HAL
open science

Histoire et christianisation en Amérique espagnole

Pierre Ragon

To cite this version:

Pierre Ragon. Histoire et christianisation en Amérique espagnole. Historiographies d'ailleurs, 2014. hal-01628595

HAL Id: hal-01628595

https://hal.science/hal-01628595

Submitted on 3 Nov 2017

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

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

Histoire et christianisation en Amérique espagnole

Pierre Ragon
Université de Paris Ouest Nanterre La Défense

À la fin du XIXe siècle, Claudio Jannet franchit la frontière séparant les États-Unis du Mexique. En observateur perspicace qui en France participa à la fondation de la sociologie, il fut saisi par ce qu'il jugea être le « contraste de deux civilisations ». Au Nord du Rio Grande, il avait vu une société en mouvement, un brassage permanent des hommes et des valeurs, un monde unifié et dynamique. Au Sud, il rencontra « des couches historiques superposées, d'abord la race des occupants primitifs du sol encore compacte et gardant ses mœurs antiques *sous une surface de christianisme*, puis la conquête espagnole avec son caractère guerrier et son incomparable énergie administrative, un puissant établissement ecclésiastique qu'on a démantelé… mais qui *tient encore par la foi l'âme* de l'immense majorité du peuple, enfin par-dessus tout cela, des courants d'idées joséphistes et révolutionnaires à la manière française[1]… » En somme, il perçut le Mexique comme un monde segmenté, hétérogène, encombré des vestiges contradictoires du passé. On aura aussi, dans son propos, relevé une contradiction : d'un côté, la christianisation des populations autochtones serait superficielle, de l'autre, l'Église tiendrait la peuple par la foi. Claudio Jannet se heurte, sans la comprendre, à l'ambiguïté du christianisme latino-américain et, au-delà, à la diversité des rapports que les populations locales entretiennent avec la religion chrétienne. Pendant longtemps, face à cette complexité, les historiens latino-américains ont éprouvé les mêmes difficultés. Ils ont alors préféré privilégier telle ou telle lecture d'un christianisme local abusivement simplifié en fonction des options qu'ils

[1] Claudio Jannet, « Le Mexique sous la présidence du général Porfirio Diaz », in *Revue des deux mondes*, 1893-3, p. 341. C'est nous qui soulignons.

retenaient. Ainsi certains ont-ils surtout vu la puissance du catholicisme et dans leurs travaux ils en ont recensé les réussites les plus visibles. Telle fut la démarche des historiens jésuites Mariano Cuevas, au Mexique, et Rubén Vargas Ugarte au Pérou. A l'inverse, d'autres, à l'instar de Fernando Benítez ou de María Rostworowski, ont insisté sur les permanences et les survivances préhispaniques tandis qu'un troisième groupe fixait son attention sur les entre-deux, longtemps définis comme autant de formes de syncrétisme, de métissages culturels ou de juxtapositions (Luis Eduardo Valcárcel, Wigberto Jimenez Moreno par exemple). A proprement parler, aucune de ces lectures n'est erronée. Toutes, en revanche, sont partielles sans que leurs auteurs assument toujours la relativité de leur point de vue. La diversité de ces approches résulte, pour une part, des contraintes qu'imposent des analyses complexes : chacun choisit son angle d'attaque en fonction de sa propre formation et de sa propre culture. On ne saurait pourtant minimiser l'importance des diverses positions institutionnelles qu'occupent les historiens et de l'hétérogénéité des publics qu'ils visent. La variété de ces postures reflète aussi la diversité des positionnements qu'au cours des années les élites latino-américaines adoptèrent vis-à-vis de « l'occident », si l'on entend par « occident » l'ensemble des cultures, des faits et des pratiques culturels apparus en Europe ou dans les espaces que les Européens se sont appropriés.

