



HAL
open science

L'histoire du Sacromonte d'Amecameca (L'Amaqueme de Chalchiuhtlicue au Christ au tombeau)

Pierre Ragon

► **To cite this version:**

Pierre Ragon. L'histoire du Sacromonte d'Amecameca (L'Amaqueme de Chalchiuhtlicue au Christ au tombeau). Jérôme Monnet. Espace, temps et pouvoir dans le Nouveau Monde, *Anthropos*, pp.49-70, 1996, 2-7178-3239-4. hal-01657623

HAL Id: hal-01657623

<https://hal.science/hal-01657623>

Submitted on 7 Dec 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.

L'histoire du Sacromonte d'Amecameca : l'Amaqueme de Chalchiuhtlicue au Christ au tombeau

Pierre RAGON (Université de Paris III - CREDAL)

Il est incontestable qu'en Nouvelle-Espagne comme au Pérou, bien souvent, les missionnaires christianisèrent rapidement les lieux de culte préhispaniques en les dédiant à des saints de la religion chrétienne. Selon bon nombre d'auteurs le choix des advocations fut commandé par la nature des cultes préhispaniques : ainsi, d'une certaine manière, les dévotions chrétiennes se placeraient-elles dans le prolongement des rites préhispaniques, soit que la date de la fête chrétienne garde le rythme d'un calendrier antérieur, soit que le saint présente un attribut analogue à celui d'une entité divine préhispanique soit enfin qu'il partage avec elle une même fonction. A partir d'un petit nombre de témoignages ambigus, certains voient dans cette politique de substitution l'origine des grands sanctuaires de l'Amérique coloniale¹. A la démarche spontanée, pédagogique voire au calcul cynique d'un clergé récupérateur auraient pu faire écho les manipulations subtiles des néophytes eux-mêmes qui, en intervenant dans le choix des saints protecteurs ou l'emplacement des sanctuaires, auraient favorisé les ambiguïtés afin de mieux cacher la permanence de rites préhispaniques camouflés sous les apparences de réjouissances chrétiennes². Cette thèse, séduisante, avait antérieurement été énoncée à propos des expériences missionnaires de l'Eglise chrétienne au cours de l'antiquité tardive et du haut-Moyen Âge³. Pour notre part, les travaux de Jean Peronneaud qui combat l'idée selon laquelle le culte de st Blaise en pays slave résulterait de la christianisation de celui de Volos nous incitent à la plus grande prudence.

Souvent évoqué, le scénario critiqué par Jean Peronneaud n'a jamais véritablement été vérifié dans le cas de l'Amérique latine. Il trouve l'appui de quelques témoins autorisés (Bernardino de Sahagún, Juan de Torquemada ou Diego Durán notamment) mais il se heurte à la rareté des témoignages précis qui seuls permettraient d'identifier localement la nature des cultes préhispaniques, de préciser les intentions des missionnaires et celles des néophytes, d'attester l'universalité ou la rareté de telles pratiques.

A cette règle, il est cependant au moins une exception : la christianisation de l'Amaqueme, petite éminence dominant Amecameca, aujourd'hui connue sous le nom de Sacromonte et consacrée au Christ au tombeau. En effet, Domingo de San Anton Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, l'un des chroniqueurs indigènes dont l'œuvre nous est la plus précieuse, est issu de la noblesse indigène d'Amecameca. A travers quelques unes de ses huit chroniques historiques, de façon dispersée, tout un matériau permet de reconstituer l'histoire de l'Amaqueme du XIII^e à la fin du XVI^e siècle. Cette source d'une qualité exceptionnelle vient fournir un contrepoint indispensable à une information d'origine espagnole, elle-même particulièrement dense.

1. L'Amaqueme : un lien entre les hommes et les divinités

Aussi loin que les sources permettent de l'affirmer, la butte qui domine Amecameca eut un caractère sacré. Lorsqu'au XIII^e siècle les Chichimèques viennent peupler le petit bassin agricole qu'occupe Amecameca aux pieds du versant occidental de la Sierra des volcans Popocatepetl et Ixtaccihuatl, la hauteur se trouve consacrée à Chalchiuhtlicue par les anciens habitants du lieu :

"Là, dans cette région, au sommet de la montagne qu'on appelle maintenant l'Amaqueme, se trouvaient l'autel et l'oratoire qu'on nommait Chalchiuhmomozco (autel de la déesse Chalchiuhtlicue) car là ils adoraient et vénéraient la pluie... C'était des gens très pervers qui s'adonnaient aux arts de la sorcellerie ; c'était des mages qui pouvaient prendre l'aspect des bêtes féroces quand ils le voulaient. C'était aussi des sorciers faiseurs de pluie qui pouvaient faire pleuvoir à leur guise⁴..."

D'emblée, la colline d'Amecameca apparaît comme un lieu sacré où se déroulent des rites destinés à garantir l'arrivée des eaux nécessaires aux cultures. Le site conserve ce caractère après l'arrivée des Chichimèques Totolimpanecas, le groupe à qui Chimalpahin attribue la prééminence au sein des populations du bassin à partir de 1262⁵. A leur arrivée, ils accomplissent un certain nombre de rites. Leur divinité Mixcóatl, dieu de la chasse, se révélant incapable de faire pleuvoir durablement, un aigle blanc (en fait, le dindon dont ils portent le nom) leur révèle un nouveau rite propitiatoire de la pluie : ils se mettent alors à peindre rituellement des vêtements (queme) de papiers (amatl) et le site perd son ancien nom, Chalchiuhmomozco, et prend celui d'Amaqueme pour le plus grand bonheur des Totolimpanecas désormais agriculteurs sédentaires⁶.

Or l'on sait que le rite des papiers peints était exécuté lors de la fête d'Atemoztli en l'honneur de Tlaloc, le dieu de la pluie, par ailleurs associé aux montagnes⁷. Sans jamais évoquer Tlaloc, Chimalpahin indique clairement l'existence d'un lieu de culte totolimpaneca sur le Sacromonte. En 1459, les Chalcas sacrifient des prisonniers mexicas sur l'Amaqueme et, cinq ans plus tard, lorsque ces derniers se rendent définitivement maîtres du lieu, ils gravissent l'Amaqueme et :

"...lançant des flèches sur la maison du sorcier qui était chargé des rites des vêtements cérémoniels de papier"⁸.

