

**MORISQUES D'ESPAGNE ET INDIENS DE NOUVELLE ESPAGNE :
DES STRATÉGIES CONVERGENTES ET DIVERGENTES
FACE À UNE RUPTURE IMPOSÉE**

Louis CARDAILLAC

Universidad Nacional Autónoma de México – Colegio de Jalisco
(Mexique)

Au XVI^e siècle, en Espagne et dans les terres nouvellement conquises de la Nouvelle Espagne, apparaissent deux situations de rupture.

Tout d'abord, la coexistence des trois religions prend fin dans la péninsule. Après l'expulsion des Juifs qui refusèrent de recevoir le baptême, on força les *mudéjars* (musulmans qui restèrent en Espagne après la prise de Grenade) à se convertir. Le baptême fait d'eux des « chrétiens nouveaux de maures », autrement appelés *morisques*. Les faits se déroulèrent en 1507 en Castille et en 1526 dans le Royaume d'Aragon.

D'autre part, à partir de 1519, commence la conquête du Mexique. Parmi les conquistadors, plusieurs avaient participé aux derniers épisodes de la guerre de Reconquête, notamment à la conquête de Grenade (1482-1492). Pour ces capitaines, Reconquête et Conquête sont une même expression de l'esprit de croisade. Vers le milieu du XVI^e siècle déjà, l'historien Francisco López de Gómara écrivait : « Dès que fut achevée la conquête des Maures, commença la conquête des Indes, pour que les Espagnols fussent toujours en lutte contre les infidèles »¹. Une fois vaincue l'« hérésie musulmane », l'objectif fut l'« extirpation de l'idolâtrie ».

Des deux côtés de l'Atlantique, le ciel ne lésina pas sur son aide aux chrétiens. La preuve : de la même manière que, dans la Péninsule, l'apôtre Santiago apparut aux chrétiens pour faire face aux musulmans, il apparut également au Mexique, environ treize fois, pour aider les troupes à vaincre l'idolâtrie².

Dans le contexte de leurs exploits, les conquistadors donnèrent un nom à ce qu'ils trouvaient particulièrement exotique, ou du moins différent de ce à quoi ils étaient accoutumés. Et à chaque fois, c'étaient des termes arabes qui leur permettaient d'identifier cette nouvelle réalité. Pour López de Gómara, les indigènes utilisent au combat des *alfanjes* (cimenterres) et les femmes, selon Bernal Díaz del Castillo, portent des robes qui les font ressembler à des morisques. Le même chroniqueur observe que certains habits que portent les hommes sont « à la manière des *albornoces* (burnous) des morisques ».

¹ LÓPEZ DE GÓMARA Francisco. *Historia General de las Indias*. Caracas : 1979, p. 7-8.

² CARDAILLAC Louis. *Santiago apóstol et santo de los dos mundos*, prol. de MURIA José María. Guadalajara : Colegio de Jalisco, 2002, p. 128 et suivantes.

Mais les conquistadors ne se contentent pas d'utiliser des comparaisons qui les renvoient au monde musulman qu'ils ont connu en Andalousie, ils font un pas de plus en identifiant désormais certains éléments de leur expérience passée à l'expression d'un nouveau monde islamique qu'ils découvrirait. Pour eux, les pyramides sont des *mezquitas* (mosquées) et les chargés du culte des *alfiaques* (ulémas). Ainsi se produit une assimilation directe. Motolinía affirme que certains Espagnols jugent que « les rites et les cérémonies de ces natifs viennent en droite ligne des maures » et le chroniqueur Baltasar de Obregón, entre autres, appelle les aborigènes des *aldrabes* (arabes)¹.

Bernal Díaz del Castillo est encore plus explicite en travestissant dans une ambiance médiévale les combats entre Indiens et chrétiens : ces derniers attaquent en poussant leur cri de guerre traditionnel « Santiago y a ellos » (Par Santiago, sus à l'ennemi), alors que les hurlements et les démonstrations exagérées des adversaires rappellent les combats entre maures et chrétiens, tels que les décrivent les textes épiques de la littérature espagnole. Pour lui, cette analogie n'est en rien fortuite : le chroniqueur rapporte les propos de l'adversaire tels qu'il pense les entendre : « et ils disaient Alala, Alala ». À travers ces mots, il assimile les Indiens à ces musulmans qui paraissent au combat, en invoquant Allah et en criant leur profession de foi : « La illa Allah » (Il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allah)².

