expédition inutile du côté d'Arequipa) ; les autorités refusaient toute négociation. Trahi, Túpac Amaru fut fait prisonnier à Tinta et écartelé au Cuzco en mai. Cependant, sous les ordres de son cousin germain Diego Cristóbal, les révoltés continuèrent à remporter des succès dans l'autres régions jusqu'à l'été, ainsi ils prirent Puno en mai ; il y eut même un deuxième siège de La Paz en août. Fin 1781, la rébellion était vaincue partout, mais la monarchie avait eu très peur — et les élites péruviennes aussi, métropolitains et Créoles confondus, car la révolte, antifiscale à l'origine, avait été perçue comme une explosion de barbarie indigène. Nous allons voir que la réalité était plus complexe.

Les minutes des procès nous enseignent que dès le début Túpac Amaru eut le soutien de ses propres Indiens : ce n'était pas évident vu que sa position cacicale était contestée en justice au moment où la révolte éclata. Il joua beaucoup de son prestige nobiliaire, entrant dans les villes conquises en grand seigneur, toujours sur un cheval blanc revêtu de velours noir, portant l'épée, parfois abrité du soleil par une ombrelle portée par un petit serviteur noir en livrée verte, accompagné entre autres d'un chapelain et même d'un médecin. Bien entendu, il s'appuya sur sa famille, y compris des parents par alliance ; il en avait dans une zone assez vaste, notamment des *arrieros* — cette catégorie sociale, particulièrement touchée par la réforme de l'*alcabala*, joua un rôle essentiel dans la rébellion, en diffusant des messages et en mobilisant des réseaux dans toutes les Andes centrales. Túpac Amaru mobilisa aussi tout un réseau de partenaires commerciaux, de gens qui dormaient chez lui quand ils venaient à

Tinta, etc. Il eut aussi le soutien de tous les caciques de la province de Tinta, à deux exceptions près (dont un cacique qui servait apparemment de collecteur d'impôts à Arriaga) : il est probable qu'on lui était reconnaissant de l'affaire de 1777, et qu'à cette occasion il avait tissé des liens avec les autres caciques de la région ; il jouait aussi sur le prestige que lui donnait son statut de descendant des Incas. Dans certains cas cependant, il remplaça le cacique en place par un autre plus fidèle, et les révoltés pillèrent des *haciendas* appartenant à de riches caciques qui refusaient de suivre la rébellion — du coup, au procès, ses complices caciques prétendirent avoir été forcés de le suivre sous peine de subir ce genre de désagréments.

En revanche, plus on s'éloignait de la province de Tinta, moins le soutien des caciques était massif, et plus la révolte semble avoir reposé sur un réseau de marchands et de commerçants. Dans certaines provinces, les caciques résistèrent à la rébellion : ils parvinrent notamment à bloquer la progression des rebelles du côté de Puno. Sentant qu'il y avait là une carte à jouer, les Espagnols organisèrent un bataillon « d'Indiens nobles », même si c'était peut-être surtout pour les tenir à l'œil et pour empêcher qu'ils ne passassent dans le camp rebelle. On a l'impression que dans ces conflits entre caciques, entre Indiens, provoqués par la révolte, des rivalités ethniques anciennes jouèrent un rôle. Il y eut quelques tensions mineures entre Quechuas et Aymaras, ces derniers ayant (à cause de la barrière de la langue évidemment) une certaine autonomie dans la révolte sous le commandement d'un certain Tomás Túpac Catari¹⁸⁷. Plus intéressant, on remarque que les Indiens de Chucuito, descendants des Lupaças de l'époque précolombienne, refusèrent de se rallier à la révolte, tandis que ceux du Collao, d'une autre « ex-ethnie » en conflit avec les Lupaças à l'époque précolombienne, s'y rallièrent (les uns et les autres étaient de langue ayмара). Le détail de ces facteurs ethniques n'est pas clair. Là aussi, les Espagnols jouèrent habilement : lors de la bataille, ils placèrent les Lupaças en face des Collaos, et effectivement ils se battirent comme des lions. Bref, Túpac Amaru fut loin d'unir derrière lui l'ensemble des Indiens du Pérou.