Peu de temps après leur arrivée, les Chrétiens s'intéressèrent à l'endroit. Les Franciscains en premier lieu y consacrèrent une chapelle à st Thomas. L'érection de ce sanctuaire, semble-t-il, date de 1530 et fut le fait de Martín de Valencia lui-même ; le père de la mission franciscaine l'aurait fait bâtir à l'emplacement même de l'ancien autel de Chalchiuhtlicue, un ressaut pierreux proche du sommet connu sous le nom de Texcalco ou de Texcalyacac⁹. Plus que l'advocation de la chapelle, les traditions cléricale et indienne retinrent la personnalité du desservant mort en odeur de sainteté. Détail sans doute significatif, dans son *Ménologe*, Agustín de Vetancurt souligne que Martín de Valencia s'était distingué par l'importance de ses pénitences et son habileté à faire pleuvoir¹⁰.

Vingt ans plus tard, c'est pourtant la rupture. En 1550, les Dominicains prennent possession du secteur d'Amecameca¹¹. Chimalpahin décrit alors une phase d'instabilité qui voit les événements néfastes se multiplier : épidémie, menace d'un soulèvement indigène, départ du vice-roi Mendoza et, deux ans plus tard, l'inondation d'Amecameca qui force ses habitants à se réfugier sur l'Amaqueme. L'eau n'est plus maîtrisée et il est tentant de relier cet échec à la politique missionnaire des Dominicains qui remettent en cause l'action de Martín de Valencia, saint (ou sorcier!) faiseur de pluies. Fait significatif, cet épisode fait écho aux désastres qui s'étaient accumulés sur la région après la destruction par les Mexicas de la maison du sorcier de l'Amaqueme (1464)¹².

Par leur action les Dominicains semblent vouloir donner une nouvelle impulsion à la mission et la fonder sur de nouvelles bases. Depuis 1537, ils possèdent, sous l'advocation de saint Jean l'Évangéliste, une chapelle annexe dans le quartier de Tlaylloclacan puis, au cœur de la ville, ils font construire un couvent et une église paroissiale dédiée à Notre-Dame de l'Assomption (1547-1562)¹³. L'offensive finale a lieu aux débuts des années 1580. En mai 1582, la chapelle

de l'Amaqueme est détruite par un tremblement de terre. Dès l'année suivante au mois de juin, un nouveau sanctuaire ouvre ses portes ; il magnifie le culte du Christ au tombeau. Cette titulature s'est imposée jusqu'à nos jours :

"Alors, au mois de juin, une vraie merveille se produisit avec le Saint-Sépulcre des rochers de Texcalco, au sommet de l'Amaqueme... on plaça une image du Christ allongé dans un coffre de pierre, à l'endroit même où le pieux saint frère Martín de Valencia faisait ses pénitences..."¹⁴.

Juan Páez ne s'arrête pas là. Quelques mois plus tard, il apprend que, durant une cinquantaine d'années, des Indiens d'Amecameca avaient conservé et utilisé clandestinement des reliques de Martín de Valencia : une chasuble et un missel selon Chimalpahin ; un cilice, une tunique et deux chasubles selon Mendieta qui confond sans doute des objets d'origines différentes¹⁵. Le chroniqueur franciscain donne une version dépassionnée des faits, présentant Páez comme un admirateur de Martín de Valencia et voyant dans le changement de la titulature la volonté de conserver le souvenir de sa dévotion favorite. Mendieta, tout comme Chimalpahin, cache cependant mal une réalité probablement fort différente. En 1588, de nombreux Indiens d'Amecameca témoignent contre leur curé et obtiennent son déplacement ; un peu plus tard, Mendieta récupère les reliques de Martín de Valencia pour le compte de son ordre : après sa mort, elles aboutissent au couvent franciscain de Xochimilco¹⁶.

Il semble qu'en 1582-1583, les Dominicains se soient efforcés d'impulser la dévotion du Saint Sépulcre dans la région de Mexico : cette année-là alors que les Augustins transféraient en grande pompe le Christ miraculeux de Totolapan jusqu'à leur couvent de Mexico, les frères prêcheurs mirent en place leur imposante procession du Vendredi saint, la plus prestigieuse de toutes celles de la semaine pascale. Sur ce modèle, le culte se diffusa très rapidement dans les missions dominicaines: la première représentation de la Passion eut lieu en 1584 à Amecameca et en 1587 à Coyoacán¹⁷.

2. Saint Thomas : un culte de substitution aux rites des amaqueme ?

Il est donc tentant de se demander si ce conflit ne traduirait pas l'existence de deux stratégies missionnaires. Les Franciscains n'auraient-ils pas tenté de christianiser superficiellement un rite préhispanique en conservant un lieu de culte ancien et en acceptant d'assumer eux-mêmes l'une des fonctions essentielles des "sorciers" chalcas ? Les Dominicains n'auraient-ils pas voulu, un peu plus tard, rompre avec un choix jugé ambigu ? Répondre à la première de ces questions revient à s'interroger sur les raisons qui conduisirent Martín de Valencia à dédier la chapelle de l'Amaqueme à st Thomas.

La fête de st Thomas (des Indes) se place au 21 décembre¹⁸. Cette date du calendrier julien correspond probablement, pour l'année 1531, au quatorzième jour d'Atemoztli, le seizième mois du calendrier nahua en vigueur à Amecameca¹⁹. Or nous savons par Bernardino de Sahagún qu'au cours du mois d'Atemoztli plusieurs séries de rites différents étaient accomplis afin de préparer la venue ultérieure de la pluie. Ainsi, en particulier :

"Arrivés à la fête qu'ils célébraient en l'honneur (de Tlaloc, dieu de la pluie) le dernier jour de ce mois, ils coupaient des bandes de papiers qu'ils attachaient tout le long de perches qu'ils plantaient dans les cours de leurs maisons..."²⁰.

A cette occasion des figurines personnalisant les montagnes associées à la pluie étaient confectionnées. Pétries dans une pâte alimentaire à base d'amarante et de maïs, elles étaient habillées de papiers peints et placées devant les perches dressées dans les cours²¹.