Le Mexique, comme la Péninsule quelques lustres plus tôt, connut donc une violente situation de rupture : là-bas, les *mudéjars* durent accepter le baptême afin de pouvoir rester en Espagne et ici, les indigènes durent eux aussi abandonner leurs croyances pour adopter celles des vainqueurs. Face à cette situation, les vaincus des deux côtés de l'Océan adoptèrent des stratégies très similaires. De sorte que les vainqueurs, qui regardaient les uns et les autres de manière semblable, comme nous venons de le voir, firent de Grenade un modèle pour les Indes³. Les modèles de conquête spirituelle au Mexique furent

¹ OBREGÓN Baltasar de. *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España escrita por el conquistador...*, 1584. Mexico : SEP, p. 181.

² DIAZ DEL CASTILLO Bernal. *Historia verdadera de la Nueva España*. Mexico : Porrúa, 1955, p. 114-115. Le chroniqueur écrit : « Je me rappelle que quand on ouvrait le feu, les Indiens éructaient des sifflements stridents, poussaient de grands cris, lançaient en l'air de la paille et de la terre, pour que nous ne voyons pas les dommages que nous leur infligions et ils foulaient du tambour, siffaient, criaient et disaient Alala, Alala ».

³ Il existe sur ce sujet une ample bibliographie. On peut citer : GARRIDO ARANDA Antonio. *Organización de la Iglesia en el reino de Granada y su proyección en Indias, siglo XVI*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispánicoamericanos de Séville, 1979, et du même auteur. *Morisiscos e Indios. Precedentes hispánicos de la evangelización de México*. Mexico : UNAM, 1980. D'autres auteurs ont abordé ces thèmes, le premier d'entre eux étant RICARD Robert. Indiens et Morisques (notes sur quelques procédés d'évangélisation). *Estudios e Documentos para l'histoire missionnaire de l'Espagne et du Portugal*. Louvain : 1931, p. 209-299. GARCÍA ARENAL Mercedes a ensuite publié : *Morisiscos e Indios*. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización. *Chronica Nova*, 20, 1992, p. 153-175. Plus récemment, un séminaire de l'Université de Séville a été consacré à des recherches sur ce thème. Le résultat est le livre publié en 2002 : RESINES Luis. *Catecismo de Sacromonte y doctrina cristiana de fray*

conçus en se basant sur l'expérience de Grenade et les moines adoptèrent les méthodes d'évangélisation testées sur les morisques quelques années plus tôt, pour les utiliser dans leur nouveau champ d'intervention : les Indes. Cependant, il est évident que ces précédents hispaniques durent être adaptés. La présente étude vise à préciser les stratégies convergentes et divergentes – non seulement celles des vainqueurs mais encore celles des vaincus – face à la rupture imposée.

Ainsi, dans deux lieux éloignés, l'un en Europe et l'autre en Amérique, se produisirent deux situations similaires de rupture chez des peuples nouvellement conquis : on ne leur laissa aucun autre choix que d'adopter les coutumes et la foi de leurs vainqueurs. Le problème qui se posa immédiatement aux dominés fut le suivant : comment préserver son identité à travers cette situation conflictuelle et coercitive ?

Pour les dominants, il fallut trouver une stratégie assimilatrice pour transformer ces êtres nouvellement convertis, ces « nouveaux-nés » dans la foi, en véritables chrétiens aux mœurs « castillanisées ». Ainsi, à travers ce terme, on leur reconnut la grande difficulté qu'ils avaient à abandonner définitivement leur mode de vie traditionnel. Depuis le début, on leur accorda des délais pour s'instruire, mais, en même temps, en ce qui concerne les morisques, l'Assemblée de Grenade publia en 1526 une liste de pratiques culturelles qui étaient considérées comme des indices d'islamisme, tels la langue, les habits, les fêtes, la nourriture, les bains, etc. En 1526, les morisques aragonais et castillans obtinrent un délai de 40 ans pendant lequel l'Inquisition ne pouvait pas les poursuivre, sauf dans des cas particulièrement graves.