Des trois courants que nous avons cités, le plus ancien est assurément celui qui entend pointer les résistances et les survivances préhispaniques à l'intérieur des sociétés coloniales et des sociétés contemporaines. Entre les années 90 du XIXe et les années 20 ou 30 du XXe siècle, un même discours apparaît dans les différents États qui ont récupéré l'héritage des deux grandes aires de civilisation préhispaniques, la Mésoamérique (Mexique et une partie de l'Amérique centrale) et les Andes. Ce temps est celui de l'apaisement, parfois temporaire, des guerres civiles et des conflits internationaux qui ont marqué

l'histoire de l'Amérique espagnole eu XIXe siècle. Différents chercheurs et essayistes diffusèrent alors l'idée selon laquelle des croyances et un certain nombre de pratiques religieuses préhispaniques auraient massivement survécu tout au long de la période coloniale et jusqu'à leur époque. La démonstration la plus construite en est alors offerte par le mexicain Nicolas León, dans deux contributions publiées en 1905 et en 1906. Nicolas León était un médecin de province mais aussi un savant universel, au sens ancien du terme, tout à la fois naturaliste, linguiste, anthropologue, folkloriste, archéologue, ethnologue et historien, qui avait rejoint les cercles intellectuels de la capitale. Dans deux conférences données au Musée National de Mexico, il livra son analyse de la culture des Popoloques qu'il avait observés. Les Popoloques sont un groupe indigène de l'est du pays, fort dispersé géographiquement et très mal intégré au reste de la nation. Sans peine, il montra leur ignorance des dogmes du christianisme et leur mépris pour le clergé de l'Église catholique. Il décrivit un système d'alliances où se superposaient sans se confondre les rites chrétiens et les rituels indigènes. Des « sorciers » influents assuraient le maintien de croyances et de rites locaux rapidement considérés comme préhispaniques. Plus significative, sa description de la religion des Indiens du Michoacán, sa province d'origine, jeta le trouble sur la sincérité de la conversion de toutes les populations indigènes. Les p'urhépecha étaient considérés comme anciennement christianisés. Or Nicolas León put décrire un rite que les pêcheurs des lacs rendaient à un dieu-poisson. Les doutes augmentèrent lorsqu'il relata la manière dont les Indiens de Taretán se seraient détournés de leur Christ miraculeux le jour où des réaménagements effectués dans l'Église avaient amené leur prêtre à découvrir une « idole cachée » derrière l'autel et à l'en retirer. Nicolas León n'était pas un homme isolé. Quelques années plus tard, le chanoine Andrade, un autre érudit, abondait en son sens, exposant pour ce faire, à l'occasion du 17e Congrès des Américanistes, un

long catalogue de notes rassemblées par différents auteurs. Ces rares travaux académiques confortaient les idées alors couramment admises et popularisées par les essayistes, tels Ignacio Altamirano au Méxique, Emilio Romero ou encore Mariátegui au Pérou pour qui l'évangélisation avait échoué, « le paganisme subsistant sous le culte catholique ».

Différents facteurs, qu'on retrouve dans la plupart des pays, expliquent le succès de ce type d'analyse. Il résulte, en premier lieu, de la distance qui sépare les élites intellectuelles, très généralement urbaines, blanches et occidentalisées, des populations rurales et agricoles qui, de leur côté, sont très largement analphabètes, indigènes et métis. De ce fait, les Indiens sont totalement étrangers aux élites nationales et ils sont à leurs yeux irrémédiablement frappés du sceau de l'altérité. Or, à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, le climat intellectuel dominant confortait la vision des principaux acteurs politiques et culturels. En effet, ce moment historique fut celui de l'apogée du positivisme, une idéologie du progrès scientifique qui attribuait à l'homme moderne, entendu come l'Européen des villes, la capacité et le devoir de tirer le reste de la société hors de l'ignorance et de l'obscurantisme par l'éducation et l'enseignement. Dans cette perspective, les Indiens étaient considérés comme des poids morts, seulement intégrables par le métissage (Javier Prado, José Vasconcelos). Une certaine lecture nationaliste, enfin, forçait le trait. On accusait en effet l'Espagne et l'Église catholique d'avoir provoqué la dégénérescence de l'Indien. D'un coup l'on noircissait l'action de l'ancienne puissance dominante, justifiait la mise sous tutelle des masses indigènes et revalorisait (relativement) les anciennes civilisations préhispaniques qui donnaient leurs lettres de noblesse et leur identité aux nouveaux États.