Le 21 décembre ne constituait pas l'équivalence parfaite du dernier jour du mois d'Atemoztli, le plus solennel. Toutefois, Torquemada s'efforça précisément de démontrer le contraire dans la notice qu'il consacra au seizième mois du calendrier atcaualo. A l'en croire, le jour essentiel de ce cycle festif aurait précisément été le 21 décembre et de relier laborieusement les premiers signes d'orage annonciateur d'une saison des pluies encore éloignée aux effets du mouvement du soleil qui atteint alors son solstice²². Autre indice troublant, Juan Páez donne une nouvelle dédicace à la chapelle de l'Amaqueme au moment précis où les autorités abandonnent le calendrier julien pour le calendrier grégorien. En sautant onze jours, le calendrier chrétien rompt le cours ordinaire du temps alors même que la coïncidence initiale avait perdu de sa force puisque les Nahuas ignoraient probablement les années bissextiles. Lorsque la chapelle dominicaine est inaugurée, le 20 juin 1583, l'Espagne a déjà adopté le comput grégorien depuis le mois d'octobre de l'année précédente et la Nouvelle-Espagne se prépare à faire de même pour le cinq octobre 1583²³. La dédicace des frères prêcheurs donne au sanctuaire une fête mobile liée à un calendrier lunaire nouveau pour les populations préhispaniques de l'endroit.

S'il n'est pas impossible que Martín de Valencia ait cherché à faire coïncider les deux calendriers, st Thomas ne pouvait guère se substituer aux dieux de la pluie. Les différentes versions de sa vie circulant au XVIème siècle ne le présentent pas comme un saint faiseur de pluies. Son iconographie ne lui prête jamais d'attributs pouvant évoquer ceux de Tlaloc²⁴. Certes une légende forgée au XIVème siècle par Pierre Calo et très largement diffusée par un évêque italien, Petrus Natalibus, dans la première moitié du XVIème siècle aurait pu faire de lui un saint de la reviviscence. On peut lire sous leurs plumes qu'à Edesse, lieu supposé du tombeau de st Thomas :

"...l'on place un sarment de vigne sec dans la main (du saint) la veille de sa fête et, une fois les vêpres achevées, on ferme le sépulcre. Au matin, le tombeau est rouvert et on y trouve un sarment reverdi qui porte une grappe de raisin..."²⁵.

Tout au long du XVIème siècle, les missionnaires du Nouveau Monde semblent se pourvoir exclusivement d'éditions espagnoles, lesquelles n'intègrent pas ce récit avant la publication des versions préparées par Alfonso Villegas puis Pedro de Ribadeneyra à partir de 1593. Mais plus que la personnalité du saint, n'est-ce pas celle du célébrant qui importe ? Certes, Martín de Valencia fut fort peu présent à Amecameca. Il y joua pour la première fois un rôle important en 1529 lorsqu'il maria religieusement le cacique d' Itztlacoauhcan-Amaquemecan et y fit de longs séjours entre 1531 (ou 1532) et sa mort, le 21 mars 1534, des suites d'une maladie contractée au cours du fameux voyage qui le conduisit à Tehuantepec²⁶.

Les rites traditionnels furent scrupuleusement observés jusqu'à son arrivée, en dépit d'une première vague de destruction des temples préhispaniques et des baptêmes massifs effectués en 1525. Dans les dernières années de sa vie, Martín de Valencia prêcha et enseigna fréquemment à Amecameca mais l'on sait qu'il ne put jamais apprendre le nahuatl²⁷. Dans ces conditions, il est clair que son action missionnaire fut plus conforme à l'ancien modèle défini par Grégoire le Grand qu'à un quelconque idéal érasmien : par la force des choses, pour Martín de Valencia, selon la voie tracée par le saint pape lors de l'évangélisation des Saxons, le ministère des sacrements importa plus que celui de la parole²⁸. Or l'officiant, par ses actes et son exemple laissa pour le moins se développer les ambiguïtés. Non content de s'installer sur le Texcalco, le saint faiseur de pluie endosse en effet une chasuble faite de peaux de lapin :

"... une chasuble qu'il revêtait pour dire la messe, laquelle avait été confectionnée en poils de lapin par des Tlaxcaltèques, selon leur art..."²⁹.

Chimalpahin dévoile ici la véritable nature de ce vêtement pudiquement qualifié de "lienzo de la tierra" par Mendieta. En lui-même, le détail n'a rien d'extraordinaire : l'usage ecclésiastique ne définit que la forme du vêtement et ne pose aucune contrainte quant à sa matière. Seul le souci de rehausser l'éclat du culte conduit à privilégier les étoffes précieuses et tout particulièrement les soieries³⁰. Il est par ailleurs clair qu'en 1530 il n'était pas aisé pour un Religieux franciscain de se procurer des vêtements sacerdotaux européens alors même que la pauvreté du "lienzo de la tierra" pouvait parfaitement le séduire.

Dans l'esprit des néophytes, en revanche, la chasuble en peaux de lapin était susceptible de renvoyer aux anciennes croyances. L'on sait en effet que l'entité divine suprême des Tlaxcaltèques était Camaxtli qui n'est autre que Mixcōatl, l'ancien dieu de la chasse des Totolimpanecas. Cette chasuble était appelée "iztli" (obsidienne) par les Indiens d'Amecameca et portait ainsi le nom de la matière des anciens couteaux sacrificiels³¹. L'ancienne référence à Mixcōatl semble s'être transmise à travers le rite des Amaqueme puisque les papiers peints dessinés dans les Codex Magliabecchiano et Tudela montrent de petits "S" dorés, représentations de la petite ours et évocation de Mixcōatl, déité céleste³².

Cette relique subit un traitement particulier. Contrairement à la tunique et au cilice, les chasubles ne furent pas enfermées dans une châsse ajourée aux pieds du Christ au tombeau mais elles restèrent exposées sans protection près de l'autel : ainsi pouvait-on les montrer plus aisément³³.

Les Indiens d'Amecameca témoignèrent constamment d'un attachement très fort au Texcalco. En termes presque identiques, Mendieta et Ciudad Real s'étonnent de les voir garder avec un zèle infini un sanctuaire par ailleurs fermé à clé... Ils sont également surpris de les voir sonner la cloche sur l'Amaqueme chaque fois que résonne celle de l'église paroissiale :

"Bien que la grotte ait des portes qui ferment avec une bonne clé, des Indiens restent constamment dans une autre petite grotte afin de la garder. En respectant les Heures, ils font sonner une cloche qu'ils ont au sommet de la butte quand on sonne en bas dans le monastère"³⁴.