En appliquant en Nouvelle Espagne aux nouveaux convertis ce même principe pastoral de « nouveaux-nés » dans la foi, l'Inquisition se montra en général clémente envers les nouveaux évangélisés. Les inquisiteurs agirent comme l'avaient fait ceux qui siégèrent dans les tribunaux péninsulaires, en intervenant seulement contre les « prosélytes du dogme » qui, en plus de leurs pratiques idolâtriques, dénonçaient le mensonge du christianisme et la vérité des croyances préhispaniques.

Zumárraga, premier évêque de Mexico, qui exerça la fonction d'inquisiteur entre 1536 et 1543, fut très critiqué pour son désir véhément d'extirper l'idolâtrie par la force. Il mit en jugement 152 personnes, dont 19 indigènes. Au cours de cette période, les inquisiteurs reçurent des informations sur les pratiques indigènes. On les accusait de continuer à cacher leurs idoles au pied des croix ou sous les marches des autels. Ainsi, ils priaient leurs anciens dieux, en feignant d'avoir déjà épousé leur nouvelle religion. La tactique

Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios. Séville : CSIC, 2002. Citons enfin EL ALAOLUI Yousséf. *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1568) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*. Paris : Honoré Champion, coll. Études et essais sur la Renaissance, LXV, 2006.

¹ ALBERRO Solange. *Inquisición y sociedad 1570-1700*. Mexico : 1988, p. 22 et suivantes.

inquisitoriale consista à poursuivre les principaux chefs indigènes. Ainsi, en 1539, fut instruit le procès de don Carlos de Texcoco, *cacique* de la ville et petit-fils de Nezahualcōyōtl. Don Carlos s'était moqué des religieux qui organisaient des processions par temps de sécheresse, et assurait que le clergé trompait les gens et que la doctrine chrétienne n'avait aucune valeur. Bien que l'on n'ait pas pu prouver que Don Carlos adorait en secret ses propres dieux, il fut condamné à mourir sur le bûcher, dans un autodafé auquel toute la population dut assister en présence du vice-roi Mendoza, de l'Audience et de Zamarraga en personne. On voulait faire du châtement du *cacique* de Texcoco un cas exemplaire.

Environ vingt ans plus tard, dans les années soixante, les autorités inquisitoriales commirent de nouveaux excès contre les indigènes, notamment à Oaxaca contre les indigènes du village de Teitipac. Le responsable était le frère Guidielmo qui employa la torture et organisa même un autodafé. Le dominicain fut puni par son ordre qui le révoqua de ses fonctions inquisitoriales. Par ailleurs, dans le Yucatán, le franciscain Diego de Landa employa également la torture. On en arriva à de telles extrémités que les indigènes préféraient se suicider plutôt que subir la sentence qui leur était imposée.

Mais à partir de la fin des années soixante, les stratégies développées par rapport aux morisques et aux Indiens qui, jusqu'alors, avaient été assez semblables (longues périodes de calme plat entrecoupées de quelques situations orageuses), divergent complètement. Aussi bien pour les uns que pour les autres, ces années vont être déterminantes.

En 1566, le délai de bienveillance inquisitoriale accordé aux morisques expira. Le tribunal peut désormais les poursuivre et les condamner. Ils pensent qu'ils vont pouvoir négocier une fois de plus mais ils n'obtiennent rien. Leur désespoir entraîne un soulèvement en Andalousie qui va durer deux ans : la guerre des Alpujarras (1568-1571) qui fait trembler la monarchie espagnole. Une fois vaincus, les morisques andalous sont exilés et dispersés dans toute la Castille.

Désormais, l'Inquisition fait respecter les lois dans toute leur rigueur et entame sa période répressive pendant laquelle 9.925 morisques vont être jugés en moins de cinquante ans (1568-1615)¹. En Espagne les morisques sont considérés comme inassimilables, on dit d'eux « qu'ils sont aussi maures que les gens d'Algérie ». Ceux qui les évangélisent se découragent et on évoque déjà à l'époque la possibilité de les expulser. Quel que soit l'avenir que l'on prédise, l'heure n'est plus à l'indulgence mais au châtement².

¹ Pour plus de détails statistiques, voir CONTRERAS Jaime. Las causas de fe en la Inquisición española. *Símpoio interdisciplinario de la Inquisición medieval y moderna*. Danemark. 5-9 septembre 1978.

