



**HAL**  
open science

## La destrucción de Jerusalén. Les avatars d'un auto sacramental en langue espagnole

Raphaèle Dumont, Gilles Del Vecchio

► **To cite this version:**

Raphaèle Dumont, Gilles Del Vecchio. La destrucción de Jerusalén. Les avatars d'un auto sacramental en langue espagnole. Fréjaville R. M., Dumont R., Del Vecchio G. et Silva A. J. O. Assises Internationales de la Langue Portugaise et de la Langue Espagnole / Jornadas internacionais sobre a importância da língua portuguesa e da língua espanhola / Jornadas internacionais sobre la importancia de la lengua portuguesa y de la lengua española, Universidades do Algarve Editora, 2019, 978-989-8859-67-9. hal-04608549

**HAL Id: hal-04608549**

**<https://hal.science/hal-04608549>**

Submitted on 11 Jun 2024

**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.

Fréjaville R. M., Dumont R., Del Vecchio G. et Silva A. J. O., (dir.)

# *DIALOGUES IBÉRIQUES* *DIÁLOGOS IBÉRICOS*

*ASSISES INTERNACIONALES*  
*DE LA LANGUE PORTUGAISE ET DE LA LANGUE ESPAGNOLE*  
*JORNADAS INTERNACIONAIS*  
*SOBRE A IMPORTÂNCIA DA LÍNGUA PORTUGUESA E DA LÍNGUA ESPANHOLA*  
*JORNADAS INTERNACIONALES*  
*SOBRE LA IMPORTANCIA DE LA LENGUA PORTUGUESA Y DE LA LENGUA ESPAÑOLA*

JANVIER ET SEPTEMBRE 2016

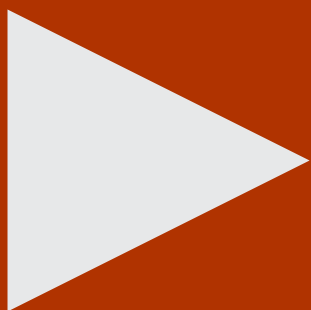
JANEIRO E SETEMBRO DE 2016

ENERO Y SEPTIEMBRE DE 2016



**UAlg**

UNIVERSIDADE DO ALGARVE  
EDITORA



Fréjaville R. M., Dumont R., Del Vecchio G. et Silva A. J. O., (dir.)

# *DIALOGUES IBÉRIQUES* *DIÁLOGOS IBÉRICOS*

*ASSISES INTERNATIONALES*  
*DE LA LANGUE PORTUGAISE ET DE LA LANGUE ESPAGNOLE*  
*JORNADAS INTERNACIONAIS*  
*SOBRE A IMPORTÂNCIA DA LÍNGUA PORTUGUESA E DA LÍNGUA ESPANHOLA*  
*JORNADAS INTERNACIONALES*  
*SOBRE LA IMPORTANCIA DE LA LENGUA PORTUGUESA Y DE LA LENGUA ESPAÑOLA*

JANVIER ET SEPTEMBRE 2016  
JANEIRO E SETEMBRO DE 2016  
ENERO Y SEPTIEMBRE DE 2016

**Titre / Título**

Dialogues Ibériques / Diálogos ibéricos - Assises Internationales de la Langue Portugaise et de la Langue Espagnole / Jornadas internacionais sobre a importância da língua portuguesa e da língua espanhola / Jornadas internacionais sobre la importancia de la lengua portuguesa y de la lengua española

**Direction / Direção / Dirección**

Fréjaville R. M., Dumont R., Del Vecchio G. et Silva A. J. O.

**Design graphique et pagination / Design gráfico e paginação / Diseño gráfico y paginación**

Grácio Editor

1ère édition / 1ª edição / 1.a edición – avril 2019 / abril 2019

ISBN: 978-989-8859-67-9

Endereço eletrônico: <http://hdl.handle.net/10400.1/12476>

**Comité scientifique international / Comissão científica internacional /  
Comité científico internacional**

Adriana Nogueira, *Universidade do Algarve*  
Manuel Célio Conceição, *Universidade do Algarve*  
Maria Teresa Lino, *Universidade Nova de Lisboa*  
Caio Christiano, *Instituto Politécnico de Macau*  
Ieda Maria Alves, *Universidade de São Paulo*  
Isabelle Oliveira, *Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3*  
Nuria Rodríguez Lázaro, *Université Bordeaux Montaigne*  
Rafael Morales, *Universidad Complutense de Madrid*

Cet ouvrage, comme les rencontres dont il est issu, a été réalisé avec le soutien du CELEC, Centre d'Études sur les Littératures Étrangères et Comparées et de Camões I.P.- Instituto da cooperação e da língua.

# SOMMAIRE/ ÍNDICE

**Préface/ Prefácio/Prefacio .....9**

Professor Doutor Manuel Célio da Conceição, Presidente do CEL/ECL,  
Diretor da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade do Algarve

**Présentation/Introdução/Presentación .....15**

Rosa Maria Fréjaville, Raphaèle Dumont-Dimier, Andreia J. O. Silva

## I.

### LE PORTUGAIS ET L'ESPAGNOL :

**UN DÉFI POUR LE PLURILINGUISME.....19**

**1. *Les enjeux du plurilinguisme pour l'enseignement supérieur  
et la recherche* .....21**

Anne-Claude Berthoud

**2. *Galiza, ponte entre Lusofonia e Hispanofonia;  
uma oportunidade desaproveitada*.....37**

Joám Evans Pim

## II.

### LA LUSOPHONIE :

**DIVERSITÉ ET INTERCULTURALITÉ.....55**

**3. *Parcours d'un écrivain français en lusophonie* .....57**

Jean Yves Loude

**4. *Le portugais des chiffres et des lettres :  
par-delà la double voix (e) de la langue portugaise* .....79**

Carlos Pereira

5. *Panorama da literatura em língua portuguesa* .....103

Maria de Fátima Mendes

6. *Internacionalização da língua portuguesa e lexicografia*.....109

Maria Teresa Rijo da Fonseca Lino, Ana Pita Groz

7. *Vocabulário ortográfico comum da língua portuguesa  
– conceção, estrutura, realização e resultados* .....125

Margarita Correia

8. *A mediação metafórica nas denominações  
da crise econômica mundial no português brasileiro* .....135

Ieda Maria Alves

**III.**

**HISPANOPHONIE :**

**RELATIONS ET APPROCHES INTERDISCIPLINAIRES**.....149

9. *Les locutions espagnoles :  
observation de quelques schémas productifs*.....151

Alexandra Oddo, Hélène Fretel

10. *Appréhender un réel lointain via l'image en mouvement  
et déjouer le prisme des représentations:  
un défi de civilisationniste*.....173

Natacha Vaisset

11. *Ventanal y Torrón – Approches sur les relations  
Texte-image entre Ramón Gómez de la Serna  
et José de Almada Negreiros*.....187

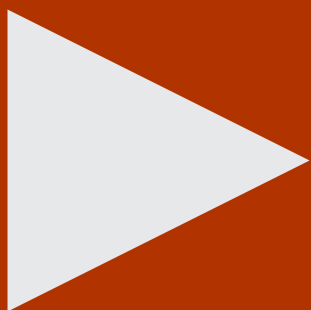
Julien Strignano

12. *Usages et tendances traductologiques :  
le cas des titres de films en espagnol et en français*.....201

Stéphane Oury

13. <i>Panorama de la littérature espagnole</i> .....	235
Gilles Del Vecchio	
14. <i>La destrucción de Jerusalén: les avatars d'un auto sacramental en langue espagnole</i> .....	243
Raphaèle Dumont-Dimier, Gilles Del Vecchio	
15. <i>De la Mancha à Parma. La influencia de Cervantes en el romanticismo francés</i> .....	279
Emmanuel Marigno Vazquez	
16. <i>Estudios Postmodernos; de la hermenéutica à la transdisciplinariedad</i> .....	295
Luis Galván	





# Prefácio

“há na essência da civilização hispânica um princípio de luta constituído pela oposição permanente entre a variedade centrífuga e a unificação centrípeta. (...) [As duas Espanhas] são inconciliáveis mas indispensáveis uma à outra como duas metades de uma concha bivalve”<sup>1</sup>

A Ibéria, vítima ou beneficiária do seu estatuto geográfico peninsular, já delimitada na Geografia de Estrabão pelos Pirenéus, agrega riquezas e diversidades culturais que são o fruto da evolução da relação, nem sempre pacífica, entre os autóctones e entre eles e a multiplicidade de influências importadas ou impostas. Da origem do topónimo Ibéria, já citado por Heródoto, parece não haver certezas, pois terá sido formado a partir de antiga designação do Ebro ou a partir da de um outro rio que seria hoje o rio Tinto (no oeste da Andaluzia) ou até a partir de um nome comum que significaria rio. A ligação à água está aparentemente na essência destes povos, cuja existência se afirmou no mar onde encontraram os novos mundos do mundo. A Ibéria é, hoje, além do resultado das miscelâneas de povos, já acima aludida, também o resultado das inúmeras mobilidades das épocas moderna e contemporânea que o comércio e o lazer impuseram e que democracia e liberdade permitiram. Por ser desde sempre terra de imigração e de emigração é muito relevante tratar os diálogos ibéricos, como o faz esta obra.

O ilusório isolamento da península obrigou os povos que a habitaram a estabelecerem entre si relações privilegiadas ao longo da história. Contendo uma multitude de identidades socio-históricas, sempre foi reconhecida uma certa identidade à Ibéria, quanto mais não fosse por oposição ao além Pirenéus, que frequentemente foram vistos como a porta de acesso à Europa e que, como para o Jacinto queirosiano, eram uma etapa na viagem para o acesso à civilização. Além de uma certa periferia civilizacional no passado assumida em relação ao além Pirenéus, também no seio da península a representação das distâncias

<sup>1</sup> Figueiredo, Fidelino de, 1932, *As duas espanhas*, Coimbra, Imprensa da Universidade.

que testemunham falta de diálogo são evidentes; Ruy Belo<sup>2</sup> considerava Madrid uma das cidades do mundo mais distantes de Lisboa.

Dada a natureza da coletânea de exemplos de diálogos que se segue, cingiremos as nossas considerações a diálogos de natureza essencialmente cultural, não sendo de esquecer, no entanto, todos os que se revestem de outras tipologias (económicas ou políticas, por exemplo) e que estruturam o funcionamento, quer diacrónico, quer sincrónico, das relações entre nações e entre povos.

No seio da península, os diálogos nem sempre existiram e as disputas religiosas, e territoriais moldaram os dois países que temos hoje, tendo um uma relativa homogeneidade há vários séculos e o outro uma diversidade que se continua a assumir como problemática, pelo menos ao nível político. Do ponto de vista cultural, a afirmação das diferentes línguas e dos respetivos espaços em que se falam e as relações de poder e de hierarquia que politicamente se instituíram entre elas ditaram as regras dos diálogos quer no seio da península quer com o exterior, assumindo portugueses e espanhóis a liderança mas não se esquecendo catalães, bascos e galegos (entre outros).

Se nos ativermos ao testemunho literário para olhar para o diálogo entre portugueses e castelhanos, não descurando o facto de autores como Gil Vicente, Sá de Miranda ou Camões terem escrito em castelhano e alguns autores como Quevedo terem lido Camões, o facto é que, como afirma Marcos de Dios<sup>3</sup>, “a lusofilia espanhola, entendida como o interesse pelo estudo das realidades do país vizinho em todas as variantes, nasce no século XIX” (p.153). Por parte de Portugal podem citar-se como causa de algum afastamento a difícil relação que decorreu da anexação e posterior restauração da independência. Por parte de Espanha, outras razões haverá. É certo que Portugal e Espanha estiveram, como vulgarmente se diz, de costas voltadas um para o outro. De forma sumária e simplista, diremos que para portugueses o território espanhol chegou a ser visto como a terra que é preciso ultrapassar para chegar a França, para os espanhóis, Portugal um pequeno território votado a alguma indiferença, de que ainda hoje é testemunho

<sup>2</sup> Belo, Ruy, 1976 (2ª ed), *Aquele grande rio Eufrates*, Lisboa, Moraes editores

<sup>3</sup> Marcos de Dios, A., 1996, “A lusofilia espanhola”, in *História, memória, nação*, revista de história das ideias, 18, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, pp. 149-165

a falta de contacto com a língua portuguesa e a dificuldade em ativar mecanismos de intercompreensão que facilitariam a comunicação.

Condenados a estar juntos, mas muito frequentemente beligerando por separações e conquistas, os povos ibéricos testemunharam um exemplo de diálogo interno com impacto mundial quando, em Torde-silhas, decidiram simplesmente, por tratado, dividir o mundo conhecido ao meio pelos dois!

Estereótipos de representações entre povos, traumas provocados pela dependência, oscilação entre união e fragmentação têm instaurado diálogos ora ricos ora críticos e sedimentado a união em construção permanente entre os povos da península. Ainda que Garcia de Resende, no *Cancioneiro Geral* tenha profetizado que “Portugueses, castelhanos,/não os quer Deus juntos ver”, muitos foram os testemunhos de união. Prova de união é a descrição que o espanhol Unamuno<sup>4</sup> faz de Portugal:

“Representame Portugal como una hermosa y dulce muchacha campesina que de espaldas a Europa, sentada a orillas del mar, con los descalzos pies en el borde mismo donde la espuma de las gemebundas olas se los baña, los codos hincados en las rodillas y la cara entre las manos, mira cómo el sol se pone en las aguas infinitas. Porque para Portugal el sol no nace nunca: muere siempre en el mar que fue teatro de sus hazañas y cuna y sepulcro de sus glorias.” (p. 10)

A dimensão global que portugueses e espanhóis construíram ao longo dos séculos e as disputas dos grandes feitos também agudizaram algumas dificuldades de diálogos; ainda recentemente assistimos à polémica reivindicação espanhola da circum-navegação de Magalhães.