Par delà les ruptures de 1262, 1464 et 1525 tout se passe comme si, pour les Indiens, les rites devaient coûte que coûte se dérouler au sommet de l'Amaqueme. Antonio de Ciudad Real ne cache pas son trouble devant cette activité surprenante puisqu'il qualifie cette dévotion d'étrange : "una devociøn extraña"³⁵. Est-ce pour cela que cinq ans plus tard, en 1592, l'archevêque de Mexico trouva nécessaire de morigéner ses brebis d'Amecameca³⁶ ?

3. Les objectifs des Espagnols et les stratégies indigènes

En définitive, s'il est logique de voir au cours du XVIème siècle se développer un culte ambigu au sommet de l'Amaqueme aucun indice, en-dehors d'une double coïncidence chronologique, ne permet de voir là une manœuvre délibérée du clergé. Or le seul recouvrement de deux calendriers sacrés riches en dates chargées de multiples sens symboliques ne saurait, à lui seul, prouver l'existence d'un acte intentionnel.

Le choix de l'apôtre st Thomas comme patron de la chapelle de l'Amaqueme, pour ne pas être complètement anodin, n'a en lui-même rien de surprenant³⁷. La figure de st Thomas apparaît en effet comme emblématique pour toute église missionnaire puisque la tradition hagiographique fait de lui l'évangéliste des contrées lointaines, rôle qu'il partage avec st Barthélemy. De par la tradition, Thomas est en effet considéré comme l'apôtre des Mèdes, des Perses, des Hindous et des habitants des Indes en général. Parti comme architecte pour bâtir un château à Goundaphor, un roi afghan, il lui aurait offert un palais spirituel avant d'aller convertir les populations de l'"Inde supérieure" où il aurait finalement trouvé le martyr après

avoir converti la femme du roi Carisius et fait fuir Satan d'une idole solaire. Au début du XVI^{ème} siècle, le terme "Indes" pouvait encore renvoyer à l'ensemble des terres lointaines, qu'elles soient orientales ou occidentales, même si une tradition alors vieille de trois siècles faisait de la côte de Malabar l'ultime conquête de st Thomas et le lieu de son martyre. Au demeurant, la découverte supposée à Malipur (près de Madras) du corps de l'apôtre des Indes en 1523 ne mit pas fin à cette ambiguïté³⁸. A la fin du XVII^{ème} siècle encore, afin de mieux dire son rôle pionnier dans la christianisation des terres américaines, Agustin de Vetancurt fait de Martín de Valencia un nouveau st Thomas et ne sait plus à qui des deux attribuer la paternité de la célèbre croix miraculeuse de Huatulco³⁹.

Pour sa part, Bernardino de Sahagún, qui publie un psautier en nahuatl, consacre cinq poèmes à st Thomas. Dans ces textes, il développe abondamment la métaphore de la lumière de la foi et compare l'apôtre à un Soleil spirituel. Il insiste sur ses miracles et montre comment, vaincu par lui, Satan lui avoua sa défaite. Le dernier poème se présente comme une hagiographie rapide où l'on retrouve les linéaments des textes du corpus voragien. L'ensemble est illustré d'une gravure où un st Thomas en pieds, dans la position du marcheur, tient un compas et porte un livre. Près de lui l'arbre coupé de la fausse religion bourgeoise de nouveau. Sobre et classique, la démarche de Sahagún vise à démontrer l'efficacité du saint distingué par le martyre, la supériorité des soldats du Christ sur les démons ainsi que la haute valeur de la conversion à la foi chrétienne. Dans ces textes précieux, Sahagún ne cherche pas à favoriser les rapprochements culturels périlleux avec la religion préhispanique ; il se garde tout autant d'établir un lien privilégié entre l'apôtre des Indes et les Indes occidentales. En tout point, il est là rigoureusement fidèle au programme esquissé dans le prologue du recueil : exalter la gloire de Dieu, enseigner les peuples et prêcher l'histoire des saints. Mais, il est vrai, cet ouvrage publié en 1583, fut probablement rédigé plusieurs décennies après la mort de Martín de Valencia alors même que Sahagún, ici comme dans son *Historia general de las cosas de la Nueva España* exprimait des réserves sur la sincérité de la conversion des Indiens et déplorait l'absence d'une véritable rupture avec le passé préhispanique⁴⁰.

Quelle valeur les exégètes du début du XVI^{ème} accorde-t-il à la vie de st Thomas ? Quelques sondages dans les registres de la douane sévillane, les actes commerciaux des archives notariales, les inventaires des librairies et les bibliothèques des couvents du Mexique montrent la présence massive de deux de leurs livres : le volume des *Sermones de laudibus sanctorum* de François de Meyronnes et l'*Elucidatio paraphrastica in sanctum Christi Evangelium secundum Ioannem cum annotationibus in aliquot capita* de François Titelmans. Le premier de ces auteurs, ne souffle mot de st Thomas : il ne retient en fait qu'une douzaine de grandes fêtes chrétiennes⁴¹. François Titelmans, quant à lui, évitant toute allusion aux Actes apocryphes de st Thomas, s'en tient strictement aux textes de l'Evangile et développe le thème de l'incrédulité de Thomas en commentant longuement le verset "Parce que tu m'as vu, tu crois. Heureux ceux qui croient sans avoir vu !" (Jean, XX, 29). St Thomas, rappelons-le, se trouvait éloigné du collège des apôtres au moment où Jésus Christ lui apparut après sa résurrection et, dans un premier mouvement, il mit en doute la véracité des propos de ses compagnons. Un peu plus tard, il confessa la foi du Christ après avoir pu sonder de la main la profondeur de ses blessures.

François Titelmans souligne le bonheur dont jouit st Thomas : il eut la chance de bénéficier d'un face-à-face avec le Christ ressuscité. Inversement, il exalte la force des patriarches et des prophètes qui, auparavant, avaient du croire sans pouvoir voir ni toucher et il compare celle-ci à la foi des générations ultérieures qui n'eurent que leurs oreilles pour croire les prédicateurs⁴². Au terme de son commentaire, il glorifie les nouveaux convertis dont les mérites apparaissent ainsi plus éclatants, les premiers chrétiens ayant eu la chance de bénéficier de la proximité du Christ et de ses apôtres. Puisée à cette source, la leçon adressée aux néophytes du Nouveau Monde, apparaît comme particulièrement généreuse : Motolinia

dans son *Historia* comme Torquemada dans ses sermons (et sans doute quelques autres Franciscains) n'hésitent pourtant pas à développer ce thème⁴³.

