

La péninsule Ibérique et le monde

(années 1470-années 1640)





Proposé par la Société des historiens modernistes des universités françaises, ce livre, consacré à *La péninsule Ibérique et le monde (années 1470-années 1640)*, met en évidence l'importance des avancées historiographiques concernant la colonisation. Les relations entre l'Ancien et le Nouveau Monde sont analysées à des échelles très diverses, allant de l'étude de cas à l'histoire globale, et en prenant en compte « l'appel de l'Est » aussi bien que « le virage vers l'Ouest ».

Pour échapper aux idées reçues, le processus de la *conquista* est abordé dans sa dimension dynamique, en considérant la transposition de la *Reconquista* outre-mer et les différents modes de colonisation, et en portant une attention particulière aux parcours des conquistadors et des colons. La conquête étant placée sous l'égide du religieux, la papauté s'affirme comme instance médiatrice entre les puissances européennes et le monde extra-européen par des interventions sur les questions missionnaires et par la mise en place d'un catholicisme tridentin extra-européen. Rome s'affirme comme centre d'une chrétienté occidentale aux dimensions du monde.

Longtemps réduites à un face à face entre colons et Indiens, les rébellions coloniales sont revisitées et montrent comment la judiciarisation du politique a permis de mettre au pas les Indes de Castille. En s'interrogeant sur la « conscience-monde », les historiens modernistes écrivent ainsi une page de l'histoire de la mondialisation, qui n'occulte ni l'intérêt chrétien et national mis en avant par les conquérants, ni la recherche de l'or, ni la « vision des vaincus », qui dévoile l'envers de la conquête, soulevant la question de l'esclavagisme et des bouleversements engendrés par le développement de la première traite atlantique.

Couverture : *Codex Azcatitlan*, Mexique, XVI^e siècle, dessin à l'encre de Chine, Paris, Bibliothèque nationale de France, Mexicain 59-64, fol. 22v : Hernán Cortés entrant dans Mexico © akg-images/De Agostini Picture Library

ISBN 978-2-84050-957-8



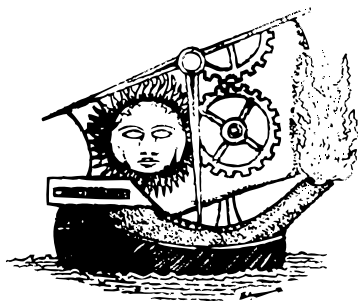
9 782840 509578

SODIS
F387514



12 €

LA PÉNINSULE IBÉRIQUE ET LE MONDE



Bulletin de l'Association des historiens modernistes
des universités françaises
dirigé par Lucien Bély

DANS LA MÊME COLLECTION

*Les Monarchies française et espagnole
(milieu du XVI^e siècle-début du XVIII^e siècle)*

La Renaissance

*Révoltes et révolutions
en Amérique et en Europe (1773-1802)*

Les Sociétés anglaise, espagnole et française au XVII^e siècle

Les Paysages à l'époque moderne

*Les Affrontements religieux en Europe
1500-1650*

*Turcs et turqueries
(XVI-XVIII siècles)*

*L'Opinion publique en Europe
1600-1800*

*Les Circulations internationales en Europe
(1680-1780)*

*Les Universités en Europe
(1450-1814)*

La péninsule Ibérique et le monde

(années 1470-années 1640)

Préface de Lucien Bély



Ouvrage publié avec le concours de la faculté des Lettres de Sorbonne Université

Les PUPS, désormais SUP, sont un service général
de la faculté des Lettres de Sorbonne Université.

© Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2014

© Sorbonne Université Presses, 2018

ISBN : 978-2-84050-957-8

ISBN DU PDF GLOBAL : 979-10-231-1054-8

ISBN PDF DE CE TAP : 979-10-231-1059-3

Maquette et réalisation : 3D2S
d'après le graphisme de Patrick VAN DIEREN

SUP

Maison de la Recherche

Sorbonne Université

28, rue Serpente

75006 Paris

sup@paris-sorbonne.fr

<http://pups.paris-sorbonne.fr>

tél. : (33)(0)1 53 10 57 60

fax : (33)(0)1 53 10 57 66

PRÉFACE

La mondialisation a contribué à changer notre façon d'écrire l'histoire du monde. Des perspectives nouvelles s'ouvrent, des méthodes inédites s'ébauchent, des champs historiques se dévoilent. En abordant les relations entre la péninsule Ibérique et le monde, cet ouvrage invite à découvrir la rencontre entre des univers qui ne se connaissaient pas ou se connaissaient mal. Bien sûr, Fernand Braudel, Pierre Chaunu ou Frédéric Mauro, pour ne citer que ces trois historiens français aujourd'hui disparus, ont déjà entraîné leurs lecteurs sur les routes de la mer. Aujourd'hui, nous suivons une nouvelle génération de chercheurs qui nous révèlent les approches qui structurent les enquêtes récentes sur les territoires où se sont installés des Espagnols ou des Portugais. Le travail de l'historien se transforme depuis qu'il cherche à regarder le monde à la fois avec les yeux de ces Européens qui ont quitté le Vieux Continent et avec ceux des populations qui ont vu arriver ces voyageurs venus d'ailleurs. Bien sûr, une part précieuse de la documentation vient des archives de l'Ancien Monde, mais les historiens savent désormais s'émanciper des préjugés et des cadres mentaux qui limitaient parfois leur démarche.

Longtemps, ils ont cherché à connaître les conditions des échanges entre les continents, les circuits commerciaux, l'évolution de la conjoncture, le rôle des métaux précieux, l'impact des épidémies. L'école historique française a fait des merveilles dans ce champ de l'économie-monde. Notre temps est sans doute plus sensible aux connaissances qui s'élaborent au moment des découvertes et après elles, aux représentations de la présence européenne à travers le monde, aux confrontations et aux interactions entre les cultures des pays abordés et celles des nouveaux venus. Désormais, la dimension religieuse de cette confrontation retient souvent l'attention. Le regard nouveau porté sur cette rencontre transforme également l'analyse des sociétés qui en sont

issues, si originales et si vivantes. La notion de métissage devient un fil directeur pour aborder et comprendre les relations sociales et les cultures qui s'inventent loin de l'Europe. Enfin, la traite des esclaves tient une place essentielle tant elle a transformé la population des Amériques et bouleversé l'Afrique. Pour mieux traiter ces problématiques complexes et difficiles, l'histoire, à tous les niveaux, s'appuie sur les acquis de l'anthropologie et des autres sciences humaines et sociales.

8 Ce livre nous invite à voir loin et large. C'est tout le mérite des auteurs d'avoir su associer des études sur de vastes espaces à l'analyse des sociétés locales. Pour la communauté des modernistes, ce livre constitue une étape. Depuis la seconde guerre mondiale, les historiens modernistes ont appris à penser et à écrire de plus en plus à l'échelle de l'Europe, sans cesser de travailler à des échelles diverses sur la France. Aujourd'hui, ils acceptent un nouveau dépassement en abordant une histoire qui tient compte des mondes lointains et révèle les liaisons visibles, discrètes ou invisibles qui les unissent au nôtre. C'est aussi l'occasion de fortifier le dialogue avec les collègues d'autres disciplines, spécialistes des « civilisations », qui s'intéressent à la péninsule Ibérique et aux terres qu'Espagnols et Portugais ont parcourues.

Notre association ne peut qu'exprimer notre gratitude à Nicolas Le Roux, son secrétaire général, d'avoir organisé cette rencontre à Nanterre, à nos collègues de l'université Paris-Ouest-Nanterre de nous y avoir reçus et à Françoise Dartois-Lapeyre, notre secrétaire générale adjointe, d'avoir préparé cette publication.

Lucien Bély

LA PÉNINSULE IBÉRIQUE ET LE MONDE. QUESTIONS POUR AUJOURD'HUI

Serge Gruzinski
CNRS/EHESS

Il me semble que l'enseignement de l'histoire, chaque fois qu'il traite d'époques ou de régions lointaines, se justifie d'autant mieux qu'il cible des questions qui font sens aujourd'hui. Je suis convaincu que l'expérience ibérique des autres mondes donne matière à réfléchir à plusieurs de ces questions et que celles-ci peuvent contribuer à décentrer l'histoire classique de l'Europe et à revisiter l'émergence de la modernité. J'appuie cette observation sur une expérience pédagogique menée dans un lycée, expérience sur laquelle je conclurai.

L'APPEL DE L'EST OU LE VIRAGE VERS L'OUEST

Un livre publié en 2010, *Death in Babylon*, de Vincent Barletta, nous rappelle à quel point l'ombre d'Alexandre le Grand a constamment accompagné l'expansion portugaise¹. Le tropisme est ancien. Les hommes de l'Antiquité et du Moyen Âge avaient les yeux rivés vers l'Est. C'est cette direction qui attire les pèlerins et les croisés de toute la chrétienté latine, les marchands italiens et les navigateurs portugais qui descendent les côtes d'Afrique. Les espoirs fous déclenchés par les invasions mongoles, la Chine racontée par Marco Polo, l'Éthiopie rêvée du Prêtre Jean, plus tard l'Inde atteinte par Vasco de Gama et les

¹ Vincent Barletta, *Death in Babylon: Alexander the Great and Iberian Empire in the Muslim Orient*, Chicago, The University of Chicago Press, 2010.

projets de conquête de la Chine ne cessèrent de raviver ce tropisme de la chrétienté. Quand les chroniqueurs portugais racontent l'expansion, ils écrivent les *Décadas da Asia*. Lorsqu'ils se lancent dans la poésie épique, ils chantent l'Asie des *Lusiadas*. En 1614, l'évêque portugais Antonio de Gouveia compare la liaison maritime Lisbonne-Goa au pont de bateaux qu'avait jeté Xerxés sur l'Hellespont, et lance la devise *Rursum Asia Europae*².

10

Les horizons commencent à basculer avec la traversée de l'Atlantique par les Castillans. Ceux-ci ne se contentent pas de franchir les limites fixées par les Colonnes d'Hercule. Ils entreprennent en quelques dizaines d'années de reconnaître et de conquérir un autre hémisphère vite baptisé *novus orbis* (Pierre Martyr d'Anghiera). Dès lors, l'Ouest cesse de n'être qu'une simple direction de l'espace, le point inaccessible où se couche le soleil, pour acquérir la réalité physique et humaine de terres, de fleuves, de forêts et d'humanités et de civilisations nouvelles³. Cet *orbe* cesse également d'être considéré comme une extrême Asie, même si des esprits comme Bartolomé de Las Casas continuent de le croire. En 1574, dans sa *Géographie et description universelle des Indes*, le cosmographe Juan López de Velasco définit le *Nuevo Mundo* comme un « hémisphère ou moitié du monde de 180 degrés de latitude [...] et de longitude⁴ ».

L'Ouest ne cessera plus de se charger des convoitises et des attentes d'une partie des populations européennes. C'est vers l'Ouest que s'embarqueront conquistadors, missionnaires, aventuriers, fonctionnaires, artisans et artistes. Certains, comme le peintre anversois

2 Serge Gruzinski, *Les Quatre Parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris, La Martinière, 2004, p. 129.

3 La littérature mexicaine du XVII^e siècle entérine cette métamorphose sous la plume de la poétesse Sor Juana Inés de la Cruz. Dans le prologue du *Divin Narcisse*, l'Occident s'incarne dans la figure d'un Indien « galán », coiffé d'une couronne, tandis qu'à ses côtés une Indienne représente l'Amérique : voir Carmen Bernand, *Genèse des musiques d'Amérique latine*, Paris, Fayard, 2013, p. 272).

4 Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias* [1574], Madrid, Atlas, 1971, p. 1.

Simon Pereyngs, n'iront pas y découvrir ou conquérir des terres nouvelles mais, plus prosaïquement, y vivre de leur art.

L'Ouest a donc fait une entrée fracassante dans l'histoire européenne, que ce soit sous la forme d'un espace de pillages et de devastations, quand le dominicain Las Casas dénonce la « *destrucción de las Indias* » dans un traité qui fait le tour de l'Europe, ou comme terre d'espérance religieuse, de missions, voire d'attentes messianiques et millénaristes. On se souvient qu'en 1578 le dominicain Francisco de la Cruz fut brûlé à Lima pour avoir, entre autres, annoncé le transfert de l'Église de Rome vers les nouvelles Indes. Enfin, c'est aussi vers l'Ouest que, du XVI^e au XIX^e siècle, des millions d'Africains furent déportés dans les conditions que l'on sait.