Cette approche historienne a eu une longue postérité. Elle connaît même un renouveau depuis les années 80 du XXe siècle avec le développement d'un certain indianisme en réaction au

mouvement de globalisation. Des chercheurs de tout premier plan, parmi lesquels Fernando Benitez († 2000), Gonzalo Aguirre Beltrán († 1996), Miguel León Portilla au Mexique, María Rostworowski au Pérou ou Teresa Gisbert en Bolivie illustrent ce mouvement. Ces démarches rencontrent un large écho et trouvent d'importants appuis aux États-Unis et dans les universités nord-américaines qui se montrent accueillantes pour ces chercheurs et leurs thèses dans le cadre du développement des *subaltern studies*.

Très tôt, ces analyses ont fait l'objet de critiques. À rebours, recensant les réussites de l'entreprise missionnaire et les signes de l'enracinement du catholicisme, tout un courant de l'historiographie s'est efforcé d'apporter les preuves de son succès en Amérique espagnole. Pour des raisons historiques, ce mouvement est né hors des frontières de l'Amérique latine avant d'y trouver des relais et des lieux d'implantation. Sur place, en effet, différents mouvements de « Réforme », parfois brutaux, avaient souvent abouti à la sécularisation des sociétés et marginalisé l'Église. Pour des raisons tant matérielles qu'idéologiques, il était devenu difficile de faire son histoire. Le premier travail historique d'ampleur, depuis devenu un classique plusieurs fois réédité en espagnol, est la thèse qu'en 1933 Robert Ricard consacra à la « conquête spirituelle » du Mexique. Pour les Andes, on pourrait citer la grande synthèse de Fernando Armas Medina, *Cristianización del Perú*, parue à Séville au temps du franquisme ou le travail essentiel et évidemment idéologiquement neutre que Pierre Duviols consacra aux extirpations d'idolâtrie. L'entreprise de l'anthropologue nord-américain George M. Foster est sans doute moins connue mais ce n'est pas sans injustice. George M. Foster est le premier qui, au-delà de l'effort disciplinaire et de l'enseignement dogmatique et moral de l'Église, prit en compte les pratiques concrètes des fidèles. À partir d'une enquête de terrain menée tant en Amérique latine qu'en Espagne, il fut le

premier qui intégra à l'analyse les formes « vécues » du christianisme : les croyances effectivement partagées et les formes concrètes de la pratique chrétienne. Depuis et jusqu'à nos jours, périodiquement, cette approche a été mise en œuvre tant dans les pays anglo-saxons qu'en France (David Brading, William Taylor, Pierre Ragon, Aliocha Maldavsky).

Elle n'a, en revanche, guère été reprise en Amérique espagnole, si ce n'est depuis quelques années. Le développent récent, - quantitativement et surtout qualitativement -, des établissements d'enseignement supérieur ainsi que l'augmentation du nombre des chercheurs qualifiés y ont permis une diversification des pratiques de la recherche historienne. Au Mexique, de petits groupes de chercheurs engagés sur cette voie sont apparus autour du Centro de Estudios de la Historia de Mexico (Carso), à l'Universidad Iberoaméricana, au Colegio de Michoacán, au Colegio de México et même à l'Universidad Autónoma de México. Depuis la fin des années 80, tout en représentant une part infime de la production des historiens de ce pays, les travaux se sont multipliés. Ce furent tout d'abord des monographies d'ordres religieux (masculins et féminins) et des études relevant de l'histoire des institutions (confréries, sièges épiscopaux, chapitres cathédrales). L'accent a également été mis sur les relations entre l'Église et la Couronne au temps de la domination espagnole puis sur les rapports des Églises locales, de Rome et des États nationaux. Mais désormais, on s'intéresse aussi à l'histoire des dévotions et des formes de spiritualité. Désormais, les sanctuaires miraculeux et les principales dévotions sont devenus des objets d'étude. Représentatif de ce mouvement est, par exemple, *La santidad controvertida*, l'étude qu'Antonio Rubial García a consacré aux principales figures de la sainteté mexicaine, enfin arrachées à leurs hagiographes. Fait significatif, pour la première fois, en 2010, quatorze chercheurs mexicains ont été en mesure de dresser collectivement un état des lieux de la recherche en matière

d'histoire religieuse et de recenser les pistes d'avenir[2]. Ils s'approprient claairement les questionnements actuels de l'histoire religieuse telle qu'elle se pratique en Europe ou aux États-Unis, comme par exemple les interrogations sur les interactions entre les laïcs et les clercs ou les relations entre le centre et les périphéries.