As ditaduras do século XX acentuaram nacionalismos e limitaram os diálogos, privilegiando ideias de grandiosidade imperial e é com a chegada das democracias que se procede à aproximação europeia e, ao mesmo tempo, à aproximação entre os dois países da Ibéria. A viragem europeia selou as relações entre os dois países que estão condenados ao entendimento, ainda que se mantenham nacionalismos e mesmo o ibe-rismo mas não se possam esbater as identidades. Sendo Espanha o pri-

<sup>4</sup> Unamuno, Miguel de, 1911, *Por tierras de Portugal y de España*, Madrid, Renacimiento.

meiro parceiro comercial de Portugal, não deixa ainda assim de existir em Portugal alguma conceção dos espanhóis como perigo porque pescam em águas lusas e durante muitos anos se disse que estavam a comprar Portugal. Agravos históricos mútuos, disputas territoriais, a guerra da água pela gestão dos caudais dos rios, entre outros, têm mantido a animosidade a que se associa uma certa visão de arrogância que os portugueses atribuem aos espanhóis, retribuindo estes com alguma indiferença. No que se refere ao território, realce-se que a questão de Olivença continua a apaixonar os mais fervorosos defensores de linhas de fronteira e lembre-se a tentativa frustrada de D. Carlota Joaquina (mulher de D. João VI, filha de Carlos IV, que abdicara) de, em 1807, se tornar rainha das colónias espanholas da América do Sul. Testemunho da questão territorial é também facto de o atual rei de Espanha ainda usar na sua lista de títulos *pro memoria* a designação de rei dos Algarves.

Espanhóis (usamos aqui este termo como designativo da população do reino de Espanha) e portugueses sempre tiveram, pois, relações algo complexas, podendo a visão dos portugueses ser resumida no ditado popular “De Espanha, nem bom vento nem bom casamento”<sup>5</sup>. Para os espanhóis, dados dos inquéritos<sup>6</sup> do *Centro de Investigaciones Sociológicas* mostram que Portugal aparece em sexto lugar (depois da Alemanha, Estados Unidos da América, França, Argentina e Reino Unido) em relação aos países com os quais os espanhóis gostariam que Espanha fortalecesse as relações internacionais e surge em terceiro lugar na resposta à pergunta “qual o país com o qual Espanha tem as melhores relações” (atrás da Alemanha e França).

Face ao exposto, repara-se, pois, que as relações na Ibéria são potenciadoras de muitos diálogos, imprescindíveis, e não é de certeza por acaso que em Portugal se designam os espanhóis por “nuestros hermanos”. Como afirmou Fernando Pessoa:

“Portugal não difere no género, senão na espécie, das outras regiões da Ibéria. Isto é, os inimigos culturais de Portugal são os inimigos culturais da Ibéria, e vice-versa. Como se trata de

<sup>5</sup> Machado Pais, José, 1985, “«De Espanha nem bom vento nem bom casamento: sobre o enigma sociológico de um provérbio português”, in *Análise social*, vol XXI (86), pp. 229-243

<sup>6</sup> Latiniobarometro, 2017, [http://www.cis.es/cis/opencm/ES/2\\_bancodatos/estudios/ver.jsp?estudio=14372](http://www.cis.es/cis/opencm/ES/2_bancodatos/estudios/ver.jsp?estudio=14372)

grupo civilizacional, a questão, aqui, não é política; e por isso pode haver inimigos políticos de Portugal que o não sejam de Espanha, e de Espanha que o não sejam de Portugal.<sup>7</sup>

A mesma união foi metaforizada por Saramago na *Jangada de Pedra*, em 1986, ano em que Portugal e Espanha assumiram o estatuto de membro da Comunidade Económica Europeia (hoje União Europeia). Na data em que a Ibéria adere à Europa, quebra o istmo dos Pirenéus, autonomiza-se, talvez por causa do risco feito no chão por Joana Parda ou por causa da pedra que Joaquim Sassa atira à água, tenham ou não todos os cães de Cerbère, que eram mudos, começado a ladrar. Não cabendo aqui discutir a dimensão simbólica de todos os seus elementos, é este o melhor retrato do território a que se referem diálogos do presente livro.

A obra que a seguir se expõe resulta de visões dos diálogos ibéricos sob diferentes disciplinas e perspectivas e espelha:

- as relações de amor/ódio atrás aludidas, por exemplo, no desafio do plurilinguismo e nas relações entre espaços linguísticos da lusofonia e da hispanofonia;
- a transcendência do espaço ibérico de entre o mar e os Pirenéus, decorrente também da divisão do mundo feita em Tordesilhas;
- estudos interdisciplinares e transdisciplinares, no âmbito da hispanofonia e da lusofonia (literatura, lexicografia, terminologia, traductologia, multimodalidade, por exemplo);
- a criação de espaços linguísticos e culturais e a sua relação com a francofonia, referindo, por exemplo, a relevância do plurilinguismo para a investigação e para o ensino superior.

Estes *Diálogos Ibéricos*, consubstanciados nas afirmações acima e particularmente na metáfora mediadora da jangada (cuja função ideológica reiteramos, para que provoque pensamento e ação) revelam a diversidade ibérica e a sua abertura ao mundo e assumem-se como mediação de um espaço terceiro, uma vez que até foram desencadeados no espaço da Universidade Jean Monnet em Saint-Étienne, em França.

Num tempo em que muitos erguem muros, a Doutora Rosa Maria

<sup>7</sup> In <http://arquivopessoa.net/textos/3009>

Queirós Fréjaville e a sua equipa constroem pontes, procuram parcerias, provocam mobilidades, envolvem diversidades, promovendo o conhecimento e compreensão mútua (pela intercompreensão, se necessário), e abrindo o diálogo à alteridade de diferentes espaços linguísticos e culturais.

Bem hajam os que estimulam os diálogos, ibéricos e não só!

Manuel Célio Conceição

Diretor da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade do Algarve  
Presidente *ex-officio* do Conseil Européen pour les Langues/European Language Council

# Présentation

Rosa Maria Fréjaville, Raphaële Dumont-Dimier, Andreia J. O. Silva

Cet ouvrage est le fruit de deux colloques internationaux qui se sont tenus à l'Université de Saint-Étienne les 20, 21 et 22 janvier et les 29 et 30 septembre 2016.

Les Assises Internationales I des langues portugaise et espagnole, en partenariat avec l'Université Sorbonne-Nouvelle Paris 3, avaient réuni des personnalités politiques, institutionnelles et universitaires, spécialistes des domaines hispanique et lusophone. Cette manifestation a permis de porter un regard sur les politiques linguistiques actuelles et d'aborder la question des enjeux politiques et économiques des deux langues dans le monde. Cela a, en outre, donné l'occasion de considérer de nouveaux projets en matière de coopération et d'internationalisation. Ont également été mis en évidence les enjeux actuels pour la diversité et le multilinguisme. Des communications relatives au cinéma, à la littérature et à la linguistique ont complété ces échanges.

Les Assises Internationales II ont eu pour finalité de poursuivre le travail effectué lors des Assises I en approfondissant les réflexions amorcées en matière de recherche dans les disciplines hispaniques, hispano-américaines et lusophones. Au-delà de cet état des lieux, de nouvelles approches théoriques, méthodologiques et critiques mises en œuvre dans les domaines de la langue, de la littérature, de la civilisation (cultures et Histoire des mondes hispanophone et lusophone) et de l'image, ont été mises en exergue.

Le présent volume se structure en trois parties : un premier temps, intitulé « Le portugais et l'espagnol : un défi pour le plurilinguisme » permettra de poser les enjeux de cette thématique; dans un second temps, c'est la lusophonie, dans sa diversité et son interculturelité qui



sera abordée. Enfin, la troisième étape, intitulée « Hispanophonie, relations et approches interdisciplinaires » sera consacrée au domaine hispanique.

L'article d'Anne Claude Berthoud qui inaugure la première partie de cet ouvrage permet de poser un certain nombre de questionnements de politique linguistique européenne et légitime le potentiel de nos deux langues dans un environnement communicatif mondialisé ; l'auteur insiste plus spécifiquement sur leur importance en tant que langues de l'enseignement et de la science.

Joám Evans Pim se penche sur les liens qui peuvent être établis entre ces deux grands blocs linguistiques et sur les bénéfices économiques, politiques et culturels qu'ils supposent. Pour ce faire, l'auteur décrit le parcours historique de la « langue de Galice ». Celle-ci pourrait servir de pont entre l'hispanophonie et la lusophonie et représenter un modèle de politique linguistique au service de l'unité de la langue à l'image de la réforme pour une orthographe commune de la langue portugaise en vigueur depuis 1990 et des expériences d'intercompréhension qui en ont découlé.

L'article de Jean-Yves Loude introduit la deuxième partie de cet ouvrage et, tel « un inspecteur de police littéraire », habité par l'altérité, l'auteur enquête sur les « mémoires assassinées » qui entourent le monde lusophone et laissent des marques indélébiles dans son histoire ethnolinguistique.

Carlos Pereira, en revanche, s'attèle à démontrer que la langue portugaise est une langue à double voie : voie de l'esprit et voie de la matière, tout en créant des ponts entre le monde mystique et le monde scientifique. Prenant appui, entre autres, sur Fernando Pessoa et, donc, sur la « quintessence » de la langue portugaise, l'auteur aborde son universalité et son importance en tant que vecteur d'un monde unifié.

A travers sa contribution, Maria de Fátima Mendes retrace un panorama de la richesse de la littérature portugaise, vieille de huit siècles en soulignant l'importance des textes littéraires fondateurs de l'identité culturelle portugaise, la littérature engagée, la littérature scientifique et la littérature de fiction.

Maria Teresa Rijo da Fonseca Lino et Ana Pita Groz consacrent leur article à l'internationalisation de la langue portugaise. Elles abor-

dent des questions telles que le statut de cette langue dans le monde, l'intérêt croissant pour son apprentissage et l'importance de la recherche en Lexicographie et en Terminologie pour, notamment, gérer la diversité socioterminologique en langage médical en Angola.

Dans cette lignée, Margarita Correia se penche sur le nouveau système d'orthographe de la langue portugaise issu de la Réforme de l'Orthographe entrée en vigueur en 1990. En présentant le projet VOC, l'auteure ajoute ainsi un nouvel élément pour la compréhension de la politique linguistique lusophone.

La communication de Ieda Maria Alves est consacrée aux questions de néologie et plus précisément aux médiations métaphoriques dans les dénominations de la crise économique mondiale. L'auteure s'attache à montrer, dans cette perspective, le caractère dynamique et productif de la langue portugaise.

L'article d'Alexandra Oddo et Hélène Fretel qui ouvre la troisième et dernière partie de cet ouvrage s'intéresse au domaine de la phraséologie et en particulier aux locutions, dont l'analyse d'un certain nombre d'exemples significatifs permet d'illustrer le goût de la langue espagnole pour les constructions analogiques et paradigmatiques.

La question de la construction des représentations fait l'objet de l'analyse de Natacha Vaisset qui, dans un article intitulé « Appréhender un réel lointain via l'image en mouvement et déjouer le prisme des représentations : un défi de civilisationniste » a pour objet l'analyse de résultats d'expériences menées auprès d'étudiants au sein d'un cours sur l'Amérique hispanique et les questions de société qui lui sont liées.

Dans « approches sur les relations texte-image entre Ramón Gómez de la Serna et José de Almada Negreiros », Julien Strignano fait le rapprochement entre le monde hispanique et lusophone à travers l'auteur espagnol et l'artiste portugais dont les liens iconographique et textuel sont ici explorés.

Stéphane Oury offre, quant à lui, une réflexion sur les pratiques traductologiques par le biais de l'analyse des procédés de traduction de titres de films au rayonnement international.

Dans un article intitulé « Panorama de la littérature hispanique », Gilles Del Vecchio propose un voyage à travers les textes et les auteurs qui ont jalonné l'histoire littéraire du monde hispanique.

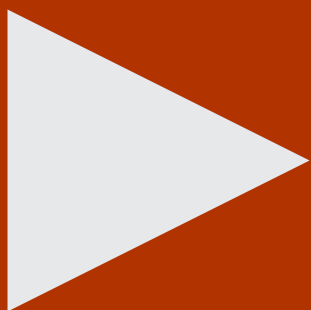
Les relations Espagne-Amérique sont au cœur de l'article de Gilles Del Vecchio et Raphaële Dumont qui dans « *La destrucción de Jerusalén. Les avatars d'un auto sacramental en langue espagnole* » analysent les tribulations d'un texte de théâtre d'origine européenne exporté en Nouvelle Espagne et adapté aux besoins de l'évangélisation des populations locales à l'époque coloniale.

Dans son article intitulé « De la Mancha a Parma. La influencia de Cervantes en el romanticismo francés » Emmanuel Marigno montre le processus de réécriture à l'œuvre dans le roman de Stendhal en se focalisant tout particulièrement sur la dimension littéraire et socioculturelle du texte français qui s'inspire, selon lui, de l'hypotexte cervantin.

José Luis Galván propose quant à lui une immersion dans la post-modernité dans un article intitulé « Estudios posmodernos : de la hermeneútica a la transdisciplinarietà » qui explore les liens entre enseignement et recherche à travers des disciplines comme la littérature, l'art et la culture en général.

Ces Assises Internationales des langues portugaise et espagnole ont donc permis de réunir des chercheurs venus du monde lusophone et hispanique autour d'une problématique commune : le potentiel de ces deux langues, l'universalité de ces deux cultures dans un univers mondialisé et en pleine transformation. Les ponts jetés entre ces deux aires linguistiques ont permis de montrer combien était importante la notion d'intercompréhension et d'interculturalité et à quelle point les racines européennes communes pouvaient être un enjeu crucial pour le futur.