Le virage vers l'Ouest mis en œuvre par les Castillans est crucial pour comprendre la gestation de l'Occident moderne dans ses dimensions atlantiques. La destruction des mondes indigènes, le recours continental à l'esclavage (des Noirs sur tout le continent et des Indiens dans la seule Amérique portugaise), la mise sur pied sans précédent de sociétés coloniales, l'exploitation des richesses minérales, le développement des arts et des lettres importées du Vieux Monde ont des répercussions directes sur l'édification de l'Europe. Ni périphérie, ni horizon lointain à n'évoquer qu'à l'occasion de sa « découverte », les Amériques ibériques doivent être considérées comme l'un des moteurs de la modernité qui s'édifie de part et d'autre de l'Atlantique. Ce n'est pas le cas de l'Est portugais. Il vaudrait la peine d'approfondir la confrontation, car au fur et à mesure que l'Ouest se met en place, l'Orient se définit comme tel, et l'Europe par contrecoup précise ses contours en tant qu'entité sociale, intellectuelle et religieuse. Comme le montre l'ouvrage majeur de Jean-Michel Sallmann, elle cesse de n'être que l'extrémité occidentale du monde de Ptolémée, c'est-à-dire de la masse continentale formée par l'Afrique et l'Eurasie⁵.

5 Jean-Michel Sallmann, *Le Grand Désenclavement du monde, 1200-1600*, Paris, Payot, 2011.

UN GLOBE À PARCOURIR EN TOUS SENS, À PRENDRE ET À INVENTORIER

Cette autre dimension de la modernité appartient aussi bien aux Portugais qu'aux Castellans. Elle découle du traité de Tordesillas (1494) et des bulles pontificales qui l'ont précédé. Mais comme Jeremy Brotton l'a rappelé, c'est véritablement le traité de Saragosse, conclu en avril 1529 entre la Castille et le Portugal, qui ferme la boucle et crée « l'image globale définitive » du monde, celle que l'on retrouvera, par exemple, sur le fameux tableau *Les Ambassadeurs* de Holbein⁶.

12

La question des Moluques, que la carte du monde de Diogo Ribeiro, en 1527, situe à l'extrême gauche du plan, dans le secteur castillan et donc occidental, est l'un des déclencheurs de ce processus. Elle pèse de manière déterminante tant sur l'évolution de la cartographie européenne que sur la conception même des notions d'Occident et d'Orient. C'est aussi qu'elle oppose les royaumes ibériques dans un premier conflit planétaire : Jean III et Charles Quint ne se combattent-ils pas de deux manières en même temps, par les armes sur l'archipel asiatique, par les cartes et la plume dans la péninsule ?

Cette prise en main du globe se manifeste de façon spectaculaire dans le *Tratado dos descobrimentos* d'Antonio Galvão (1490-1557)⁷, qui fut le représentant de Lisbonne dans les Moluques, comme capitaine de l'archipel et gouverneur du fort de Ternate. Il décrit année par année la progression des Portugais et des Castellans autour du globe, du xv^e au milieu du xvi^e siècle. En plaçant les « *descobrimentos modernos* » – de 1492 à 1550 – dans la perspective des « *descobrimentos antigos* » – depuis l'Antiquité –, il choisit la longue durée pour rendre compte de la prise en tenaille du monde. L'ordre chronologique lui permet ainsi d'alterner description des entreprises espagnoles et évocation des voyages portugais : « En 1497, le roi Ferdinand donna l'ordre à Colomb de retourner aux Antilles ; en ce même an de 1497 est parti Vasco de Gama⁸ ». En 1513, c'est à la fois la découverte du Pacifique par Balboa

6 Jerry Brotton, *Trading Territories: Mapping the Early Modern World*, London, Reaktion Books, 1997, p. 147.

7 Publié en 1563 à Lisbonne, traduit en anglais par Richard Hakluyt en 1601.

8 António Galvão, *Livro dos descobrimentos das Antilha e India* [1563], Lisboa, João da Barreira, 1731, p. 34.

et l'entrée dans la mer Rouge de Alfonso de Albuquerque⁹. L'année 1517 voit le départ de Tome Pires pour la Chine depuis Malacca et celui de Francisco Fernandez de Córdoba vers le Mexique depuis l'île de Cuba.

La course vers les Moluques, qu'elle soit entreprise via l'Orient ou via l'Occident, par les Portugais ou par les Espagnols, est l'un des fils conducteurs du *Tratado*. Galvão achève son ouvrage en donnant une série de chiffres particulièrement éloquents, car il calcule non seulement les espaces découverts, mais il estime surtout les espaces encore à découvrir sur la planète¹⁰.

Cette prise en tenaille finit par se heurter à la Chine. Un de nos meilleurs spécialistes de l'expansion ibérique, Pierre Chauvu, observait en 1969 :

La découverte de l'immense univers chinois constitue le fait majeur du milieu du xvi^e siècle. L'étrange simultanéité de la construction d'un réseau de pénétration depuis Macao et d'un réseau depuis Manille, la chronologie qu'elle impose à l'esprit [...] n'ont jamais été dégagées à ma connaissance. En effet, cette histoire a toujours été décrite dans le découpage artificiel et inadéquat des États européens¹¹.

Il va de soi que l'Empire Ming constitue une pièce de choix dans les rapports de la péninsule Ibérique au reste du monde, ne serait-ce que parce que dès le xvii^e siècle une partie de l'argent extrait des mines

9 « *O primeiro capitão português que dou informação daquelle mar e do da Persia* » (*ibid.*, p. 48).

10 « *Com tudo eu tenho que são dezasete largas, em que sahem o ambito da terra em seis mil e duzentas. Como que seja toda he descuberta e navegada de Lesteoeste, quasi por onde o sol anda, mas de sul ao norte ha muita differença, porque contre elle não se acha mais descoberto que ate setenta e sete, ou setenta e oito graos daltura, em que se montaõ mil e trezentas e tantas legoas. E da parte do sul ate novecentas por ser descoberto cincoenta e dous, ou cincoenta e tres grãos, que o Estreito por onde o Magalhães passara, juntas todas fazem em soma duas mil e duzentas, tiradas de seis mil e duzentas ficão por descobrir quatro mil legoas* » (*ibid.*, p. 99).

11 Cité dans Serge Gruzinski, *L'Aigle et le Dragon. Démesure européenne et mondialisation au xvi^e siècle*, Paris, Fayard, 2012, p. 407, n. 1.

américaines au travers de la machine coloniale castillane se retrouve dans les caisses chinoises¹².

14

La prise en tenaille du globe s'accompagne d'une mise en mots et d'une mise en images. En 1938, Martin Heidegger écrivait que « le processus fondamental des Temps modernes c'est la conquête du monde en tant qu'image conçue¹³ ». La formule s'applique parfaitement à nos Ibériques. Dans le sillage des navires de Lisbonne et de Séville, la Terre apparaît pour la première fois non seulement comme un globe et une réalité tangible, mais aussi comme un espace navigable de part en part, à la fois physiquement connaissable, mesurable et représentable, et par conséquent partout prenable. Les productions des cartographes portugais viennent immédiatement à l'esprit, qu'ils aient œuvré au service de la Couronne portugaise ou de la Couronne castillane. La mise en carte de l'ensemble du globe est d'abord ibérique et surtout portugaise. Elle prend diverses formes, depuis les grandes cartes murales destinées aux princes et aux prélats jusqu'aux instruments de navigation qu'on mettait à l'abri des collectionneurs indiscrets et surtout des rivaux européens. Où se faire une idée de l'image que la péninsule Ibérique produit du monde ? Dans deux laboratoires privilégiés : la *Casa da Guiné, Mina e India* de Lisbonne, et la *Casa de la Contratación*, ouverte à Séville en 1503 et conçue sur le modèle de la précédente.

L'image de ce rapport au monde se déploie sur différents supports : la mappemonde de Juan de la Cosa (1500), la carte volée par Alberto Cantino en 1502 et plus encore le *Padrón Real* de Diogo Ribeiro (1527), première représentation du monde fondée sur une observation des latitudes, sans oublier le planisphère portugais de Andreas Homem (1559 ; 1,5 x 3 m) ou encore l'étrange carte en fuseaux de Bartolomeu Velho, dite *Carta general do orbe* (1561)¹⁴.

12 Je renvoie à l'abondante littérature qui, autour d'André Gunder Frank, Bin Wong et Kenneth Pomeranz, a exploré les rapports respectifs de l'Amérique avec l'Europe et l'Asie.

13 Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1962, p. 123.

14 <<http://expositions.bnf.fr/marine/arret/03-3.htm>>.

Cartes et atlas se multiplient bien avant celui d'Abraham Ortelius, publié à Anvers, hors de la péninsule Ibérique mais au cœur des Pays-Bas espagnols, sur les presses de Plantin, et qui est parvenu à éclipser tous les autres. On songe aux travaux d'un cosmographe métis de l'Inde portugaise, Fernão Vaz Dourado. Le recueil qu'il offre en 1571 au roi Sébastien est un atlas universel de dix-sept cartes dont deux sont exclusivement consacrées au Brésil : la côte orientale et la partie méridionale de l'Amérique du Sud¹⁵. Les Européens du xvi^e siècle apprennent donc littéralement à tenir le monde entre leurs mains, autant pour satisfaire des ambitions politiques et commerciales que pour se forger une vision planétaire où le local se retrouve automatiquement pris dans un cadre global.

L'expérience ibérique nous enseigne aussi qu'une différence d'un degré sur une carte peut devenir un enjeu diplomatique et économique ; c'est bien pour cette raison que le rôle politique des géographes et des cartographes s'affirme pour la première fois avec autant de force dans la construction des empires maritimes européens. Plus généralement, les rapports de la science, de la guerre et de la politique prennent alors en Europe un cours radicalement nouveau.

Ajoutons que c'est aussi parce que les cosmographes ibériques travaillent sur un axe Est-Ouest que Gerard Mercator le prend pour repère pour établir sa fameuse projection en 1569. En effet, en représentant avec un maximum de précision les territoires situés de part et d'autre de l'équateur, l'invention de Mercator favorise les zones contrôlées ou fréquentées par les Ibériques ; elle privilégie le réseau global de leurs navigations. Et bien sûr, en parvenant à représenter le globe sur un plan de manière presque satisfaisante, la projection de Mercator marque une nouvelle étape dans une saisie globale du monde.

Mais d'autres entreprises d'inventaire peuvent retenir l'attention, comme la *Suma Oriental* de Tomé Pires, premier précis européen de géographie économique consacré aux pays de l'Asie. En 1511, il quitta Lisbonne pour occuper diverses fonctions en Orient, dont celle de

15 Ronald Raminelli, *Viagens ultramarinas. Monarcas, vassalos e governo a distancia*, São Paulo, Alameda, 2008, p. 30.

« facteur des drogueries » : il était chargé de l'achat des épices pour le compte de la Couronne du Portugal. Pires achève sa *Suma* autour de janvier 1515¹⁶, à laquelle fait pendant pour l'Amérique une œuvre moins méconnue, le *Sumario de la natural historia de las Indias*, dans lequel Gonzalo Fernández de Oviedo présente les Indes nouvelles en 1526.

On rattachera à ces entreprises de description générale, d'inventaire et de mise en chiffres *La Geografía y descripción universal de las Indias* de Juan López de Velasco (1574), les fameux questionnaires lancés pour préparer la rédaction des relations géographiques des Indes, et ces mêmes relations qui constituent un autre massif foisonnant de données, dont on peut avancer qu'il correspond au premier catalogue systématique d'une partie de la planète, à la première enquête statistique commandée par un État européen. Avec toujours cette distinction majeure dans l'esprit des Ibériques, et tout particulièrement des Castellans, entre ce qui est conquis et connu, et ce qui n'est pas encore connu (*terra nondum cognita*) et donc à prendre – distinction qui deviendra le leitmotiv de l'expansion européenne jusqu'au XIX^e siècle¹⁷.