La même interprétation domine encore le commentaire de Villegas à la fin du XVI^{ème} siècle. Pour lui, st Thomas, dont la foi est trempée au feu du doute, est indiscutablement le plus saint des apôtres. Pour être le premier à avoir douté de la résurrection, il est aussi le premier à confesser la foi du Christ ressuscité : "- Avance ici ton doigt et vois mes mains ; mets la main dans mon côté et ne sois pas sceptique mais crois". Thomas répondit (au Seigneur) : - Mon Seigneur et mon Dieu !" (Jean, XX, 27-28)⁴⁴. Prolongeant et approfondissant le sens du commentaire traditionnel, Villegas fait de st Thomas la figure emblématique du salut des néophytes et il ne peut plus explicitement donner aux derniers des appelés l'assurance d'une élection privilégiée.

Villegas ne voit qu'un concurrent à st Thomas : Marie-Madeleine.

"Je suis convaincu que Marie-Madeleine est plus sainte et qu'elle siège au ciel en meilleure place que Marthe. Et ce précisément en raison de son péché initial. St Thomas tira les mêmes profits de son péché..."⁴⁵.

Or, Juan Páez en consacrant la chapelle de l'Amaqueme au Christ au tombeau y fonde également une confrérie de la descente de la croix placée sous la patronage de Marie-Madeleine. Elle a pour but d'organiser la principale fête du sanctuaire, la procession du Vendredi saint, qui est établie par le dominicain sur le modèle de celle de Mexico. Fait remarquable, en abandonnant st Thomas pour le Saint Sépulcre, les frères prêcheurs laissent intact le message pastoral délivré par leurs prédécesseurs⁴⁶. Le sens chrétien de ces choix ne doit donc pas être négligé : il éclaire d'un autre jour et rapproche les stratégies missionnaires des deux ordres. En dernier ressort, cette lecture ne dévoilerait-elle pas le véritable sens des options retenues par les Mendiants ? Alors, l'aspect particulier de la dévotion indigène en ce lieu serait le résultat de l'intervention des Indiens eux-mêmes.

De fait, l'histoire du sanctuaire et celle du conflit opposant les deux groupes dominants d'Amecameca sont intimement liées. Du point de vue indigène, le remplacement d'une avocation chrétienne par une autre apparaît comme le résultat d'une lutte entre deux *señoríos* de la cité qui s'efforcent de contrôler la puissance symbolique de l'Amaqueme tout comme elles luttent pour la conquête de l'hégémonie politique sur l'agglomération.

Depuis le XIII^{ème} siècle, la seigneurie fondée par les Totolimpanecas domine Amecameca, conservant le pas sur les six autres *señoríos* du lieu et contrôlant l'Amaqueme, désigné comme le "Toltepec" (de Totolin et tepetl, la montagne du dindon) dans l'*Historia tolteca-chichimeca*⁴⁷. Signe de leur supériorité, les caciques totolimpanecas d'Itztlacoahuacan Amaquemecan portent le titre de Chichimeca Teuhctli (Seigneur des Chichimèques). Pourtant, au début de la période coloniale, cette suprématie est limitée par la puissance d'un autre pouvoir, celui fondé par les Tlayllotlacas dont les caciques, depuis les *señoríos* de Tlaillotlac-Teohuacan et de Tzaqualtitlan s'appuient sur une légitimité ancienne pour contester le pouvoir des Totolimpanecas⁴⁸.

En 1521, avec l'effondrement de la puissance mexica, les chefs locaux tentent de restaurer leur ancien pouvoir dans les cinq *señoríos* subsistant. Très rapidement deux figures émergent : Quetzalmaza, ensuite baptisé sous le nom de Tomás de San Martín, à Itztlacoahuacan et son frère cadet, Tecuanxayaca (qui prit le nom de Juan de Sandoval) à Tlaillotlac-Teohuacan. Le premier accède au pouvoir en 1523 et gouverne pendant vingt-cinq ans (1523-1547). En face, deux ans plus tard, Tecuanxayaca s'empare du gouvernement de Teohuacan à l'âge de 27 ans. Il le conserve jusqu'à sa mort en 1565. La rivalité entre les deux frères les conduit à se disputer l'autorité sur les trois autres *señoríos* : Tzacualtitlan et Panohuayan restent sans seigneurs propres jusqu'à la mort de Tomás de San Martín ; le gouvernement de Tecuanipan

est exercé conjointement par Tomás de San Martín et Juan de Sandoval pendant vingt-et-un an (1527-1547). Cet équilibre fragile résulte d'un arbitrage rendu par l'audience de Mexico en 1530-1532⁴⁹.

Il fut rompu dès 1537 car alors :

"Entre autres choses don Juan de Sandoval Tecuanxayacatzin voulut que de chacun des trois quartiers (Tzaqualtitlan, Tecuanipan et Panohuayan) des nobles rejoignissent sa cour en son palais de Tlaylloclacan ; il exigea que les colons de ces lieux lui payassent le tribut car il soutenait que personne ne devait aller servir au palais de don Tomás de San Martín Quetzalmazatzin"⁵⁰.

Or, cette année-là, les Franciscains abandonnent Amecameca qui passe nominalement sous l'autorité des Dominicains et il est clair que l'affrontement entre les ordres religieux et le conflit entre les autorités indigènes sont étroitement imbriqués. Martín de Valencia séjournait à Amecameca dans le palais de Quetzalmaza ; dans son enceinte, il dédia une première chapelle à st Thomas avant d'en consacrer une seconde sur l'Amaqueme. Inversement, en 1537, c'est sous la protection de Tecuanxayaca que les frères prêcheurs s'installent dans le quartier de Tlaylloclacan où ils aménagent une chapelle en l'honneur de st Jean Baptiste. Tecuanxayaca voulait avoir "ses" Religieux contre ceux de son frère et il ne ménagea jamais ses critiques à l'égard des Franciscains :

"Quels sont ces Religieux que possède mon frère aîné don Tom s Quetzalmazatzin ? Ne sont-ils pas vêtus de haillons ? N'ont-ils pas les mains et les pieds couverts d'égratignures⁵¹ ?"

Et de vanter la beauté ou la propreté des mains et des pieds des Dominicains, lesquels sont convenablement chaussés... et se distinguent plus nettement des "sorciers" préhispaniques aux corps mutilés par les auto-sacrifices.