La rébellion ne comptait pas des soutiens que parmi les indigènes, mais aussi dans le clergé (celui-ci cependant était loin d'être unanime) : certains des curés qui soutinrent la

¹⁸⁷ En fait, Catari s'était soulevé avant même Túpac Amaru. Commerçant itinérant de coca et de textiles (la même profession que Túpac Amaru mais à plus petite échelle — certains réseaux de contrebande de coca furent mobilisés pour financer la rébellion), il était de statut indien contrairement à Túpac Amaru, mais pas de famille cacicale, c'était un simple tributaire : comme il n'avait pas d'autorité particulière préexistant à la révolte, la partie aymara de celle-ci semble avoir été gênée de manière nettement moins autoritaire que la partie quechua, pas mal d'officiers furent proposés par les communautés et approuvés par acclamations. Catari semble même avoir été assez hostile au pouvoir des caciques, d'où des tensions quand il se mêla d'en punir un pour divers abus. Il fut trop tôt capturé par les Espagnols pour qu'un conflit ouvert ait eu le temps d'éclater avec Túpac Amaru.

rébellion semblent avoir eu des liens personnels avec des rebelles, notamment des liens de *compadrazgo*¹⁸⁸. Le mouvement n'avait rien d'antichrétien, les soldats rebelles arboraient des croix sur leurs chapeaux ; mais, bien sûr, il y eut des exactions contre des prêtres impopulaires. La rébellion eut aussi des soutiens créoles et métis. Túpac Amaru fit tout pour s'attirer le soutien dans ces deux milieux : il était parfaitement conscient que pour triompher la rébellion devait unir l'ensemble de la société péruvienne. Dans son armée, une bonne partie des officiers étaient des métis et des Créoles (ces derniers étaient éloignés du cœur des batailles pour ne pas mettre leur vie en danger), on y trouvait même deux métropolitains (mariés à des Créoles) — et aussi des caciques, mais fort peu d'Indiens ordinaires (*indios del común*) en revanche¹⁸⁹ : au total, il est frappant de constater que l'armée rebelle reproduisait largement la structure hiérarchique de la société coloniale. En revanche, il y eut peu de Noirs dans cette armée (surtout dans les régiments quechuas), et essentiellement à des postes du genre cuistot : bien que Túpac Amaru ait libéré les esclaves pour semer le trouble, les préjugés raciaux des non-Noirs étaient intacts. Bref, la révolte, fort structurée, était loin d'être purement indienne, en aucun cas ce n'était une explosion de colère des Indiens contre les non-Indiens. Une partie des insurgés, du reste, semblaient persuadés que Túpac Amaru appliquait les ordres du Roi d'Espagne contre « le mauvais gouvernement » et même, pour certains, qu'il avait été nommé vice-roi du Pérou comme le prétendait l'un de ses fils — du moins est-ce qu'ils tentèrent de soutenir face à leurs juges¹⁹⁰.

¹⁸⁸ En Amérique latine, vous êtes le *compadre* ou la *comadre* (le « compère » ou la « commère ») de quelqu'un lorsqu'il (ou elle) est le parrain (ou la marraine) d'un de vos enfants, ou lorsque vous êtes le parrain (ou la marraine) d'un de ses enfants. C'est un lien choisi, non hiérarchique contrairement au lien père-fils ou au lien parrain-filleul (dans la relation de compérage les deux compères sont à égalité) mais sanctionné par l'Église, et très fort : le *compadre* est un proche, quelqu'un sur qui on peut compter et qui compte sur vous, à vrai dire souvent votre seul proche hors de votre famille : c'est ce qu'il peut y avoir de plus proche d'un « ami », au sens occidental moderne de ce mot, dans des sociétés traditionnelles où l'amitié n'est pas une affaire de goûts et d'atomes crochus mais avant tout un engagement à se soutenir mutuellement face aux aléas de la vie. On recherche évidemment des *compadres* influents : les gens puissants ou populaires, ou ceux qui ont beaucoup d'enfants, peuvent se faire un véritable réseau de compères qui leur sont fort utiles à l'occasion, par exemple lors d'une explosion de violence. La relation de compérage permet de suppléer dans une certaine mesure les inconvénients de la monogamie, qui ne permet pas de nouer de liens matrimoniaux avec plus d'une famille. Aujourd'hui le compérage existe encore en Amérique latine, et par ailleurs, en ville, les amis s'appellent couramment « *compadre* » même s'il n'y pas eu concrètement de baptême.