Saint-Étienne, le 15 septembre 2018



# 14

## LA DESTRUICIÓN DE JERUSALÉN LES AVATARS D'UN AUTO SACRAMENTAL EN LANGUE ESPAGNOLE

Gilles Del Vecchio et Raphaële Dumont-Dimier\*

Les *Autos* ont été composés en nombre considérable, et la période sur laquelle s'étend l'élaboration de ces textes reste particulièrement large. Une dimension supplémentaire est à signaler. Les *autos* ne sont pas exclusivement diffusés en Espagne. Ces œuvres sont rapidement perçues comme un outil privilégié dans la perspective de la diffusion de la doctrine religieuse. Parmi les stratégies déployées dans le but d'évangéliser les habitants du Nouveau Monde, les *autos* occupent en effet une place de choix. Il faut dire que la thématique religieuse y est fortement ancrée :

Uno de los procesos culturales más significativos desarrollado en la primera década de la conquista de Nueva España (1531) fueron los autos sacramentales; éstos consistían en representar temas bíblicos con actores indios y en lengua de los naturales para tener una mayor influencia en el público de aquella época. Para esta investigación, los autos se definen como: una representación religiosa que se utilizó con efectos de manipulación y dominación ideológica y cultural, que se comunicó por intermedio de las imágenes actuadas, los gestos y las palabras. Su finalidad era mostrar un concepto moral diferente, hablando en términos religiosos, al que tenían los mexicas, e introducir por medio de las repre-

\* Maîtres de Conférences, CELEC, Université Jean Monnet, Saint-Étienne, France.

sentaciones, una nueva concepción moral que mezclaba conceptos cristianos e indios. Se le denomina teatro de evangelización precisamente porque los religiosos utilizaron esta herramienta para cristianizar a los naturales de Nueva España<sup>1</sup>.

Le texte sur lequel prend appui notre réflexion s'intitule *Aucto de la destrucción de Jerusalén*<sup>2</sup>. Ce texte est considéré par l'éditeur comme l'un des plus joués au Mexique depuis l'époque de la Conquête. De fait, une version nahuatl existe, et nous prendrons appui sur sa traduction en castillan recensée dans l'édition de Fernando Horcasitas<sup>3</sup>. L'histoire du texte reste complexe et n'est pas dépourvue d'intérêt. Selon cet éditeur et critique, le texte représenté en Nouvelle Espagne proviendrait d'une pièce médiévale d'origine catalane ou provençale : *La Destruccio de Hierusalem* de San Pedro Pascual<sup>4</sup>. Nous sommes donc en présence d'un texte qui a traversé les époques en donnant lieu à ce qu'il est convenu de considérer comme une véritable tradition littéraire, à tel point que l'on retrouve cette pièce en Provence, en Castille et en Amérique. La version française est intégrée dans un recueil de trois œuvres, intitulé *Gamaliel*, dont la première édition daterait de 1522 selon Luis Carlos Salazar<sup>5</sup>. Cette première édition est recensée à Valence (Espagne). Cela n'est pas anodin puisque le supérieur de l'ordre des premiers Franciscains arrivés en Nouvelle Espagne dès 1524 était

<sup>1</sup> Lara Coronado Jesús, « La educación moral en los autos sacramentales del siglo XVI en Nueva España », in *Perfiles educativos* (p. 2), vol. 34, n° 136, México, enero 2012.

<sup>2</sup> Texte dont il est confirmé qu'il fut joué au Mexique comme le confirme ce commentaire de Fray Toribio de Motolinía : « [...] ellos determinaron de representar la conquista de Jerusalén [...] » (p. 203). Ce même texte confirme par ailleurs la réceptivité des populations indigènes face à ce type de représentations : « Por que se vea la habilidad de estas gentes diré aquí lo que hicieron y representaron luego adelante el día de San Juan Bautista, que fue el lunes siguiente. Y fueron cuatro autos, que sólo para sacarlos dichos en prosa, que no es menos devota la historia que en metro, fue bien menester todo el viernes, y en solos dos días que quedaban, que fueron sábado y domingo, lo deprendieron, y representaron harto devotamente la Anunciación de la Natividad de San Juan Bautista hecha a su padre Zacarías, que se tardó en ella obra de una hora, acabando con un gentil motete en canto de órgano. » (p. 195-196), in Fray Toribio de Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*, Edición de Georges Baudot, Madrid, Clásicos Castalia, 1985.

<sup>3</sup> Horcasitas Fernando, « La destrucción de Jerusalén », in *Teatro Náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, Tomo I, México, UNAM, 2004, p. 561-608. Les citations issues de la traduction du texte nahuatl proviennent de cette édition.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 563. Voir à ce sujet Rojas Garcidueñas José, *El teatro de la Nueva España en el siglo XVI*, México, SEP, 1973, p. 42.

<sup>5</sup> Salazar Luis Carlos, « Noticias sobre el origen y la representación de la destrucción de Jerusalén en el teatro doctrinal novohispano (p. 111), p. 109-116.

originaria de cette même ville. Le *Gamaliel* se structure en trois unités : la passion du Christ, la destruction de Jérusalem et les vies de Lazare, Marie-Madeleine et Marthe. C'est à partir de ce canevas que prendront forme la version recensée dans le manuscrit 14711 de la Bibliothèque Nationale de Madrid ainsi que la version nahuatl. Cette dernière provient d'un document, aujourd'hui disparu mais publié par Francisco Del Paso y Troncoso en 1907. La pièce, traduite par Fernando Horcasitas, avait pour titre original *Nican motecpana in inemilitztzin in Señor Santiago Apostol (Aquí se asienta la vida del Señor Santiago Apóstol)*<sup>6</sup>. Il est plus que probable que cette pièce ait été représentée au cours du XVI<sup>e</sup> siècle bien que sa datation précise reste sujette à caution. Si l'on en croit Horcasitas, le texte sur lequel nous nous fondons est probablement une copie plus récente d'une œuvre jouée dans ces années cruciales de l'implantation missionnaire en Nouvelle Espagne. Ce dernier affirme en effet que :

Del Paso y Troncoso, quien trabajó con el manuscrito original, afirma que la letra es de fines del siglo XVII o principios del XVIII, lo cual, desde luego, no nos da la fecha de composición de la pieza. Esta puede ser anterior, tal vez de la época de la evangelización, tratándose aquí de sólo una copia, como en el caso de *El Juicio Final*<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Horcasitas Fernando, *op. cit.*, p. 561. Il est intéressant de voir que le titre original de la pièce mentionnait l'apôtre saint Jacques. Quel lien pouvait-il y avoir entre le thème de la destruction de Jérusalem dont traite la pièce, le personnage de saint Jacques et la conquête spirituelle des Indiens de la Nouvelle Espagne ? Nous devons, pour le comprendre, revenir un instant sur le culte voué à ce saint au Mexique : « El culto de Santo Santiago se introdujo en México con los conquistadores. Formó parte de lo que se ha llamado "la herencia medieval en España". En efecto, allí llegó a ser uno de los mitos fundadores de Castilla. A través de sus legendarias apariciones, el apóstol animaba a los cristianos en su empresa de la Reconquista para expulsar a los musulmanes de España. Aquí, en México, se trataba de realizar conjuntamente la conquista militar de la Nueva España y otra de mayor importancia y trascendencia: la conquista espiritual, con el fin de afianzar el sometimiento de los indígenas, para luego integrarlos en el proceso de la colonización. El personaje de Santiago Apóstol, montado en su caballo blanco, amenazando con su espada levantada al enemigo, se utilizó como símbolo aterrador que desde el principio, actuó como mediador por excelencia entre el aniquilamiento del mundo indígena y la consolidación de la cultura de conquista. Vencidos ya los indígenas, vieron en Santiago el gran factor de la victoria española, y su problema fue ganarse el favor de aquel dios que se mostró más poderoso que sus propios dioses », Higareda Rangel Yesica y Cardaillac Louis, « Una leyenda nahua de Santo Santiago », *Revista de literaturas populares*, México, UNAM, Año 1, Núm. 2, Julio-Diciembre de 2001, p. 59-67 (60-61). A travers la destruction de Jérusalem, placée sous l'égide de l'apôtre, l'idéal médiéval de conquête était ainsi directement transposé au Nouveau Monde.

## 1 Le travail de réécriture

### 1.1 Les écarts entre le texte castillan et le texte nahuatl

L'histoire de la trame ne pouvait que déboucher sur une multitude de variantes entre les différentes versions recensées. Le fossé est considérable entre la matrice médiévale élaborée en catalan ou en provençal et le texte diffusé dans le premier tiers du XVI<sup>e</sup> siècle. La version médiévale est principalement véhiculée oralement, par le biais de la récitation, de la représentation ou de la lecture publique.

Dans le cas du texte qui nous occupe, une caractéristique supplémentaire vient se greffer. En passant du contexte médiéval au premier tiers du XVI<sup>e</sup> siècle, les évolutions sont inévitables, mais elles le sont tout autant en passant de l'Espagne au Nouveau Monde. Ne perdons pas de vue que le recours à ces textes se fait clairement dans le but de transmettre une instruction religieuse :

El teatro medieval nace de la liturgia de la misa, luego se desprende de ésta y sale a los atrios de las iglesias y, por último, se seculariza y recorre las calles de las principales ciudades montado sobre grandes carros [...]. Los autos son obras en verso, de tema religioso -bíblico muchas veces-, moralistas y de fácil comprensión pues estaban destinadas al pueblo, como medio de evangelización<sup>8</sup>.

L'objectif est de faire en sorte que les populations de la Nouvelle Espagne renoncent à leurs pratiques et adoptent le plus naturellement possible celles des Espagnols. L'enjeu est donc primordial et le contexte de diffusion radicalement différent par rapport à l'Espagne où il s'agissait, certes de consolider la ferveur et la foi de l'auditoire, mais en aucun cas de le convertir. La macrostructure des deux *autos* porte déjà les traces de cette contextualisation idéologique. En effet, les deux trames ne se superposent pas totalement. Le point de départ de l'action constitue un exemple privilégié à cet égard. Dans la version du *Códice de autos viejos*, le sénéchal se rend à Jérusalem à la demande de l'Empereur Vespasien dans le but de retrouver une relique susceptible de conduire

<sup>7</sup> Horcasitas Fernando, *op. cit.*, p. 561-562.

<sup>8</sup> Blume Ricardo <http://autosacramental.pucp.edu.pe/aut.htm>, Universidad católica del Perú.



ce dernier sur la voie de la guérison. Atteint par la lèpre, Vespasien se sent abandonné de ses dieux et le sénéchal l'informe alors des miracles du grand prophète exécuté par les Juifs. La question du tribut que Pilate refuse de verser à l'Empereur n'apparaît que sur un second plan :

(Emperador)  
¡Oh, amado siervo mío!,  
si es como dices tú,  
yo desde aquí te envío,  
que en ver tu gran fe confío  
del gran profeta Jesús;  
al cual quiero prometer,  
si él sana los miembros míos  
desta enfermedad tan fuerte,  
que yo vengaré su muerte  
en los pérfidos judíos.  
Luego a la hora te parte,  
lleva diez hombres contigo;  
y más quiero encomendarte  
que a Pilatos de mi parte  
digas esto que te digo:  
di que mando yo que ordene  
de pagarme sin engaños  
y que enojado me tiene,  
que a qué causa me detiene  
el tributo de seis años. (91-110)

Le tribut impayé ne constitue donc pas la motivation première dans ce texte et la requête ne semble guidée que par la volonté de faire d'une pierre deux coups. Dans le texte traduit du nahuatl, la toute première réplique fait état de la contrariété de Vespasien face à la désobéissance de Pilate. Caius échoue dans son ambassade et se heurte au mépris du gouverneur rebelle :

Ven, Cayo. Regresa y dile a Vespasiano que no lo reconozco como soberano. Yo soy el único que protejo a mi ciudad. Yo soy el rey de Jerusalén. Que él cuide su ciudad de Roma tal como yo cuidó mi ciudad de Jerusalén. (p. 588)

L'échange débouche sur une menace qui ferme définitivement la porte à tout espoir de conciliation : « Vete, aléjate. No te vaya a pasar algo si te quedas aquí » (p. 589). Caius n'a d'autre choix que de s'exécuter et d'entreprendre le voyage retour. Et c'est sans la moindre préparation de l'auditoire que la didascalie annonce : « Luego se irá Cayo. Se lleva a la Verónica » (p. 589). Curieusement, le compte rendu de l'ambassade s'ouvre sur la présentation de « la Verónica ». Le personnage féminin est associé à Clemente, Saint Clément de Rome, Pape de l'an 88 à 97. C'est à la suite de cette intervention que Vespasien prend la ferme résolution de venger la mort du Christ. L'ordre est donné de se disposer à entrer en guerre et ce n'est qu'à ce moment que Caius fait part du refus essuyé auprès de Pilate sur la question du tribut. L'introduction inattendue de la Verónica, alors même que le spectateur n'est pas informé de la maladie de l'Empereur ne contribue pas à la clarté ni à la cohérence globale de l'œuvre. Toutefois, la décision de venger le Christ alors que l'empereur ignore tout de la réponse de Pilate au sujet du tribut est très lourde de sens. Son engagement est exclusivement motivé par sa soif de reconnaissance envers le Christ dont il a eu l'occasion de vérifier personnellement la puissance :

(Vespasiano)

Que se preparen para la guerra, para ir a Jerusalén.

*Luego habla Cayo.*

(Cayo)

Como sufrías, oh señor, oh emperador, con tu enfermedad, no te avisé que Pilatos devolvió tu mandato de Jerusalén. Fui allá cuando me mandaste recoger el tributo, pero él se enojó. (p. 591-592)

De même, dans le texte intégré au *Códice de autos viejos*, le baptême de l'Empereur, bien qu'envisagé dès le début et immédiatement après la guérison miraculeuse, est conditionné par la victoire de Vespasien sur Pilate : « Predicad, que yo consiento / que mi imperio se bautice / y aun yo mismo soy contento / en cumpliendo el juramento / que contra Pilato hice » (386-390). Le baptême est célébré après l'affrontement armé, mais cette postériorité n'est pas annoncée par l'Empereur. L'*auto* se referme sur la cérémonie du baptême dans le cas de la version en vers du *Códice*. Le texte nahuatl se prolonge avec la démarche des

Viennois et l'emprisonnement de Pilate.