² CARDAILLAC Louis. *Moriscos y Cristianos*. Mexico : FCE. 2004 (2^{de} édition). Le deuxième chapitre est entièrement consacré aux morisques et à l'Inquisition. Et aussi *Les Morisques et l'Inquisition* (dir. CARDAILLAC Louis). Paris : Publisud, 1990. Sur l'Inquisition

Quant au Mexique, le 25 janvier 1569, le roi Philippe II ordonna la mise en place des tribunaux inquisitoriaux, au même moment qu'au Pérou. S'ensuivit une remise en question du traitement particulièrement sévère qui fut réservé aux indigènes mexicains, de sorte que l'on décida de laisser ces mêmes aborigènes en dehors de la juridiction inquisitoriale. Ce jugement fut rendu public par le décret du 30 décembre 1571 qui précisait que ces néophytes dans la foi étaient à peine christianisés, c'est pourquoi ils méritaient la plus grande indulgence.

Pourquoi une telle différence de traitement ? Les morisques ne constituent qu'une partie du problème qui touche profondément l'Espagne au XVI^e siècle : les relations avec le monde islamique. C'est pour cela que l'Inquisition n'est pas le seul organisme spécifiquement chargé du contrôle des morisques. Son action est indissociable de celle des autorités civiles, des vice-rois et des capitaines généraux, qui maintiennent dans l'obéissance, parfois avec des moyens coercitifs, une communauté considérée comme alliée des Turcs, le grand ennemi extérieur de l'Espagne. Ainsi, les grandes décisions nationales qui concernent les morisques sont prises collectivement par plusieurs assemblées qui réunissent des représentants des grands corps de l'État, de l'Église et de l'armée : Assemblées de Madrid en 1525, de Grenade en 1526, à nouveau de Madrid en 1564, etc.¹

Mais l'origine de cette méfiance envers la population d'origine islamique n'est autre que l'attitude des morisques qui s'obstinent à maintenir un crypto-Islam et à assumer une double identité : de l'extérieur, ils ressemblent à des chrétiens mais, dans l'intimité de leurs foyers, ils gardent leurs pratiques et leurs croyances anciennes. Ils sont encouragés dans cette forme de résistance passive par une pratique dont l'origine se trouve dans le Coran, la *Taqiyya*, mot arabe qui signifie précaution. En effet, l'Islam reconnaît aux fidèles soumis à la domination d'un groupe hostile la possibilité de faire semblant d'accepter les croyances imposées pourvu que leur cœur reste fidèle à l'Islam :

Celui qui reniera Dieu après en avoir cru en lui (et non pas celui qui subit une persécution et dont le cœur reste dans la foi), celui qui ouvrira délibérément son cœur à l'incrédulité verra la colère de Dieu s'abattre sur lui et un terrible châtement l'attendra.²

Le morisque est considéré comme un être obstiné dans sa foi, un être fuyant grâce à la *Taqiyya*, ce qui confirme l'opinion, à partir des années soixante-dix, que l'on ne pourra jamais obtenir sa conversion ni son assimilation. Dès lors, la crainte et la méfiance qu'il suscite n'ira qu'en augmentant et sa coexistence

mexicaine et les Indiens, voir l'excellent article de GREENLEAF Richard. The Mexican Inquisition and the Indians. Sources of the ethnohistorian. *The Americas*, XXXI, num. 3, janvier 1978. On doit également au même auteur une œuvre de synthèse consacrée à l'Inquisition mexicaine au XVI^e siècle.

¹ Cf. DEDIEU Jean-Pierre. *L'Inquisition espagnole XV-XIX siècle*. Paris : Hachette, 1979, p. 211.

² CARDAILLAC Louis. *Moriscos y cristianos*, op. cit., p. 83-98.

difficile avec les chrétiens ne pourra que déboucher sur l'expulsion décrétée en 1609 par le roi Philippe III.