Dans les Andes et en Argentine comme au Chili, des évolutions comparables se font jour. Alors que les Andes sont souvent considérées comme un espace missionnaire particulièrement difficile pour l'Église catholique, dans *Del paganismo a la santidad*, Juan Carlos Estenssoro Fuchs s'est employé à remettre en question cette thèse. Rompant avec les conclusions généralement admises, - et non sans faire preuve d'un certain talent polémique -, il défend l'idée selon laquelle l'idolâtrie « prêtée » aux Indigènes est une construction coloniale qui reflète davantage la fermeture de l'Église après le concile de Trente et le 3e concile de Lima (1582-1583) que la réalité des cultures indigènes. Selon lui, les nouveaux convertis auraient volontairement été cantonnés dans un espace de relégation qui caractérisa la mise en place d'un ordre colonial intolérant. Moins ambitieux mais tout aussi révélateur des transformations récentes de l'historiographie, les travaux de Gabriela Ramos mettent en évidence un incontestable exemple de réussite missionnaire. Cette auteure montre comment les caciques indigènes des régions de Cuzco et de Lima se sont adaptés aux codes de l'Église catholique qu'ils ont adoptés, préservant au passage leur statut social. En effet, elle les voit progressivement abandonner leurs sépultures traditionnelles, les pyramides de terre, les *chullpas* et les grottes, signes visibles et preuves de leur prééminence sociale aux temps préhispaniques, pour les chapelles funéraires qu'ils se font progressivement construire dans les Églises.

---

[2] *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas*, María del Pilar Martínez López Cano éd., Mexico, UNAM, 2010.

Enfin, un certain nombre de chercheurs ont considéré que ces deux thèses, celle des résistances et des survivances d'une part, celle d'une acculturation réussie au christianisme d'autre part, constituent les deux points extrêmes d'un arc entre lesquelles de nombreuses autres solutions étaient envisageables. Toute une série de travaux particulièrement féconds se sont donc efforcés de serrer au plus près ces réalités. On a alors travaillé sur les articulations possibles entre la culture chrétienne européenne et les cultures locales, cherchant alors à identifier les interfaces opératoires, les entre-deux, les chevauchements, les points de contact, les recouvrements qui leur permettent de se rapprocher ou encore les disjonctions et les quiproquos qui les séparent. On parla alors de religion mixte, de syncrétisme, de religion métissée ou inversement de religions juxtaposées ou concurrentes. Mais ces choix épistémologiques, pas plus que d'autres, n'étaient coupés des préoccupations concrètes des sociétés et des milieux académiques où ils étaient apparus : eux aussi, inévitablement, répondaient à une demande sociale qui fut particulièrement forte au Mexique, où la Révolution de 1910 notamment fit fructifier l'héritage des plus optimistes des positivistes. Tout naturellement, alors qu'une partie de l'élite intellectuelle et politique s'engageait dans la valorisation des métissages biologiques et culturels, la collecte des traces de ce qu'on appela « une religion mixte » revêtait un intérêt certain.

Avec *Los grandes problemas nacionales* (1909), Andrés Molina Enriquez († 1940) fut, au Mexique, l'un des tout premiers qui s'engageât dans cette voie. Sa réflexion portait avant tout sur la question agraire, marquée par le poids du latifundisme et l'existence corrélative d'une importante paysannerie pauvre. Plus généralement, cet auteur s'interrogeait sur les modalités d'une intégration nationale qui au Mexique était encore défaillante. Dans les deux cas, Andrés Molina Enriquez désigna le développement du métissage comme le meilleur remède possible aux maux dont souffrait le