Enfin, une différence surprenante est à relever entre les deux versions considérées. À l'occasion d'un bilan sur l'avancée de l'entreprise armée, l'Empereur annonce que sa stratégie est payante et que la victoire ne saurait tarder. En effet, les ennemis assiégés ne disposent plus de vivres en quantité suffisante pour résister davantage :

Y más os hago saber  
que han venido dos testigos  
que nos han dado a entender  
que no tienen qué comer  
ya los nuestros enemigos.  
Y cumple muy bien vallallos  
porque por hambre se tomen,  
(que) porque para sustentallos  
las mulas y los caballos  
que se mueren ellos comen. (446-455)

La stratégie est courante comme en témoigne les chroniques. Lorsqu'une place forte est menacée et qu'elle s'apprête à être assiégée, il est indispensable d'établir une stratégie de défense. Consolidation des accès, mobilisation et motivation des troupes, préparation des armes sont inévitablement à l'ordre du jour. Cependant, la première initiative recensée par le chroniqueur concerne presque systématiquement le ravitaillement de la place en question. Cela est loin d'être accessoire puisque la forteresse la mieux gardée et les hommes les plus aguerris ne pourront nullement résister sans provisions. De fait, certains sièges traînent particulièrement en longueur sans pour autant multiplier les assauts. La tactique, en pareille situation, consiste à affamer les populations retranchées et à les inviter à se rendre. C'est ce qui semble se produire dans la version castillane. Or, le texte nahuatl présente une situation diamétralement opposée. Jafel remercie Vespasien pour son intervention et le met en garde contre la capacité de résistance de l'ennemi, liée à l'abondance de nourriture dont dispose Jérusalem :

¡Oh gran señor, qué bueno que hayas venido! ¡Has venido a hacer la guerra contra esta ciudad! Pero, en verdad, en Jerusalén hay abundancia de provisiones. Allí hay toda clase de frutos de la tierra. Pero están cercados por la muralla, aunque son fuertes

los habitantes. Esto lo sé ciertamente: no debes intentar capturar la ciudad por medio del hambre porque se defenderán largo tiempo. (p. 594)

C'est une guerre d'usure qui s'est engagée car les troupes de Vespasien manquent d'eau. Jafel apporte alors la solution pour approvisionner tout le campement des assiégés. Soulignons ici que la mention du toponyme « Atechcoco » qui renvoie au lac de Texcoco entourant la cité aztèque ancre définitivement la pièce dans la géographie locale. Ce lac naturel représentait l'une des réserves d'eau potable les plus importantes pour les habitants de Tenochtitlan :

(Vespesiano)

Es cierto, Jafel, que debido a este sitio estamos muertos de sed. Me dan lástima mis guerreros [...].

(Jafel)

Oh gran señor: hay muchos venados grandes, de esos que se llaman caballos; y muchos toros. Andan en tu campamento y en tus tierras. que se les mate, que se les quiten y limpien las pieles. Cuando se haya hecho esto, que se lleven estos cueros y que se tapice el vallecito con ellos. Cuando se haya logrado esto mande que se llene de agua traída de Atechcoco, el jagüey llamado el Demonio. Dentro de quince días se llenará el vallecito de agua y allí irán a beber tus soldados y tú. Te sentirás en Roma; habrás cercado la ciudad; los sitiados no aguantarán y se entregarán. (p. 594-595)

Enfin, la technique proposée par Jafel pour ravitailler les soldats en eau suggère l'utilisation des peaux de grands animaux, taureaux et chevaux pour tapisser le fond de la vallée et former ainsi une sorte de lac artificiel. Or dans cette réplique, les équidés sont comparés à des cerfs, comparaison qui, loin d'être anecdotique, évoque les chroniques des vaincus racontant l'arrivée des Espagnols. Ces derniers, portant casques et armures et montés sur des bêtes de grande taille sont un sujet d'étonnement pour la population qui, ne connaissant pas ces animaux, les comparaient volontiers à des cerfs. Là encore, le texte porte la trace de cette réécriture dont nous avons tenté de délimiter les contours et qui témoigne de l'adaptation de l'*auto* médiéval au nouveau contexte mexicain.

## 1.2 Les épisodes exclusifs

Certains épisodes de la trame ne figurent que dans l'une des deux versions. Il ne s'agit donc plus de variantes ou d'adaptations mais d'un travail beaucoup plus profond de réécriture.

L'intercession de Titus auprès de son père Vespasien à la demande de Pilate ne figure que dans le texte traduit du nahuatl. Vespasien ne reviendra pas pour autant sur sa décision et Titus en est réduit à annoncer à Pilate que sa démarche a été vaine. La question se pose de savoir quel intérêt représente cet épisode qui de toute façon n'altère en rien la suite de la trame puisque la détermination de l'Empereur demeure inchangée. En fait, l'intégration du personnage de Titus donne à Vespasien l'occasion de s'expliquer pour la troisième fois dans l'œuvre sur sa décision de faire la guerre à Jérusalem. Nous reviendrons ultérieurement sur ce procédé non dépourvu d'intérêt didactique. Par ailleurs, la démarche désespérée de Pilate, conscient qu'il a commis une erreur et que la ville ne sera pas capable de résister, est en fait une démarche de demande d'intercession. Ceci est déjà le signe de la capacité du personnage à reconnaître ses torts. Toutefois, si la démarche est bonne sur le principe, elle ne s'adresse pas à la personne la plus adaptée. La figure de l'intercession par excellence demeure avant tout la Vierge. Pilate reste donc dans l'erreur et sera puni en conséquence. Enfin, autre intérêt manifeste de l'épisode, le lexique intégré lors de l'échange entre Pilate et Titus met en évidence la nécessaire humilité face à la puissance de celui qui agit au nom du Christ :

Luego se arrodillarán Pilatos y sus vasallos; Pilatos llorará ante Tito y hablará.

(Pilatos)

¡Oh Tito, señor soberano! Tú bien sabes lo que hice. Si hay culpa en mí en verdad confieso mi pecado, pues he fallado grandemente. Fui ante el gran señor, ante el emperador. Pero fallé; lo confieso. Soy un miserable que me aproveché de sus propiedades, de sus bienes, del tributo de la ciudad que se pagaba anualmente. Yo me hice dueño del señorío, del reino del emperador. Por eso he venido ante ti a llorar. He pecado, he cometido faltas. Pongo a sus pies la ciudad, y él lo sabe. ¡Aquí está el culpable!

¡Que se apiade de mí! ¡Que nos permita vivir unos días más!

Aquí termina de suplicar Pilatos. Luego habla Tito.

(Tito)

He oído tu llanto y tu confesión, Pilatos. Pero tengo que hablar con mi padre el señor emperador. Puedes estar seguro que lloraré por ti en su presencia; voy a interceder por ti. (p. 598-599)

Un autre épisode développé dans le texte nahuatl ne figure pas dans la version répertoriée dans le *Códice de autos viejos*. Il s'agit de l'intervention des Viennois auprès de Vespasien dans le but d'obtenir la garde du prisonnier. L'Empereur se montre attentif à la requête mais la rejette dans un premier temps. Le nombre considérable de pertes humaines au sein de ses troupes justifie à ses yeux que le prisonnier soit ramené à Rome. En insistant à nouveau, les Viennois exposent leur loyauté sans faille à l'Empereur si bien que ce dernier fait le choix de s'en remettre à ses conseillers. Cette consultation fait changer la décision de Vespasien qui confie Pilate à ses sujets. La question reste de savoir ce qu'apporte un tel échange dans la perspective de la campagne d'évangélisation menée dans la Nouvelle Espagne<sup>9</sup>. Il est envisageable de considérer que le rapport à l'Empereur, donc au pouvoir et à l'autorité, peut également se révéler harmonieux et ne se limite en rien à l'affrontement armé. Les Viennois, par leur proposition, souhaitent honorer Vespasien et tiennent à ce que la désobéissance de Pilate soit sévèrement sanctionnée. Les formules réitérées de respect et de soumission à l'autorité semblent orienter la lecture dans ce sens : « Nosotros tus vasallos [...] nuestro amado señor [...] Viena se sentirá honrada [...] » (p. 605). L'Empereur répond à ses sujets en exprimant sa pleine satisfaction : « me parecen

<sup>9</sup> « [...] el teatro sustituyó en sí mismo un aspecto fundamental del proyecto evangelizador: por un lado, con aquellas obras representadas por los naturales en su propia lengua, los misioneros lograron sustituir las fiestas paganas y atraer al indígena hacia la nueva religión; por otro lado, la representación dramática, al combinar la palabra y la imagen, se convirtió en un medio idóneo para transmitir un mensaje diverso que abarcaba tanto los persuasivos argumentos para la conversión de los naturales como los principios básicos de la enseñanza doctrinal y moral o incluso determinados planteamientos ideológico-políticos. Pero, además, el teatro fue sin duda un resultado de ese mismo proyecto evangelizador, porque la producción dramática misionera partió de un proceso de adaptación del drama religioso popular de tradición medieval al contexto americano, y ello sólo fue posible gracias al conocimiento de la lengua, la cultura y las formas de teatralidad indígenas que había sido obtenido a través de la labor lingüística y etnográfica previa », Aracil Varón María Beatriz, *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*, Studi di letteratura ispano-americano, Biblioteca de la Ricerca, Roma, Bulzoni Editore, 1999, p. 125.

magníficas vuestras palabras » (p. 605) ; « Oh ancianos: me habéis dado gusto » (p. 606). Mais il convient de ne pas perdre de vue le projet initial de Vespasien qui se lance dans cette aventure guerrière avec la ferme intention de venger la mort du Christ. Sa victoire sur Jérusalem ainsi que l'arrestation de Pilate sont les signes manifestes de l'aboutissement parfait de l'entreprise. Or, dans cette perspective, le fait de remettre Pilate aux Viennois permet d'assimiler la vengeance annoncée de Vespasien à un aboutissement complet dans la circularité qu'elle implique :

(Vienenses)

No te vayas a ofender, escucha todavía un poco de mi discurso. Escucha, señor: estamos aquí los que cuidamos tus aguas y tus montes de Viena. Que no se hable contra nosotros, que no se diga mañana o pasado que el señor [emperador] nos dio privilegios, igual que tú [y que se desacatan]. Que se haga [como lo quisieron] los emperadores que ya se fueron, que murieron. Lo concederá tu corazón: permitirás que nos llevemos a Pilatos, que se vuelva nuestro preso y que lo juzguemos allá en Viena.

[...]

(Vespasiano)

Ya que así lo desean vuestros corazones, señores míos, les entregaré a Pilatos. (p. 605-606)

Les arguments des Viennois invitent à une conception circulaire du temps et du traitement de l'action. Ils se présentent à l'Empereur comme les défenseurs de ses territoires comme le veut la tradition. Ils suggèrent qu'il soit fait comme ont eu l'occasion de faire par le passé les prédécesseurs de Vespasien. Ils invitent donc à ce que se reproduisent les schémas traditionnels observés antérieurement. Or, Pilate s'est vu confronté à une requête semblable lorsqu'il a été dans l'obligation de se prononcer quant au sort du Christ et il a remis le prisonnier à ses bourreaux. En plaçant momentanément Pilate dans la situation du Christ, la vengeance promise par Vespasien acquiert une dimension symbolique édifiante visant à rappeler que celui qui s'égare doit en payer le prix.

Contrairement à la version castillane qui se referme sur le baptême de l'empereur, la version nahuatl s'achève sur la mort de Pilate. Cet écart n'est pas négligeable car il est révélateur de la stratégie adoptée dans le

cadre de la politique d'évangélisation. Le texte castillan opte pour l'exposition de l'exemple à suivre, démarche didactique parfaitement recevable et qui constitue le climax de l'ensemble du texte en faisant visualiser au public le triomphe absolu de la foi. Le texte nahuatl, bien que visant un objectif similaire, adopte une démarche radicalement différente en développant une stratégie de la peur. L'avant-dernier tableau (XXVIII), qui précède immédiatement le dénouement de l'*auto*, présente une situation dont le texte du *Códice* ne fait nullement état. Le chien de Pilate a suivi son maître jusqu'à Vienne et ses gémissements sont insoutenables pour le prisonnier. Jusqu'au dernier moment, Pilate se montre incapable de raisonner de façon adaptée. Le risque auquel il a exposé tout un peuple ne l'a pas ému lorsqu'il a fait le choix de s'opposer à Vespasien. Ses regrets sont exprimés dans le texte mais ils sont bien trop tardifs. La douleur ressentie face aux gémissements de l'animal fidèle n'en est que plus déplacée.

À l'inverse, le texte du *Códice* expose un épisode dont on ne retrouve pas la trace dans la version nahuatl. Le conseiller Archélaos, rend compte à Pilate de la situation tragique dans laquelle est plongé son peuple face à l'assiégeant :

(Archelao)

Señor, ya nuestras batallas  
se nos van menoscabando,  
y cúmplenos retirallas  
porque ya las vituallas  
se van todas acabando.

Muchos caballos perecen  
de hambre, y gente también,  
y con el mal que padecen  
ya desmayan y entristecen  
a toda Jerusalén.

Y oiga un caso nunca oído:  
dos dueñas que se les han  
sendos hijos fallecido  
de hambre, y hanse comido  
el uno asado sin pan. (v. 506-520)



La suppression pure et simple de l'épisode est facilement concevable dans un contexte où les religieux en charge de l'évangélisation des populations indigènes s'employaient fermement à l'éradication de pratiques incompatibles avec le nouvel enseignement dont ils étaient les porteurs.