La géographie est donc pratiquée avant tout comme un instrument de gouvernement, et même d'anticipation politique. Dans sa *Géographie et description universelle* (1574), López de Velasco intègre le Brésil dans la description des Indes de Castille, tout en reconnaissant que cette terre est portugaise, mais le conseil des Indes fait barrer cette mention. De la même façon, la côte de la Chine est annexée à la démarcation castillane¹⁸. « La Chine, écrit López de Velasco, appartient à la démarcation des rois de Castille même si jusqu'ici nul ne l'a découverte ou n'en a pris possession

16 On se reportera à la traduction en anglais d'Armando Cortesão (éd.), *The Suma Oriental of Tomé Pires and the Book of Francisco Rodrigues*, [1978], New Delhi/Madras, Asia Educational Services, 1990.

17 Peter Sloterdijk, *Le Palais de cristal. À l'intérieur du capitalisme planétaire* [2005], trad. fr., Paris, Maren Sell, 2006.

18 « *Aunque la provincia y tierra del Brasil es de los Reyes de Portugal* » (Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias*, op. cit., p. 286).

au nom des rois de Castille¹⁹ ». Peu après, un Napolitain au service de Philippe II, Giovanni Battista Gesio, renchérit en élargissant encore l'Atlantique et en rétrécissant le Pacifique pour complaire à Madrid. Les experts de la Castille sont accoutumés à déplacer l'hémisphère espagnol aux dépens des Portugais en manipulant les chiffres sur une échelle planétaire. Leurs rivaux portugais en font autant.

L'inventaire des sociétés, de la faune et de la flore extra-européennes fait partie de ces entreprises. En 1569, le dominicain portugais Gaspar da Cruz publie son traité sur « les choses de la Chine », une première dans l'édition européenne. Un an plus tard s'achève la grande enquête du franciscain Bernardino de Sahagún, qui aboutit à la rédaction de l'*Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne* (1570). Celle-ci trouvera son pendant au début du XVII^e siècle dans l'œuvre accomplie par un autre franciscain, portugais cette fois, Frey Cristovão de Lisboa, autour d'une histoire naturelle et morale de l'Amazonie, dont les illustrations sont d'une qualité exceptionnelle pour l'époque²⁰.

CONSCIENCE-MONDE : CONSCIENCE IMPÉRIALE OU CONSCIENCE CRITIQUE ?

Les Ibériques se sont retrouvés face à la plupart des grandes civilisations du globe et à des myriades de populations que l'on a longtemps qualifiées de primitives²¹. La simultanéité des contacts et des intrusions me paraît être ici une donnée essentielle : la découverte de Mexico-Tenochtitlan et sa description par Hernán Cortés est contemporaine de la visite que rend le Portugais Domingo Paes à Hampi, capitale du royaume de Vijayanagar où règne Krishna Deva Raya comme Moctezuma règne

19 *Ibid.*, p. 300 ; Serge Gruzinski, *L'Aigle et le Dragon*, *op. cit.*, p. 366. Juan Bautista Gesio critiquera les cartes de López de Velasco afin d'annuler les prétentions portugaises sur le Brésil, de libérer la Castille de ses engagements sur les Moluques et d'ouvrir la Chine, le Japon et les Philippines à la colonisation. Dans la *Geografía*, Velasco calcule la position du Brésil à partir de Mexico, et non pas de Lisbonne.

20 Cristovão de Lisboa, *História dos animaes e arvores do Maranhão*, éd. Jaime Walter, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

21 Serge Gruzinski, *L'Aigle et le Dragon*, *op. cit.*, p. 203.

à Mexico. Les Ibériques sont les seuls Européens à s'offrir les fastes de la civilisation aztèque et les splendeurs de la civilisation hindoue. La même simultanéité préside à la rencontre du Portugais Tomé Pires avec l'empereur Ming Zhengde et à celle de Moctezuma avec Hernán Cortés²².

Le parallélisme et l'accélération de ces prises de contacts – qui démultiplient l'autre et les face-à-face – orientent le rapport des Ibériques à la planète. Ce rapport se construit sur l'accroissement sans précédent des connaissances géographiques, scientifiques et « ethnographiques », sur la remise en cause des certitudes héritées de l'Antiquité et du Moyen Âge, avec l'ouverture en continu de nouvelles voies de circulation et d'échange. Les perspectives planétaires offertes aux marchands comme aux missionnaires modèlent cette relation au monde, qui suppose toujours une énorme prise de risques. C'est pourquoi, comme Carl Schmitt l'a souligné, l'expansion ibérique modifie l'interprétation juridico-politique du rapport entre espace et politique. Et ce sont les théologiens qui, dans les mondes ibériques, réfléchissent aux implications de la mise en place d'un ordre spatial global²³.

On peut donc s'interroger sur l'émergence d'une conscience-monde en insistant sur le rôle de la théologie politique et des horizons/aspirations universalistes dont elle est porteuse alors qu'à la même époque, dans le reste de l'Europe, les théoriciens du pouvoir temporel raisonnent sur des espaces limités et circonscrits où s'exercent le pouvoir politique et la souveraineté. D'où la place majeure de l'université et de dominicains comme Francisco de Vitoria et Bartolomé de Las Casas ou de jésuites comme José de Acosta et Antonio Vieira.

« Conscience-monde » : la formule peut sembler excessive. Elle désigne l'effort pour construire une image cohérente du globe qui tienne compte de la dilatation des horizons européens et qui fasse sens. Les Ibériques doivent apprendre à se positionner et à orienter leur action face aux dimensions changeantes du monde. On construit des objets nouveaux toujours inscrits dans notre horizon contemporain – le Mexique du franciscain Bernardino de Sahagún, la Chine du dominicain Gaspar

²² *Ibid.*

²³ Carl Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, trad. fr., Paris, PUF, 2001.

da Cruz, les Indes occidentales de José de Acosta – et on les situe par rapport au monde connu des Européens. Ces opérations de construction soumettent invariablement les autres parties du globe aux catégories de la cosmographie, de la chorographie et de l'histoire élaborées dans le Vieux Monde. Elles contribuent également à définir l'identité des visiteurs ibériques en ratifiant leur supériorité (face aux Américains) ou leur position de faiblesse et d'insécurité (face aux Chinois).

Quelle conscience les Ibériques et leurs hôtes respectifs prenaient-ils de la dilatation de leur présence à l'échelle du globe ? Quel regard et, éventuellement, quel regard critique étaient-ils à même de porter sur les rapports qui se créaient avec d'autres régions du monde ? La prise de conscience est progressive et cumulative. L'irruption des Portugais dans l'Inde d'Alexandre le Grand, la découverte par Cortés d'une civilisation sur l'*altiplano* mexicain, la traversée du Pacifique et le retour par l'océan Indien des survivants de l'entreprise de Magellan posent les jalons majeurs d'une perception de la diversité et de la globalité du monde²⁴. On peut en repérer les traces dans les récits portugais sur l'Afrique (Gomes Eanes de Zurara en 1453), les lettres du Milanais Pierre Martyr d'Anghiera (*De Orbe Novo*) et celles de Hernán Cortés, les écrits d'Antonio Pigafetta, le *De Moluccis Insulis* de Maximilien Transylvain (1523), consacrés au premier tour du monde, ou encore la *Somme orientale* de Tomé Pires.

Ces pionniers européens sont relayés par des observateurs postés en différents carrefours du globe : les Caraïbes et l'île de Santo Domingo pour le chroniqueur Gonzalo Fernández de Oviedo et le dominicain Las Casas ; Lima pour le jésuite José de Acosta ; Goa pour Diogo do Couto ; le Cap-Vert avec André Donelha ; Salvador de Bahia pour le jeune jésuite Antonio Vieira ; l'Amazonie pour Estácio da Silveira, etc.

Au sein de cette conscience-monde, l'exaltation de la Monarchie catholique, ou du rôle providentiel du peuple portugais, joue toujours

24 Voir les deux essais majeurs de Giuseppe Marocci, *L'invenzione di un impero. Politica e cultura nel mondo portoghese (1450-1600)*, Roma, Carocci, 2011, et *A consciência de um império. Portugal e o seu mundo (sécs. xv-xvii)*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

un rôle majeur. Avec parfois une dimension critique qui peut atteindre le radicalisme d'un Bartolomé de Las Casas. Le dominicain définit ce que doivent être les relations de l'Espagne de Charles Quint et de la chrétienté avec les habitants des Indes : il pense le monde amérindien dans sa totalité et, surtout, il fait du thème de la destruction – un classique, sinon une obsession sur la péninsule Ibérique – le leitmotiv de sa représentation de l'Amérique et du monde. Les Castillans détruisent les Indes et en retour la destruction risque de s'abattre sur la Castille. Il faut donc à tout prix éviter « la perte absolue de tant de gens et le dépeuplement de terres si étendues [...]. Il faut empêcher les fléaux que Dieu inflige et infligera à cause d'eux à toute l'Espagne²⁵ ».

20

Un autre continent, l'Afrique, n'est pas oublié. Au début du premier livre de son *Historia de las Indias*, le dominicain dénonce avec la même virulence la conquête et la mise en esclavage de cette partie du monde.

On retrouve un siècle plus tard, cette fois du côté portugais, à Bahia et en Amazonie, en la personne du jésuite António Vieira, une voix aussi percutante. Les fameux sermons de Vieira contiennent un double plaidoyer en faveur des Indiens et des Noirs. En 1633, Vieira prêche dans un moulin à sucre de la région de Bahia et s'adresse aux esclaves africains avec des formules et des images saisissantes : « Alors que les autres naissent pour vivre, ceux-ci naissent pour servir [...] ; un navire arrive d'Angola et pond le même jour cinq cents, six cents et peut-être mille esclaves²⁶ ». Non seulement Vieira se forge une idée globale de la *conquista*, mais il met en parallèle le mouvement de découverte du monde enclenché par les Portugais et l'envolée des savoirs provoquée par le dévoilement des secrets du monde : « Les Portugais sont allés avec l'épée là où l'intelligence de saint Augustin n'a pas su arriver ». Mais Vieira, sans conteste la figure majeure du XVII^e siècle portugais, n'est pas Las Casas. Il ne jette pas l'opprobre sur le Portugal, il préfère au contraire projeter son peuple dans le futur radieux du Cinquième Empire.

25 « La total pérdida de tantas gentes y despoblación de tan luengas terras [...] impedir los azotes que Dios da e há de dar por ellos a toda España » (Bartolomé de Las Casas, *Tratados*, Mexico, FCE, 1997, vol. 1, p. 457-458 : « *Tratado tercero. Disputa o controversia* »).

26 António Vieira, *Essencial*, São Paulo, Companhia das Letras/Penguin, 2011.

Il faudrait aussi évoquer d'autres voix, comme celle du chroniqueur Diogo do Couto que l'on entend à Goa, capitale de l'Inde portugaise, lorsqu'il s'en prend à la machine coloniale portugaise dans son ensemble. Le *Soldado pratico – Le Soldat expérimenté* – constitue l'un des textes majeurs pour comprendre les rapports du Portugal à l'Inde portugaise et les failles de la présence coloniale en Asie. Ce n'est plus la voix de l'Église, mais celle des Portugais laissés pour compte de la colonisation²⁷.

On trouve encore d'autres témoins de la dilatation des espaces connus des Européens et de cette mondialisation embryonnaire dans les rangs des lettrés indigènes et métis du Nouveau Monde, qui font eux aussi partie des mondes ibériques : chez le Chalca Chimalpahin qui, au début du xvii^e siècle, situe son Mexique, la Nouvelle-Espagne, par rapport aux autres continents, et prend la plume pour réagir aux nouvelles de la France ou du Japon ; ou encore chez le péruvien Guaman Poma de Ayala, qui puise dans *Le Livre des coutumes de tous les gens du monde et des Indes* de Johan Boemus de quoi situer le Tawantisuyu sur la planète. Guaman Poma compare les Indiens des Andes à ceux de Mexico et aux « Indiens de l'empereur de Chine²⁸ ». À ses yeux, les Noirs de Guinée et les Andins ont les mêmes droits sur les terres qu'ils habitent²⁹. Il n'oublie pas l'Afrique tandis que dans son *Bref traité des fleuves de la Guinée du Cap Vert*, Alvares de Almada, un mulâtre trafiquant d'esclaves et chevalier du Christ, se révèle pleinement conscient de l'inclusion de l'Afrique portugaise dans les réseaux atlantiques.