Il fut également exigé des indigènes qu'ils se convertissent. Or, « se convertir » est précisément le mot qui suppose une rupture. La religion importée se présentait comme une foi monothéiste. Se convertir dans le Nouveau Monde signifiait abandonner toute autre divinité. Et curieusement, une situation paradoxale se produisit : il y eut en Espagne un divorce total entre les fidèles des deux religions monothéistes alors qu'en Nouvelle Espagne, le système religieux indigène, polythéiste, apparut ouvert sans rien exclure et en intégrant, comme nous allons le voir, de nouvelles croyances, lesquelles ne rentraient en aucune façon en contradiction avec celles acceptées précédemment.

Ce fut le culte des saints qui ouvrit la porte au syncrétisme, c'est-à-dire à la combinaison de deux traditions religieuses et culturelles, ce qui suppose une intégration incomplète des composants qui les constituent. Les théologiens et les anthropologues s'interrogent sur les dévotions mêlées des Indiens et constatent que, bien souvent, cela ne les mena pas au rejet des croyances préhispaniques. Pour certains, comme Christian Duverger, la conversion des Indiens n'est qu'une pratique chrétienne de l'idolâtrie. Pour d'autres, comme le prêtre anthropologue jésuite Manuel Marzal, il s'agit d'une véritable conversion, bien que subsistent des tendances syncrétiques. Le père Marzal conclut ainsi son étude sur les communautés mayas de Chiapas et d'Oaxaca :

Il y eut une véritable transformation religieuse et une acceptation fondamentale de la part des Indiens des principaux rites, des principales croyances et des formes d'organisation du catholicisme colonial, bien que le détournement de l'attention pastorale sur la grande rébellion du début du XVIII^e siècle et, surtout, le départ des dominicains au milieu du XIX^e siècle, aient fait que beaucoup de vieux rites et d'anciennes croyances aient pu renaître dans l'horizon religieux des Indiens.¹

À vrai dire, les deux systèmes religieux, celui des indigènes et celui importé, paraissent incompatibles. Le culte des images le révèle : dans l'orthodoxie catholique, l'image renvoie à des êtres qui sont dans les cieux et n'est autre que l'évocation et la représentation du saint. Pour les indigènes, au contraire, ce qui importe, c'est l'image du saint qui se rattache aux anciens *ixp'ida*. Ils croient ainsi que l'image contient un esprit qui lui donne vie. L'image est perçue comme un réceptacle dans lequel le dieu, et par la suite, le saint, exprime sa force, deux concepts de la sainteté totalement différents. Dans ce cas, on parle d'une véritable hiérophanie, en d'autres termes, d'une manifestation du sacré. Dans cette perspective, les temples se transforment en

¹ DUVERGER Christian. *La conversión de los indios de la Nueva España*. Mexico : FCE, 1996 (réimpression), p. 208. L'autre thèse est développée par MARZAL Manuel. *El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*. Lima : Université Catholique du Pérou, 1985.

demeures pour accueillir les saints. Nous avons ici deux concepts de la sainteté totalement différents.

Plusieurs conséquences découlent de cette situation : la vie terrestre des saints importe peu. Elle est généralement inconnue. Ce qui importe, c'est leur pouvoir miraculeux, c'est-à-dire leurs interventions bienfaitrices en faveur des personnes et des communautés. Adopter de nouveaux saints, mis sur le même plan que leurs dieux, fut facile pour les indigènes, puisqu'ils adoptaient ainsi de nouveaux outils pour vaincre les difficultés de la vie. En ce sens, on peut dire que les indigènes ont fait preuve d'ouverture d'esprit en acceptant de nouveaux cultes au moment de l'évangélisation¹.

Autre phénomène qui a facilité l'acceptation des saints : l'établissement d'un parallèle par les indigènes entre leurs anciennes divinités et les nouveaux saints. Dans ce cas, le syncrétisme consiste à ériger le nouveau culte sur le socle des anciennes croyances. Selon les endroits, le rapprochement des divinités et des saints peut être polysémique, selon les dévotions locales. À Guanajuato et à Querétaro les *concheros* nahuatl saluent, en commençant leur danse, le « Seigneur des Quatre Vents », Santiago, qu'ils assimilent à *Ehecátl-Quetzalcóatl*, le dieu du vent. D'autres fois, Santiago sera le substitut de *Tlaloc*, dieu de la pluie. Mais dans la majorité des endroits, Santiago occupe la place de *Huitzilopochtli*.