### 1.3 Les spécificités du langage

L'auto recensé dans le *Códice de autos viejos* est élaboré en vers, alors que le texte nahuatl est rédigé en prose. Indépendamment de cette différence de poids, certains aspects linguistiques ou stylistiques caractérisent plus spécifiquement le texte diffusé dans le Nouveau Monde. Les spécificités du texte mexicain sont nombreuses. D'un point de vue sémantique, tout d'abord, un certain nombre de termes sont adaptés au nouveau contexte linguistique de la Nouvelle Espagne. Nous voyons ainsi apparaître dans le texte des termes hybrides qui empruntent à la fois à la langue native et au castillan. Il nous faut, pour en comprendre les différents aspects, se référer ici au texte nahuatl en laissant de côté, pour l'instant, la traduction espagnole. A titre d'exemple, pour insister sur la supériorité absolue de Dieu, on trouve, dans le texte mexicain, le terme nahua *teotli* apposé à Dios. L'hybridation consiste donc ici à utiliser le terme nahua désignant Dieu au vocable castillan afin d'éclairer le sens du second terme. Nous retrouvons d'ailleurs le même principe dans le catéchisme de Molina, où le Dieu des dix commandements est présenté comme « teutl Dios »<sup>10</sup>. Rappelons que les missionnaires s'étaient trouvés dans des situations bien délicates lors de la traduction en nahuatl des épisodes bibliques. Si le théâtre permettait, par sa nature de spectacle « total », de surmonter un certain nombre de difficultés de compréhension, l'image et le son venant à l'appui du texte pour expliciter tel ou tel épisode, les écueils liés à la traduction restaient toutefois nombreux. Valait-il mieux choisir de traduire un concept afin de le rendre plus compréhensible aux oreilles indigènes ou était-il plus raisonnable de conserver un vocable castillan qui présentait l'avantage de

<sup>10</sup> *Doctrina christiana breue traduzida en lengua Mexicana por el padre fray Alonso de Molina*, in *Colección de documentos para la historia de México*, Tomo II, ed. de García Icazbalceta Joaquín, México, Porrúa, 1971, p. 42.

ne pas « nahuatliser » le sens du terme en question mais le rendait nécessairement plus abscons pour les Indiens ? Nous avons de bonnes raisons de croire que les missionnaires avaient résolu au cas par cas un certain nombre de ces difficultés puisque les stratégies diffèrent selon les textes et les époques. La non-traduction semble avoir été, dans certains cas, l'option choisie par les religieux. C'est ce qui se produit par exemple dans l'expression « el santo Profeta » retranscrite par « sancto Porfeta » dans *Destrucción de Jerusalén* (p. 566). De la même façon, les termes « emperador », « corona » et « espada » ne font l'objet d'aucune traduction dans la pièce. À l'inverse, un certain nombre de vocables sont nahuatlisés, comme c'est le cas par exemple du substantif « Juif » affublé d'un suffixe pluriel et qui apparaît comme « judiosme » ou bien encore de la croix signifiée par le terme « cruztitech » dans la version nahuatl<sup>11</sup>.

Loin de se limiter aux emprunts ou aux adaptations linguistiques, le texte de la pièce mexicaine fait état d'un certain nombre de choix stylistiques issus de la langue *mexica*. C'est le cas, par exemple, du diphrasisme, figure de style caractéristique du nahuatl et dont on retrouve trace à plusieurs reprises dans le texte mexicain. Garibay a largement étudié cette technique consistant à accoler deux métaphores l'une à l'autre, métaphores dont la conjonction signifie à son tour une idée nouvelle. Voici sa définition :

Difrasismo: llamo así a un procedimiento que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se completan en el sentido, ya por ser sinónimos, ya por ser adyacentes. Varios ejemplos del castellano explicarán mejor: “a tontas y a locas; a sangre y fuego; contra viento y marea; a pan y agua”, etc. Esta modalidad de expresión es rara en nuestras lenguas, pero es normal en náhuatl. Casi todas estas frases son de sentido metafórico, por lo cual hay que entender su aplicación, ya que si se tomaran a la letra se torcería el sentido, o no lo tendrían adecuado el caso<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Ti-tech = junto a. Cf. Sullivan Thelma, *Compendio de la gramática náhuatl*, México, UNAM, 1998, p. 138.

<sup>12</sup> Garibay K. Angel María cité par Lopez Austin Alfredo, « Difrasismos, cosmovisión e iconografía », *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. extraordinario, Madrid, Editorial Universidad Complutense, 2003, p. 143-160 (144).

José Alcina Franch a mis en perspective l'utilisation du diphrasime avec l'iconographie des anciens *Mexicas*<sup>13</sup>. A partir de ces travaux et de la thèse de Mercedes Montes de Oca<sup>14</sup>, Alfredo López Austin a tenté de mettre en relief les liens entre les diphrasismes et la cosmologie indigène<sup>15</sup>. Il en ressort que cette figure de style représenterait une sorte de traduction littérale du dualisme cosmique propre aux Nahuas :

En el dualismo cósmico, todo – lo eterno y lo precedero, lo creador y lo creado – está compuesto por dos sustancias opuestas y complementarias. Una de ellas tiene entre sus múltiples facetas el calor, la luz, la vida, la superioridad, la sequedad, la masculinidad, mientras que la otra se muestra fría, oscura, mortal, inferior, húmeda y femenina [...]. Esto explica la dualidad divina, propia de todos los seres sobrenaturales, que puede manifestarse no sólo como pareja conyugal, sino bajo otras apariencias de opuestos [...]. Afino mi propuesta: una parte considerable de los difrasismos alude a la composición dual del ser designado, indicando uno de los aspectos de la oposición que produce su existencia<sup>16</sup>.

Nous trouvons plusieurs diphrasismes dans *Destrucción de Jerusalén*. Dès le début de la pièce, Archélaos s'adressant à Pilate désigne les guerriers de Jerusalem de la façon suivante : « Aquí están todos: muchos hombres valerosos y están aquí todas tus águilas, tus siervos » (p. 588). C'est l'expression « tus águilas, tus siervos » qui nous intéresse ici à plusieurs titres. La figure de l'aigle, tout d'abord, d'une grande portée symbolique dans la religion chrétienne, était également un animal essentiel du bestiaire mésoaméricain. Anamaría Aswell évoque ici les vertus associées à la figure de l'aigle dans les deux cultures :

El águila era la reina de todas las aves en el Medioevo y representa la resurrección de Jesús así como todos los elementos cristológicos más sobresalientes: fidelidad, obediencia, tenacidad y reno-

<sup>13</sup> Alcina Franch José, « Lenguaje metafórico e iconografía en el arte mexica », *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 66, México, UNAM, 1995, p. 7-44.

<sup>14</sup> Montes de Oca Mercedes, *Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI*, Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2000.

<sup>15</sup> López Austin Alfredo, « art. cit. ».

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 148.

vación; en el bestiario mesoamericano, el águila (*quauhtli*) ocupa el segundo lugar de las cuentas del *tonalpohualli*, y es el animal valiente por excelencia: representó el poder, la valentía, el arrojo y la fuerza guerrera entre los mexicas. Su imagen está asociada al Sol y está presente en los mitos de la creación: cuando Nanahuatzin se arroja al fuego, un águila va detrás de él<sup>17</sup>.

Pour mettre en valeur la force et le courage des guerriers de Jérusalem c'est donc la conjonction de l'image de l'aigle et des vassaux qui est choisie dans la pièce mexicaine, c'est-à-dire, symboliquement, l'union de la force et du dévouement à l'autorité. L'expression acquérait ainsi une grande puissance évocatrice pour un public nahua habitué à une langue très imagée.

Un peu plus loin dans le texte, nous trouvons un second diphrasisme, cette fois-ci au sein d'une réplique de Pilate: « Yo sólo soy el dueño de mi casa, de mi silla y de mi petate (de mi reino) »<sup>18</sup> affirme le gouverneur pour signifier sa puissance. Le même diphrasisme apparaît ensuite dans la pièce dans la bouche de l'un des Viennois (« Nosotros, tus vasallos, que cuidamos de tu petate, de tu silla, p. 605). On retrouve d'ailleurs dans le *Códice Vaticano* un diphrasisme tout à fait semblable pour signifier la notion de pouvoir : *in petatl in icpalli* (« la estera, la silla »: el poder)<sup>19</sup>. Plus bas dans le texte, pour désigner le concept de territoire, l'un des habitants de Vienne dit à l'Empereur Vespasien : « Y ahora Pilatos, que gobernó tus aguas y tus montes, te ofendió » (p. 695). Le même diphrasisme est employé un peu plus tard : « Estamos aquí los que cuidamos tus aguas y tus montes de Viena » (p. 606). Dans un article consacré à ce sujet, López Austin cite le diphrasisme « in atl in tepetl », dont le sens littéral serait « agua y cerro », et qui, au sens figuré

<sup>17</sup> Ashwell Anamaría, « Los murales de la portería del convento de San Gabriel en San Pedro Cholula: el pincel del indígena en la realización de un mural cristiano del siglo XVI », *Elementos*, Núm. 51, Vol. 10, Puebla, Benemérita Universidad de Puebla, Septiembre-Noviembre 2003, p. 3-9 (8-9).

<sup>18</sup> *Destrucción de Jerusalén*, *op. cit.*, p. 594. A propos de cette image, José Alcina Franch, explique : « Los términos *petlatl*, “estera” (petate) et *icpalli* (sitial), venían a significar, en el contexto de los pueblos mesoamericanos, y no sólo entre los mexicas, el lugar desde donde se ejercía el mando, equivalente en cierto modo a la palabra “trono” en castellano y, desde luego con un valor simbólico indudable en los códices de época colonial, cuando se les contrasta con las “sillas” utilizadas por los administradores coloniales venidos de España », « art. cit. », p. 13.

<sup>19</sup> López Austin Alfredo, « art. cit », p. 156.

signifie « población, ciudad »<sup>20</sup>. Or, il faut certainement voir dans cette image une réminiscence du passé précolombien. Les anciens Mexicas, en effet, associaient communément l'eau et les montagnes. Ethelia Ruiz Medrano qui a analysé cet aspect de la civilisation aztèque affirme que « es muy conocido como numerosos pueblos mesoamericanos consideran que los cerros se encuentran llenos de agua »<sup>21</sup>. Elle ajoute, un peu plus loin que « Los pueblos mesoamericanos consideraban que la lluvia tenía su origen en los cerros ya que de sus cumbres nacían las nubes. Como es bien sabido para los mexicas los dioses de la lluvia, *Tlaloque*, se encontraban al servicio del dios Tláloc, al que se le ofrecía culto especial en los cerros »<sup>22</sup>. Nous voyons combien l'utilisation de ce diphrasisme a priori banal, faisait ressurgir, en réalité, tout un pan de la culture et de la religion précolombiennes.

En outre, le rythme binaire du diphrasisme permettait, dans la tradition orale des anciens Aztèques, de favoriser le travail de mémorisation. Or, la question du rythme est essentielle dans la pièce qui nous intéresse tout comme dans la poésie *mexica* qui faisait la part belle à des constructions de type binaire ou ternaire, aux parallélismes de construction ainsi qu'aux énumérations. Nous n'en donnerons que quelques exemples. La répétition d'une même idée est une stratégie classique qui permettait d'insister sur un aspect donné tout en facilitant le travail de mémoire du comédien. Le Pape, vantant les mérites du Saint-Suaire pour venir à bien des maux qui rongent l'Empereur explique ainsi, sur une cadence très singulière : « Aquí está su imagen impresa: te curará, lo lograremos. Así lo quiso, que te convirtieras, que rezaras, que te volvieras creyente » p. 590). Vespasien, réchauffé par les propos de Clément, s'exclame, un peu plus loin : « En verdad éstas son mi corona y mi espada. Ya purificado, ya fortalecido, saldré para Jerusalén, y vengaré su muerte. Castigaré, destruiré a los malvados que cometieron el acto », p. 590. On retrouve le même rythme binaire et ternaire dans les propos du même Clément insistant sur la vanité des biens matériels ; les négations qui ouvrent les deux phrases sont ici ren-

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>21</sup> Ruiz Medrano Ethelia, « En el cerro y la iglesia. La figura cosmológica *atl-tepetl-ozotl* », *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Núm. 86, Vol. XXII, Zamora, El Colegio de Michoacan, Primavera 2001, p. 142-183 (144).

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 154.

forcées par la réitération : « No queremos oro, ni cosas preciosas, ni reinos, pues se sabe que se pierden, que son sólo polvo. No se tiene placer en ellos, no se goza por mucho tiempo » p. 591.

Les interrogations et les exclamations sont un autre trait propre à la littérature de tradition orale. Elles ouvrent d'ailleurs la pièce qui nous intéresse et qui débute par une exclamation de Vespasien (« ¡Hace tres años que desde aquí, desde Roma le escribí a Pilatos! », p. 587) immédiatement suivie d'une interrogation de Pilate qui vient de prendre connaissance de la lettre de l'Empereur (« ¿Cómo actuaremos? ¿Qué le contestaremos? », p. 587). Nous trouvons nombre de ces constructions maintes fois répétées dans la pièce, comme c'est le cas, par exemple, de la supplique finale de Pilate s'adressant à Titus qui commence par « ¡Oh Tito, Señor soberano! » et se termine par une série de trois exclamatives « ¡Aquí está el culpable! ¡Qué se apiade de mí! ¡Que nos permita vivir unos años más! » p. 598), exclamatives qui permettent de souligner le désespoir d'un tyran en plein repentir. La réitération de ces exclamations devait produire grand effet lorsqu'elles étaient déclamées devant un public et promptes à susciter une vive émotion parmi des individus souvent considérés par les missionnaires comme des êtres facilement impressionnables.

Les interrogatives sont un autre de ces emprunts faits à la tradition aztèque. Dans cette culture teintée d'un certain fatalisme, les individus étaient en proie à de multiples interrogations liées à la conscience aiguë de vivre dans un monde instable et perpétuellement menacé. On retrouve nombre de ces formules interrogatives dans la poésie *mexica* et elles jalonnent également la plupart des pièces de théâtre de cette époque. Nous n'en donnerons que deux exemples. Le premier est tiré d'une réplique d'Archélaos, évoquant l'attaque de la ville de Jérusalem promise par Vespasien. S'adressant à Pilate, il exprime ainsi son désarroi : « ¿Acaso no padecerán? ¿Acaso no se desanimarán sus hombres? ¿Acaso no abandonarán la empresa? » p. 588. La série interrogative, renforcée par l'utilisation de l'anaphore accentue la notion d'impasse dans laquelle se trouvent ceux qui n'ont pas respecté les lois de l'Empereur. Un peu plus loin dans la pièce, c'est Caius qui est assailli par le doute. Pilate vient de l'enjoindre d'annoncer à Vespasien qu'il refuse désormais de reconnaître son autorité et Caius manifeste son incom-

préhension face à celui qui se rend coupable d'insubordination : « ¿Oh señor Pilatos cómo hemos de decir eso? ¿Así le he de hablar al emperador? Te han engañado, no está bien lo que te dijeron; es como una enfermedad. Cúratela. ¿Qué estás haciendo? ». Déclamés devant un auditoire, les doutes et les craintes de Caius laissent présager des violentes représailles de l'Empereur et contribuent à souligner l'incongruité des propos de Pilate.