pays : le métis lui apparaissait comme supérieur tant à l'Indien qu'au Blanc dans la mesure où, à ses yeux, il mêlait leurs qualités respectives. Participant à la rédaction de la constitution de 1917, Andrés Molina Enriquez joua un rôle politique important et son influence intellectuelle fut durable. Cette même voie fut ensuite approfondie par deux autres intellectuels parmi les plus en vue dans le Mexique du XXe siècle, Manuel Gamio († 1960) et José Vasconcelos († 1959). Le premier, sous-secrétaire d'état à l'éducation publique, joua un rôle décisif dans la naissance de l'anthropologie mexicaine. Il développa ses thèses dans un ouvrage demeuré célèbre, *Forjando patría* (1916). Selon lui, l'existence d'analogies, du point de vue des Indiens, entre les deux credo de la religion indigène et du christianisme aurait permis la « fusion religieuse » qui caractériserait les croyances et les rites des catholiques mexicains. Pour sa part, José Vasconcelos, qui avait participé à la fondation de l'Universidad Nacional Autonóma de Mexico et avait inauguré le secrétariat d'état à l'éducation entre 1920 et 1924, fit l'apologie du métissage dans un ouvrage *La raza cósmica* (1925) qui figure parmi les plus emblématiques de ce mouvement.

Sans doute le Mexique n'est-il pas toute l'Amérique hispanique. Dans bien d'autres pays, tels ceux du cône sud, la Bolivie ou le Venezuela, l'importante diffusion des thèses issues du darwinisme social empêcha longtemps le développement de ce type d'approche. Les pays andins, toutefois, pouvaient se montrer plus ouvert à une démarche qui leur permettait de valoriser leur passé indigène, ce dont témoigne le travail de Luis Eduardo Valcárcel (lui aussi un politique influent) qui dans la *Ruta cultural del Perú* (1945) défendit des idées proches de celles qui s'imposaient au Mexique.

À la faveur de ce climat intellectuel, un certain nombre d'anthropologues et d'historiens transformèrent ce paradigme en outil d'analyse. Ce fut le cas par exemple de Wigberto

Jimenez Moreno († 1985), archéologue et historien mexicain. Mais ce fut surtout, l'intervention de l'anthropologue nord-américain William Madsen († 2003) qui fut décisive. À partir d'un travail de terrain portant sur le village de San Francisco Tecospa, dans la partie méridionale de la vallée de Mexico, il formula une proposition théorique qui fournit une grille de lecture et un programme de recherches à toute une génération de chercheurs (*Christo-paganism: a study of Mexican Religious Syncretsim*, 1957). Considérant le catholicisme mexicain comme « syncrétique », il en distinguait différentes formes selon l'emplacement du point d'équilibre qui caractérisait la rencontre et la fusion des systèmes de croyance indigène et chrétien. On trouve, par exemple, une bonne illustration de sa démarche, quarante ans plus tard, dans le travail que l'anthropologue mexicain Alfredo Lopez Austin consacra aux représentations indigènes de Jésus Christ. De telles approches ne sont le propre ni des auteurs latino-américains ni de l'historiographie du christianisme mexicain. Ainsi peut-on citer, *Les hommes-dieux du Mexique* (1985) de Serge Gruzinski ou encore les récents travaux que Thérèse Bouysse-Cassagne et ses élèves consacrèrent à la mort dans les Andes. Cette démarche est aujourd'hui reprise jusque dans le cône sud, que l'on pense aux travaux de l'argentin Guillermo Wilde sur les Guaranis ou à ceux de Jaime Valenzuela Marquez sur le christianisme des indigènes du Chili.

L'historiographie hispano-américaine du christianisme n'est pas fermée sur elle-même : à l'image de l'Amérique latine toute entière, elle est largement ouverte sur l'extérieur. À maintes reprises les travaux des chercheurs locaux et ceux des anthropologues ou des historiens travaillant depuis l'extérieur du sous-continent sont entrés en résonnance. Aussi serait-il vain et arbitraire de vouloir les séparer les uns des autres. Toutefois, leur genèse et surtout leur réception ont toujours été

tributaires des grandes transformations culturelles que les pays hispano-américains ont connu au cours des XIXe et XXe siècles.

Texte paru dans *Historiographies d'ailleurs. Comment écrit-on l'histoire en dehors du monde occidental ?*, Nathalie Kouamé dir., Paris, Karthala, 2014, pp. 237-248.