Enfin, on ne peut plus aujourd'hui s'interroger sur les rapports de la péninsule Ibérique au reste du monde sans donner la parole aux autres, pas seulement, *political correctness* oblige, aux représentants des sociétés colonisées, mais aussi aux témoins extérieurs : le grand livre de George Elison, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, reste incontournable³⁰, auquel j'ajouterai l'extraordinaire vision offerte

27 Diogo do Couto, *O soldado práctico*, éd. Reis Brasil, Lisboa, Publicações Europa-América, 1988.

28 Serge Gruzinski, *Les Quatre Parties du monde*, op. cit., p. 234.

29 *Ibid.*, p. 239.

30 George Elison, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1988.

par une chronique anonyme d'Istanbul, le *Tarih-i Hind-i garbi*³¹, qui décrit par le menu la découverte, la conquête et la colonisation des Indes de Castille et propose les moyens de remédier à cette monstruosité qu'est aux yeux d'un croyant musulman la christianisation des Indiens³². Comment aujourd'hui, dans notre pays et dans nos collèges, ignorer un point de vue musulman sur la conquête espagnole et portugaise de l'Amérique ? La mappemonde de l'amiral ottoman Piri Reis est non seulement le témoin d'une carte perdue de Christophe Colomb, mais aussi la première carte de la côte brésilienne à indiquer Cabo Frio et Rio de Janeiro.

MONDES MÊLÉS ET NAISSANCE D'UNE SPHÈRE GLOBALE

Le temps manque pour évoquer d'autres questions suggérées par l'expansion ibérique. Celle-ci est davantage qu'une entreprise de conquête, de colonisation et de christianisation. Elle s'emploie à transformer les sociétés conquises en les occidentalisant, nous tendant ainsi un miroir de la modernité européenne en gestation. À l'occidentalisation, les sociétés soumises réagissent en produisant des métissages qui sont bien autre chose que des phénomènes culturels. Je n'y reviendrai pas. Surtout, n'oublions pas que la légende noire a expulsé l'histoire ibérique de la mémoire européenne au nom de l'extermination des populations indigènes, mais aussi par mépris des sociétés métisses, donc impures, qu'Espagnols et Portugais avaient laissées sur leur passage. De grands historiens anglo-saxons ont été jusqu'à mettre au compte des métissages, et donc de la dégénérescence et de l'impureté raciale, le déclin de l'empire portugais³³.

31 Accessible dans la traduction de Thomas Goodrich, *The Ottoman Turks and the New World: A Study of Tarih-i Hind-i Garbi and Sixteenth-Century Ottoman Americana*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1990.

32 Serge Gruzinski, *Quelle heure est-il là-bas ? Amérique et islam à l'orée des Temps modernes*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.

33 « *Perhaps today, ironically, it is the Portuguese, with their messy, hybrid histories of commercial, cultural and sexual exchanges with different cultures, who have come to more adequately define the ethos of the early modern world* » (Jerry Brotton, *Trading Territories, op. cit.*, p. 47-48).

Entre le reste du monde et la péninsule Ibérique se développent des espaces intermédiaires qui ne sont périphériques que vus d'Europe. Ces espaces mobiles, médians, échappent en partie au contrôle des Couronnes et de l'Église de Rome. Dotés d'une relative marge de manœuvre, ils précèdent donc l'apparition de la sphère publique dont Jürgen Habermas fait remonter l'émergence au XVII^e et plus encore au XVIII^e siècle européens³⁴.

Ces espaces de sociabilité se multiplient tout au long du XVI^e siècle. Ils regroupent pêle-mêle des marchands, des missionnaires, des militaires originaires de la péninsule Ibérique, avec des mandarins chinois, des nobles japonais, mexicains, péruviens, des marchands gujarati et malais, des trafiquants d'esclaves et des princes africains, auxquels s'ajoutent tous les rejetons métis nés de ces rencontres et tous les intermédiaires et passeurs qui prolifèrent dans ces marges. S'improvisent alors des communautés d'intérêts qui ne s'alignent pas forcément sur les politiques de Lisbonne ou de Madrid, dont voici deux exemples. Au début du XVII^e siècle, des contacts diplomatiques se nouent entre le shogun et des créoles de Mexico afin de développer les échanges transpacifiques, comme en témoigne la rencontre de Rodrigo de Vivero avec Hidetada Tokugawa³⁵. Dans les années 1640, les grandes familles de Rio (Salvador Correa de Sa) traversent l'espace de l'Atlantique sud et font, loin du regard de Lisbonne, la reconquête de l'Angola tombé aux mains des Hollandais³⁶.

Des îles, des marchés, des ports, des navires, mais aussi des couvents de réguliers et des collèges jésuites, des hôpitaux, des jardins botaniques accueillent ces réseaux proliférants et cette sociabilité nouvelle bricolée, développée autour d'intérêts partagés, de savoirs nouveaux et de pratiques communes dans le cadre de « *troublingly unfamiliar encounters*³⁷ ».

34 Jürgen Habermas, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* [1962], trad. fr., Paris, Payot, 1978.

35 Rodrigo de Vivero, *Du Japon et du bon gouvernement de l'Espagne et des Indes*, éd. Juliette Montbeig, Paris, SEVPEN, 1972.

36 Charles Ralph Boxer, *Salvador de Sá and the Struggle for Brazil and Angola, 1602-1686*, [1952], Westport (Conn.), Greenwood Press, 1975.

37 Jerry Brotton, *Trading Territories*, *op. cit.*, p. 82.

Initiatives diplomatiques et économiques, productions littéraires et scientifiques (Garcia da Orta à Goa), échanges continus d'informations et de techniques, nouvelles formes de solidarité et de coopération prêtent à cette sphère nouvelle qui s'ébauche sur une partie de la planète une importance et une autonomie que l'on ne devrait pas négliger. Les pilotes musulmans sur les vaisseaux portugais, les truchements qui accompagnent partout les Ibériques ne sont qu'une composante de cette sphère pragmatique qui s'organise au contact de la présence ibérique en Afrique, en Amérique et en Asie. Manille devient ici, au même titre que Macao, un port où des Européens s'initient au monde chinois et où des Chinois se familiarisent avec les sociétés et les pratiques ibériques.

24

Ces échanges sont le plus souvent occultés ou gommés. Les fameuses cartes de Cantino et de Caverio sont pourtant impensables sans ces échanges incessants, sans les emprunts à des savoirs locaux et musulmans, notamment en ce qui concerne le calcul des latitudes et les descriptions territoriales³⁸.

L'auteur de *Peregrinação*, le portugais Fernão Mendes Pinto, reste le témoin irremplaçable de la pénétration de Lisbonne en zone chinoise et japonaise³⁹. Si les données historiques qu'il transmet sont souvent confuses ou manipulées, ses descriptions nous sont précieuses car elles demeurent sans équivalent. En effet, Mendes Minto décrit les mécanismes clandestins qui dans les années 1540 organisent la collaboration des marins de Lisbonne avec leurs divers partenaires asiatiques. L'île de Liampo, au large de la ville chinoise de Ningbo, au sud-est de la région de Shanghai, offre une image vivante de cette sphère embryonnaire, où l'on oublie le choc des civilisations au profit des affaires, où les obstacles linguistiques, culturels, religieux sont tous escamotés en faveur d'une convivialité unanimement vouée à la recherche du profit. La rade discrète de Liampo accueille contrebandiers chinois, gens de Patane, de Malacca, pirates japonais et évidemment aventuriers portugais. Mais autant que cet îlot chinois, les navires de la mer de Chine constituent

38 *Ibid.*, p. 82.

39 Fernão Mendes Pinto, *The Travels of Mendes Pinto* [1614], éd. Rebecca D. Catz, Chicago, The University of Chicago Press, 1989.

des microcosmes où coexistent diverses religions, où l'on parle plusieurs langues et où l'on jongle avec les techniques de navigation, où l'on se partage les butins.

Pour conclure, je dirai un mot d'une expérience menée au sein d'une classe de seconde, au sein du lycée Jean Rostand, à Roubaix, la ville la plus pauvre de France, par un de nos collègues. Le programme de classe de seconde proposait de choisir entre la Chine et le Mexique. Leur professeur d'histoire, Laurent Guitton, a jugé que l'ouvrage que nous avons consacré aux deux entreprises de Cortés et de Pires qui confrontèrent les Ibériques avec deux civilisations majeures du globe, la Chine et la Mésoamérique, pouvait susciter l'intérêt, la curiosité, voire une appropriation de la part d'une population scolaire particulièrement défavorisée, en majorité fils et filles de l'immigration. Ramener la scène historique du XVI^e siècle à ce quadruple affrontement est certainement une simplification abusive du passé, nul ne le contestera. Mais cela a été aussi le moyen de familiariser un public de collégiens avec un moment historique déterminant pour le cours de l'histoire moderne, tous continents confondus⁴⁰. Puis, en mai 2013, les collégiens ont porté sur la scène du théâtre Pierre de Roubaix l'affrontement des Espagnols avec les Aztèques et celui des Chinois avec les Portugais, après avoir réfléchi une année durant sur les mérites comparés de deux entreprises de colonisation, le choc des cultures et les images d'un autre qui se révèle être duel. Cette expérience roubaisienne m'a confirmé que la riche période que couvre la question proposée au concours est fertile en débats et en matériaux de ce type, et je me réjouis qu'un grand concours de recrutement lui concède enfin l'importance qu'elle mérite.

40 Et ce fut aussi l'occasion de rompre avec les dualismes et les clichés qui encombrant la maigre mémoire que nous avons de cette période.

DEUXIÈME PARTIE

**Péninsule Ibérique,
papauté et christianisation**

MISSIONNAIRES, CHRÉTIENS ET CHRISTIANISATION EN AMÉRIQUE ANDINE

Aliocha Maldavsky

Université Paris-Ouest-Nanterre-La Défense

Mondes américains (UMR 8168)

Institut universitaire de France / Institut français d'études andines

Dès le xv^e siècle, l'expansion européenne se déroule sous l'égide du religieux. Voyageurs, soldats et marchands européens partent accompagnés de missionnaires chargés de convertir les habitants d'espaces qui n'avaient pas encore été atteints par la Révélation. Si la conversion et la christianisation des espaces et des populations d'Amérique peuvent être considérées dans une perspective messianique et millénariste, comme ont pu l'envisager les premiers franciscains arrivés en Nouvelle-Espagne dans les années 1520, elles doivent aussi être abordées comme instruments du pouvoir des souverains d'Espagne et du Portugal. Ils ne s'y sont pas trompés, négociant avec le Saint-Siège des pouvoirs considérables sur les institutions religieuses, dans le cadre du Patronage royal, en échange de la tâche de veiller à la conversion des païens.

La conversion au catholicisme est donc indissociablement liée à la conquête du Nouveau Monde. Le contexte péninsulaire du voyage de Christophe Colomb est celui de la fin de la *Reconquista* avec la chute de Grenade, le 2 janvier 1492, point final de la croisade menée contre les derniers Maures d'Espagne par Isabelle et Ferdinand, les deux souverains qui symbolisent l'union des deux Couronnes, la Castille et l'Aragon. Cette unité, ainsi que la fin du dernier bastion maure dans la péninsule, consacre la victoire du catholicisme dont les souverains

se veulent les champions. La lutte contre les Turcs est également au cœur des préoccupations des souverains des Espagnes, alors que sous Charles Quint et Philippe II, l'unité religieuse de l'Europe s'achève avec la rupture confessionnelle que représente la naissance d'églises réformées au cœur même des possessions des Habsbourg.

144

Aborder la question de la christianisation des espaces américains aux XVI^e et XVII^e siècles invite donc à prendre en considération des temporalités et des processus à la fois distincts et fortement liés, pas seulement dans le domaine religieux. En effet, si le départ de Colomb se noue à Santa Fe, face à Grenade, le siège de Mexico, qui assoit en août 1521 la conquête de l'empire aztèque par Cortés, a lieu la même année que l'excommunication de Luther et sa mise au ban de l'Empire par Charles Quint. Au sud du continent américain, dans les Andes, les visites d'extirpation de l'idolâtrie se déroulent au début des années 1610, lorsque la décision d'expulser les morisques des domaines péninsulaires, prise par Philippe III, est mise en œuvre. Pendant cette même période, les engagements religieux des souverains espagnols sur la scène européenne influent fortement sur l'hégémonie politique qu'ils souhaitent y conserver. Mais ils ont un coût financier considérable, ce qui renforce dès les années 1560-1570 la nécessité de contrôler les espaces et les populations de ce qui est en train de devenir les Indes occidentales, où se dévoile la promesse de richesses minières inédites pour la Couronne. Alors que la lutte contre les protestants est au cœur de la politique des Habsbourg, le catholicisme romain vit un profond renouvellement et une réforme de l'intérieur qui répondent à la rupture confessionnelle, avec des outils doctrinaux et disciplinaires élaborés par le concile de Trente entre 1545 et 1563, dont les décrets sont adoptés par Philippe II comme lois du Royaume dès juillet 1564.