Le cas de Santiago est particulièrement intéressant : il nous montre comment le culte est devenu une réactualisation des mythes indigènes, à partir de quelques éléments symboliques qui lient les dieux aux saints. Comme l'a écrit Serge Gruzinski, « les espaces de l'idole et du saint s'entrecroisent et s'interpénètrent constamment »². Le cas de Santiago en est une bonne illustration.

Que Santiago puisse être assimilé au dieu du vent ou de la pluie, il n'y a rien de plus facile pour celui que l'on surnomme le « Fils du Tonnerre ». Dans les légendes jacobines, qui ont été récemment recueillies dans des communautés indigènes, la foudre et l'eau sont deux éléments récurrents³ : les symboles ne sont pas figés, ils migrent d'un endroit à un autre, et d'un dieu à plusieurs saints ou d'un saint à plusieurs dieux.

Santiago hérite aussi des pouvoirs de *Huitzilopochtli*, le dieu de la guerre. C'est un autre fait paradoxal, puisque le saint au nom duquel les natifs ont été vaincus se transforme en un de leurs saints les plus vénérés. Tout se passe comme si, déjà orphelins de leurs dieux, les indigènes reconnaissaient la suprématie de celui qui avait réussi à vaincre leur divinité protectrice, le dieu de la Guerre.

¹ Cette idée est développée par MARROQUÍN Enrique dans son livre *La cruz mesiánica. Una aproximación al sincretismo católico indígena*. Mexico : Palabra ediciones, 1999, p. 72.

² GRUZINSKI Serge. *La guerra de las imágenes*. Mexico : FCE, p. 135.

³ CAMPOS MORENO Araceli. *Lo que de Santiago se sigue cantando. Leyendas del apóstol Santiago en México*. Zapopan : Colegio de Jalisco, 2006.

Mais pour comprendre comment une telle assimilation a été possible, il faut observer quels sont les éléments symboliques communs qui ont facilité le passage d'un culte à un autre. En effet, les trois éléments qui constituent la représentation iconographique de Santiago : le saint, le cheval et le maure piétiné par le cheval, renforcent les fidèles dans leur dévotion. Chacun d'entre eux cadre parfaitement avec des concepts préhispaniques, ce qui facilite l'intégration du saint dans ce substrat. Santiago, tout comme *Huitzilopochtli*, est un guerrier redoutable ; son épée brillante, qui a une forme ondulée sur certaines images, ressemble à la crosse que le dieu portait dans sa main droite, « façonnée à la manière d'une coulèuvre toute bleue et ondulée », selon le *Codex Ramírez* et à laquelle le *Codex Florentino* donne le nom de « serpent de feu ». Ce fut précisément cette arme mortelle qu'utilisa *Huitzilopochtli* pour détruire sa sœur la Lune.

Ceci nous amène au deuxième élément de contact avec la mythologie du monde préhispanique : les corps des maures piétinés par le cheval qui apparaissent souvent démembrés et égorgés. Ces représentations rappellent le corps coupé en morceaux de la Lune (*Coyolxauhqui*), une représentation qui était très connue et très fréquente, comme celle que l'on peut observer dans le Musée du *Templo Mayor* de Mexico. Le sang est au Mexique un élément important, le maure sacrifié représente en outre l'ennemi honoré (parfois vénéré, comme à Puebla où on l'appelle Cipriano) dont le sang a été offert pour que se poursuive la bonne marche de l'univers.

Le troisième élément est le cheval qui, en dépit de son origine hispanique, s'intègre parfaitement dans le substrat préhispanique déjà évoqué. Le cheval est vu comme le *naqual* du saint, c'est-à-dire son double, et il est parfois aussi vénéré que lui. À Chalco, une confrérie de Santiago lui apporte avec une certaine périodicité sa ration de luzerne, et à Tlajomulco, près de Guadalajara, on lui offre, en guise d'ex-voto, des chevaux de bois de toutes les couleurs et de toutes les matières.