Par la suite, l'emprise dominicaine sur Amecameca progresse au même rythme que le pouvoir de Tecuanxayaca. La construction de l'église paroissiale et du couvent dominicain débute en 1547, alors que Quetzalmaza agonise. La vie conventuelle y est établie peu après en 1550⁵². En 1561, Juan de Sandoval Tecuanxayaca devient le premier gouverneur d'Amecameca ; la dernière pierre de l'église paroissiale est posée l'année suivante. Lorsqu'en 1582-1583, l'ultime trace de la mission franciscaine est effacée au sommet de l'Amaqueme, Juan Páez trouve l'appui des quartiers de Tlailloclac-Teohuacan, de Panohuayan et de Tzacualtitlan mais, précisément pas celui du cacique d'Itztlacoahuacan, le petit-fils de Tomás de San Martín qui est absent de la liste des constructeurs⁵³. Du point de vue des maîtres de Tlailloclac-Teohuacan, cette reconstruction ressemble fort au point final marquant leur victoire définitive : la forte puissance symbolique de l'Amaqueme dont Itztlacoahuacan avait toujours disposé se trouve alors détruite.

Chimalpahin suggère que la politique offensive de Juan de Sandoval pourrait être à l'origine de la montée en puissance des Dominicains à Amecameca : les frères prêcheurs devraient autant au cacique de Tlailloclac-Teohuacan que Juan de Sandoval ne leur rendrait. Selon lui, les Franciscains auraient abandonné la partie du fait de l'opposition de Tecuanxayaca à leur égard même si l'intervention de l'administration espagnole qui, en 1537, affecte les ressources en main d'œuvre d'Amecameca à la construction du couvent dominicain de Mexico constitue un événement majeur⁵⁴.

Par la suite, si les Dominicains, notamment, Juan Páez, s'efforcent de contrôler les successions dynastiques à la tête des anciens señoríos, leur position apparaît comme passablement fragile. En 1570, Páez ne parvient pas à imposer parfaitement le retour de José de Castillo Ehcaxoxouhqui à Amecameca. Si en 1575, devenu vicaire, il permet à Estevan de

la Cruz Mendoza de prendre le contrôle de Tecuanipan il est ensuite expulsé du lieu et le cacique se trouve emprisonné, suite à une plainte des habitants (1588)⁵⁵. A la lumière de tous ces événements, les titulatures successives de l'Amaqueme semblent aussi refléter l'évolution d'un rapport de force interne aux communautés indigènes, alors même que pour elles la maîtrise de la puissance symbolique de l'éminence où sa neutralisation ne sont qu'un aspect de la lutte pour le pouvoir.

CONCLUSION

Au terme de ce parcours, les idées simples ne sont plus de mise. Certes, il n'est pas impossible que cet épisode traduise l'existence, à l'égard de l'Amaqueme, de deux politiques missionnaires successivement mises en œuvre par Martín de Valencia et les Dominicains. Avouons toutefois que bien peu d'éléments permettent de prouver l'existence d'une christianisation "par substitution de cultes". Une ou deux coïncidences chronologiques, nous fournissent nos seuls arguments sérieux, alors que nous disposons d'archives particulièrement abondantes. Gageons qu'il ne sera pas aisé, pour d'autres sanctuaires, d'aller bien au-delà en l'absence de découverte d'archives significatives.

L'existence d'une pastorale missionnaire fondée sur les substitutions de culte n'en est pas moins incontestable. Les efforts embarrassés de Juan de Torquemada en sont, nous semble-t-il, la meilleure preuve. Ne s'efforce-t-il pas de décrire le remplacement des fêtes préhispaniques par les fêtes chrétiennes sur le modèle du passage des rites juifs aux cultes chrétiens institués par la Révélation ? Et de désigner très clairement les rites préhispaniques comme le résultat d'une préparation providentielle aux dévotions chrétiennes :

"Nous allons de l'imperfection à la perfection... Ce qui est vrai des choses naturelles l'est aussi des choses surnaturelles et des Grâces que Dieu a données à l'homme depuis sa création afin de se faire reconnaître de lui"⁵⁶.

Pourtant, cette démarche n'a été ni parfaitement maîtrisée, ni exclusive d'autres intentions ni universellement répandue. L'exemple de la christianisation de l'Amaqueme montre que les politiques indigènes interfèrent avec celles des missionnaires et que si Martín de Valencia a peut-être voulu superposer les calendriers festifs des Indigènes et des catholiques⁵⁷, le culte à st Thomas traduit simultanément une intention pastorale conforme à l'exégèse du temps.

L'histoire de ce sanctuaire témoigne aussi de l'existence d'une autre stratégie, celle de la table rase, qui adoptant le lieu d'un culte traditionnel, lui donne une existence radicalement nouvelle. Alors, la vision de l'histoire du Salut change complètement. Il ne s'agit plus de tabler sur l'existence d'une quelconque préparation providentielle mais de proclamer le triomphe de la foi chrétienne sur le paganisme : le sanctuaire dominicain couronne l'Amaqueme comme le chœur de la cathédrale de Cordoue crève le plafond de la mosquée al Djâmi'a⁵⁸. L'implantation d'un lieu de culte chrétien sur le site d'un sanctuaire préhispanique peut tout aussi bien être l'aboutissement d'une évangélisation par substitution que celui d'une christianisation par éradication⁵⁹.

S'il est des lieux incontournables, fondamentalement, sur le long terme, le succès du sanctuaire du Sacromonte ne s'explique donc pas directement par ses antécédents préhispaniques. Au demeurant, les Indiens d'Amecameca ne sont pas les seuls à le fréquenter, les Espagnols le prisant également. A cet égard, il semble que ce lieu sanctifié par les pénitences de Martín de Valencia ait tout simplement bénéficié de la proximité du chemin reliant Mexico à Puebla et, au-delà, à Veracruz⁶⁰ ...

¹ Pour un exposé récent de cette thèse en langue française voir C. Duverger, *La conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne*, Paris, Seuil, 1987, pp. 244-246. Parmi un grand nombre d'auteurs, on pourrait également consulter S. Alberro, *Les Espagnols dans le Mexique colonial. Histoire d'une acculturation*, Paris, A. Colin, pp. 17-21 ; H. Nutini, *Ritual kinship*, Princeton, PUP, 1980, ch.10 et *Todos santos in rural Tlaxcala*, Princeton, PUP, 1988 ; J. Lockhart, *The Nahuas after the conquest*, Stanford, SUP, 1992, pp. 244, 549 et 550 juge cette interprétation raisonnable tout en demeurant infiniment plus prudent que les auteurs précédemment cités.