Parce que les Indes occidentales font partie de la Monarchie catholique des Habsbourg, aucun de ces faits, politiques, économiques et religieux, ne constitue pour l'Amérique un simple élément de contexte lointain. De la même manière, le contrôle des populations et des espaces américains ne peut non plus être relégué à un simple avatar périphérique de la

politique européenne des Habsbourg, étant donné l'enjeu économique et politique qu'ils représentent¹.

Si cet enjeu se vérifie sur l'ensemble du territoire américain conquis et exploité par les Espagnols, l'Amérique andine se distingue dans le dernier tiers du XVI^e siècle par la présence de mines d'argent et de mercure (Potosí et Huancavelica), dont la proximité constitue une réalité alors inédite et particulièrement prometteuse². Dominée par les Incas au moment de l'invasion hispanique, la région fut conquise par Francisco Pizarro et ses compagnons à partir de 1532 et son histoire fut marquée par une série de guerres civiles, qui se terminent officiellement en 1548. Le contrôle de la région s'avère crucial pour la monarchie, d'autant qu'une résistance indigène persiste pendant trente-cinq ans dans la montagne à Vilcabamba, écrasée en 1571 par le vice-roi Francisco de Toledo, l'homme fort de la réorganisation civile et religieuse de la vice-royauté³. Sous Toledo, les Andes sont en effet le théâtre de la mise en place d'une des formes les plus importantes de travail forcé des populations indigènes, la *mita*, dont le but est de fournir, sous le contrôle de la Couronne, la main-d'œuvre nécessaire à l'exploitation des mines d'argent et de mercure (Potosí et Huancavelica, principalement). Avec l'*encomienda*, ce contexte de forte pression coloniale sur les populations indigènes des Andes imprime sa marque sur le catholicisme qui se façonne dans la région et sur la chronologie de son implantation⁴.

- 1 On pardonnera l'affirmation d'une telle évidence, alors que les historiens mettent à jour d'autres décloisonnements, *a priori* plus improbables et pourtant bien réels ; voir Sanjay Subrahmanyam, « Du Tage au Gange au XVI^e siècle : une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique », *Annales. Histoire, sciences sociales*, vol. 56, n° 1, 2001, p. 51-84, et Serge Gruzinski, *Quelle heure est-il là-bas ? L'Amérique et l'Islam à l'orée des Temps modernes*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.
- 2 Peter Bakewell, *Miners of the Red Mountain: Indian Labour in Potosí, 1545-1650*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1984.
- 3 Sur Francisco de Toledo, voir Manfredi Merluzzi, *Politica e governo nel Nuovo Mondo: Francisco de Toledo viceré del Perú (1569-1581)*, Roma, Carocci, 2003. On trouvera un résumé de cette résistance indigène aux Espagnols dans Franklin Pease, *Histoire des Incas*, Paris, Maisonneuve et Larose/Wamani, 1995, p. 170-178.
- 4 Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del Paganismo a la Santidad. La incorporación de los Indios del Perú al Catolicismo 1532-1750*, Lima, Institut français d'études andines, 2003.

L'historien doit donc tenir en permanence à la fois le fil des questions plus spécifiquement religieuses, telles que l'encadrement paroissial et épiscopal, les modalités et les méthodes de conversion et d'évangélisation, mais aussi celui des caractéristiques sociales et politiques des sociétés en mutation dans lesquelles ces phénomènes religieux se produisent et la réception du catholicisme par les populations locales. Ainsi, dans les Andes, comme ailleurs en Amérique espagnole, l'encadrement religieux se réalise avant tout dans la perspective de la mission d'évangélisation, dont les traits se précisent au moment d'appliquer la Réforme catholique et de produire des normes ainsi que des instruments de répression religieuse. Toutefois, si être chrétien dans les Andes au xvii^e siècle résulte d'une contrainte liée à la conquête, c'est également le fruit d'une négociation entre les populations locales et les autorités politiques et religieuses. Ainsi, comme ailleurs en Amérique, colonisation, conversion et évangélisation sont inséparables.

MISSION D'ÉVANGÉLISATION ET ENCADREMENT RELIGIEUX DANS LES ANDES

La mise en place des institutions chargées de l'évangélisation des Indiens suit le rythme de la conquête et par conséquent connaît des temporalités différentes selon les régions. Dans un premier temps dans les Antilles, puis en Mésoamérique, dans ce qui correspond ensuite à la Nouvelle-Espagne, dont la conquête commence en 1519, plus tard dans les Andes où Francisco Pizarro arrive en 1532. Au Brésil, les jésuites, qui arrivent en 1549, sont les principaux acteurs religieux au xvi^e siècle⁵.

Dans les domaines espagnol et portugais le roi exerce le Patronage sur l'Église. En vertu de différentes bulles de la fin du xv^e siècle et du début du xvi^e siècle, le roi en est le patron, c'est-à-dire qu'il nomme aux bénéfices, prélève la dîme, finance les expéditions de missionnaires, décide de la création de couvents. Le Patronage, qui repose sur le devoir d'évangélisation, est surtout un véritable instrument de contrôle

5 Carmen Bernand et Serge Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde*, Paris, Fayard, 1991-1993, 2 vol., t. I, p. 287-325 et 455-496, et t. II, p. 405-443.

politique des territoires américains, face aux Espagnols sur place, face aux ordres religieux, face au pape lui-même⁶. Le xvi^e siècle est celui pendant lequel le roi d'Espagne revendique un contrôle croissant sur l'ensemble des acteurs de la colonisation.

Dans les Andes aussi, la mission et l'encadrement religieux des populations accompagnent la conquête et l'établissement des cadres de contrôle des populations locales. Par conséquent, les institutions religieuses sont ancrées dans la société de conquête qui se met en place. En raison des guerres civiles, dont le cycle se clôt en 1548 avec la pacification opérée par Pedro La Gasca contre Gonzalo Pizarro et ses partisans, la première phase d'évangélisation suit un ordre dispersé et lacunaire. C'est une évangélisation en pointillés et plurielle, du fait de la diversité des acteurs et de l'absence d'unité⁷.

La principale caractéristique de l'encadrement religieux dans les territoires américains est la prépondérance du clergé régulier sur le clergé séculier, c'est-à-dire principalement des ordres mendiants, franciscains et dominicains, auxquels s'ajoutent augustins et mercédaires, puis un ordre nouveau, les jésuites, à partir des années 1560. Cette prépondérance des réguliers se vérifie aussi dans les Andes, où les dominicains seraient arrivés les premiers. On trouve parmi eux les premiers évêques de Cuzco et de Lima, Vicente de Valverde, présent à Cajamarca lors de la capture d'Atahualpa, et Jerónimo de Loaysa, arrivé en 1543 et premier archevêque de Lima⁸.

Parallèlement aux circonscriptions ecclésiastiques, un réseau de couvents s'implante donc à la fois dans les villes et dans les campagnes afin d'entrer en contact avec les populations. À partir de 1534 et la fondation de Cuzco, des terrains sont attribués aux ordres religieux par

6 Pour une première approche des questions religieuses, on lira avec profit Alain Milhou, « L'Amérique », art. cit..

7 Sur cette première phase d'évangélisation dans les Andes, voir en priorité Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del Paganismo a la Santidad*, op. cit., p. 31-137.

8 Robert Levillier, *Organización de la Iglesia y Órdenes religiosos en el Virreinato del Perú en el siglo xvi*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1919; José María Arévalo, *Los dominicos en el Perú*, Lima, San Antonio, 1970.

les conseils municipaux des différentes villes fondées par les Espagnols⁹. Les ordres religieux créent leurs provinces dans les années 1540 et 1550 pour la plupart. Les séculiers, réputés aventuriers et électrons libres, semblent peu nombreux pendant cette première période de mise en place des institutions¹⁰. Cette présence religieuse est à mettre en relation avec l'institution de l'*encomienda*, c'est-à-dire l'attribution à des Espagnols de *repartimientos* d'Indiens dont ils utilisent la force de travail et sur lesquels ils prélèvent un tribut sous forme de denrées ou d'argent¹¹. L'obligation faite aux *encomenderos* de veiller à l'évangélisation des Indiens constitue le premier cadre d'installation des couvents dans les campagnes américaines, auprès des populations indigènes. Mais cette phase est en réalité assez mal connue, car marquée par la prépondérance de la guerre : résistances indigènes à Vilcabamba, guerre civile entre pizarristes et almagristes, rébellion de Gonzalo Pizarro et de ses partisans contre les Lois nouvelles de 1542 qui prétendaient en finir avec l'*encomienda*.

Cet ancrage dans la société de conquête se vérifie également par la participation des conquistadors et premiers habitants espagnols à l'assise financière des ordres religieux tout au long du XVI^e siècle, et plus particulièrement à partir de la décennie de 1550, lorsque le cycle des violences les plus meurtrières est terminé et que l'exploitation des Indiens porte ses fruits. Il n'est donc pas étonnant que le conseil municipal de Cuzco décide de la création du couvent des Clarisses dès 1551, appelé au début à accueillir des jeunes filles métisses issues des unions mixtes entre conquistadors et indiennes. Dès 1548, un premier lieu de recueillement

-
- 9 L'ouvrage classique sur cette période est celui de Fernando de Armas Medina, *Cristianización del Perú (1532-1600)*, Sevilla, Escuela de estudios hispanoamericanos, 1953. Voir aussi Fernando Armas Asín, « Evangelización, ortodoxia católica y gestualidad andina (Perú, 1532-1700) », dans Fernando Armas Asín (dir.), *La invención del catolicismo en América: los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*, Lima, Fondo editorial de la Facultad de ciencias sociales, 2009, p. 115-137.
- 10 José Dammert Bellido, *El clero diocesano en el Perú del siglo XVI*, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas, 1996.
- 11 Il ne s'agit en aucun cas d'une attribution de terres, que le roi cède par d'autres voies ou que les conquistadors obtiennent des conseils municipaux urbains (*cabildos*).

est fondé à Lima, sous le Patronage des dominicains, puis un autre en 1553, sous celui des franciscains¹². Peu de chercheurs se sont intéressés au financement des ordres religieux à leurs débuts. Des éléments concernant plus tard les jésuites, mais aussi les augustins permettent de conclure à une part importante des donations privées, soit de terrains, soit de sommes d'argent pour la fondation de couvents urbains et de collèges¹³.

On ne connaît pas très bien non plus les mécanismes précis d'attribution des paroisses indigènes (*doctrinas*), dans le cadre des *encomiendas*. Ainsi, le chroniqueur augustin Antonio de la Calancha explique qu'un riche donateur de La Paz avait également attribué à son ordre la gestion spirituelle de la doctrine d'Indiens située dans son *encomienda*¹⁴. Cette implication directe des *encomenderos*, tout à fait comparable à un Patronage laïque européen, se traduit également par la nomination de laïcs comme catéchistes¹⁵.

Un autre élément qui illustre l'ancrage persistant des ordres religieux dans la société coloniale est le rapide recrutement des membres dans la société hispanique locale, favorisé par la fondation d'universités et de centres de formation comme les collèges jésuites. Si les ordres continuent à acheminer des membres issus des sociétés européennes, ils sont partie prenante dans les conflits locaux et incorporent notamment les rivalités entre créoles et péninsulaires¹⁶. Parmi les jésuites, on constate

12 Kathryn Burns, *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Convent Economy of Cuzco, Peru*, Durham, Duke University Press, 1999 ; trad. esp. : *Hábitos coloniales: los conventos y la economía espiritual del Cuzco*, Lima, Quellca/Institut français d'études andines, 2008.