¹⁸⁹ Lors des procès, certains soldats de Túpac Amaru furent enregistrés comme métis (leur statut juridique) alors qu'il y eut besoin d'un interprète pour les interroger et qu'ils avaient combattu avec des frondes, armes indiennes ; en revanche, ils portaient des noms de famille espagnols — ceci pour souligner encore une fois la complexité des identités indienne et métisse. A vrai dire, il y a si peu d'« Indiens tributaires » parmi les accusés qu'on soupçonne des fraudes massives au tribut — d'où la nervosité des villageois lorsqu'un visiteur prétendait requalifier les fraudeurs en Indiens.

¹⁹⁰ Après la révolte, sa femme prétendit avoir vu, entre les mains d'un cacique de Marcapata, un document signé « du roi José Ier » mais, par ailleurs, promettant de continuer de payer la dîme à l'Église et le *quinto* (un impôt) au roi d'Espagne. Il semble bien que c'était une invention : Túpac Amaru n'avait rien d'un indépendantiste, d'un nationaliste péruvien, quoique ceux du XIXe et du XXe siècle en aient eu : se proclamer roi du Pérou n'était certainement pas dans l'horizon mental d'un homme comme lui, trop lié à la société coloniale — tout au

Bien plus, l'un des facteurs qui expliquent l'affaiblissement de la rébellion après ses premières victoires fut des tensions qui apparurent entre les Indiens et les autres. Outre que l'extrême violence des soldats indigènes semble avoir indisposé les non-Indiens, il y eut des conflits sur les soldes, payées en monnaie aux non-Indiens et en nature (surtout des textiles et de la coca) aux Indiens. C'était manifestement parce que l'argent manquait et qu'il fallait d'abord conserver l'alliance des métis, mais les Indiens le prirent mal. On sent aussi monter un sentiment anti-blanc parmi les troupes révoltées : en particulier, des soldats indiens semblent avoir outrepassé les ordres de leurs officiers rebelles et s'être livrés à des exécutions arbitraires de Blancs. Du coup, à la fin de la rébellion la plupart des soutiens créoles s'étaient éloignés, ayant eu le sentiment que la révolte avait déchaîné des forces très dangereuses pour l'ensemble de l'ordre social ; en revanche, il y demeurait de nombreux métis.

Le programme de la rébellion, et les mesures qu'elle prit en cas de victoire, était essentiellement de type antifiscal : abolition des douanes et de l'*alcabala*. Cependant Túpac Amaru prit un certain nombre de mesures plus spécifiquement destinées aux Indiens comme l'abolition des ventes forcées de marchandises dans la province de Lampa. Cependant il est frappant de constater qu'il n'y a pas eu de mesures générales allant dans ce sens, comparables à la libération des esclaves : entre autres choses, Túpac Amaru se refusa à abolir les tributs, malgré les protestations d'une partie de ses troupes. Ils étaient évidemment suspendus de fait, et en cas de victoire de la rébellion il aurait sans doute été bien difficile de forcer les Indiens à recommencer à les payer... De même, le premiers jours de la révolte les révoltés avaient proclamé l'abolition de la *mita* de Potosí, mais par la suite ce point disparut des proclamations, et ce ne fut que dans les toutes dernières semaines, sous la pression de l'urgence, après la mort de Túpac Amaru, qu'il fut question de l'abolir dans tout le Pérou. Bref, on a l'impression d'une révolte menée par une espèce de « classe moyenne » commerçante en majorité métisse, exaspérée par les réformes fiscales mais fondamentalement attachée à l'ordre social colonial (que les Indiens ordinaires n'aient pas été à l'origine de la révolte est normal vu leur état d'abrutissement et leur manque de connexions sociales) ; cependant elle fut obligée de s'appuyer sur lesdits Indiens ordinaires dont les objectifs étaient assez différents des siens, et on a l'impression que les désaccords latents auraient très probablement éclaté en cas de victoire : les Créoles avaient sans doute raison de craindre une explosion de violence indigène au cas où