² D. Durán, *Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebraciøn de ellas*, Mexico, Porrúa, 1967, p. 236 ; Historia d'Ayotzingo, ms Mexicain n° 84 de la collection Aubin-Goupil, à l'année 1539 (Bibliothèque Nationale de France). Sur le choix des lieux de culte : T. Motolinia, *Memoriales*, Madrid, Atlas, 1970, p. 250.

³ | . Ce type d'interprétation du culte des saints apparaît pour la première fois à la Renaissance. Il séduit en particulier les auteurs de religion réformée qui trouve ainsi une manière aisée de brocarder le catholicisme. La généalogie de cette idée a été faite par Jean Peronneaud.

⁴ F. de S. Anton Muñon Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan* éd. par S. Rendçn, México, FCE, 1965, pp. 76-77.

⁵ Nous suivons ici la chronologie proposée par J. de Durand-Forest, *L'histoire de la vallée de Mexico selon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*, Paris, L'Harmattan, 1987, vol.1, pp.187-188.

⁶ Ibidem.

⁷ Voir par exemple B. Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1982, pp. 49-50 et 91

⁸ Chimalpahin, *op. cit.* , 7a et 3a *Relación*, pp. 202-203 et 101. Chimalpahin est discret lorsqu'il aborde la période de la domination mexica et aucune autre source ne nous permet de préciser le devenir de l'Amaqueme au cours des cinquante années qui séparent la conquête aztèque de l'arrivée des Chrétiens. A la lumière des sondages archéologiques, la domination aztèque apparaît comme très superficielle. Voir L. Séjourné, *Arqueología e historia del valle de México*, México, siglo XXI, 1990, p. 73.

⁹ Chimalpahin, *op. cit.*, 7a *Relación*, pp. 251 et 287.

¹⁰ A. de Vetancurt, *Menologio franciscano*, México, Porrúa, 1982, p.95. Mendieta mentionne également ce fait, mais il attribue à Martín de Valencia une activité miraculeuse plus diversifiée. G. de Mendieta, *Historia eclesi stica indiana*, México, Porrúa, 1980, pp. 596-600.

¹¹ Ils étaient parvenus à obtenir le contrôle de la bourgade au détriment des Franciscains dès 1537. Chimalpahin, *op. cit.*, 7a *Relación*, pp. 158 et 256.

¹² "Il y eut alors des sécheresses atroces et le feu du soleil causa un grand malheur. On ne put rien semer ; des ouragans qui paraissaient envoyés par le démon déracinèrent les plus grands arbres etc". *Ibid.*, p. 204.

¹³ L'édifice est consacré en 1554. *Ibid.*, pp. 257, 261, 263, 266.

¹⁴ *Ibid.*, 7a *Relación*, p. 287. Voir aussi *Ibid.*, 6a *Relación*, p.159. Il est possible que dès avant 1582 les Dominicains aient voué à la Sainte Croix la chapelle détruite par le tremblement de terre. L'essor du culte à la passion ne date cependant que de 1583.

¹⁵ *Ibid.*, 7a *Relación*, p. 254 et G. de Mendieta, *op. cit.*, pp. 603-604.

¹⁶ Chimalpahin, *op. cit.* , 7a *Relación*, pp. 291 et 255.

¹⁷ Sur ce point les témoignages affluent. Voir *Ibid.*, p.288, 289 et 291 ; A. Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de Predicadores*, Mexico, Academia literaria, 1955, pp. 568-570 ; AGN, Inquisición 209, exp. 7.

¹⁸ Les différents calendriers chrétiens proposent alors plusieurs saints du nom de Thomas : Thomas d'Aquin (28 janvier), Thomas l'apôtre (3 juillet et 21 décembre) ainsi que Thomas de Canterbury (29 décembre) en particulier. Mais Thomas l'apôtre, pour sa fête du 21 décembre, apparaît seul tant dans la liste des fêtes d'obligation fixée lors du premier concile mexicain (1555) que dans le psautier de Sahagún. Voir F.A. Lorenzana, *Concilios provinciales primero y segundo celebrados... en la ciudad de México...*, México, s. éd., 1769, pp. 65-69 et B. de Sahagún, *Psalmodia christiana*, México, P. Ocharte, 1583, ff° 226v°-229r°.

¹⁹ Sur cette question complexe, nous admettons après J. de Durand Forest, que le système atlcaualo était utilisé à Amecameca et nous nous fions aux tables de correspondances établies entre les calendriers nahua, julien et grégorien par Alfonso Caso. Voir J. de Durand Forest, "Sistema de fechamiento en Chimalpahin" dans *Estudios de cultura nahuatl*, México, UNAM, 1976, n° 12, p. 272 et A. Caso, *Los calendarios prehispánicos*, México, UNAM, 1967, tableau XIII.

²⁰ B. de Sahagún, *Historia general...* , *op. cit.*, p. 91.

²¹ *Ibid.*, pp. 49-50 et 147-148. Sahagún emploie l'expression "amatetehuitl" (papiers tâchés de gouttes). Des représentations de ces dispositifs nous sont parvenues à travers les codex figuratifs Voir par exemple les *Codex Magliabecchiano*, (sous le titre *The book of the life of the ancient mexicans*, Z. Nutall éd., Berkeley, UCP, 1903, p. 81) et *Tudela*, (*Codice Tudela*, Madrid, Cultura hispánica, 1980, f° 65r°).

²² J de Torquemada , *Monarquía indiana*, México, Porrúa, 1975, vol.2, p.283. Torquemada écrit après la réforme grégorienne de 1582.

En Espagne, st Thomas n'a pas une telle fonction. Voir G. María Vergara, "Relaciones entre las festividades de la iglesia y los fenómenos atmosféricos y las faenas agrícolas según las frases populares españolas" dans *Boletín de la real sociedad geográfica*, Madrid, 1911, vol. 3, pp.195-210 et notamment pp. 207-208.

²³ A. Caso, *op. cit.*, p. 98.