13 Aliocha Maldavsky, « Giving for the Mission: The *Encomenderos* and Christian Space in the Andes of the Late Sixteenth Century », dans Wietse de Boer, Aliocha Maldavsky, Giuseppe Marocci et Ilaria Pavan, *Space and Conversion: A Global Approach*, Leiden, Brill, 2014.

14 Antonio de la Calancha, *Cronica moralizada del orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egenplares vistos en esta monarquia*, Barcelona, Pedro Lacavalleria, 1639, p. 513.

15 La question du lien entre évangélisation et *encomienda* est abordée par Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del Paganismo a la Santidad*, op. cit., p. 35-46.

16 Bernard Lavallé, *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Pérou. L'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux (XVI^e-XVII^e siècles)*, Lille, ANRT, 1982.

que l'attrait pour l'activité missionnaire ne fait pas l'unanimité, ce qui n'étonne pas dans une société où la hiérarchie situe les Indiens au plus bas de l'échelle¹⁷. Pour les prêtres séculiers, l'accès à un bénéfice parmi les Indiens constitue aussi bien une source de revenus qu'une participation à l'évangélisation. Il faut donc se garder d'idéaliser l'enthousiasme des clercs¹⁸.

Cet ancrage dans la société coloniale des protagonistes de l'évangélisation produit au xvi^e siècle une grande diversité de situations, qui implique aussi une diversité d'approches de l'évangélisation dans la première période. Les deux difficultés majeures que doit affronter le personnel missionnaire sont sa propre faiblesse numérique et la difficulté de la maîtrise des langues indigènes.

150

Les religieux ne s'estiment jamais assez nombreux pour encadrer des populations de surcroît dispersées dans l'espace andin. Certes, le rapide déclin démographique des populations autochtones pouvait lever en partie cette difficulté. Mais les paroisses d'Indiens (*doctrinas*) étaient de tailles très inégales et incluaient souvent plusieurs villages et hameaux parfois très éloignés les uns des autres. Les chemins, notamment dans les régions montagneuses ou les espaces couverts de forêt, n'étaient pas toujours très praticables. Dans ces conditions, si aux lieux de la résidence des prêtres la présence religieuse était assurée, dans les autres villages le prêtre ne faisait que de rares visites et devait se reposer sur des collaborateurs indigènes plus ou moins bien formés, les *fiscales*, dont la maîtrise des langues locales pouvait également pallier la seconde grande difficulté.

La Couronne préconisait l'enseignement de l'espagnol pour les Indiens, car on estimait que les langues étaient trop nombreuses et qu'aucune

17 Aliocha Maldavsky, *Vocaciones inciertas: misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, Sevilla/Lima, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Institut français d'études andines/Universidad Ruiz de Montoya, 2012.

18 Bernard Lavallé, « Évangélisation et exploitation coloniale dans les Andes. Le cas des *doctrinas* régulières (xvi^e-xvii^e siècles) », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 77, 1992, p. 37-56 ; Fernando de Armas Medina, *Cristianización del Perú*, *op. cit.*, p. 89-90.

n'était à même de rendre parfaitement compte de la doctrine¹⁹. Les religieux étaient réticents à enseigner l'espagnol et argumentaient sur leur faible nombre et sur la difficulté pour les Indiens. Selon eux, une évangélisation sérieuse ne pouvait être menée à bien sans connaître les langues locales, utiles à la connaissance des cultures amérindiennes, à l'enseignement du catéchisme et à l'administration des sacrements. Malgré l'effort d'apprentissage d'une grande diversité de langues et de parlers locaux, partout en Amérique on privilégia la préférence pour une langue véhiculaire, appelée « langue générale », comme le nahuatl en Nouvelle-Espagne, le quechua et l'aymara dans les Andes, ou le guarani au Paraguay²⁰. Il s'agissait également d'un problème politique, car enseigner le castillan aux Indiens revenait à les hispaniser, alors que les religieux souhaitaient préserver la séparation entre les Indiens et les Espagnols. Les objectifs étaient multiples : protéger les Indiens, fonder une Église américaine exempte des dérives constatées en Europe, une nouvelle Jérusalem, conforme aux idées millénaristes alors en vogue, préserver leur propre ascendant sur eux, car la connaissance du castillan pouvait constituer pour les Indiens un instrument d'émancipation vis-à-vis des religieux.

Cependant, dans les Andes, rares étaient les Espagnols qui parlaient correctement les langues indigènes, et de surcroît celles-ci étaient très diverses. La « langue générale », le quechua des Incas, n'est ni parlée ni comprise par la plupart des Indiens. L'utilisation d'intermédiaires indigènes était donc indispensable pour la prédication, même si les ordres du vice-roi et des divers conciles provinciaux préconisaient qu'on ne nommât pas dans une paroisse indigène de curé qui ne sût pas au moins une langue générale. Pour faciliter l'apprentissage du quechua par les missionnaires dans les Andes, l'archevêque

19 Alain Milhou, « Les politiques de la langue », dans Marie-Cécile Bénassy, Jean-Pierre Clément et Alain Milhou (dir.), *Langues et cultures en Amérique espagnole coloniale. Hommage à André Saint-Lu*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1993, p. 15-40.

20 Robert Ricard, *La Conquête spirituelle du Mexique*, Paris, Institut d'ethnologie, 1933, p. 62-70 ; Fernando de Armas Medina, *Cristianización del Perú*, op. cit., p. 90.

Jerónimo de Loaysa fonde une chaire de langue en 1551 dans la cathédrale de Lima²¹.

Cette première période de mise en place des institutions religieuses et des outils d'évangélisation est appelée « première évangélisation ». Sa principale caractéristique est la pluralité des approches et le manque d'unité. En effet, la première évangélisation s'inscrit dans un contexte de découverte des cultures et des langues indigènes, que les religieux s'efforcent de connaître, afin de mieux enseigner la foi catholique, mais aussi de mieux distinguer dans les coutumes locales entre ce qui doit être extirpé et ce qui peut être conservé. C'est une période riche en créations d'outils de toutes sortes à l'usage des évangélistes, qui révèlent une grande diversité de méthodes et de pratiques qui fut l'objet de critiques par la suite.

152

Vers 1545, plusieurs catéchismes en quechua sont élaborés et utilisés par les différents ordres religieux. Les disparités se déduisent de la volonté d'unifier²². L'archevêque Jerónimo de Loaysa rédige dès 1545 une instruction dont le premier dessein est de construire un projet global, dans le but d'éviter de semer des erreurs et de définir ce qui doit être enseigné. L'argument est que les indiens seraient scandalisés face à la diversité. Le premier concile de Lima de 1551 exprime la volonté d'établir un texte unique. Ces premiers efforts d'unification ne sont pas forcément suivis d'effets. Ainsi, la présentation de la doctrine chrétienne par le dominicain Domingo de Santo Tomás, intitulée *Plática para todos los Indios*, qui fut publiée en 1560, ne tient pas compte du texte de Loaysa. Étudié en détail par Juan Carlos Estenssoro Fuchs, ce texte fut sans doute rédigé avant le concile de 1551 et connut une très grande diffusion. Ce fut pendant vingt-cinq ans le seul texte en quechua pour le prêche à avoir été imprimé. Santo Tomás publie en 1560 un texte qui ne tient compte ni du concile ni de l'instruction de l'archevêque.

21 *Ibid.*, p. 86-105 ; Sheona Rose-Fuggle, « La enseñanza del quechua en la Universidad de Lima (s. XVI-XVII) », dans Marie-Cécile Bénassy, Jean-Pierre Clément et Alain Milhou (dir.), *Langues et cultures en Amérique espagnole coloniale*, *op. cit.*, p. 103-118.

22 Toutes ces questions sont abordées dans le détail par Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del Paganismo a la Santidad*, *op. cit.*, p. 31-137.

Dans cette version dominicaine, on peut lire une explication globale de l'origine du monde et du destin des humains dans l'au-delà, des précisions sur les différences entre les bons et les méchants, entre le ciel et l'enfer. Mais il n'y est pas question de l'Incarnation, de la Trinité ou de la confession. Seule la foi est prêchée : être chrétien, c'est reconnaître Dieu comme créateur et adopter une conduite régie par son culte. Pourtant le texte se présente comme un résumé complet de la doctrine. La conversion est définie comme la compréhension de la vérité prêchée. On oppose un passé d'inconscience à un futur où l'Indien devient maître de son salut. Cela introduit également l'idée d'une autonomie du salut, sans l'intermédiaire de l'Église. À cette époque précoce, la confession auriculaire n'est pas considérée comme nécessaire pour laver les péchés véniels. La notion de culpabilité et de péché mortel n'est pas présentée aux Indiens par Santo Tomás²³. Une telle posture, à la limite de l'orthodoxie, montre bien que l'étude des textes normatifs tirés des conciles ne constitue pas une réponse suffisante aux questions que pose l'étude de la première évangélisation.

On clôt en général dans les années 1570-1580 cette première étape de l'évangélisation. Cela coïncide avec la reprise en main par la Couronne des institutions espagnoles dans les Andes et avec un changement de génération chez les principaux cadres.

RÉFORME CATHOLIQUE, NORMES ET RÉPRESSION RELIGIEUSE : UNE ORTHODOXIE COLONIALE

À partir des années 1570, lorsque le clergé séculier gagne du terrain et que les principaux conciles provinciaux ont été célébrés (1551, 1567, 1582-1583), l'effort d'unification des méthodes et des outils d'évangélisation se renforce, principalement en raison de la constatation que nombreux sont les Indiens qui semblent pratiquer un christianisme de façade, tout en conservant leurs croyances et leurs « rites » ancestraux.

Cette réévaluation est à penser à la lumière de nombreux éléments du contexte. La Couronne doit contrôler efficacement les territoires

²³ *Ibid.*, p. 53-77.

américains et faire taire toute opposition à la politique d'exploitation des Indiens. Cela est particulièrement crucial dans les Andes en raison des grands espoirs mis dans les mines d'argent, où se met en place la technique de l'amalgame au mercure, qui permet des rendements inédits. La prise en compte de conclusions du concile de Trente implique de condamner les thèses inspirées de la pensée d'Érasme ou même du protestantisme, qui pouvaient avoir connu un succès éventuel en Amérique, notamment pendant la période de la première évangélisation. Dans la lignée de la mise en œuvre des décrets tridentins, s'affirme l'importance de l'Église épiscopale comme instrument de cette mise au pas, avec dans les années 1580, la figure de Toribio de Mogrovejo, second archevêque de Lima (1581-1606).

En effet, la reprise en main de l'évangélisation par la Couronne se déploie sur deux fronts : d'une part la formulation d'une orthodoxie coloniale et d'autre part le contrôle institutionnel du clergé et des paroisses d'Indiens.

Après les tentatives d'unification des années 1540, c'est donc surtout à partir du gouvernement de Francisco de Toledo qu'on date l'offensive contre la « première évangélisation » et la diversité des contenus doctrinaux et liturgiques enseignés aux Indiens. Malgré la célébration d'un concile provincial en 1567, destiné principalement à proclamer les décrets du concile de Trente, c'est avec le troisième concile de Lima de 1582-1583 qu'on assiste véritablement à la pénétration des dispositions tridentines. Ce concile marque l'énonciation d'une véritable « orthodoxie coloniale » au Pérou. Suivant les orientations des écrits des fonctionnaires de la Couronne, tels que Juan Polo de Ondegardo, le passé indigène est désormais renvoyé à une définition strictement idolâtrique, sanctionnant le refus des autorités espagnoles d'admettre une éventuelle continuité entre les pratiques préhispaniques et le christianisme.

La critique de la « première évangélisation » est plus particulièrement prise en charge par la Compagnie de Jésus et son principal théologien présent au Pérou, José de Acosta dans ses ouvrages rédigés dans les années 1570, en particulier le *De Procuranda Indorum salute*, publié à Salamanque en 1577. Il s'en prend, entre autres, aux sacrements

et aux éléments indigènes admis dans le rituel chrétien par les premiers évangélistes.