plus a-t-il pu espérer être reconnu autorité suprême du Pérou dans le cadre du royaume des Espagnes. Evidemment, la répression en revanche insista beaucoup sur ce document, y voyant la preuve que les révoltés avaient voulu reconstituer l'Empire inca. Elle soulignait aussi que les Indiens acclamaient Túpac Amaru « comme Inca légitime » : il jouait certainement sur son prestige de descendant de son illustre homonyme, mais sans aller jusqu'à se proclamer roi — ce que les Indiens pensaient ou espéraient de lui était un autre problème.

les révoltés se seraient laissés déborder par ceux qu'ils avaient eu l'imprudence d'encourager à se soulever.

Evidemment la répression fut terrible, tout particulièrement contre les Indiens. Comme je l'ai déjà mentionné, il y eut tout un programme d'hispanisation du Pérou, ainsi la représentation d'œuvres théâtrales en langues indiennes fut interdite, la plupart furent même détruites. Le traumatisme explique que les Indiens n'aient pratiquement joué aucun rôle dans les guerres d'indépendance, une génération plus tard, ni dans les guerres civiles du XIXe siècle : les différents acteurs politiques avaient bien trop peur de mettre le feu au baril de poudre¹⁹¹.

¹⁹¹ Encore aujourd'hui, au Pérou les relations intercommunautaires sont exécrables, bien plus tendues qu'au Mexique et en Colombie. La classe moyenne métisse, qui se considère blanche, professe le plus profond mépris pour les Indiens (« *Indio* » est un synonyme courant de « idiot ») ; dans les publicités des chaînes de télévision, tous les acteurs sont blonds aux yeux bleus, et les recensements contiennent des erreurs si grossières qu'il est évident que le personnel chargé de les mener à bien ne fait pas la différence entre un Quechua et un Aymara. Parmi les Indiens, une véritable haine raciale des Blancs s'est exprimée notamment dans la guérilla du Sentier Lumineux, dans les années 1980 : elle avait pour programme, entre autre, de chasser tous les Blancs et de contruire un Pérou pour les seuls Indiens. A vrai dire, si ce genre de discours était censé plaire aux villageois indiens, la plupart des membres du Sentier Lumineux étaient des métis et des Blancs radicalisés issus des classes moyennes des villes, et plus précisément d'un certain nombre d'universités gangrénées par l'extrême-gauche depuis les années 1960 : le Pérou, étant le pays d'Amérique latine qui a les relations interraciales les plus détestables, est aussi celui qui a connu l'indigénisme le plus radical (sur ces thèmes, voyez les livres du Péruvien Mario Vargas Llosa : le roman *Lituma dans les Andes* et l'essai *La utopía arcaica : José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*). Cela dit, le Pérou a eu un président indien de 2001 à 2006, Alejandro Toledo ; c'était surtout un technocrate libéral formé aux Etats-Unis et il n'était pas spécialement indigéniste, même s'il est capable de faire un discours en quechua.

En Bolivie les relations sont un peu meilleures depuis la révolution de 1952, qui a notamment rendu leurs terres aux Indiens, mais l'actuel conflit sur la décentralisation du pays est assez largement un conflit entre les hauts-plateaux indiens et les basses terres métisses et blanches. Le président actuel (depuis 2006), Evo Morales, est d'ascendance aymara, c'est l'ancien président du syndicat des producteurs de coca et il tient un discours indigéniste, mais il ne parle aucune langue indigène.