-
- ²⁴ C. Cahier, *Caractéristiques des saints dans l'art populaire*, Paris, Poussielgue, 1867, vol.2, pp. 50-53, 159, 180, 327, 331 376 et 497.
- ²⁵ P. Natalibus, *Catalogus sanctorum ex diversis ac doctis voluminibus congestus*, s.l., s.éd, 1521, f° 98r°. Sur cette question : P. Devos, "Le miracle posthume de stýThomas l'apôtre" dans *Analecta bollandiana*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1948, vol. 66, pp.257-258.
- ²⁶ Chimalpahin, *op. cit.* , 7a *Relación*, pp. 247 et 251 et T. Motolinia, *op. cit.* ,p. 284.
- ²⁷ Chimalpahin, *op. cit.*, 7a *Relación*, pp. 244, 250-251 et 256. T. Motolinia, *op. cit.*, p. 284.
- ²⁸ P.-M. Gy, *La liturgie dans l'histoire*, Paris, Le Cerf, 1990, p. 72 et le texte original de la lettre adressée par Grégoire à Mellitus dans *Patrologia latina*, vol. 77, col. 1215-1216.
- ²⁹ Chimalpahin, *op. cit.* , 7a *Relación*, p. 254. Voir aussi Mendieta, *op. cit.*, p. 604.
- ³⁰ *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (article "chasuble") et Rohault de Fleury, *La messe. Etudes archéologiques sur ses monuments*, Paris, Imprimeries réunies, 1888, vol. 7, pp. 111-181.
- ³¹ D. Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, México, Ed. Innovación, 1978, pp. 31-37 et A. Dávila Padilla, *op. cit.*, p. 570.
- ³² Nous suivons l'interprétation d' E. Seler dans *Codex Borgia*, E. Seler éd., Mexico-Buenos Aires, FCE, 1963, vol. 1, pp. 193-194.
- ³³ G. de Mendieta, *op. cit.*, p. 604 ; A. de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, Mexico, UNAM, 1976, vol. 2, p. 222.
- ³⁴ *Ibidem.*
- ³⁵ *Ibid.*, p.401.
- ³⁶ "...vino aquí a Amaquemecan a tenernos cogidos por los cabellos". Chimalpahin, *op. cit.*, 6a *Relación*, p. 159.
- ³⁷ Même si un nombre relativement faible de toponymes porte la marque de cette titulature.
- ³⁸ J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe, la formación de la conciencia nacional en México*, México, FCE, 1977, pp. 253-288.
- ³⁹ A de Vetancurt, *op. cit.*, p. 94.
- ⁴⁰ B. de Sahagún, *op. cit.*, ff° 226v°-229r° et prólogo.
- ⁴¹ Nous avons pu consulter l'édition de 1493. F. de Meyronnes, *Sermones de laudibus sanctorum*, Venise, P. de Pasqualibus, 1493.
- ⁴² F. Titelmans, *Elucidatio paraphrastica in sanctum Christi Evangelium secundum Ioannem cum annotationibus in aliquot capita*, Anvers, S. Coquus, 1543, f° 183 r°.

⁴³ T. Motolinia, *op. cit.*, p. 59. Voir également l'allusion que Chimalpahin fait dans son *Diario* au sermon de Carême que prononça Torquemada en 1600. J. de Durand Forest, *L'histoire de la vallée de Mexico*, *op. cit.*, p. 124.

⁴⁴ A. de Villegas, *Flos sanctorum quarta y ultima parte y discursos o sermones sobre los Evangelios de todas las dominicas del año, ferias de quaresma y de sanctos principales...*, Barcelona, N. Baresson, 1593, f° 153v°.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ A. Dávila Padilla, *op. cit.*, p. 570. Aujourd'hui, le mercredi des cendres est, selon nos informations, le jour le plus célébré.

⁴⁷ *Historia tolteca-chichimeca*, México, Antigua librería Robredo, 1947, p.71.

⁴⁸ Chimalpahin, *op. cit.*, *7a Relación*, p. 245 et *5a Relación*, pp. 133-136. Pour une approche plus systématique de l'organisation politique d'Amecameca à l'arrivée des Espagnols, voir P. Kirchhoff, "Composición étnica y organización política de Chalco según las relaciones de Chimalpahin" dans *Revista mexicana de estudios antropológicos*, Mexico, SMA, 1954, vol. XIV-1, pp. 297-298 ; J. de Durand-Forest, "Los grupos chalcas y sus divinidades según Chimalpahin" dans *Estudios de cultura nahuatl*, Mexico, UNAM, 1975, vol. 9, pp. 37-44 ; L. Séjourné, *op. cit.*, pp. 63-84.

⁴⁹ Chimalpahin, *op. cit.*, *7a Relación*, p. 250 ; le manuscrit n° 26 de la collection Aubin-Goupil constitue l'acte original de ce jugement.

⁵⁰ Chimalpahin, *op. cit.*, *7a Relación*, pp. 256-257.

⁵¹ *Ibid.*, p. 257.

⁵² *Ibid.*, pp. 261-262.

⁵³ *Ibid.*, p.288.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 256.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 278, 281 et 291.

⁵⁶ J. de Torquemada, *op. cit.*, vol. 2, pp. 243-244.

⁵⁷ Le calendrier des rites constitue la dimension la plus incontournable de l'univers sacré. M.-H. Froeschlé-Chopard, étudiant la Provence, conclut : "On peut penser qu'un système de fêtes est à l'origine de chaque univers sacré. Fêtes et calendrier des fêtes précèdent sans doute et expliquent peut-être le choix des dédicaces". M.-H. Froeschlé-Chopard, "Les saints et les fêtes en Provence orientale" dans *Fêtes et liturgie*, Madrid, Casa de Velazquez- Université Complutense, 1988, p. 102.

⁵⁸ Cette démarche est conforme à ce que l'on sait de la mission dominicaine dans la région. A. Dávila Padilla, *op. cit.*, pp. 600-619.

⁵⁹ Les textes les plus souvent invoqués à l'appui de la thèse de la substitution de cultes ont trop souvent fait l'objet d'une lecture à sens unique. Ainsi, si Sahagún accuse Guadalupe d'avoir trop rapidement remplacé Tonantzin (la déesse-mère préhispanique) sur le Tepeyácac, il ajoute : "... la cual devoción también es sospechosa, porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora, y no van a ellas...". B. de Sahagún, *op. cit.*, p. 705. Ainsi aurait-on tort de considérer que tous les sanctuaires mariaux du Mexique furent établis sur le modèle de celui du Tepeyácac. Voir aussi J. de Torquemada, *op. cit.*, p. 246.

⁶⁰ A. de Ciudad Real, *op. cit.*, p. 222 et A. Dávila Padilla, *op. cit.*, p. 570.