Concernant le baptême, Acosta n'accepte pas qu'on baptise quelqu'un qui ne fasse pas explicitement preuve de « volonté, foi et conversion ». Cette doctrine s'oppose à l'attitude des précédents évangélistes qui, dans l'urgence de sauver des âmes avaient administré le sacrement du baptême, mais souvent s'étaient opposés à d'autres sacrements que le mariage, tels que l'eucharistie, réticents à penser que les Indiens étaient vraiment chrétiens comme eux. Acosta pense qu'une fois baptisés, les Indiens doivent être considérés comme chrétiens à part entière, et donc être admis à tous les autres sacrements. Car si on n'admet pas les Indiens aux autres sacrements, on les condamne à l'enfer, puisqu'ils ne peuvent obtenir la rémission des péchés commis entre le moment du baptême et celui de leur mort.

Le refus de l'eucharistie et de la confession, de la part de certains dominicains au Pérou, correspondait à l'opinion selon laquelle la foi implicite et un comportement conforme aux règles morales suffisait pour le salut. Cela impliquait que les Indiens pouvaient atteindre le salut sans être totalement instruits de la foi catholique. Avec la fermeture de l'Espagne à la pensée d'Érasme, qui avait touché la péninsule Ibérique au XVI^e siècle et dont certains évangélistes de la période précédente étaient imprégnés, et avec l'affirmation de l'orthodoxie tridentine, ces idées sont considérées comme hérétiques, au point que le dominicain Francisco de la Cruz est brûlé en 1578 à Lima pour les avoir professées²⁴.

Un des éléments essentiels de la critique des jésuites et de l'application de l'orthodoxie tridentine est le refus d'admettre des éléments rituels propres aux cultures indigènes dans le catholicisme pratiqué. C'est surtout le cas dans les Andes, où Acosta refuse par exemple d'admettre les danses rituelles des Indiens dans les cérémonies catholiques, parce qu'il pense qu'il s'agit en fait d'une forme de vénération de leurs propres idoles. On ne peut plus par conséquent adapter les rites païens, comme cela s'était fait pendant la première évangélisation ou en Europe pendant l'antiquité tardive, au moment de l'expansion du christianisme.

24 *Ibid.*, p. 184-193.

Acosta et les jésuites mettent l'accent sur une conception individuelle du salut, qui tient compte de l'ensemble des sacrements, ce qui exclut les baptêmes de masse et implique une véritable pédagogie du salut adaptée aux populations locales. Cette conception individuelle du salut se traduit par une insistance particulière dans la prédication et dans le sacrement de pénitence. En effet, l'œuvre principale du troisième concile de Lima est la publication, supervisée par José de Acosta, d'un catéchisme unifié, la *Doctrina Cristiana*, édité en 1584 à Lima en trois langues (espagnol, quechua et aymara) et inspiré du catéchisme tridentin de Pie V de 1566. L'usage de tout autre ouvrage imprimé ou manuscrit est désormais interdit.

156

Afin de promouvoir les sacrements, comme le préconise Acosta, secrétaire du concile et principal maître d'œuvre des instruments d'évangélisation, on publie également un manuel pour confesseurs présenté sous la forme d'un dialogue. Il s'agit à la fois d'enseigner la doctrine, de réfuter les croyances des Indiens considérées comme idolâtres et de promouvoir une forme de communication qui dépasse la simple récitation par cœur des éléments de la doctrine et permette au prêtre de vérifier leur assimilation. Le dernier instrument publié en 1585 dans le sillage du concile est un recueil de sermons en espagnol, quechua et aymara, destinés à enseigner la doctrine et à réfuter l'idolâtrie, instituant clairement la prédication comme méthode de persuasion, incitant les Indiens non seulement à savoir mais aussi à croire.

Ces documents consacrent également l'emploi de deux langues générales, le quechua ou l'aymara, et la volonté de leur diffusion dans les Andes au détriment des langues locales, trop nombreuses pour pouvoir être maîtrisées par les évangélisateurs et les administrateurs. Les Indiens de l'élite apprennent à lire dans les documents du troisième concile, ce qui contribue à la fois à diffuser la langue et à affermir l'enseignement.

L'offensive contre la diversité des méthodes d'évangélisation et la volonté d'appliquer les préceptes tridentins vont de pair avec le renforcement institutionnel des évêques, des efforts constants de contrôle et de discipline du clergé. Cela est cohérent avec la pensée tridentine, tout en revêtant un relief particulier dans le cadre américain et andin, puisque cela s'accompagne d'une mise en ordre des paroisses

indigènes dans le cadre d'un vaste projet de regroupement des Indiens, mené par le vice-roi Francisco de Toledo et dont les motivations sont aussi bien religieuses que fiscales.

En effet, les évêques d'Amérique s'efforcent de faire respecter leur juridiction, conformément au Concile de Trente, alors que le roi établit plus concrètement le Patronage royal sur l'Église américaine. Dès 1552, une cédula royale remet aux évêques la responsabilité de nommer les curés des *doctrinas*²⁵. En 1567, en vertu du Patronage royal, Philippe II exige le monopole de la présentation aux bénéfices ecclésiastiques avant la collation épiscopale, système confirmé ensuite par les ordonnances sur le Patronage royal de 1574²⁶. La législation des deuxième et troisième conciles de Lima, de 1567 et 1582-1583, insiste également sur le privilège exclusif des prélats en matière de nomination des curés dans les doctrines d'Indiens, faisant écho à la législation royale. Le but est de réduire la marge de manœuvre des *encomenderos*, mais aussi des supérieurs des ordres religieux, afin de renforcer le rôle des fonctionnaires royaux dans le choix des curés de paroisse²⁷.

Ce processus qui se développe dans le champ religieux, à la fois institutionnel, doctrinal et pratique, s'inscrit dans un contexte général de renforcement de la frontière entre Indiens et Espagnols, sur le plan juridique mais aussi fiscal. C'est à ce moment que sont menées à bien les réductions des Indiens dans des villages, que les Indiens sont recensés pour mettre en place plus efficacement le paiement du tribut,

- 25 Fernando de Armas Medina, « Evolución histórica de las doctrinas de indios », *Anuario de Estudios Americanos*, n°9, 1952, p. 101-129; Fernando de Armas Medina, *Cristianización del Perú*, op. cit., p. 125-126. Dès 1551, la législation prévoit que les *encomenderos* doivent demander des prêtres aux prélats et leur fournir un salaire, sans qu'à aucun moment ne soit précisée une quelconque autorisation de présentation aux bénéfices.
- 26 Emilio Lisón Chavez (éd.), *La Iglesia de España en el Perú*, Sevilla, s.n., 1943, t. II, fasc. 7, p. 370-371 (cédula du 3 novembre 1567); Robert Charles Padden, « The Ordenanza del Patronazgo, 1574: An Interpretative Essay », *The Americas*, vol. 12, n°4, 1956, p. 333-354.
- 27 Antonio de la Calancha, *Cronica moralizada del orden de San Agustín en el Perú*, op. cit., p. 347; Primitivo Tineo, *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, p. 479 et 539.

et que se met aussi en place la *mita* au Pérou²⁸. Cette politique de ségrégation spatiale consacre définitivement la distinction entre les deux Républiques, celle des Indiens et celle des Espagnols. Cette séparation ne put jamais être véritablement mise en œuvre, en raison de la résistance des populations et du système d'exploitation coloniale qui incitait les Indiens à la mobilité et donc au métissage²⁹. Néanmoins, distinguer les lieux de vie des Indiens de ceux des Espagnols revenait à renforcer la distinction juridique qui faisait des Indiens, les vaincus, des populations au statut inférieur, payant le tribut et pouvant être soumises au travail forcé. L'énonciation d'une orthodoxie coloniale constituait le volet religieux de cette idéologie de la séparation. Soupçonner d'idolâtrie toute manifestation de la culture indigène dans la pratique du culte chrétien, même autorisée par les premiers évangélistes, revenait à accuser les Indiens d'une conversion simulée, alors même qu'ils pouvaient eux-mêmes se considérer comme de sincères chrétiens. Cela revenait aussi à enfermer davantage les Indiens dans une altérité irréductible et à construire une forte opposition entre Indiens et Espagnols, puisque tout élément issu de la tradition indigène pouvait être considéré comme idolâtre et contraire à la foi.

Une telle mise en ordre de la société andine culmine dans les années 1610 avec le déploiement dans le diocèse de Lima des visites d'extirpation de l'idolâtrie des Indiens auxquelles les jésuites prirent une part active. Souvent comparée à l'Inquisition, cette entreprise prit la forme de procès intentés aux Indiens des villages, accusés d'adorer les anciennes idoles, les *huacas*, et de pratiquer la sorcellerie³⁰. Ces campagnes d'extirpation de l'idolâtrie sont une des différences fondamentales entre les Andes et la Nouvelle-Espagne, où elles n'eurent pas lieu de manière aussi violente

28 Sur les réductions, voir Alejandro Málaga Medina, « Las reducciones en el Perú durante el gobierno del virrey Francisco de Toledo », *Anuario de estudios americanos*, n° 31, 1974, p. 819-842.

29 Luis Miguel Glave Testino, *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial. Siglos XVI-XVII*, Lima, Instituto Apoyo, 1989.

30 Pierre Duviols, *La Lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. « L'extirpation de l'idolâtrie » entre 1532 et 1660*, Gap, Louis Jean, 1971 ; Kenneth Mills, *An Evil Lost to View? An Investigation on Post-evangelisation Andean Religion in Mid-Colonial Peru*, Liverpool, University of Liverpool, 1994.

et systématique. La différence s'explique sans doute, entre autres, par une plus ancienne évangélisation en Mésoamérique et le caractère plus décentralisé de celle-ci en raison de la grande liberté dont jouissaient les ordres religieux et l'absence de gouvernement préhispanique centralisé, alors que dans les Andes, les évêques auraient réussi à exercer un contrôle plus important sur le clergé et les paroisses³¹. La persistance, encore au début des années 1570, d'un foyer de résistance indigène à la domination espagnole, dans le réduit de Vilcabamba, et la nécessité de contrôler très étroitement la main d'œuvre en justifiant le statut subalterne des Indiens, constituent des éléments fondamentaux qui expliquent ces différences entre les deux vice-royautés.

La conversion des populations américaines s'inscrit donc d'emblée dans le cadre d'une domination coloniale. Elle n'emprunte pas les mêmes voies que les tentatives de conversion des Japonais, des Chinois ou même des Indiens d'Inde, auprès desquels les Européens n'exerçaient pas de pouvoir coercitif. Toutefois, en mettant l'accent sur les acteurs indigènes et sur l'interaction entre Indiens et Espagnols, l'historiographe nous permet aujourd'hui de comprendre que, même dans un univers fait de domination et de violence, l'adoption du christianisme par les populations locales ne pouvait relever uniquement de la contrainte³².

ÊTRE CHRÉTIEN ET ANDIN AU XVII^e SIÈCLE

Longtemps, les historiens, à la suite de Robert Ricard, ont qualifié l'opération d'évangélisation des populations américaines de « table rase ». Les missionnaires auraient procédé à l'extirpation des croyances pré-hispaniques et les auraient remplacées par le christianisme³³.

31 Oscar Mazín, « Cristianización de las Indias: algunas diferencias entre la Nueva España y el Perú », *Historias*, n° 72, 2009, p. 75-90.

32 Sur la « relation missionnaire », voir Charlotte de Castelnau-L'Estoile, « De l'observation à la conversation : le savoir sur les Indiens du Brésil dans l'œuvre d'Yves d'Evreux », dans Charlotte de Castelnau L'Estoile, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldivsky et Ines Zupanov (dir.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVI^e-XVIII^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011, p. 269-293.

33 Robert Ricard, *La Conquête spirituelle du Mexique*, op. cit.

Cependant, il n'était pas simple de procéder à une substitution pure et simple. Encore fallait-il identifier ce qui relevait du domaine religieux d'après les évangélistes. Ce fut le travail de nombreux missionnaires et fonctionnaires de la Couronne, convaincus de la nécessité de connaître les coutumes des populations à évangéliser. Ce travail d'enquête est à l'origine d'une anthropologie religieuse qui ne se limite pas aux populations américaines³⁴.

Être chrétien et andin au XVII^e siècle, c'est d'abord et avant tout avoir survécu à une véritable catastrophe démographique. Nathan Wachtel s'arrête pour le Pérou aux chiffres de 10 millions d'habitants pour 1530, 2,5 millions pour 1560 et 1,5 millions en 1590 : une division par 6 ou 7 de la population, en raison des maladies apportées par les Espagnols et de la déstructuration des sociétés en raison de la conquête. David Noble Cook estime la population péruvienne dans les frontières actuelles à 9 millions d'habitants au moment de la conquête³⁵.