## 2 Les techniques dramatiques

### 2.1 Le principe de binarité

L'organisation binaire de la trame est perceptible par de nombreux aspects. La démarche primordiale de l'œuvre est avant tout didactique, et le principe du duel est à ce titre un instrument privilégié. Il évite la dispersion des arguments avancés et favorise la réception de l'ensemble en limitant les risques d'interprétation aléatoire. Par ailleurs, la binarité constitue un principe de base sur lequel repose bon nombre des enseignements transmis dans le cadre de la campagne d'évangélisation. Il s'agit pour les indigènes de la Nouvelle Espagne de faire la part des choses afin de distinguer clairement entre le bien et le mal, entre l'hérésie et l'orthodoxie. Le péché et la vertu dessinent une autre des dichotomies figurant au cœur de l'enseignement dispensé. La Bible regorge d'épisodes ayant recours à ce principe. Les personnages bibliques sont à plusieurs reprises les vecteurs de ce procédé : Caïn et Abel, Ève et Marie. Les concepts d'Enfer et de Paradis s'inscrivent exactement dans la même perspective. Outil de simplification efficace, la binarité structurelle s'impose tout naturellement dans l'*auto* analysé. L'affrontement armé rend le concept absolument incontournable. Les assaillants et les assiégés se font face jusqu'à ce que l'un des deux camps prenne l'avantage et remporte la partie. Au centre des deux communautés rivales figure un personnage fédérateur dans chacun des cas : Vespasien, déterminé à venger la mort du Christ, et Pilate dont l'arrogance sans bornes le conduira à sa perte. L'issue de la campagne militaire fera inmanquablement apparaître un vainqueur et un vaincu. À ce titre, Vespasien est vainqueur à différents niveaux : il s'empare de



son objectif militaire en prenant le contrôle de la ville de Jérusalem ; il consolide son autorité d'empereur en sanctionnant le gouverneur dissident qui refusait de lui verser le tribut exigé ; il est également vainqueur sur le plan spirituel puisqu'il intègre par le baptême la communauté chrétienne et se place sous la protection du Dieu unique et véritable. Dans ce cas précis, la binarité est au service de l'affrontement et souligne par la même occasion les positionnements résolument irréconciliables de chaque camp. En effet, lorsque Caius est envoyé par Vespasien auprès de Pilate, la démarche reste un échec et l'échange se referme sur une menace non déguisée de la part du gouverneur : « Vete, aléjate. No te vaya a pasar algo si te quedas aquí » (p. 589). L'équilibre structurel conditionné par le principe de binarité exige que la situation inverse soit mise en scène ultérieurement. Archélaos, envoyé par Pilate auprès de Vespasien, ne remporte pas davantage de succès et le ton employé par l'Empereur ne laisse pas la moindre place au doute : « Vete a decirle a Pilatos que ya no pondrá en mis manos la ciudad, pues para eso vine [para conquistarla] » (p. 596). Sur le plan spatial, la binarité vient consolider cette opposition. Vespasien est associé à Rome et Pilate à Jérusalem. Archélaos conseille Pilate en ces termes : « [...] tal como nosotros cuidamos nuestra ciudad de Jerusalén, así cuida él su ciudad de Roma » (p. 588). Les jeux d'opposition soulignent la rupture définitive qui va conduire sous peu à l'affrontement armé : cuidamos / cuida ; nosotros / él ; nuestra ciudad / su ciudad ; Roma / Jerusalén. Pilate adopte pleinement les propos de son conseiller et affiche sa totale adhésion en les reproduisant pratiquement à l'identique lorsqu'il apporte sa réponse à Caius : « Que él cuide su ciudad de Roma tal como yo cuido mi ciudad de Jerusalén » (p. 588).

Fort du soutien du Pape Clément, Vespasien s'érige dès le début de l'œuvre en futur vainqueur du conflit désormais incontournable. Désireux de faire preuve de reconnaissance par rapport à la guérison miraculeuse dont il a été le bénéficiaire, Vespasien s'apprête à se montrer généreux. Les offres de l'empereur ne détournent pas Clément de l'objectif prioritaire :

¡Oh emperador Vespasiano! No queremos oro, ni cosas preciosas ni reinos, pues se sabe que se pierden, que son sólo polvo. No se tiene placer en ellos, no se gozan por mucho tiempo. Se



van demasiado rápidamente, como tus reinos temporales. Lo que nos preocupa es que deseas el bautizo, y que creas en la fe de Jesucristo, quien murió en la cruz para redimirte. Convida a todos tus vasallos para que también lo deseen (p. 591).

L'opposition binaire se place ainsi au service d'un fondement essentiel de l'enseignement transmis : les biens matériels / les biens spirituels. La fragilité des premiers ne fait que souligner le caractère essentiel des seconds. La maladie de Vespasien adopte dans ses conditions un relief particulier. Il ne s'agit pas exclusivement d'une opposition supplémentaire : maladie / guérison. Ce motif rappelle que la foi en Jésus est susceptible de venir à bout de tous les maux, de toutes les souffrances y compris de celle de l'âme en la protégeant des dangers qui la menacent. De fait, face au rejet catégorique de Pilate, Caius fait en sorte de lui faire entendre raison par ces mots : « Te han engañado, no está bien lo que te dijeron; es como una enfermedad. Cúratela » (p. 588). La dichotomie maladie / guérison est donc doublement activée dans l'œuvre afin de mettre en évidence la force de la foi. Comme le souligne Isabelle Bouchiba-Fochesato :

[...]. Si nous considérons que dans chacune des pièces ici traitées deux pôles tentent d'agir sur un personnage central soit pour le sauver du péché en ce qui concerne les personnages bénéfiques soit pour l'y faire céder en ce qui concerne les personnages maléfiques, nous allons voir que ces deux familles de personnages ne bénéficient, de la part du dramaturge, ni du même traitement linguistique ni du même statut dramatique<sup>23</sup>.

Ce parti pris semble donc se dessiner comme une caractéristique incontournable du genre.

## 2.2 L'impact dramaturgique

Si les *autos sacramentales* ont su se tailler une place de choix au sein des dispositifs de diffusion de la doctrine chrétienne, c'est que le caractère dramatique de ces textes ajoute à la doctrine, intégrée dans

<sup>23</sup> Bouchiba-Fochesato Isabelle, « Une poétique de l'interlocution dans les *autos sacramentales* de Tirso de Molina », in *Bulletin Hispanique*, 112-1 / 2010, p. 113-129 (Repère 17).

le texte sous forme de répliques attribuées à différents personnages, une dimension édifiante considérable et visuellement perceptible. Les costumes, les déplacements des acteurs, leur attitude et les décors font sens au même titre que les propos échangés lors de la représentation. Trois séquences du texte nahuatl traduit sont plus particulièrement susceptibles de produire un impact considérable sur les spectateurs : le suicide d'Archélaos, l'arrestation de Pilate et la mort de ce dernier. Seul le premier cas recensé ci-dessus est commun aux deux textes. Archélaos met effectivement fin à ses jours dans le texte castillan. L'action est annoncée par le personnage lui-même : « y matarme quiero aquí » (v. 563), et soulignée par la didascalie fort succincte : « Aquí se mata el rey Archelao » (p. 133). Les indications scéniques relatives à cet épisode sont largement plus développées dans le cas du texte nahuatl : « Luego se entristece Arquelao. De regreso abandona a sus amigos, planta la espada en la tierra y se echa sobre ella. La espada lo atraviesa. Luego muere. Y los guerreros que lo habían perdido de vista lo ven muerto, echado sobre la espada » (p. 596).

La préparation du suicide fait l'objet d'une attention particulière. La scène a manifestement l'objectif de susciter un fort impact. La mort dans les conditions les plus atroces reste l'unique issue pour ceux qui ont fait le mauvais choix et qui se sont donc égarés hors du droit chemin. Le constat de la mort souligne cet aspect et semble avoir retenu l'attention des auteurs car le procédé se répète lors de la mort de Pilate : « Y por eso muere. Huirán los ancianos; se irán y volverán a ver si Pilatos está muerto » (p. 608). Les personnages qui font le constat effectif de la mort, s'assimilent à des témoins dont la fonction est de faire adhérer au message transmis. Avant l'épisode de l'emprisonnement, la scène consacrée à l'arrestation de Pilate se veut tout aussi marquante : « Luego tomará una cadena el emperador y atará a Pilatos. Lo prenderán los guerreros » (p. 603). Il s'agit manifestement d'une volonté affirmée d'offrir le spectacle des conséquences inévitables de l'erreur. Dans le cas de Pilate, le personnage s'est rendu coupable d'un nombre considérable de fautes. Une hiérarchie s'impose néanmoins dans ce cumul d'erreurs. Il est avant tout responsable de la condamnation de Jésus et cet aspect, nous l'avons indiqué en première partie, prend le pas sur tout le reste et constitue la motivation première de Vespasien qui s'engage militai-

rement dans le but affiché de venger le Christ. En ce sens, la culpabilité de Pilate ne fait aucun doute. Toutefois, l'expédition armée de Vespasien permet de régler par la même occasion d'autres difficultés qui méritent que Pilate soit replacé dans le droit chemin. Il ne respecte nullement l'autorité de l'empereur en lui refusant le tribut qui lui est dû. Il fait preuve d'arrogance à l'égard de Vespasien en renvoyant et en menaçant Caius. Il commet enfin une grave erreur en exposant inutilement la population dans un conflit perdu d'avance. La démonstration se veut à la fois simple et sans ambiguïté. Les erreurs commises et la persistance dans l'erreur condamnent le responsable comme le soulignent l'arrestation et la mort de Pilate à la fin de l'*auto*. La stratégie de l'impact visuel se manifeste dans le constat de la mort du gouverneur mais également au moment de l'arrestation de Pilate. L'immédiateté de la décision (*luego*), la confrontation finale des deux personnages (*emperador / Pilatos*) qui tourne à l'avantage incontesté de celui qui défend la foi (*atará / prenderán*), le fait que Vespasien en personne se charge de l'arrestation de Pilate avant de remettre ce dernier à ses soldats dotent la scène d'un fort impact visuel qui acquiert un caractère édifiant pour le spectateur. L'accessoire de la chaîne y contribue largement. La portée symbolique de la chaîne placée sur le corps de Pilate par Vespasien lui-même, avec ce que cela implique de soumission et d'humiliation, l'effet sonore qui vient compléter l'impact visuel, tout est mis au service du conditionnement de l'auditoire.

### 2.3 La stratégie de la synthèse amplifiée

Afin que la finalité didactique soit parfaitement perceptible, il est indispensable que la destruction de la ville de Jérusalem ainsi que le sort tragique réservé à Pilate soient parfaitement interprétés comme la conséquence du comportement déviant du gouverneur. Le dénouement ne peut en aucun cas être aléatoire, et l'efficacité de l'ensemble de l'*auto* repose précisément sur le rapport de cause à effet qui conduit à la perte de la ville et à la mort de Pilate. C'est pour cette raison que le texte intègre à diverses reprises un bilan des erreurs dont Pilate s'est rendu responsable. Nous l'avons déjà indiqué, l'ambassade de Caius est

un échec. Le rapport que ce dernier effectue auprès de l'empereur est le suivant :

(Cayo) [A Vespasiano]

[...] Y cuando lo amonesté dijo: “Dile a Vespasiano que no lo reconocemos, que tal como a mí me preocupa mi ciudad de Jerusalén, que Vespasiano cuide de la suya, Roma. Nosotros cuidamos bien a Jerusalén”. Señor mío, y si no ruegan por mí algunos de sus nobles, me hubiera matado. (p. 592)

Il y est fait mention de la ferme décision de Pilate de s'affranchir définitivement de l'autorité de l'empereur avec ce que cela implique en matière de versement du tribut. Par ailleurs, le messenger rapporte qu'il n'a dû son salut qu'à l'intervention d'autres personnes témoins de la scène, ce qui constitue une agression audacieuse à l'égard du représentant de l'empereur.

Quant à la distinction *mi ciudad / la suya*, elle marque une rupture définitive entre Rome et Jérusalem en se rapportant une fois de plus au principe de binarité transposé cette fois sur un plan spatial. Ces faits rapportés de façon extrêmement synthétique sont amplifiés une première fois par l'empereur qui s'adresse directement à Pilate :

(Emperador) [A Pilatos]

¡Ah, conque tú eres el que dejé como guardián de mi casa en la ciudad de Jerusalén! Te ordené que pagaras el tributo anualmente. Y no sólo faltaste en eso: ibas a matar el oficial que te mandé. Y dijiste al devolver mi mensaje que yo cuidara bien de mi ciudad, tal como tú cuidas de tu ciudad de Jerusalén.

Abre la puerta de la muralla enseguida. Entrégame la ciudad con todos sus tesoros. Si no haces esto pronto mi corazón hará lo que desea. De todos modos te venceré. (p. 593)

Le non-versement du tribut ainsi que les menaces proférées envers Caius sont donc réaffirmés. Il ne s'agit pourtant pas d'une simple insistance. Ce bilan formulé par l'empereur facilite l'intégration de nouvelles données. C'est sur la rupture de contrat et de confiance que cette nouvelle synthèse apporte des précisions. L'attitude de Pilate est d'autant plus répréhensible qu'il a trahi la confiance accordée par Vespasien et n'a pas su se montrer à la hauteur de la mission confiée : « te dejé como

guardián ; mi casa ; te ordené ». L'ultimatum lancé par Vespasien constitue une dernière chance que le gouverneur ne se montre pas capable de saisir. En péchant par orgueil, il condamne sa population à entamer une guerre perdue d'avance.