Le syncrétisme est le mot-clé qui exprime cette situation de rapprochement des saints et des dieux. Les évangélistes ont assumé de manière consciente la posture d'acceptation de ce fait, comme une stratégie provisoire pour l'évangélisation. Ce fut particulièrement le cas des franciscains qui admirèrent ce syncrétisme dans l'attente de l'évangélisation complète des fidèles. Cette position provisoire en arriva même au point d'utiliser le syncrétisme comme un moyen pédagogique ; l'exemple le plus marquant est celui des croix de parvis d'églises qui sont clouées sur un vase préhispanique qui recevait le sang et le cœur des sacrifiés (le *cuauhxicalli*). On peut voir ce type de croix sur le parvis de l'ancien couvent franciscain de Cuernavaca et dans d'autres églises encore¹. Ainsi, dans l'esprit indigène, le sang des ennemis sacrifiés et son

pouvoir bienfaiteur équivalaient au sang versé par le Christ et à son pouvoir rédempteur.

Mais cette stratégie ne fut pas acceptée de tous. Certains même, qui l'avaient adoptée au début, furent d'un avis contraire quelques années plus tard. Et ce, à cause du manque de résultats. Ce fut le cas de Bernardino de Sahagún qui analyse à la fin de sa vie le culte de la Vierge de Guadalupe dont l'église a été construite dans la vallée du Tepeyac dans un endroit où l'on vénèrait auparavant *Tonantzin*, la mère des dieux. Cette dévotion paraît très suspecte au franciscain « parce que, partout, il y a beaucoup d'églises de Notre Dame et ils n'y vont pas. Ils viennent de terres lointaines pour voir cette *Tonantzin*, comme autrefois »¹. Sahagún n'hésite pas à qualifier ce nouveau culte d'« invention satanique pour cacher l'idolâtrie ». Dans la même veine, le religieux Servando de Mier s'en prit violemment aux autorités et aux évangélistes, quelques siècles plus tard, dans une diatribe célèbre contre la domination espagnole :

Vous, à l'inverse des apôtres, vous alliez même jusqu'à chercher une analogie entre vous simulaeres et les nôtres pour les remplacer. Ainsi, vous aviez mis l'image de Sainte Anne à Tlaxcala parce qu'ils vénèraient *Tozi*, la grand-mère. À Tlaximlanacola, c'était Saint Jean Baptiste à la place du dieu *Tepuchitli* le jeune homme. À Tlatelolco, parce qu'il y avait là-bas un temple du dieu de la Guerre, vous aviez mis Santiago à cheval luant des maures. C'est ainsi que vous faisiez croire aux Indiens qu'il était votre dieu afin qu'ils aient très peur de vous et de cet exterminateur qui vous portait assistance².

Pour les indigènes, le syncrétisme fait partie d'une stratégie très différente. Pour eux, ce fut une manière de préserver leurs propres valeurs et leur culture. Les Indiens intervinrent dans le processus de synthèse, en refusant d'oublier les dieux qui leur avaient donné une raison de vivre jusqu'à l'arrivée des Espagnols.

Cette stratégie de résistance se vérifie sur les monuments d'architecture *tequitqui*, construits par une main d'œuvre indigène avec des techniques bien particulières³. Le *tequitqui*, avec son double apport indigène et chrétien, illustre parfaitement la fusion de deux religions que les circonstances historiques rapprochèrent. Sur les façades et sur les frises décoratives à l'intérieur des églises apparaissent des motifs sculptés qui sont des références directes aux anciennes croyances, aux concepts religieux et mythiques hérités des Aztèques. Ainsi nous voyons l'aigle qui symbolise le soleil au zénith, les serpents d'eau et de feu, liés à *Tlaloc* ou *Huitzilopochtli*, les coquilles et les

¹ SAHAGÚN Fray Bernardino de: *Historia general de las cosas de Nueva España*. Édition de Ángel María Gariba, Mexico : Editorial Porrúa, 1985, p. 705.

² TERESA DE MIER Fray Servando. *Historia de la Revolución de la Nueva España* (1813). Édition critique de A. Saint-Lu et M.-C. Bénassy-Berling (coordonés). Paris : Publications de la Sorbonne, 1990, p. 585-586.

³ Sur ce point et sur l'art *tequitqui* en général, voir AGUILAR-MORENO Manuel. « *Utopía de piedra* », *el arte tequitqui de México*. Mexico : Editorial Conexión Gráfica, 2005.

¹ Voir CAMPOS MORENO Araceli et CARDAILLAC Louis. *Indios y Cristianos. Cómo en México el Santiago español se hizo indio*. Mexico : Editorial Itaca, UNAM-Colegio de Jalisco, 2007.