Être chrétien et andin au XVII^e siècle, c'est donc pour les populations locales vivre dans un univers dominé par les Espagnols, observer des préceptes religieux importés depuis déjà plusieurs générations, c'est aussi survivre dans un contexte de pression fiscale qui implique une forte déstructuration des sociétés anciennes, de nouvelles formes de travail, de circulation monétaire inédite. Si l'adoption du christianisme ne relevait pas d'un véritable choix, ce fut pour les populations locales un outil de reconnaissance sociale qui résultait d'une conversion négociée.

Malgré la proclamation dans divers textes de juristes que l'on ne devait pas obliger les Indiens à embrasser la foi catholique, la situation coloniale et surtout, la souveraineté du roi de Castille sur ces terres, n'offrait pas de véritable choix aux populations. Les caciques, chefs indigènes des communautés locales, ont largement négocié leur conversion contre une reconnaissance de leur pouvoir. Les religieux eux-mêmes privilégient la

34 Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

35 Nathan Wachtel, *La Vision des vaincus*, Paris, Gallimard, 1971; David N. Cook, *Demographic Collapse: Indian Peru (1520-1620)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

conversion de ceux qui peuvent le mieux diffuser leur message³⁶. Dès 1534, on constate dans les Andes une volonté de convertir les principaux *curacas* (caciques) et leurs familles. En effet, conversion et vie pieuse permettent aux *curacas* une légitimation de leur pouvoir et une garantie de leur succession³⁷. La mise en place de confréries d'Indiens dans les villages fut par exemple un puissant outil de maintien du pouvoir des autorités traditionnelles à travers la transmission, dans une même famille du statut de majordome, par exemple³⁸.

L'intériorisation du christianisme par les populations locales, et en particulier par les autorités traditionnelles, a été étudiée récemment par l'historienne Gabriela Ramos³⁹. Elle propose de saisir les changements religieux, suite à la conquête et à la colonisation des Andes par les Espagnols, à travers l'étude des attitudes face à la mort à partir des testaments d'Indiens à Lima et à Cuzco aux XVI^e et XVII^e siècles. La mort pose en premier lieu le problème des ancêtres, du lignage et du lien entre les vivants et les morts, ce qui implique une dimension à la fois sociale et politique. Pour Gabriela Ramos, la mort joua un rôle fondamental dans la construction de la société coloniale, ne fut-ce qu'en raison de la violence de la conquête. En concentrant son étude sur les rituels funéraires et les commémorations, c'est-à-dire sur le sort réservé au corps, les formes et les lieux de sépulture, les croyances liées au destin des défunts, mais aussi

- 36 Tout en proclamant la nécessité de convertir les Indiens de manière pacifique, Las Casas n'hésita pas, dans l'expérience menée au Guatemala dans les années 1540, connue sous le nom de la Vera Paz, à négocier avec les chefs indigènes leur conversion en échange de cédules royales légitimant leur pouvoir et leur statut : Marcel Bataillon, « La Vera Paz. Roman et histoire », *Bulletin hispanique*, n° 53, 1951, p. 235-300 ; André Saint-Lu, *La Vera Paz. Esprit évangélique et colonisation*, Paris, Institut d'études hispaniques, 1968.
- 37 Steve Stern, *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*, Madrid, Alianza Editorial, 1986 ; Bernard Lavallé (dir.), *Les Autorités indigènes entre deux mondes. Solidarité ethnique et compromission coloniale*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2004.
- 38 Olinda Celestino, « Confréries religieuses, noblesse indienne et économie agraire », *L'Homme*, n° 122-124, 1992, p. 99-113.
- 39 Gabriela Ramos, *Death and Conversion in the Andes: Lima and Cuzco, 1532-1670*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2010 ; trad. esp. : *Muerte y conversión en los Andes*, Lima, Institut français d'études andines/Instituto de estudios peruanos, 2010.

les dispositions concernant les biens, elle montre le succès progressif de cette conversion de la mort en ce qui concerne les élites indigènes de Cuzco et de Lima. Le choix s'est porté sur ces deux villes en tant que lieux essentiels de diffusion du catholicisme et de l'hispanité. Centre stratégique et sacré de l'empire inca, Cuzco abritait encore à l'époque coloniale les descendants de la noblesse inca, alors que la population indigène de toute la région résista fortement au déclin démographique et culturel. Lima fut en revanche le centre du pouvoir espagnol, lieu d'attraction de migrants de toutes sortes, où les élites indigènes furent confinées à des espaces marginaux et où il leur fut plus difficile d'avoir recours aux racines anciennes pour légitimer leur statut. À partir des années 1560, les élites locales abandonnent les anciens usages mortuaires en échange de privilèges, tels que l'usage comme tombeau d'une chapelle précise pour le lignage ou le droit de revêtir l'habit franciscain en guise de linceul.

Le succès progressif de cette conversion de la mort révèle un cas typique d'adaptation de la part des élites indigènes afin de conserver leur autorité, leur pouvoir et leur prestige. Toutefois, dans les campagnes proches de la ville on enterrait encore les morts en 1660 avec des vêtements et des objets proscrits par les conciles du xvi^e siècle, ce qui montre que les pratiques n'étaient nullement unifiées et qu'elles faisaient sans doute l'objet de négociations avec les curés. Leur tolérance à l'égard des pratiques funéraires de leurs ouailles doit être reliée au contexte colonial et de rapport de force au sein des paroisses d'Indiens.

Les doctrines d'Indiens constituent en effet un enjeu essentiel pour les prêtres, non pour des raisons religieuses mais pour des raisons économiques et financières. Les fidèles sont la principale source de revenus des curés en dehors du salaire de leur bénéfice, souvent peu abondant. Le salaire payé par les *encomenderos* au curé (*doctrinero*) pour qu'il se charge d'évangéliser les indiens est déduit du tribut payé par ceux-ci. La richesse ou la pauvreté des curés de doctrine dépendait de la situation économique de leurs ouailles et de leurs capacités à dégager un excédent. Cela explique la concurrence pour les doctrines les mieux dotées sur le plan économique, ainsi que les efforts des curés pour gagner de l'argent sur le travail de leurs paroissiens. La pression économique sur les populations est considérable. Au Pérou, les curés n'hésitent pas

à organiser des ateliers textiles dans lesquels ils font travailler durement les Indiens⁴⁰. C'est une des formes de ponction économique, en plus du tribut dû au roi ou à l'*encomendero*, qui incite les Indiens à chercher des activités nouvelles plus lucratives et à entrer dans l'économie coloniale. Dès le premier concile de Lima, en 1555, on interdit aux curés des doctrines de faire du commerce ou de posséder des bêtes. Ce sont justement les cas de transgression de ces règles, arrivés jusqu'aux tribunaux qui permettent de documenter ces dysfonctionnements à l'origine de mauvaises relations entre les curés et les fidèles, mais aussi de fortes rivalités entre les ordres et entre le clergé régulier et séculier.

Dans son étude sur la région d'Arequipa, María N. Marsilli abonde dans le sens de la tolérance encore au xvii^e siècle à l'égard de pratiques considérées comme idolâtres par les autorités dès le dernier tiers du xvi^e siècle⁴¹. Elle l'explique par la nécessité à la fois pour les curés des doctrines et pour les élites indigènes de maintenir de bonnes relations. Pour les curés il s'agissait de ne pas mettre en péril leur accès à une main-d'œuvre indigène contrôlée par les caciques et utile à leur réussite économique, mais aussi au bon entretien des églises, critère essentiel de leur progression dans la carrière ecclésiastique. Les caciques, fragilisés par le contexte de domination coloniale, comptaient sur cette bonne entente pour affermir leur position dominante sur le plan politique, économique et spirituel. À ce titre, aussi bien les curés que les caciques ne faisaient pas de distinction radicale entre le spirituel et le temporel. Ce contexte expliquerait la faiblesse des dénonciations d'idolâtries dans la région d'Arequipa, qui ne surgissent dans les archives que lorsque l'équilibre de cette interaction coloniale est rompu. Une telle rupture pouvait advenir en cas de non-respect par le curé des attributs politiques du cacique, de contournement de son rôle de pourvoyeur de main d'œuvre, ou de demande excessive de la part du curé. Ainsi les curés accusent

⁴⁰ Bernard Lavallé, « Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial (s. xvi-xvii) », *Allpanchis*, n° 19, 1984, p. 151-172 ; *id.*, « Évangélisation et exploitation coloniale dans les Andes », art. cit.

⁴¹ María Marsilli, « Missing Idolatry: Mid-Colonial Interactions between Parish Priests and Indians in the Colonial Diocese of Arequipa », *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 13, n° 4, 2004, p. 399-421.

généralement leurs ouailles d'idolâtrie lorsque celles-ci ont auparavant déjà engagé des procédures à leur rencontre pour d'autres raisons.

Les évangélistes n'hésitent pas à adapter leur discours au contexte de leurs ouailles. On le voit clairement à travers l'analyse de sermons coloniaux, rédigés par les extirpateurs eux-mêmes qui, au lieu de réfuter les croyances des Indiens n'hésitent pas au XVII^e siècle à y introduire des éléments préhispaniques. Ainsi, Francisco de Avila, fameux extirpateur de l'idolâtrie du début du XVII^e siècle, dans des sermons de 1647 relatant la venue du Christ pour juger les morts et les vivants, n'hésite pas à inviter les Indiens à adhérer à la croyance des Incas en la résurrection des corps que confirment les Évangiles⁴².

164

La grande complexité des situations de réception du catholicisme doit donc être reliée à la pression exercée sur la main-d'œuvre et les communautés. C'est pourquoi la construction d'un christianisme américain ne peut se comprendre sans tenir compte de la pression coloniale qui s'exerce sur les populations locales à travers leur mise au travail et la fiscalité, mais aussi des motivations de l'ensemble des acteurs, y compris les religieux eux-mêmes.

Ainsi, au-delà des premiers temps de la conquête et des discours de justification, le lien entre l'évangélisation et la « situation coloniale⁴³ » se vérifie encore au XVII^e siècle dans les discours tenus sur les Indiens et leurs pratiques religieuses, dans les jugements portés sur les croyances considérées comme idolâtres et dans les relations entre Indiens et missionnaires. L'adoption du christianisme par les populations se réalisa dans les Andes selon des modalités généralement négociées et inséparables des conditions d'exploitation et de domination par les Espagnols.

42 Juan Carlos Estenssoro Fuchs, « Les pouvoirs de la parole. La prédication au Pérou: de l'évangélisation à l'utopie », *Annales. Histoire, sciences sociales*, vol. 51, n°6, 1996, p. 1225-1257. Sur la complexité de « l'écriture chrétienne de l'histoire andine », voir Thérèse Bouysse-Cassagne, « Le Diable en son royaume. Évangélisation et images dans les Andes », *Terrain*, n°50, mars 2008, p. 124-139.

43 L'expression est empruntée aux travaux de Georges Balandier, « La situation coloniale: approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, 1951, p. 9-29.

TABLE DES MATIÈRES

Préface	
Lucien Bély	7
La péninsule Ibérique et le monde. Questions pour aujourd'hui	
Serge Gruzinski	9

PREMIÈRE PARTIE CONQUÊTE ET GESTION DE NOUVEAUX ESPACES

Qu'est-ce que la <i>conquista</i> ?	
Bernard Grunberg	29
Espagnols et Indiens en Nouvelle-Espagne (années 1520-années 1640)	
Nadine Béligand	57
Désobéissances coloniales et gouvernement des Indes de Castille, seconde moitié du XVI ^e siècle	
Gregorio Salinero	91

DEUXIÈME PARTIE PÉNINSULE IBÉRIQUE, PAPAUTÉ ET CHRISTIANISATION

La péninsule Ibérique, la papauté et le monde (années 1470-années 1640)	
Charlotte de Castelnau-L'Estoile	123
Missionnaires, chrétiens et christianisation en Amérique andine	
Aliocha Maldavsky	143

TROISIÈME PARTIE ESCLAVAGE ET COLONISATION

La traite des Noirs et la construction de l'Atlantique ibérique	
Luiz Felipe de Alencastro	167
La naissance d'une société esclavagiste : Lisbonne à l'heure de la mondialisation	
António de Almeida Mendes	183