L'intercession de Titus en faveur de Pilate offre à Vespasien l'occasion de procéder à une nouvelle synthèse des faits :

(Vespasiano) [A Tito]

¡Oh Tito! Ya no tendré misericordia de él, ni de sus principales, ni de su ciudad. Porque vengo a vengar la muerte del Santo Profeta. Bien sabes lo que opino de ellos, gracias a ese pobre que se enriqueció a mi costa, a sabiendas mías. ¡Cuántos de mis guerreros, de mis principales vine a perder aquí! Estoy furioso contra ellos. Además, sabes que yo había enviado aquí a mi viejo Cayo. Lo escuchó con enojo y despreció mi mensaje. Hubiera matado a Cayo si no hubieran intercedido algunos por él. No sólo eso, yo no quería venir pero, pensaba “Tal vez nos salude, tal vez nos reciba”. También amonesté al rey Arquelao para que me devolviera mis bienes, pero se me dijo que no me reconocían, que yo no era dueño de Jerusalén, que ya no cuidáramos de la ciudad de Jerusalén. (p. 599)

La question du tribut est à nouveau soulignée au même titre que le mauvais accueil réservé à Caius, mais cette réplique intègre également l'échec de la démarche qui précède et donc l'obstination de Pilate à persévérer dans l'erreur. Les pertes humaines sont annoncées comme une circonstance aggravante qui ne fait que consolider la détermination de l'empereur.

Enfin, une dernière opportunité se présente à Vespasien au moment de l'arrestation de Pilate :

(Vespasiano) [A Pilatos]

Pilatos: has hecho muchas cosas malvadas por las cuales no tendré piedad de vosotros. Oye esto, que será tu perdición. Lo primero es que por maliciosa orden tuya mataron aquí en la cruz al Santo Profeta que se llamaba Jesús Nazareno. Pues bien te diste cuenta, ya que reconocieron y confesaron que lo habían calumniado porque era de vida santa. Y ahora nos damos cuenta, por ser vosotros, que no le quisisteis orar; que no le fuisteis agradecidos. Porque si os enfermabais, él os curaba. Cuando

moríais, os resucitaba. Por eso escucha: por su muerte os vengo a castigar.

Y ahora una segunda razón, Pilatos: que tomaste lo que pertenecía al emperador en este lugar, su silla, su petate. Aquí no me reconociste como emperador; me desobedeciste; te enriqueciste a costa mía, y año tras año te quedabas con el tributo que se recogía. Cuando te envié al anciano Cayo te enojaste con él porque venía a pedir el tributo y lo quisiste matar. Y así hiciste con mi mensajero; devolviste mis órdenes. ¿Qué hiciste, Pilatos? ¿Cómo lo hiciste?

Lo tercero fue que cuando vine acá me asenté a la orilla de tu casa. Y fue horrible lo que me hiciste: nomás allí te presentaste, cuando en verdad me hacías la guerra. Y se dio cuenta mi corazón que en nada me tenías. Y ahora que vine acá, ¿a cuántos mataron? ¿Cuántos serían los que cayeron? Cuando tuviste poder te volviste malo. ¿Acaso no recuerdas que cuando llegué a la muralla tú estabas allí? Enviaste un recado con el rey Arquelao. Me detuve en la muralla y te dije, “Reconoce al emperador; sométete porque soy tu soberano y tu señor. Abre las puertas de tu ciudad”. Pero dijiste “Todavía no, estamos hablando y se consultará”. Dijiste, “Cuida bien de nuestra vida; nosotros cuidaremos la ciudad”. Después me retiré. ¿Quién soy? ¿Acaso crees que tú has de señorear y mandar en Jerusalén?

Éstas y otras cosas que no menciono, Pilatos, son de las muchas que te dije cuando te hablé arriba en la muralla, diciendo que no te perdonaría, que llegarías a ver cosas terribles. No sólo tú, sino los nobles y moradores de la ciudad. En verdad verás lo que cae sobre ti. (p. 602-603)

Il s'agit du quatrième rapport destiné à justifier l'initiative de Vespasien, le troisième assumé par le personnage de l'empereur lui-même. Le rapport de cause à effet y est clairement affiché dès le début de la réplique de Vespasien. La responsabilité dans la condamnation du Christ figure en début d'argumentation. Le classement et la hiérarchisation des motifs avancés par l'empereur ajoutent à la clarté de l'exposé. Les arguments adoptent de la sorte une valeur de raisonnement logique et inaliénable. La diversité des moyens exploités assurent l'attention de l'auditoire. C'est par exemple le cas des arguments qui font systématiquement l'objet d'une glose et des questions rhétoriques qui sollicitent simultanément Pilate et l'auditoire. Les citations ont pour vocation d'aff-

firmer le bien-fondé des arguments avancés par l'empereur. La prétention finale laisse entendre que la liste pourrait aisément être prolongée. La menace prend ainsi des allures de condamnation irrévocable. Le projet didactique de l'*auto* n'est jamais abandonné ni perdu de vue. La multiplication des synthèses justifiant l'intervention des armées de Vespasien s'inscrit exactement dans cette perspective. Toutefois, il ne s'agit jamais d'une simple redite. L'amplification vient doubler la synthèse jusqu'à transformer cette dernière en véritable réquisitoire venant condamner Pilate.

### 3 Les valeurs et la doctrine véhiculées par l'*auto*

#### 3.1 L'enseignement de la doctrine religieuse

##### 3.1.1 L'éradication des anciennes pratiques

Comme l'a souligné Serge Gruzinski, « l'intégration des indigènes à la société coloniale était soumise à une condition impérative : les vaincus durent abjurer leurs croyances. Tous étaient tenus pour des "idolâtres", qu'ils fussent des victimes du diable ou des oubliés de la Révélation »<sup>24</sup>. La condamnation de l'ancienne religion fut, en ce sens, l'un des ressorts clé de l'évangélisation. Parallèlement aux efforts menés pour intégrer les Indiens à un nouvel ordre social – par le biais, en particulier, du baptême et du sacrement du mariage – les missionnaires se devaient de mener à bien l'éradication de certaines croyances et pratiques indiennes, absolument incompatibles, pour les religieux, avec la nouvelle foi. Or, ni le baptême ni la conversion ne pouvaient suffire à faire disparaître les traces de l'ancienne religion. Les franciscains, qui avaient détruit physiquement bon nombre d'idoles dès leur arrivée précoce sur le territoire mexicain, allaient poursuivre cette tâche, cette fois-ci par le biais de la prédication<sup>25</sup>. Les Frères mineurs procédèrent ainsi

<sup>24</sup> Gruzinski Serge, *La pensée métisse*, Paris, Arthème Fayard, 1999, p. 91.

<sup>25</sup> Au cours des assemblées théologiques qui se réunirent à plusieurs reprises en Nouvelle Espagne pour déterminer l'action à suivre afin de mener à bien l'évangélisation des Indiens, « la novedad estriba en la insistencia en la extirpación de idolatrías, para preservar a los naturales en la fe. Sin pretender arrancarles su cultura, las juntas reflejan el deseo de "transcultural" a los indígenas de forma que abrazaran el cristianismo sin resabios idolátricos. La destrucción de ídolos y adoratorios se imponía así como imprescindible. », *Teología en América latina. Desde los orígenes a la guerra de sucesión (1493-1715)*, Vol. 1 (Ouvrage collectif sous la direction de Josep Ignasi Saranyana), Madrid, Editorial Iberoamericana, 1999, p. 112.

à un véritable travail de sape des croyances ancestrales et le théâtre missionnaire allait grandement contribuer à façonner l'esprit des Indiens et à les édifier. Il s'agissait de montrer par tous les moyens que, si les indigènes avaient vécu jusqu'alors dans l'obscurité et l'ignorance, ils allaient pouvoir, grâce à la révélation, connaître la lumière et accéder au salut éternel, à condition, bien sûr, d'abandonner les rites et les pratiques religieuses de leurs ancêtres. Or, la meilleure preuve de la supériorité de Dieu, suggéraient les missionnaires à leurs ouailles, c'est qu'il avait réussi à mettre en déroute les nombreuses divinités du panthéon aztèque. Nul doute que cette idée avait germé dans l'esprit fataliste des Indiens. L'une des répliques de Pilate dans *Destrucción de Jerusalén* fait parfaitement écho à cette notion. Pilate, vaincu par l'Empereur Vespasien et son fils Titus exclame ainsi son désarroi face à la victoire de ses ennemis : « ¡Hermanos míos: ya veis cómo nos han abandonado nuestros dioses! » (p. 483). Au-delà de la supériorité de l'armée de Vespasien, la défaite est due, selon Pilate, à des divinités désormais inopérantes. Diabolisés et humiliés, les anciens dieux n'avaient plus droit de cité dans la nouvelle société chrétienne : c'est cette idée que soutenaient les missionnaires face à leurs ouailles, une idée qui se fraie ici un chemin dans la mise en scène de la destruction de la ville sainte par les armées de l'Empereur.

De la même façon, un certain nombre de pratiques considérées par les religieux comme totalement incompatibles avec la nouvelle foi devaient être éradiquées. C'est le cas, par exemple, des sacrifices humains, de la polygamie ou du cannibalisme rituel couramment pratiqués par les anciens Aztèques. Or, nous trouvons dans *Destrucción de Jerusalén* un exemple lié à la question de l'anthropophagie<sup>26</sup>. Le texte médiéval, dont

<sup>26</sup> Sur l'anthropophagie des Mexicas, dont Christian Duverger nous dit que « sa pratique est beaucoup plus courante et beaucoup plus naturelle qu'on ne la présente parfois », voir *La fleur létale. Économie du sacrifice aztèque*, Paris, Seuil, 1979, pp. 200-208 (200). Dominique De Courcelles, dans son article intitulé « Funerales indios en la Nueva España del siglo XVI o la memoria impuesta », *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Vol. XXI, Núm. 83, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000, pp. 183-195, décrit une scène-type de cannibalisme, consécutive à un sacrifice humain : « Los sacerdotes más ancianos consumían los corazones. Los cuerpos estaban entonces arrojados hacia los asistentes y rebotaban sobre los escalones del altar; los que habían capturado a los sacrificados tenían derecho de agarrar sus cuerpos y de consumirlos para los dioses "con otras comidas" con sus amigos y parientes. Mientras que los adultos comían la carne y bebían la sangre de los prisioneros que habían sido sacrificados con el fin de apropiarse y transmitir a los dioses su energía vital, unos niños



est issue la pièce, contient un passage où l'on voit des mères dévorer leurs enfants. Or, cet épisode a été soigneusement « censuré » par les religieux qui l'évincèrent de l'œuvre mexicaine, de peur, certainement, de raviver chez leurs ouailles, des traditions ancestrales<sup>27</sup>. L'absence de cette scène de la pièce mexicaine montre qu'il était encore trop tôt pour se risquer à de telles allusions dans ces premières années cruciales de l'évangélisation.

### 3.1.2 La conversion et le baptême

Si la condition première à l'intégration des Indiens au monde chrétien était l'abandon des anciennes croyances, seule la conversion pouvait permettre à ces derniers de rejoindre la communauté des fidèles. Or, nous assistons, dans la pièce mexicaine, à une conversion exemplaire. Bien que moins spectaculaire que la conversion de saint Paul mise en scène dans une autre des œuvres du répertoire franciscain, celle que nous évoquons maintenant présente un intérêt indéniable. Dans *Destrucción de Jerusalén*, l'empereur romain Vespasien se convertit sous l'influence du Pape Clément qui lui tient les propos suivants : « Escucha Señor. Cree firmemente en el Profeta pues es el único Dios verdadero: padre, Hijo y Espíritu Santo, y sólo hay ese Dios. El creó, él hizo el cielo, la tierra y es el Dios de todos nosotros » (p. 590). L'injonction du Pape est renforcée quelques lignes plus loin lorsqu'à la réplique de Vespasien

---

cantaban que tales bolas de pasta de maíz se habían vuelto “la carne del dios Tezcatlipoca” y las comían [...]. Los que practicaban los ritos de antropofagia en este México antiguo eran hombres socialmente importantes, sacerdotes, señores, comerciantes. Entre el pueblo, los demás – “la otra gente baja” – tenían derecho sólo a bocadillos de carne ensangrentada » (p. 185). Nous renvoyons également, à propos de cette « communion » avec les dieux que représentait l'anthropophagie aztèque, à l'article de Carlos Jáuregui « “El plato más sabroso”: eucaristía, plagio diabólico y la traducción criolla del canibal », *Colonial Latin American Review*, Vol. 12, Núm. 2, New York, City College, CUNY, 2003, pp. 199-231.. Evoquant le dogme de la transsubstantiation, remis au goût du jour par le Concile de Trente, l'auteur présente « la concepción teológica de la antropofagia americana como marca simultánea de similitud y de diferencia entre Europa y América, entre el cristianismo y las religiones aborígenes y entre la metrópolis y la periferia imperial » (p. 199). Carlos Jáuregui met ainsi l'accent sur un paradoxe fondamental : « La discusión teológica sobre la Eucaristía se anudaba con la construcción étnica de la alteridad americana. Paradójicamente, el universalismo católico se definía en Europa defendiendo dogmáticamente el realismo de la Eucaristía y en América combatiendo lo que era percibido como la materialidad siniestra de la comunión en el canibalismo ritual de las religiones amerindias » (p. 203).