GARDER LA FOI DANS SON CŒUR. NICODÉMITES DANS LA NOUVELLE ESPAGNE (1597-1601)

Eleonora POGGIO

Escuela de Estudios Hispanoamericanos – C.S.I.C. – Séville
(Espagne)

coquillages qui représentaient la fertilité et la vie, et les grenouilles, créatures aquatiques liées à *Tlaloc*. Ailleurs, comme dans l'église de Tlacotepec, la clef de voûte de l'arc de la porte d'entrée est une pierre préhispanique portant le glyphe de Quetzalcóatl. L'artiste local n'hésite pas non plus à introduire, dans la décoration abondante d'un retable baroque, la représentation de *Tlaloc* et d'autres dieux, comme c'est le cas dans l'église de Santa María Tonantzintla, près de Cholula, où les dieux partagent l'espace avec des anges joufflus à la peau brune et avec quelques saints.

Ainsi, les vaincus eurent la possibilité de prendre la parole et d'affirmer leur identité complexe. Pour eux, le syncrétisme devient une couverture de leur attachement aux croyances anciennes. Grâce à lui, les anciens mythes se reproduisent, acquièrent des sens différents et s'adaptent au christianisme. Nous avons vu comment les saints sont à la fois des éléments médiateurs et intégrateurs de deux mondes différents, en même temps que le signe de la rupture qu'a impliqué l'instauration du catholicisme.

Durant le long processus de formation de l'État moderne en Europe, la religion a servi d'outil idéologique d'unification et de contrôle social. Cela signifia, dans la plupart des cas, l'assimilation forcée, l'exclusion ou l'élimination de tous ceux qui ne s'adaptaient pas aux normes et aux valeurs propres aux confessions « nationales ». Concevoir l'unité religieuse comme une affaire de « sécurité nationale » faisait que toute personne enfreignant les limites confessionnelles établies était également considérée comme un ennemi politique.

Les minorités religieuses qui, pour différentes raisons, durent cohabiter de façon permanente ou sporadique dans des sociétés leur interdisant le libre exercice de leur foi et avec lesquelles il n'y avait aucune possibilité de négocier la coexistence tolérée¹, avaient le choix entre s'exiler ou rendre leurs croyances publiques et affronter les procédures judiciaires et les conséquences que cela pouvait engendrer : confiscation de biens, exil, confinement pour un temps indéterminé, conversion obligatoire, travaux forcés ou, dans le pire des cas, peine capitale. Une autre possibilité consistait à simuler sa foi et agir selon les standards dévotionnels attendus par le reste de la société. La peur de la persécution et de l'exclusion conduisit une partie de la population européenne à choisir cette dernière option comme mode de vie².

De nombreuses publications récentes ont analysé la simulation religieuse de différents groupes et sous divers angles³. L'un d'entre eux a suscité un

¹ Un travail illustre un phénomène inverse : DRIEDGER Michael D. *Obedient Heretics. Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona during the Confessional Age*. Ashgate : Aldershot and Burlington, 2002.

² EIRE Carlos M. N. Calvin and Nicodemism : A Reappraisal. *Sixteenth Century Journal*, X, 1 (1979).

³ Pour les catholiques en milieu protestant : WALSHAM Alexandra. England's Nicodemites : Crypto-Catholicism and Religious Pluralism in the Post-Reformation Context. Dans CAMERON Keith, GREENGRASS Mark, ROBERTS Penny (éd.). *The Adventure of Religious Pluralism in Early Modern France*. Berlin : Peter Lang, 2000, p. 287-303 ; TUTTINO Esteliana. Between Nicodemism and « honest » dissimulation : the Society of Jesus in England. *Historical Research*, vol. 79, n° 206 (Novembre 2006) ; NYMAN Magnus. *Förlorarnas Historia. Katolska liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina*. Uppsala : Katolska bokförlaget, 1997.

Pour les protestants chez les catholiques : PETTEGREE Andrew. *Marian Protestants : Six Studies*. St. Andrews Studies in Reformation History, Brookfield Vt, Scholar Pr., 1996 ; THOMAS Werner. *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de Reforma y Contrarreforma*. Louvain : Leuven University Press, 2001. Pour les anabaptistes chez les