<sup>27</sup> Ricard Robert, *La conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendicants en Nouvelle Espagne de 1523-24 à 1572*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1933, p. 243.

qui lui propose les biens les plus précieux, le même Clément rétorque :

« ¡Oh emperador Vespasiano! No queremos oro, ni cosas preciosas ni reinos, pues se sabe que se pierden, que sólo son polvo. No se tiene placer en ellos, no se goza por mucho tiempo. Se van demasiado rápidamente, como tus reinos temporales. Lo que nos preocupa es que desees el bautizo, y que creas en la fe de Jesucristo, quien murió en la cruz para redimirte. Convida a todos tus vasallos para que también lo deseen. »<sup>28</sup>

Ce passage résonne d'une façon singulière dans le contexte de la mission franciscaine en Nouvelle Espagne. Immédiatement après l'arrivée d'une poignée de conquistadores avides de richesses et obnubilés par la recherche de l'or, les Douze Premiers avaient marqué les esprits des Indiens par leur dépouillement total et leur détachement absolu de tout bien matériel. Les religieux ne souhaitaient qu'une chose : la conversion des anciens disciples de Quetzalcóatl à la nouvelle foi<sup>29</sup>. Dans ce contexte particulier de l'évangélisation mexicaine, les propos de l'Empereur Vespasien acquièrent un écho très clair : « ¿Qué quieren? Que lo nombre, que lo pidan, todo lo que quieran se les dará. Que lo nombren. ¿Ciudades, oro, piedras finas de jade, cosas preciosas? » suggère-t-il au Pape (p. 591). Or, à l'instar du Pape Clément dans la pièce, la seule chose susceptible d'intéresser les franciscains n'était pas d'ordre matériel mais spirituel. Vespasien finit d'ailleurs par accéder à la demande du Pape de convertir et de baptiser ses sujets : « Que así se haga. Que se predique en todas mis tierras, y que todos sean instruidos, bautizados » (p. 591). Par le truchement de la mise en scène du baptême et de la conversion de l'Empereur, les missionnaires cherchaient, grâce à un effet d'identification du spectateur aux personnages de la pièce, à obtenir l'adhésion des Indiens à la nouvelle religion.

En outre, les répliques précédemment citées répondent en écho aux *Coloquios* de Sahagún, transcription du premier dialogue qui confronta les prêtres indigènes aux missionnaires franciscains dès leur arrivée sur

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 591.

<sup>29</sup> Pour plus de précisions concernant la perception qu'eurent les Indiens des premiers franciscains débarqués sur le continent, nous renvoyons à l'ouvrage de Miguel León Portilla, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de Cultura Náhuatl, 1985 et en particulier aux pages 19 à 24.

le territoire de la Nouvelle Espagne. On peut lire, à la fin du premier chapitre du livre I, les propos des séraphiques expliquant aux Indiens les raisons de leur présence : « Esta y ninguna otra es la causa de nuestra venida, y para esto somos embiados, para que os ayudemos a salvar y para que recibáis la misericordia que Dios os haze; el gran Señor que nos embió no quiere oro, ni plata, ni piedras preciosas; solamente quiere y desea vuestra salvación »<sup>30</sup>. Les pierres les plus précieuses, l'argent et tout l'or du monde ne sont pas de taille à rivaliser avec les ambitions spirituelles des religieux qui désirent par-dessus tout le salut des Indiens.

Parallèlement à l'éradication des pratiques anciennes qu'ils menaient à bien depuis leur arrivée, les missionnaires s'ingénierent à démontrer à leurs catéchumènes que la religion catholique était la seule véritable et à leur en exposer les fondements avant l'administration du baptême. En effet, contrairement au reproche souvent fait aux franciscains d'avoir pratiqué le baptême par aspersion, nous savons qu'un enseignement, aussi sommaire fût-il, était dispensé aux nouveaux convertis. Pour ce faire, les religieux avaient élaboré quantité de doctrines en langues indigènes ainsi que de nombreux catéchismes. Mais c'est aussi grâce à la mise en scène d'épisodes bibliques ou de textes issus de la tradition chrétienne que les religieux mettaient à la portée du plus grand nombre les bases de la nouvelle doctrine et ses aspects parfois plus complexes.

Dans *Destrucción*, on trouve des références au sacrifice du Christ, épisode essentiel pour expliquer la notion de salut et de rédemption (« Jesucristo quien murió en la cruz para redimirte » (p. 590) et la future vengeance de Vespasien : « Lo mataron allá en Jerusalén, pero esto se hizo con su consentimiento » (p. 590) explique le Pape à l'Empereur dans une réplique à visée toute didactique avant que ce dernier ne rétorque : « Saldré para Jerusalén y vengaré su muerte » (p. 590). Caius évoque quant à lui tout à la fois la mort du Christ en croix et l'autorité du Pape qualifié de « discípulo del Santo Profeta [que] sabe todo lo relacionado con su vida y milagros. Sabe que lo mataron con engaño, mentiras y calumnias » (p. 590). Caius ajoute d'ailleurs immédiatement son propre témoignage

<sup>30</sup> Sahagún Fray Bernardino de, *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de san Francisco, enviados por el Papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los Indios de la Nueva España* (1564), edición facsimilar, introducción, paleografía, versión náhuatl y notas de Miguel León Portilla, México, UNAM, Fundación de Investigaciones Sociales, 1986, p. 80.

à ce sujet, contribuant ainsi à ancrer cet épisode dans une réalité historique : “Yo mismo vi donde padeció, donde levantaron la cruz y donde lo sepultaron » (p. 590). On voit ici combien les religieux parvenaient, par le biais du théâtre, à donner vie aux épisodes bibliques, à “incarner” des notions qui restaient souvent floues pour les nouvelles populations. Le théâtre, son cortège d’émotions et sa force d’évocation permettait d’aborder des points de doctrine parfois complexes. Le thème de la Trinité est ainsi évoqué dans plusieurs pièces de théâtre. Ce concept difficile et ambigu pour des peuples ancrés depuis des siècles dans une tradition polythéiste est entre autres abordé dans le catéchisme de Molina où l’auteur insiste d’ailleurs davantage sur la question de l’unicité de Dieu. Au chapitre des quatorze articles de foi, l’affirmation de l’existence de la Trinité est insérée entre deux autres assertions relatives au caractère unique du Dieu chrétien :

« El primero creo en un solo Dios Todopoderoso.  
 El segundo creo que es padre.  
 El tercero creo que es Hijo.  
 El cuarto creo que es Espíritu Santo.  
 El Quinto creo en un sólo Dios el cual crió e hizo el cielo y la tierra y todo lo visible é invisible. »<sup>31</sup>

Or, dans *Destrucción de Jerusalén*, on trouve une réplique du Pape Clément, qui s’adresse en ces termes à l’Empereur Vespasien : « Cree firmemente en el Profeta, pues es el único Dios verdadero : Padre, Hijo y Espíritu Santo, y sólo hay ese Dios ». Si Dieu est à la fois Père, Fils et Saint-Esprit, c’est bien sur l’idée du dieu unique que se termine l’assertion du Pape qui insiste par deux fois sur l’idée d’un monothéisme à l’exact opposé du panthéon agglutinant des anciens aztèques.

### 3.2 Les valeurs d’obéissance et de soumission

Au sein du répertoire scénique joué en Nouvelle Espagne, les pièces dites « militaires », catégorie à laquelle appartient le texte qui nous intéresse, occupent une place de choix. Outre *Destrucción de Jerusalén*,

<sup>31</sup> *Doctrina christiana breue traduzida en lengua Mexicana por el padre fray Alonso de Molina, dans Colección de documentos para la historia de México, op. cit., p. 41.*

d'autres pièces comme *La conquista de Rodas* ou *La conquista de Jerusalén* font partie de ce corpus. La conquête de l'ancien empire aztèque ainsi projetée à travers différents épisodes historiques prenait dès lors l'allure d'une véritable épopée théâtrale revisitée au cours des fêtes civiques organisées dans les villes de la Nouvelle Espagne. D'une façon ou d'une autre, ces pièces mettaient en scène la supériorité et le triomphe des Espagnols. En faisant rejouer aux Indiens leur défaite face aux armées conquérantes, on imprimait, dans la mémoire des vaincus, l'image de leur déroute. Ainsi, les références à la conquête historique du Mexique, loin d'être de simples clin d'œil à l'épopée des conquistadores, revêtaient des objectifs politiques et idéologiques. Qu'il s'agisse de mettre en scène l'humiliation des vaincus et leur capitulation devant les armées espagnoles, d'affirmer l'autorité des nouveaux chefs ou bien encore de légitimer l'entreprise espagnole en Nouvelle Espagne, le but de ces spectacles s'avérait indissociable de la politique menée par la Couronne espagnole en Amérique.

Le motif de l'obéissance est ainsi largement décliné dans la pièce qui nous intéresse. Celle-ci s'ouvre sur une scène où l'Empereur Vespasien, à Rome, se plaint de n'avoir pas reçu le tribut que doit lui envoyer Pilate, gouverneur de Jérusalem. Suite à ce refus d'obéissance, Vespasien, son fils Titus et ses armées préparent un assaut contre la ville sainte. Pilate est, dans la pièce, le symbole même de l'insoumission, de la désobéissance dirigée, qui plus est, contre la plus haute autorité politique du moment puisqu'il est prêt à défier l'Empereur en personne. Voici ce qu'il rétorque à Vespasien, venu lui demander de rendre la ville et de se soumettre :

Vespasiano, no te conocemos. ¿De dónde te has levantado ? Yo sólo soy el dueño de mi casa, de mi silla, de mi petate (de mi reino). Y aunque tú no lo quieras, sacaremos la mano. Cuida bien a tus guerreros, Vespasiano, pues yo haré lo mismo con mis guerreros y mi ciudad. ¡Yo, el mero Pilatos, he retado con mis palabras al Emperador Vespasiano.

Un peu plus loin, Pilate se rétracte mais l'Empereur reste implacable : la désobéissance au gouverneur lui vaudra une mort certaine :

He aquí mi señorío. Él me entregará la ciudad, la cual caerá en mis manos. Que él sepa cómo ha de pasar. Ya no tendré compa-

sión. Ya sabes, hijo mío, que he tenido en alto mi corona imperial y mi espada de emperador. Ya he dado mi orden; sólo con su muerte podrá pagar la muerte del Santo Profeta que mataron aquí. Ve a hablar con él. Dile que jamás le perdonaré y que se hará como yo mando.

Politique et religion ont, dans cette pièce, partie liée. Le gouverneur de Jérusalem sera tué et la ville détruite par vengeance. Vengeance de la mort du prophète tout d'abord ; représailles, ensuite, à la désobéissance de Pilate et à son refus de verser le tribut à l'Empereur. Comment ne pas voir, à travers ce motif, la question de la soumission des Indiens, double soumission religieuse et politique ? A travers l'obéissance aux nouvelles autorités spirituelles, c'était également l'obéissance au pouvoir temporel qui était encouragée. En montrant l'exemple de Pilate et de Vespasien, les missionnaires entendaient encourager la soumission des populations récemment converties. Le non-paiement du tribut dans *Destrucción de Jerusalén* est, en ce sens, une allusion très claire à la situation de la Nouvelle Espagne<sup>32</sup>. Notons par ailleurs que dans la pièce, les marques de respects des différents personnages sont nombreuses et répétées. A titre d'exemple, nous pouvons citer, pêle-mêle, le cas de Caius qui, de retour à Rome, embrasse la main de l'Empereur. C'est ensuite au tour de Verónica et de Clemente de s'agenouiller devant lui, puis de Jafel, un peu plus loin. Modèle de respect et de soumission, les habitants de Vienne, à la fin de la pièce, s'agenouillent devant Vespasien.

La soumission finale de Pilate est également rendue par sa posture et celle de ses hommes. Au-delà des larmes qui témoignent du repentir, le genuflection est un signe hautement symbolique de ce changement d'attitude du gouverneur vis-à-vis de l'autorité de Titus. Cette scène n'est pas sans nous en rappeler une autre, qui avait marqué les esprits des Indiens, au moment de l'arrivée des premiers séraphiques sur le territoire de la Nouvelle Espagne. Dans une attitude toute théâtrale, le conquistador s'était agenouillé sous les yeux des dignitaires indigènes, devant les douze franciscains. Cet acte symbolique de mettre un genou à terre pour marquer sa subordination à l'autorité religieuse est un épisode que l'on retrouve dans tout le théâtre missionnaire de cette pé-

<sup>32</sup> Sur ce point, cf. Aracil Varón Beatriz, *op. cit.*, pp. 354-356.

riode. Au-delà des frères mineurs, c'était la soumission aux nouvelles autorités religieuses et politiques qui était encouragée.

## Conclusion

La langue espagnole a donc produit un texte dramatique dont la portée politique et spirituelle n'a pas échappé aux frères mineurs venus répandre la bonne parole auprès des populations indigènes récemment soumises. Dans la visée évangélique qui était la leur, les religieux ont su déceler la dimension didactique et doctrinale d'un tel support. Ils ne manquèrent donc pas de l'intégrer à l'arsenal des pièces jouées face à un public néophyte en matière d'instruction religieuse.

Traduit en nahuatl, qui servait de langue de communication au sein de l'empire aztèque, le texte castillan a fait l'objet, nous l'avons exposé, d'une réécriture et d'une réadaptation partielle en vue de remplir parfaitement les objectifs de la christianisation.

L'intérêt de la recherche récente pour ce texte a permis de faire émerger une version castillane du texte nahuatl, lui même élaboré à partir de l'auto composé en castillan médiéval, montrant par là-même le renouvellement incessant de ces œuvres théâtrales dont le contenu est susceptible d'être ajusté à l'envie en fonction des contextes et des objectifs visés. Preuve s'il en fallait de cette effervescence linguistique : des versions du texte nahuatl sont jouées aujourd'hui sur le territoire mexicain dans une version linguistique modernisée.





Cet ouvrage réunit des chercheurs venus du monde lusophone et hispanique autour d'une problématique commune : le portugais et l'espagnol comme un défi pour le plurilinguisme, le potentiel de la langue portugaise et de la langue espagnole, l'universalité de ces deux cultures dans un univers mondialisé et en pleine transformation. Les ponts jetés entre ces deux aires linguistiques permettent de montrer combien les notions de diversité, d'intercompréhension et d'interculturalité sont importantes pour le dialogue des cultures et à quel point les racines européennes communes peuvent être un enjeu crucial pour le futur.

UNIVERSIDADE DO ALGARVE EDITORA

ISBN 978-989-8859-67-9



9 789898 859679